

eISSN 2587-8719

# ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2023 — Т. 7, № 1

# PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2023 · VOLUME 7 · № 1

# PHILOSOPHY

2023 7(1)

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)  
eISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФС 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 Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)  
T<sub>E</sub>X Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Copy Editor: Sofia Porfiryeva  
Russian Proofreader: Polina Kalashnik

## INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

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

# ФИЛОСОФИЯ

2023 — Т. 7, № 1

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)

eISSN: 2587-8710 · 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)  
Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)  
Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)  
Литературный редактор: Софья Порфирьева  
Корректор: Полина Калашник

## МЕЖДУНАРОДНАЯ РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай) ·  
Владимир Бакштаповский (ТИУ, Тюмень, Россия) · Светлана Баньковская (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·  
Роджер Берковец (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) · Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет  
Комплутенсе, Мадрид, Испания) · Аслан Гаджикурбанов (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·  
Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·  
Татьяна Злотникова (ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, Ярославль, Россия) ·  
Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·  
Дмитрий Катаев (ЛГУ им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, Липецк, Россия) ·  
Борис Колоничкий (ЕУСПБ, СПб ИИ РАН, Санкт-Петербург, Россия) · Анна Костина (МОСКУ, Москва, Россия) ·  
Сергей Кочеров (НИУ ВШЭ, Нижний Новгород, Россия) · Людмила Крыштон (РЭДН, Москва, Россия) ·  
Иван Курилла (ЕУСПБ, Санкт-Петербург, Россия) · Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·  
Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Миллер (ЕУСПБ, Санкт-Петербург, Россия) ·  
Сергей Мирошенко (ГА РФ, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·  
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·  
Тереза Оболевич (Панский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша) ·  
Александр Павлов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии»,  
Москва, Россия) · Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·  
Александр Сидоров (ИВИ РАН, Москва, Россия) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·  
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Наталья Ташьшина (РАНХиГС, Москва, Россия) ·  
Андрей Тесля (ВФУ им. И. Канта, Калининград, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·  
Александр Филиппов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Николай Хренов (ГНИ МК РФ, Москва, Россия) ·  
Мария Штейнман (РГГУ, Москва, Россия) · Татьяна Шедрина (МФГУ, Москва, Россия)

# CONTENTS

---

[Editors' Introduction]	9
<b>STUDIES</b>	
SVYATOSLAV KASPE «Lyubov' vo vremya voyny» : protiv avtonomii politicheskogo [“Love in the Time of War” : Contra Autonomy of the Political]	13
OLEG KHARKHORDIN Kak soyedinit' monarkhiyu s demokratiyey : retsepty rimskoy istorii [How to Mix Monarchy with Democracy : Precepts from Roman History]	62
ALEKSEY ZYGMONT «Mucheniki za Boga i Ispaniyu» : natsional'noye muchenichestvo v Ispanii ot Grazhdanskoy voyny do «Zakona ob istoricheskoy pamyati» [“Martyrs for God and Spain” : National Martyrdom in Spain from the Civil War to the Historical Memory Law]	128
OLEG NESTEROV Problema svobodnogo vremeni v kapitalizme platform : novaya zanyatost' — oplachivayemyy dosug ili nadzhing-prinuditel'nyy dosug [The Problem of Free Time in Platform Capitalism : The New Employment is Paid Leisure or “Nudging-Compulsory” Leisure]	165
OKSANA KOVAL', YEKATERINA KRYUKOVA Verolomstvo obrazov i poryadok diskursa : politicheskiye konnotatsii esteticheskogo opyta [The Treachery of Images and the Order of Discourse : Political Connotations of Aesthetic Experience]	180
YEVGENIY MIROSHNICHENKO Fonologicheskaya teoriya zaumnogo yazyka A. Tufanova i R. Yakobsona : gumbol'dtianskiye istoki formal'noy shkoly [Phonological Theory of Zaum' Language by A. Tufanov and R. Jacobson : Humboldtian Origins of the Russian Formalism]	201
YURIY ROMANENKO Filosofiya, vlast', evolyutsiya (po motivam proizvedeniy V. V. Bibikhina) [Philosophy, Power, Evolution (Based on the Works of V. V. Bibikhin)]	219
IGOR' DMITRIYEV «Oni verny, tochny, neumolimy» : metafora chasov v yevropeyskoy mysli Novogo vremeni [“They are Faithful, Precise, Relentless” : Clock Metaphor in Modern European Thought]	243

IVAN KARPENKO  
Svoboda voli v usloviyakh mira kak komp'yuternoy simulyatsii  
[Free Will in the World as a Computer Simulation] 279

SERGEY SHEVCHENKO  
Eticheskaya ekspertiza v nauke mezhdru voobrazhayemoy publikoy i voobrazhayemyimi  
uchenyimi  
[Ethics Expertise between Imagined Publics and Imagined Scientists] 299

MIKHAIL VOLOSHIN  
Kontingentnost' geneticheskoy informatsii: pro et contra  
[The Contingency of Genetic Information: pro et contra] 317

### PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

[Archive of Contemporary Political Thought] 343

TIMUR ATNASHEV  
«Sfera moikh interesov — kul'turnaya politika» : Vitaliy Kurennoy o kul'ture pamyati,  
universitetakh i filosofskom obrazovanii  
[“The Sphere of My Interests is Cultural Policy” : Vitaliy Kurennoy on the  
Culture of Memory, Universities and Philosophical Education] 345

TIMUR ATNASHEV  
«My upirayemsa v nerashlenennost', nerazrabotannost' russkogo politicheskogo yazy-  
ka» : Aleksandr Marey ob interese k mediyevistike, universitet-skoy kul'ture prava  
i perevodakh  
[“We Deal with the Undisputed, Undeveloped Russian Political Language” :  
Alexander Marey on His Journey in Medieval Studies, University Culture  
of Law and Translations] 374

### BOOK REVIEWS

ALEXANDER PAVLOV  
Tak li novy novyye podkhody k khorruru? : retsenziya na knigu pod redaktsiyey Eddi  
Falvi, Dzho Khikinbottoma i Dzhonatana Vruta  
[Are New Approaches to Horror Really New? : Review of the Book Edited by  
E. Falvy, J. Hickenbottom and J. Wroot] 397

YURIY RAZINOV  
Vremya i vozrast : razmyshleniye nad knigoy S. A. Lishayeva  
[Time and Age : Reflections on the Book by Sergey Lishaev] 407

### IN THE MARGINS OF PHILOSOPHICAL TREATISES

MAXIM GORBACHEV  
The Result of Consistent Physicalism : The Illusionism of Keith Frankish  
[Rezultat posledovatel'nogo fizikalizma : illyuzionizm Kita Fr-enkisha] 421

# СОДЕРЖАНИЕ

---

От редакции	9
-------------	---

## ИССЛЕДОВАНИЯ

СВЯТОСЛАВ КАСПЭ «Любовь во время войны» : против автономии политического	13
ОЛЕГ ХАРХОРДИН Как соединить монархию с демократией : рецепты римской истории	62
АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ «Мученики за Бога и Испанию» : национальное мученичество в Испании от Гражданской войны до «Закона об исторической памяти»	128
ОЛЕГ НЕСТЕРОВ Проблема свободного времени в капитализме платформ : новая занятость — оплачиваемый досуг или наджинг-принудительный досуг	165
ОКСАНА КОВАЛЬ, ЕКАТЕРИНА КРЮКОВА Вероломство образов и порядок дискурса : политические коннотации эстетического опыта	180
ЕВГЕНИЙ МИРОШНИЧЕНКО Фонологическая теория заумного языка А. Туфанова и Р. Якобсона : гумбольдтианские истоки формальной школы	201
ЮРИЙ РОМАНЕНКО Философия, власть, эволюция (по мотивам произведений В. В. Библихина)	219
ИГОРЬ ДМИТРИЕВ «Они верны, точны, неумолимы» : метафора часов в европейской мысли Нового времени	243
ИВАН КАРПЕНКО Свобода воли в условиях мира как компьютерной симуляции	279
СЕРГЕЙ ШЕВЧЕНКО Этическая экспертиза в науке между воображаемой публикой и воображаемыми учеными	299
МИХАИЛ ВОЛОШИН Контингентность генетической информации: pro et contra	317

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ  
ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Архив современной политической мысли	343
ТИМУР АТНАШЕВ «Сфера моих интересов — культурная политика» : Виталий Куренной о культуре памяти, университетах и философском образовании	345
ТИМУР АТНАШЕВ «Мы упираемся в нерасчлененность, неразработанность русского политического языка» : Александр Марей об интересе к медиевистике, университетской культуре права и переводах	374

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА  
РЕЦЕНЗИИ

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ Так ли новы новые подходы к хоррору? : рецензия на книгу под редакцией Эдди Фалви, Джо Хикинботтома и Джонатана Врута	397
ЮРИЙ РАЗИНОВ Время и возраст : размышление над книгой С. А. Лишаева	407

НА ПОЛЯХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАКТАТОВ  
РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

МАКСИМ ГОРБАЧЕВ [Результат последовательного физикализма : иллюзионизм Кита Фрэнкиша]	421
--	-----



## ОТ РЕДАКЦИИ

---

Этим — двадцать пятым по счету — номером мы открываем седьмой год существования нашего журнала. Журнал растет и, разумеется, немного меняется — хочется надеяться, что к лучшему. Мы начинаем отходить от тематических номеров в сторону тематических рубрик: это, по нашему мнению, будет способствовать большей открытости журнала для авторов и читателей. На макроуровне, впрочем, структура номеров не изменится: как и прежде, она будет включать в себя статьи, переводы или публикации новых источников и рецензии на научную литературу.

Этот номер открывает статья СВЯТОСЛАВА КАСПЭ, посвященная размышлениям о взаимоотношениях политического, войны и христианской любви в современной политической культуре. По мысли автора, именно такая любовь может способствовать сейчас частичной деавтономизации политического и тем самым обузданию войны. Автор второй статьи ОЛЕГ ХАРХОРДИН концентрирует свое внимание на теории смешанного правления, подчеркивая с опорой на анализ текста Диона Кассия, что правильным вариантом такой теории видится та, которая допускает существование различных форм правления внутри одной, их взаимное сдерживание и уравнивание. Третья статья, написанная АЛЕКСЕЕМ ЗЫГМОНТОМ, отчасти перекликается с первой, возвращая внимание читателей к феномену политической любви, отраженному на этот раз в явлении политического мученичества.

Две следующих статьи, авторами которых выступают ОЛЕГ НЕСТЕРОВ, ОКСАНА КОВАЛЬ и ЕКАТЕРИНА КРЮКОВА, уведут читателя от проблем политических эмоций к политико- и социально-философским проблемам современного общества. В первой из них автор приходит к выводу, что навязывание оплачиваемого цифрового досуга (наджинг) со временем приведет к тому, что сам досуг, как форма занятости, станет полноценным цифровым трудом. В таких условиях человек все больше утрачивает свободу, вовлекаясь в новые формы зависимости, и это приводит к возникновению нового вида трудового и экономического рабства. Авторы второй статьи анализируют эссе Мишеля Фуко «Это не трубка», в котором подвергается разбору не менее знаменитая картина Рене Магритта «Вероломство образов», и формулируют три основных принципа эмансипированного эстетического суждения, которые можно извлечь из новаторского подхода Фуко к толкованию творчества Магритта.

Статья ЕВГЕНИЯ МИРОШНИЧЕНКО концептуально продолжает и развивает его исследование заумного языка, опубликованное в одном из номеров прошлого года. ЮРИЙ РОМАНЕНКО же в своей статье размышляет о взаимосвязи философии, власти и эволюции, опираясь в своих рассуждениях на тексты Владимира Бибикина.

Закрывают секцию «Исследования» еще четыре статьи. ИГОРЬ ДМИТРИЕВ, автор первой из них, размышляет о метафоре часов в европейской нововременной философской мысли. Он обращает внимание на то, что в раннее Новое время метафора часов оказалась связанной с механической философией и это ярче всего проявилось в сочинениях Р. Бойля и Р. Декарта. С течением лет метафора часов постепенно утрачивала свою популярность, и в итоге они стали символом регламентации и угнетения, несвободного способа действия, жесткого детерминизма. ИВАН КАРПЕНКО в своей статье рассматривает проблематику свободной воли в условиях мира как компьютерной симуляции. На примере видеоигры с открытым миром он показывает, как может быть реализован наблюдаемый мир — одна из возможных версий мультивселенной — и как может решаться в подобном мире вопрос о свободе воли. СЕРГЕЙ ШЕВЧЕНКО обращается к проблематике этической экспертизы и к своеобразной ловушке, в которую попадают люди, проводящие подобную экспертизу в науке, мысленно ставя себя между воображаемой публикой и воображаемыми же учеными. МИХАИЛ ВОЛОШИН в своей статье, посвященной вопросу контингентности генетической информации, вступает в полемику с другим автором нашего журнала Иваном Кузиным, статья которого вышла во втором номере прошлого года.

Рубрику «Переводы и публикации» в этом номере заполняют два интервью, взятых ТИМУРОМ АТНАШЕВЫМ у ВИТАЛИЯ КУРЕННОГО и АЛЕКСАНДРА МАРЕЯ. Оба ученых в своих ответах обращаются к проблематике современной политической философии, университетского преподавания философии в России и т. д. Стоит отметить, что, во-первых, эти интервью формируют лишь небольшую часть серьезного проекта, реализуемого Тимуром Атнашевым, и мы надеемся на его продолжение на страницах нашего журнала. Во-вторых, оба этих интервью были взяты еще в 2021 году, так что сейчас они звучат еще и как архивные свидетельства о недавнем, но безвозвратно ушедшем прошлом.

Продолжают и закрывают номер рецензии, подготовленные АЛЕКСАНДРОМ ПАВЛОВЫМ и ЮРИЕМ РАЗИНЫМ, а также размышления над книгой, написанные МАКСИМОМ ГОРБАЧЕВЫМ.

*Редакция журнала*

---

# ИССЛЕДОВАНИЯ

---

---

# STUDIES

---



СВЯТОСЛАВ КАСПЭ\*

## «ЛЮБОВЬ ВО ВРЕМЯ ВОЙНЫ»\*\*

ПРОТИВ АВТОНОМИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО

Получено: 31.10.2022. Рецензировано: 14.12.2022. Принято: 27.12.2022.

**Аннотация:** Политическое как категория и политика *per se* сопряжены с войной — исторически и субстантивно, но амбивалентно. Война, по Шмитту, есть основная предпосылка политического, а политика и есть война, хотя бы в потенции; в то же время политика есть способ если не отменить войну, то ограничить ее, отсрочить, приостановить или хотя бы цивилизовать. Преимущественно на достижение этой цели и был направлен процесс автономизации политического, и предпринятый в ходе него содержательный пересмотр понятия автономии сделал последнее практически неотличимым от понятия суверенитета. Решающий теоретический поворот в эту сторону совершил Кант. После продолжительной паузы, заполненной расцветом и упадком национальных, националистических и тоталитарных проектов, кантианский политический праксис превратился на Западе в почти общеобязательный стандарт. Однако к настоящему времени стало ясно, что возможности автономии политического как средства против войны исчерпаны — это паллиатив, а не панацея. Война неустранима из политического, даже сколь угодно автономного. Автор полагает, что выходу из тупика может послужить частичная деавтономизация политического, возвращающая понятию автономии докантовское содержание и состоящая как в открытии доступа в политическое хотя бы некоторым неполитическим ценностям, так и в его субординировании последним. Автор показывает, что такой ценностью может стать любовь — в ее христианском понимании не тождественная и не ортогональная, а прямо антагонистичная войне. Автор демонстрирует, что эффективным институциональным каналом частичной деавтономизации политического является известный феномен гражданской религии. Автор настаивает, что его построения не являются очередной версией политической теологии, поскольку обосновываются в пределах только разума.

**Ключевые слова:** политическое, война, мир, Карл Шмитт, Иммануил Кант, Ханна Арендт, любовь, гражданская религия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-13-61.

\*Каспэ Святослав Игоревич, д. полит. н., профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); главный редактор, журнал политической философии и социологии политики «Полития» (Москва), [SKaspe@hse.ru](mailto:SKaspe@hse.ru), [kaspe@politeia.ru](mailto:kaspe@politeia.ru), ORCID: 0000-0001-6746-510X.

\*\* © Каспэ, С. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: этот текст, от первой мысли до последней буквы, постоянно и напряженно обсуждался с Ириной Каспэ. Многие важные детали и повороты сюжета подсказаны именно ею. Признать себя полноправным соавтором она не захотела. Все, что мне остается, — посвятить получившееся Ирине. Что и делаю — с благодарностью и любовью.

Когда бог, спустившись с неба, вышел к народу из  
Питанских болот, ноги его были в грязи.

*Аркадий и Борис Стругацкие.  
Трудно быть богом*

И каждая цель ближайшей войны  
Смеется и ждет любви.

*Александр Башлачев. От винта*

...Общество, которое исключает развитие любви,  
должно в конце концов погибнуть...

*Эрих Фромм. Искусство любить*

## I

Нам никак не удается отсоединить политику и само политическое от войны — ни в практическом плане, ни в категориальном. Видимо, оно и невозможно. Карл Шмитт, с именем которого такое соединение связано наиболее плотно, был неоднократно (и не без веских этических оснований) осужден и отвергнут, но не опровергнут по существу. Ни «конца истории», ни ее продолжения каким-то качественно менее кровавым образом, нежели тот, который всегда был свойствен человечеству, как-то не случилось — романтические трели политических философов и теоретиков, особенно громко звучавшие в последнее десятилетие XX века, постепенно утихли или перешли в скорбный плач.

И для столь тривиальной констатации, и для дальнейших рассуждений допустимо и даже необходимо частично отвлечься от различий между войнами «внешними» и «внутренними», идущими между политиями и в них самих. Война представляет собой один из способов «образования и распределения власти» (Lasswell & Kaplan, 1950: XIV) — посредством вооруженного насилия вплоть до причинения смерти, осуществляемого относительно большими и относительно организованными людскими коллективами<sup>1</sup>. Этот способ по-прежнему в ходу, причем,

<sup>1</sup>Формула Карла фон Клаузевица — «акт насилия, имеющий целью заставить противника выполнить нашу волю» (Клаузевиц, Рачинский, 2009: 26), и «применению его (насилия. — С. К.) нет предела» (там же: 30) — все-таки слишком широка, чтобы быть операциональной. Шмитт в своем двояком определении — «Война есть вооруженная борьба между организованными политическими единствами, гражданская война — вооруженная борьба внутри некоторого (становящегося, однако, в силу этого проблематическим) организованного единства» (Шмитт, Филиппов, 2016а: 308) — различает внешние и внутренние войны, но тут же объединяет их, акцентируя общее свойство «вооруженности»: «Существенно в понятии оружия то, что речь идет о средстве физического убийства людей»

как и раньше, внешние войны часто переходят во внутренние et vice versa. Война где-то рядом.

С неотменностью войны как факта, как собственного, природного свойства политики и политического можно поступать по-разному. Можно ее приветствовать — такие люди существуют. Можно с нею смириться — и отчаяться. Обе позиции способны порождать свои политические философии и теории. А можно принять неотменность войны именно как факт, но все же попытаться понять, как с ним обращаться в пределах доступного для реалистической мысли и реального действия. Знаменитая цитата из романа Роберта Пенна Уоррена «Вся королевская рать» — «Ты должен сделать добро из зла, потому что его больше не из чего сделать» — как только ни толковалась. Ее допустимо толковать и так: даже в лежащем во зле мире можно творить добро — из *единственного доступного материала*. Как, например, Оскар Шиндлер и многие другие праведники. Или не творить его вовсе — тогда перед злом остается только капитулировать.

Почему подобный ход мысли и действия не исключен a priori? Потому что связь войны и политического хотя и неразрывна, но... амбивалентна. С одной стороны, политика в фундаментальном смысле и есть война. Задолго до Шмитта это знали или, говоря осторожнее, сознавали и Гераклит («Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными»<sup>2</sup> (цит. по: Фрагменты..., Лебедев, 1989: 202)), и Никколо Макиавелли («Война есть единственная обязанность, которую правитель не может возложить на другого»<sup>3</sup> (Макиавелли, Муравьева, 1990: 43)), и Карл фон Клаузевиц («Война — не только политический акт, но и подлинное орудие политики, продолжение политических отношений, проведение их другими средствами. То специфическое, что присуще войне, относится лишь к природе применяемых ею средств» (Клаузевиц, Рачинский, 2009: 52)). Шмитт только довел эти интуиции до точки *pes plus ultra*, выведя не войну из политики, но политику из войны.

(Шмитт, Филиппов, 2016а: 308) — о том самом отсутствии каких-либо предзаданных пределов военному насилию, о котором говорил Клаузевиц.

<sup>2</sup>То есть производит всякое неравенство и господство, а следовательно, и политическое *per se*.

<sup>3</sup>Более точный перевод: «...подлинное искусство того, кто правит». Ср. «*sola arte che si aspetta a chi comanda*» (Machiavelli, 1961: 52), «*the sole art that belongs to him who rules*» (Machiavelli, Martiott, 1908: 117), «*la vraie profession de quiconque gouverne*» (Machiavelli, Périès, 1962: 60).

Война — это вообще не цель и даже не содержание политики, но, скорее, как реальная возможность она всегда есть наличествующая предпосылка, которая уникальным образом определяет человеческое мышление и действие и тем самым вызывает специфически политическое поведение (Шмитт, Филиппов, 2016а: 310).

Политическое целеполагание и конкретные политические действия возникают уже на следующем шаге как вторичные эффекты произведенной войной способности к политическому поведению, которой больше неоткуда взяться.

Шанталь Муфф предприняла достойную уважения попытку — «мыслить со Шмиттом против Шмитта» (Mouffe, 2005: 14), не отвергая, как это чаще всего делается, шмиттианство (и впрямь неприятное для особо чувствительных душ) по внелогическим мотивам. Она не спорит с тем, что «специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различие друга и врага» (Шмитт, Филиппов, 2016а: 301). Она считает полезным рассматривать его «как всего лишь одну из возможных форм выражения того антагонистического измерения, которое для политического конститутивно» (Mouffe, 2005: 16), как частный случай более объемного различения «мы / они».

Мы можем... вообразить и другие политические модусы конструирования «нас» и «их». Если мы последуем этим путем, то поймем, что вызов для демократической политики состоит в том, чтобы попытаться усмирить разрастание антагонизма, понуждая различать «нас» и «их» иным образом (*ibid.*),

«совместимым с плюралистической демократией» (*ibid.*: 19), — агонистически, но не антагонистически, соперничая, но не воюя. Конечно, можем; и не только вообразить, но и далеко продвинуться по обозначенному Муфф пути. Однако тут мало нового; ведь сам Шмитт специально оговаривался:

...дело отнюдь не обстоит так, словно бы политическое пребывание (*Dasein*) есть не что иное, как кровавая война, а всякое политическое действие — это действие военной борьбы (Шмитт, Филиппов, 2016а: 308).

Война как самое крайнее политическое средство обнаруживает возможность этого различения друга и врага, лежащую в основе всякого политического представления (там же: 311)

— не более, но и не менее.

«Ничто не может избежать этих последствий политического» (Шмитт, Филиппов, 2016а: 311), и проект «агонистической демократии» тоже<sup>4</sup>. Еще ведь вопрос, какое из двух понятий — агонизм или антагонизм — шире. Муфф постулирует (не доказывает), что первое. Но, скажем, феномен «гибридных войн» (Hoffman, 2007), в котором гораздо меньше нового, чем обыкновенно думают, дает немало оснований к выдвигению обратного постулата — к тому, чтобы счесть частным, ослабленным, вырожденным случаем войны именно невоенное соперничество политических единств или их сегментов. Война все равно остается тревожащим фоном, на котором только и различима фигура политического, сколь угодно демократического и либерального. Потому что на нем она и прочерчена.

С другой стороны, политика — и в никак не менее фундаментальном смысле — есть способ если не отменить, избыть войну навеки, то ограничить ее, отсрочить, приостановить, заморозить... а уж если ничего такого не получится, то хоть в какой-то мере цивилизовать. Это представление обнаруживается уже в античной Греции, хотя и отесненное на второй план тем духом и праксисом войны, которыми была пропитана вся эллинская повседневность. Полис — сообщество воинов *par excellence*, «банда вояк, что и сыграло основополагающую роль в конструировании духовного универсума греческого города» (Detienne, 1963: 434). Воинственность — его доминирующая черта, не только в отношениях с другими полисами, но и во внутренней жизни. Платон говорит:

...каждое из них (государств, то есть полисов, городов. — *С. К.*) представляет собою множество государств... ..В них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств...<sup>5</sup> (Pl. Rep. 422e–423a)

Поэтому

в своем естественном динамизме город находится в состоянии двойной войны: внешней, против других городов-государств, и внутренней, между богатыми и бедными. Эти два движения имеют тенденцию вступать в резонанс, усиливать друг друга (Манан, Божович, 2004: 77),

<sup>4</sup>Более подробно о том, почему попытка Муфф обратить Шмитта против Шмитта и выдвинуть реальную альтернативу его взгляду оказалась недостаточно убедительной, см. Савин, 2015.

<sup>5</sup>Видимо, образованных в том числе уже не обязательно и не только имущественными размежеваниями.

что не раз приводило те или иные полисы к ничтожеству или гибели<sup>6</sup>. И все-таки они выживали — постольку и до тех пор, поскольку и пока им удавалось обуздать оба измерения войны и обратить их ко благу через придание им частичной функциональности. Утверждение Арнальдо Момильяно, будто греки принимали войну «как естественный факт, подобный жизни и смерти, с которым ничего нельзя поделатъ» (Momigliano, 1966: 120), содержит в себе сильное преувеличение (его многоплановую критику см. Manicas, 1982). Что-то «поделатъ» все же удавалось. Как придать функциональность внешней войне, более очевидно: она обеспечивает элементарное самосохранение полиса и, что еще важнее, производит доблестных мужей, из которых только и может состоять правильно устроенный полис. Однако в норме ее функциональность лимитирована. Платон в «Законах» спорит не с тем тезисом, что «все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни» (Pl. Leg. 626d), а с тем, что разумно устанавливать «все общественные и частные учреждения ради войны» (Pl. Leg. 626a), утверждая обратное:

...не может стать настоящим государственным человеком тот, кто... будет прежде всего и только обращать внимание на внешние войны. ...Разве только станет устанавливать законы, касающиеся войны, ради мира, а не законы, касающиеся мира, ради военных действий (Pl. Leg. 628d).

И Аристотель специально предупреждает, что

о военных упражнениях граждан нужно заботиться не ради того, чтобы они поработили тех, кто этого не заслуживает. [...] ...Большинство государств, обращающих внимание лишь на военную подготовку, держатся, пока они ведут войны, и гибнут, лишь только достигают господства (Ar. Pol. 1333b–1334a).

Война внутренняя, или стасис (στάσις), хотя и рассматривалась как страшнейшая угроза политическому целому (начиная опять-таки с Гераклита: «Своеволие надо гасить пуще пожара» (цит. по: Фрагменты..., Лебедев, 1989: 247); многочисленные подтверждения и иллюстрации см. Finley, 1985; Lintott, 1982), тоже в некоторой мере функциональна. Ведь

<sup>6</sup>Впрочем, бывает и иначе: «гражданская смута... пусть и порождающая кровопролитные войны, тем не менее может способствовать межгосударственному миру и дружбе» (Caldwell, 1919: 45), поскольку ослабляет в политическом сообществе способность и желание вступать во внешнюю конфронтацию.

слово «стасис» означало одновременно и распрю, раздор — и устойчивость, равновесное состояние. Парадокс тут кажущийся. В условиях

относительно эгалитарного, не стратифицированного сообщества, в котором отсутствуют аппараты принуждения, то есть использование насилия не монополизировано каким-либо учреждением или правящим классом, способность применить силу более или менее равномерно распределена среди вооруженного или способного вооружиться населения. Страх стасиса прямо связан с отсутствием публичных инструментов, пригодных для обуздания подрывной, крамольной партии. Стасис осуждали; но не элиминировали напрочь, потому что единственным способом сдерживать такую партию было противопоставить ей другую. Следовательно, стасис оказывался полуправильным средством конституционных реформ (Verent, 1998: 333; см. также Verent, 2000),

равно как и простого поддержания политической стабильности. Отсюда, скажем, происходит сохраненное Аристотелем постановление Солона о запрете политической нейтральности:

Видя, что в государстве часто происходят смуты, а из граждан некоторые по беспечности мирятся со всем, что бы ни происходило, Солон издал относительно их особый закон: «Кто во время смуты в государстве не станет с оружием в руках ни за тех, ни за других, тот предается бесчестию и лишается гражданских прав» (Ar. Ath. pol. 8 (5)).

Тем самым «открывалось большее пространство для индивидуальной делиберации, то есть для политики» (Verent, 1998: 333)<sup>7</sup>. Собственно, так греки политику и «изобрели», по выражению Моше Берента, или «открыли» в формулировке Кристиана Мейера (Meier, 1990). Они сделали мир из войны, *потому что его больше не из чего было делать*<sup>8</sup>. Поэтому и было решено, что «самое лучшее — это не война, не междуусо-

<sup>7</sup>Стасис — тема неисчерпаемая, и здесь ее можно было затронуть лишь поверхностно. Для дальнейшего погружения в нее совершенно необходимо знакомство с работами Николь Лоро (Лоро, Ермаков, 2017) и Джорджо Агамбена (Агамбен, Ермаков, 2017).

<sup>8</sup>Именно «сделали» — не спекулятивно, а вполне технически, операционально. «Возникли не только... пространства внутривосполненного замещения, но и устойчивые структуры поддержания мира между полисами. Прежде это были культовые союзы, или т. н. амфиктионии... Старейшей амфиктионией была, вероятно, Олимпийская... связанная с проведением знаменитых игр. Помимо того, что на время игр прекращались все военные действия между полисами, сами состязания становились функциональной заменой боевого противоборства... Характерно, что участниками и зрителями Олимпийских игр могли быть только свободные и полноправные граждане, которые *не были запятнаны пролитием крови*» (Ильин, 1997: 61).

бия; не дай бог, если в них возникнет нужда» (Pl. Leg. 628c)<sup>9</sup>. Поэтому, по Аристотелю, «конечной целью войны служит мир» (Ar. Pol. 1334a). А идеал политического совершенства, пусть и отнесенный Платоном, по общегреческому обыкновению, в невозвратимое прошлое, состоял в «совершенном исчезновении междоусобий и войн» (Pl. Leg. 628c)<sup>10</sup>. Да, со временем демоны своеволия и вражды все-таки вырвались на свободу, и только внешняя сила, сперва македонская, затем римская, смогла предотвратить окончательную деградацию полисного мира (в обоих смыслах слова). Но все-таки этот мир был.

Римляне только усилили представление о сугубой вторичности войны как средства по отношению к миру как цели. Гай Саллюстий Крисп писал не кому-нибудь, а Гаю Юлию Цезарю:

Мудрые ведут войну ради мира, несут труды в надежде на спокойствие. Если ты не укрепишь этой надежды, то какое будет иметь значение, побежденным оказался ты или победителем? (Sall. Ep. ad Caes. II, 6)

Марк Туллий Цицерон заявлял не когда-нибудь, а в разгар внутренней распри, в которую сам был вовлечен: мир, даже несправедливый, «полезнее, чем самая справедливая война с согражданами» (Cic. Epist. Att. 14. 3). Все то, что мы знаем о Риме и римлянах, побуждает счесть эту антивоенную риторику контрфактическим парадоксом. Но парадоксальность тут тоже мнимая. История Вечного города ведь и началась с введения в его сакральном центре, внутри померия, жесточайшего табу на все, связанное с войной, кровью и насилием (см. Кнабе, 1994: 253–255). Затем Рим превзошел свою полисную природу, став в структурном и функциональном плане империей еще до падения республики. А империя состоит с миром и войной в особых отношениях. «Хотя на практике Империя всегда залита кровью... ее идея неизменно обращена к миру, вечному и всеобщему миру за пределами истории» (Хардт и Негри, Данилин и др., 2004: 14).

Устраняя клановые войны, удельные усобицы, столкновения между городами-государствами, княжествами и царствами, империи не могли полностью предотвратить бунты, гражданские битвы, кровавые репрессии. Но они могли их ограничить. Их мощь позволяла и эффективнее противостоять внешним вторжениям. В конце концов, только сравнение объемов насилия,

<sup>9</sup>То есть все-таки *может* возникнуть. Платон говорит здесь о (частичной) функциональности войны и не более.

<sup>10</sup>Отсюда, кстати, видно, что греки, вопреки распространенному мнению, не столько противопоставляли, сколько сопоставляли внешнюю войну и стасис.

имевшего место в одну и ту же эпоху в малых сообществах и в крупных политических образованиях, позволит понять, в какой мере идея *Pax Romana* соотносилась с реальностью и можно ли на ее основе строить более общий концепт «имперского мира» (Duverger, 1980: 16).

Морис Дюверже явно подразумевал вполне определенный ответ на заданный им риторический вопрос. Можно.

Христианство переместило веру в то, что высшей целью политического действия должен быть мир, а не война, со второго плана на первый. Уже св. Августин, создатель первой христианской политической теории, не только воспроизводит знакомый аристотелевский тезис («Мир есть желанный конец войны. Ведя войну, всякий добивается мира, но никто, заключая мир, не добивается войны») (August. De civ. XIX, XII), но и укрепляет его: «Земной град стремится к земному миру и к нему направляет согласие в управлении и повиновении граждан» (August. De civ. XIX, XVII). Небесный же град, хотя и бесконечно более совершенный, чем земной, «сотрудничает» с последним,

не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается и поддерживается, ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога (August. De civ. XIX, XII)

— то есть сообщает соответствующим усилиям земных властей дополнительную легитимность — ограниченную, безусловную, но весомую.

Земной град... имеет свои блага на земле... [...] Несправедливо говорят, будто блага, к которым стремится этот град, не суть блага. Он стремится к земному миру ради своих земных дел: этого мира он желает достичь посредством войны. [...] Когда побеждают те, которые боролись за справедливое дело, то кто станет сомневаться, что нужно радоваться победе и что настал справедливый мир? Это — благо, и, несомненно, дар Божий (August. De civ. XIX, XII; см. подробнее Deane, 1963, Markus, 1965, Burt, 1999).

Так оно и осталось в христианской культуре, в центре которой пребывает неизвлекаемая оттуда проповедь мира («Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5:9)) — несмотря на многочисленные девиантные эксцессы в стиле «*Deus vult*» или «*Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius*» и исключения из правила, вроде восходящего к тому же Августину концепта «справедливой войны», *bellum iustum*, а затем и «*just war*» (см. *ibid.*: 175–183; Mattox, 2009;

Just War..., 2013; также Walzer, 1977). Например, спустя более чем тысячелетие после Августина Гуго Гроций продолжал повторять: «...войны ведутся ради заключения мира... [...] Самая же война приводит нас затем к миру как своей конечной цели» (Гроций, Сакетти, 1956: 67).

То же представление сохранилось, пусть и в более или менее радикально переработанном виде, и в культуре секуляризованного Запада — потому что фундаментальными свойствами самой христианской религиозности была обеспечена

принципиальная возможность секуляризации... не как частного, временного, существующего как бы по недосмотру и заблуждению, а как воспроизводящегося состояния (Салмин, 2009: 155–156),

сохраняющего в превращенном виде многие из своих филогенетических свойств (к этому моменту еще предстоит вернуться). Как известно, Томас Гоббс постулировал не то, что «война всех против всех» (Гоббс, Гутерман, 1991: 95) была реально наблюдаемым в истории предполитическим состоянием, а то, что выводимый из войны и выводимый только из нее общественный договор о мире есть логически необходимое для понимания «материи, формы и власти государства церковного и гражданского» «абсолютное учредительное событие» (Филиппов, 2006: 25). В интерпретации Шмитта гоббсовский

суверен не является «защитником» мира и спокойствия, исходящего от Бога (*defensor pacis*); он является творцом земного — и никакого другого — мира и спокойствия (*creator pacis*) (там же: 148).

Именно эта квазибожественная обязанность наложена на Левиафана — претворить войну в мир, который *больше не из чего делать*, кроме как из войны. Тяжкое бремя; но и безусловное оправдание самого «смертного бога» (Гоббс, Гутерман, 1991: 133) и всего того, что им совершается. Постепенно императив всеобщего замирения начинают возводить уже в ранг аксиомы, не требующей никаких оснований и обоснований, провозглашаемой некритически и безапелляционно. «Мир — это конечная цель политики, и в политике не может быть цели, для которой мир служил бы только средством» (Бешлер, Ларионова, 1994: 32). И если Жан Бешлер еще распространяет свое суждение только на внутреннюю политическую жизнь («политика — это такой порядок, назначение которого — обеспечивать справедливый мир внутри политики и вести при необходимости войну с другими политиями» (там же: 27)), то Джон Ролз не делает и такой оговорки:

Всеобщий мир и справедливость среди либеральных и достойных (decent)<sup>11</sup> народов могут быть, должны быть и будут (would be)<sup>12</sup> достигнуты как в их собственных пределах, так и за ними (both at home and abroad) (Rawls, 1999: 6).

Так же постепенно делаются многочисленные институциональные изобретения, вдохновленные тем же императивом. Во внешней политике происходит движение от «европейского концерта» через Лигу Наций к ООН, Европейскому союзу и всему сонму их сателлитных структур; во внутренней политике функциональными эквивалентами стасиса становятся разделение властей и многопартийность как взаимно комплементарные принципы организации политического процесса (см. подробнее Каспэ, 2007: 179–202).

Конечно, эти упования и потуги натываются на многочисленные препятствия, встречаются циничным скепсисом и в самом деле раз за разом терпят более или менее чувствительные неудачи. Но что-то все-таки меняется.

Война, запрет в отношении которой был выражен уже в пакте Келлога 1928 г., военными трибуналами в Нюрнберге и Токио была включена в список преступных деяний. Эти трибуналы уже не рассматривают только лишь преступления, совершенные во время войны, но саму войну инкриминируют в качестве преступления. Впредь может быть преследуемо «преступление самой войны» (Хабермас, Медведев, 2001: 296; впрочем, о той же тенденции Шмитт писал еще в 1950 г.: Шмитт, Лоцевский и Коринец, 2008: 380–401).

В результате, например, совершенно выходит из употребления такой еще недавно общепринятый акт, как формальное объявление войны (оставляя без ответа вопрос, лучше ли необъявленные войны объявленных). Или, например, такой довольно невинный и даже жалкий (на фоне и в контексте драматической истории межпартийных столкновений) эпизод, как «штурм Капитолия» 6 января 2021 г., воспринимается как нечто несусветное, как вызов всему политическому порядку и едва не состоявшийся его полный крах. Войну нельзя и не удастся *отделить* от политического. Но ее можно и отчасти удастся от него *отдалить*.

<sup>11</sup> «Достойные» народы, по Ролзу, суть те нелиберальные или, лучше сказать, недолберальные общества, базовые институты которых тем не менее «отвечают некоторым условиям права и справедливости и приучают их граждан к почитанию основанного на разуме справедливого закона» (Rawls, 1999: 3).

<sup>12</sup> То, что мы знаем о Ролзе, позволяет предположить здесь наличие всех трех смыслов, объединенных бескомпромиссной нормативностью.

Дело не вовсе безнадежно. Чтобы выдвинуть и утвердить этот простой тезис, и понадобилось столь затянувшееся введение.

## II

Политическое, о котором говорилось выше и будет говориться далее, не только «сущностно оспариваемое» (essentially contested) (см. Gallie, 1956; Collier et al., 2006), но и, так сказать, «сущностно растянутое» (essentially stretched) (см. Collier and Mahon, 1993) понятие. Шмитт, необратимо введя его в лексикон политической философии, как известно, не дал ему сколько-нибудь четкого, однозначного определения, представив и своим последователям, и своим оппонентам (вторых намного больше, чем первых) весьма широкое пространство для самых разнообразных интерпретаций и вариаций (см. Майер, Коринец, 2012; Wiley, 2016; Савин, 2019). Однако это свойство политического не снижает, а, напротив, повышает эвристическую мощь концепта. Политическое

находится в одном ряду с такими столь же туманными, дисперсными категориями, как «социальное», «сакральное»... «Политическое» позволяет квалифицировать как релевантные политическому рассуждению любые действительно ему релевантные события и смыслы, максимально расширяя поле зрения, не ограничивая его только лишь институтами — или нормами — или поведенческими паттернами — или конфликтами — или дискурсами — или чем угодно еще. И это важно, поскольку политическим и впрямь может оказаться совершенно все что угодно (Каспэ, 2016: 103).

Наиболее продуктивным оказывается обращение к политическому тогда, когда оно рассматривается как исторически изменчивое, когда его границам и свойствам не приписывается неподвижная субстанциальность. Собственно, на этом со временем начал настаивать сам Шмитт — не в первом издании «Понятия политического» (1927 г.), а в предисловии к изданию 1963 г.: «Поле отношений политического постоянно меняется в зависимости от того, как соединяются или разделяются между собой желающие утвердить себя силы и власти» (Шмитт, Филиппов, 2016а: 281). Александр Ф. Филиппов замечает:

Это, конечно, в некотором роде ложь. Он пытается задним числом изобразить дело таким, каким оно не было в тот момент, когда он создавал первую версию «Понятия политического». Однако здесь есть и своя правда: Шмитт говорит о политическом, которое имеет историческое значение, меняющееся в зависимости от эпохи (Филиппов, 2015: 55).

Мотивы Шмитта понятны, но не имеют значения. И само политическое, и его эволюционную динамику не обязательно представлять по-шмиттовски — можно, скажем, и по-хабермасовски (Habermas, 2011). Что важно, так это сознавать, с каким именно политическим мы имеем дело в тех или иных обстоятельствах места и времени. Сейчас (уже давно и до сих пор) это *автономное политическое*.

Таким оно было не всегда. Для развернутой реконструкции всего нелинейного, неровного, нервного процесса автономизации политического (и его отражения в политической теории) потребовалась бы отдельная книга (а для конспективной — отдельная статья)<sup>13</sup>. Чтобы двинуться дальше, достаточно зафиксировать лишь некоторые ключевые пункты.

1. Условия для автономизации политического были созданы опять же христианством, точнее, социологическими эффектами религиозности христианских обществ или, в терминологии Эдварда Шилза, их центральной ценностной системы, потребовавшей не одной, как это обычно бывает, а сразу двух центральных институциональных систем (об обоих концептах см. Shils, 1975: 3ff.; Greenfeld and Martin, 1988; совсем кратко — Каспэ, 2007: 30–35): еkkлeсия (Церкви) и политики (как таковой, безразлично к конкретной политической форме — империи, городу, феодальной сети, государству etc.). Независимых друг от друга, полномочных каждая в своем домене и уже в силу этой полномочности *mutatis mutandis* подобных друг другу<sup>14</sup>, однако в идеале (недостижимом, но властно задающем нормативные ориентиры действия) не пересекающихся, как не пересекаются пролегающие сколь угодно близко друг к другу параллельные прямые, как соединены, но не смешаны августиновы Град Божий и Град земной. На первых порах выяснялись отношения между ними: каким образом освободить религиозное от политического, обеспечить первенство религиозного, но избежать его тотализирующего превращения в политическое, оставив последнему собственную область действия. Автономизация прочих доменов

<sup>13</sup>Отчасти эта задача решалась в Каспэ, 2016: 98–133, хотя многие элементы того рассуждения нуждаются в пересмотре и уточнении. См. также Thornhill, 2009; Мюрберг, 2018.

<sup>14</sup>О чем вполне ясно говорит сделанный ранними христианами выбор — наименовать свое сообщество именно этим греческим словом. Как известно, в исходном значении *ἐκκλησία* — *политический* институт, «собрание полноправных граждан полиса, созданное для исполнения правовых актов. По аналогии христианская *ekklesia* могла бы называться собранием полноправных граждан Града Небесного... [...] ...Церковь находится гораздо ближе к политическим структурам, подобным империи и полису, чем к добровольным объединениям и союзам» (тезис Эрика Петерсона, цит. по: Ассман, Лагурев, 2022: 152).

(экономики, искусства, спорта, частной жизни, сексуального поведения и проч.) последовала позже и развивалась по той же модели. Отсюда же в конечном счете воследовала и секуляризация — бегло упомянутая выше, никем изначально не предполагавшаяся, в общем виде состоявшая в переходе инициативы от религиозного к политическому и *de facto* поменявшая их местами и ролями. Однако само представление о принципиальной возможности и даже желательности структурной дифференциации общества на отдельные «единицы или подсистемы», углубления их функциональной специализации и роста их автономии (потому что ничто другое так не «способствует созданию уравновешенной, более развитой системы» (Парсонс, Чеснокова, 2002: 813)), однажды возникнув, поступательно укреплялось (хотя и не без временных срывов и откатов) и в итоге превратилось в почти не подвергаемый критической рефлексии фундаментальный организационный паттерн западных обществ. То, что в результате это представление обратилось против христианской еkkлeсии, не отменяет того факта, что порождено оно было именно ею.

2. В ходе автономизации политического его границы многократно перемещались как в сторону сужения (доктрина «двух мечей» (Gierke, 1960: 9–21) и Папская революция (Берман, Никонова, 1998: 93–123; Розеншток-Хюсси, Махлин и др., 2002: 422–456); развитие капитализма, потеснившее власть меча властью денег), так и в сторону расширения (трансцендирование и дальнейшая сакрализация государства (Каспэ, 2007: 155–202, Каспэ, 2018b, Kaspé, 2021) вплоть до «политических религий» XX века (Voegelin, 2000; Maier, 2007; Арон, Боровикова, 2015, Джентиле, Станжевский, 2021); обратное вторжение государств в капиталистическую экономику — через социализм во всех его изводах, кейнсианство, идеологию «социальной ответственности бизнеса»). На границах политического велись и ведутся многочисленные бои и целые сражения — как оборонительные, так и наступательные.

3. На протяжении большей части всей этой эпопеи автономия политического соответствовала первоначальному и буквальному смыслу понятия. Автономия не означала суверенитета. Так, возможность самостоятельного установления в некоем определенном пространстве (например, пространстве полиса) собственных законов и порядков не то что не исключала, а, напротив, подразумевала его вхождение в состав более крупных образований (например, межполисных союзов, царств, империй) и получение в их иерархиях более или менее высокого, но отнюдь не высшего статуса. Автономия была не абсолютной, а реляционной,

соотносительной. Собственно, таковой она остается до сих пор — в структуре современных государств, в которых автономные территориальные или культурные единицы могут обладать сколь угодно широкими прерогативами, но не являются суверенными, или в церковном праве, где зависимость автономной церкви от материнской (кириархальной) существенно глубже, чем церкви автокефальной (см. Цыпин, 1994: 161). Разумеется, и автономия, и суверенитет, и само политическое тут фигурируют в качестве категорий анализа, а не практики (Брубейкер и Купер, 2006: 136–139), да еще и анализа глубоко ретроспективного. Но в той мере, в какой диахроническое применение категорий анализа вообще допустимо, можно утверждать, что отношения между политическим и неполитическим (прежде всего религиозным) мыслились как заведомо субординированные — не подразумевающие ни полного слияния сцепленных сущностей и сторон, ни прямого жесткого диктата одной из них, но отдающие в своей динамике ситуативное преимущество то одной, то другой.

Участники процесса автономизации политического руководствовались разными мотивами: индивидуальными и групповыми, идеальными и материальными, сознаваемыми и несознаваемыми... Но одним из них — и по мере его продвижения все более заметным — было стремление к миру. Именно это акцентировал Шмитт в знаменитом описании «эпохи деполитизаций и нейтрализаций», отнеся ее начало к XVII веку:

Решающий первый шаг был сделан в тот век, когда человечество до отчаяния, до тошноты было доведено религиозными и теологическими битвами, дискуссиями и кровопролитными войнами. Вполне понятно, что после сотни лет безрезультатных богословских споров... люди обратились, наконец, к поискам нейтральной области, в которой они могли бы понимать друг друга и, по крайней мере, прийти к компромиссу, обрести покой, обезопасить и упорядочить свое существование (Шмитт, Кузницын, 2006: 165).

Область, до тех пор бывшая центральной, нейтрализуется, поскольку перестает быть центральной<sup>15</sup>, а на почве новой центральной области есть надежда найти какой-то минимум единодушия и общих предпосылок, что делает возможными безопасность, очевидность, взаимопонимание и мир (там же: 366).

Этой-то областью и стало политическое.

<sup>15</sup>Не исключена и обратная каузальность: перестает быть центральной, поскольку нейтрализуется.

Открывается новая глава политической теологии, когда процесс нейтрализации находит свои классические формулы, потому что теперь он захватывает самое главное: политическую власть (Шмитт, Кузницын, 2006: 366).

Шмитт, правда, тут же продолжает:

Диалектика такого развития состоит в том, что именно путем перемещения центральной области постоянно создается новая область борьбы. На новом поле, которое поначалу считается нейтральным, сразу же с новой интенсивностью разворачивается противоположность людей и интересов, причем она тем более сильна, чем прочнее овладевают этой новой предметной областью. Европейское человечество постоянно переключивается из области борьбы в нейтральную область, всякий раз новообретенная нейтральная область сразу же становится областью борьбы, и сразу же оказывается необходимо искать новые нейтральные сферы (там же).

Поэтому

из религиозных войн получились наполовину еще культурные, наполовину уже экономически детерминированные национальные войны XIX в., а затем, наконец, и просто хозяйственные войны (там же: 366–377).

Верно; все так и вышло. Но был ведь еще и кантовский проект, значение и влияние которого Шмитт, похоже, недооценил.

### III

До сих пор обсуждаемый вопрос, принадлежит ли учение Иммануила Канта еще Просвещению или открывает уже новую эпоху, представляет довольно узкий и только академический интерес. Сам Кант попытки Иоганна Готлиба Фихте обосновать вторую точку зрения резко отверг (Кант, Гулыга, 1989), что ничуть не помешало ни Фихте, ни другим немецким философам идеалистического и романтического толка продолжать настаивать на своем (хотя Канту, надо думать, было виднее). На самом деле одно другому не особенно противоречит. У Канта достигли абсолютного предела, за которым и впрямь наступает нечто новое, такие ключевые темы просветительской мысли, как культ универсального Разума и гуманизм, исключительно из того же универсального Разума выводимый. Состоялся *апофеоз* — в первичном и буквальном смысле слова, то есть обожествление, — *ratio* и *humanitas* вместе взятых. Это уже не гуманизм Возрождения, в котором доминировал мотив реабилитации и раскрепощения всех и всяческих страстей: интеллектуальных, духовных и не в последнюю очередь плотских, не исключая и самых низменных (этому освободительному делу и должен был служить разум).

Романтики-то наследовали скорее ренессансному гуманизму, исподволь, но шаг за шагом подменяя в области политического кантовскую дистиллированную рациональность все более воспаленными переживаниями «крови и почвы», а затем и *рациональное* государство — *национальным*, вплоть до «Ein Volk, ein Reich, ein Führer». Однако подобное понимание политического со временем оказалось в целом отклонено, осуждено и маргинализировано (хотя элементы его живучи). Во второй половине XX века Запад, по крайней мере в нормативном плане, вернулся к кантианству, причем не только теоретическому, но и практическому. Значит, необходимо отдать себе отчет, в какую именно точку он вернулся.

В ней сходятся почти все ранее намеченные линии. Первым ходом, в 1785 г., Кант приписывает и предписывает способность к автономии, которая до того считалась свойством исключительно коллективов<sup>16</sup>, отдельным индивидам, всем и каждому.

Нас не удивит теперь, почему должны были оказаться неудачными решительно все предпринимавшиеся до сих пор попытки найти принцип нравственности. Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы. [...] Я буду называть это основоположение принципом автономии воли (Кант, Л. Д. Б., 1965: 274–275).

Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления). Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волении как всеобщий закон. [...] ...Упомянутый принцип автономии есть единственный принцип морали (там же: 283–284).

Вторым ходом, сделанным всего лишь десятилетие (но какое!) спустя в трактате «К вечному миру», Кант совершает обратный, но уже несимметричный перенос, радикально меняющий самоё суть понятия.

Государство — это общество людей, повелевать и распоряжаться которыми не может никто, кроме него самого. Поэтому всякая попытка привить его, имеющего, подобно стволу, собственные корни, как ветвь, к другому государству,

<sup>16</sup> «Полис именовался автономным, если он управлялся собственными законами, установленными через коллективное обсуждение (deliberation) и участие, а не навязанными извне. Грекам не приходило в голову считать автономию свойством отдельно взятых индивидов, действующих в соответствии с самостоятельно выработанными внутренними законами» (Кгурр, 2010: 102).

означала бы уничтожение первого как моральной личности и превращение моральной личности в вещь (Кант, Гульга, 1994: 7).

А затем дополнительно уточняется: «Народы в качестве государств можно рассматривать как отдельных людей» (там же: 18). Собирательное множество вдруг нечувствительно превращается в цельную «моральную личность», автономность которой еще на первом ходе была объявлена абсолютной, причем без каких-либо доказательств — на том единственном основании, что раньше об этом существенном факте «не догадывались».

Тем самым коллективная автономия уподобляется индивидуальной, делается неотличимой от полного и безоговорочного суверенитета, обладатель которого весьма смахивает на Левиафана со знаменитой гравюры, только отчего-то высоконравственного. Гоббс ведь считал установление «правил различения между *добром* и *злом*» (Гоббс, Гутерман, 1991: 160) способностью и функцией не самого Левиафана, определенного как «единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей», а всего лишь суверена, выступающего только «носителем этого лица» (там же: 133) или даже просто «должностным лицом» (там же: 415). Суверенитет между тем «является абсолютным и неделимым достоянием, к которому нельзя быть причастным, которое не допускает никаких степеней» (Маритен, Лифинцева, 2000: 44). Тема необходимости различения и губительности неразличения автономии и суверенитета, а также народов, политических обществ и государств пронизывает всю цитированную книгу Жака Маритена. О том же и в том же духе писал Ойген Розеншток-Хюсси: «Ни одно государство не является суверенным в моральном смысле слова» (Розеншток-Хюсси, Махлин и др., 2002: 336).

Такая-то возведенная в степень суверенитета автономия индивидов, политических субъектов, политических обществ, государств и в конечном счете политического *per se* и станет, по Канту, надежной гарантией искомого мира. Сверх того, достигнутый через совершенную автономию мир тоже будет совершенным, то есть вечным.

Ибо иначе это было бы только перемирие, временное прекращение военных действий, а не *мир*, который означает окончание всякой вражды и присоединять к которому прилагательное «вечный» есть уже подозрительный плеоназм (Кант, Гульга, 1994: 7).

В своем бескомпромиссном максимализме Кант заходит куда дальше и Гоббса, и Гроция (о котором отзывается с откровенным презрением).

Абсолютная автономия политического и вечный мир, а на меньшее он не согласен. Для этого нужна самая малость: чтобы все без исключения государства обрели «республиканское устройство», «единственное, проистекающее из идеи первоначального договора, на которой должно быть основано всякое правовое законодательство народа», то есть единственное, в котором и индивидуальная, и коллективная автономия будут осуществлены в полном объеме.

«Помимо своего безупречного происхождения из чистого источника правовых понятий республиканское устройство открывает желанную перспективу вечного мира» (Кант, Гулыга, 1994: 14–15).

Начался — а после примерно полуторавековой паузы, заполненной расцветом и (с оговорками и исключениями) упадком национальных, националистических и тоталитарных проектов, продолжился — новый этап автономизации политического. Разумеется, ни всечеловеческой республиканизации, ни вечного мира как-то не случилось. Да и абсолютная автономия политического оказалась недостижимой — как, впрочем, недостижим какой бы то ни было абсолют. Она осталась переменной (*variable*), имеющей свои градации, но никогда не достигающей экстремума:

Относительная автономия политической сферы означает, что определенные темы коммуникации и определенные лица как ее партнеры имеют исключительное или первостепенное политическое значение, а другие темы и другие лица исключительно или первостепенно неполитичны (Филиппов, 1992: 102; см. также Eisenstadt, 1963: 19).

Но в моральной и политической философии кантовский идеал автономии превратился, по сути, в безальтернативный<sup>17</sup>, как и заданные этим идеалом интенция и вектор преобразований морального и политического праксиса. По намеченному Кантом пути действительно удалось продвинуться далеко. «Понимание автономии политической сферы оказалось лучшим гарантом человеческой свободы» (Анкерсмит, Кралечкин, 2014: 24). Лучшим ли, определенно сказать и доказать трудно; есть и другие способы. Но одним из самых эффективных и уж точно одним из самых популярных — бесспорно.

<sup>17</sup>В энциклопедической статье признанного корифея в этой области Джона Кристмана (Christman, 2020) описываются легкие вариации идеала, но не содержательно отличные от него варианты; см. также Dworkin, 1988; *Autonomy and the Challenges...*, 2005.

Однако и теперь границы политического остаются проницаемыми, причем в обе стороны. Неполитическое проникает в политическое просто потому, что субъекты, акторы политического — не ангелы/демоны, не бестелесные энергийные сущности, исключительно из духа политики самовозникшие и состоящие. Это люди из плоти и крови — каждый со своим бэкграундом, габитусом и социальным окружением, — а также их группировки. Они

приходят в сферу политического извне, из других сфер и доменов, будучи движимы неполитическими по своей природе мотивациями (когда более высокими, когда более низкими — это уже область оценочных и вкусовых суждений). [...] Уже пребывая в сфере политического, субъекты не только продолжают поддерживать связь с теми неполитическими источниками ресурсов (и материальных, и ценностных), которые позволили им туда проникнуть, но и ищут новые — также за ее пределами. Естественно, в этом поиске политические субъекты встречают множество заранее протянутых навстречу рук — и каждое новое подключение к неполитической ресурсной базе (Каспэ, 2016: 120–121)

продельывает очередное отверстие в якобы герметичном автономном политическом. А еще важнее, что акторы политического, совершая вылазки на ту сторону, в неполитическое, как импортируют неполитические ресурсы, так и экспортируют специфически политические, то есть принуждение и насилие, в том числе захватывая с их помощью целые плацдармы и закрепляясь на них. Хороший пример — внезапная экспансия государства в, казалось бы, навсегда покинутые им области человеческого существования во время пандемии Covid-19, так шокировавшая Агамбена (Agamben, 2021; см. также Каспэ, 2021).

Политическое пытались обезвредить, заперев его в железной клетке автономии вместе с его неотъемлемыми атрибутами: с насилием (еще лучше — не только физическим, но и структурным, символическим, моральным, психологическим etc.), рабством (еще лучше — вместе с господством, подчинением и порождающим их неравенством как таковыми) и войной (еще лучше — вместе с какой бы то ни было враждой вообще). Желали «непротиворечивым образом разорвать политическое и социальное», как резюмирует Филиппов суть одной из наиболее выдающихся программ подобного рода, предложенной Ханной Арендт и ее адептами (Филиппов, 2015: 62). Надо заметить, что Мэри Маккарти, самым преданным из адептов, сомнения в успехе такой программы выражались (источником тут является запись живой беседы):

Единственное, что остается политическому человеку, есть то, что делали греки, — вести войны! Но это не может быть правильным! Однако, с другой стороны, если все вопросы... всего, что только касается социальной сферы, убраны с политической сцены, тогда дело представляется мне таинственным. Остаются только войны<sup>18</sup> и речи. Но речи не могут быть просто речами. Они должны быть речами о чем-то.

На что Арендт отреагировала: «Вы совершенно правы, я сама задаю себе этот вопрос...» (цит. по: Филиппов, 2015: 62) «Задаю»; но не «отвечаю». Ответа не последовало.

Попытка изолирующей секьюритизации политического не то чтобы совсем провалилась, но далеко не оправдала ожиданий. Более того, она обернулась откатом — интенсивное действие, как и положено, повлекло за собой противодействие. Загнанный в клетку хищник не только огрызается, но и контратакует. Удержать политическое там, где его хотели оставить в последние десятилетия XX века и в первые — века XXI, не смогли. А защищаться от контратаки нечем. Потому что полностью заменить в автономном политическом насилии, рабство и войну дружественной делиберацией равных никак не получается. Дружба, в которую Арендт (см. суммирующую реконструкцию ее рассеянных по разным текстам взглядов на предмет в Nixon, 2015), Жак Деррида (Derrida, 1999), Юрген Гебхардт (Gebhardt, 2008), Николая Айо (Науоз, 2016) и другие предлагают поверить как в альтернативное всему этому реально возможное основание политического, не может по чьей-то прихоти перестать быть парным, зеркальным, обратно эквивалентным понятием к вражде — что, собственно, и лежит в основе всей шмиттовской конструкции политического. «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различие *друга* и *врага*» (Шмитт, Филиппов и др., 2016b: 301). Бывает идентификация и друзей через врагов, и врагов через друзей, с чем Шмитт подробно разбирался в королларии 2 к «Понятию политического» (там же: 381–384 ff.). Чего не бывает, так это первых без вторых и вторых без первых — по крайней мере в политике. На сакраментальный вопрос «Против кого дружите?» рано или поздно приходится отвечать. Делиберация с неизбежностью переходит в полемику, то есть, сообразно буквальному смыслу слова *πολέμος*, в ту же войну. Эгалитаризм (любой — социалистический, коммунистический, популистский etc.) плодит новые

<sup>18</sup>Вот именно. Война никуда не исчезла — она осталась там, внутри политического. И рвется наружу.

формы господства и подчинения и опять-таки войну — и по Гераклиту, и по Платону. В конце концов, политическое ведь объявлено автономным — следовательно, и цензурировать его, и тем более навязывать ему какие-либо законы извне воспрещается. В первую очередь самим же поборникам дружественной делиберации равных.

Критически важно, что через насилие, рабство и войну, входящие в самую природу политического, оно сохраняет органическую связь с предельно напряженными смыслами, значениями и ценностями. С тем, что Шилз называл *serious things*. С вещами, обладающими «трансцендентной значимостью», «мыслимыми как фундаментальные, как определяющие человеческую участь в этом мире, в жизни и смерти» (Shils, 1988: 251) (в другой работе Шилз включает в число *serious things* справедливость и порядок (Shils, 1997: 171)). Это области максимального экзистенциального напряжения, в которых решаются проблемы истины, смысла, страдания и спасения. Это области сакрального: «Предельные, последние, окончательные (*ultimate*) вещи суть сакральные вещи» (Shils, 1975: 154). А все остальные автономные сферы такую связь почти утратили — в ходе мощно развернувшейся в те же три десятилетия конца XX и начала XXI века релятивизации и дискредитации любых ценностей и авторитетов, чем более сильных, тем более подозрительных на предмет авторитаризма и тоталитаризма. В меньшей степени эта тенденция затрагивает религию, соположенную с *serious things* еще плотнее, чем политика; но затрагивает и ее. Однако религия на нормативном уровне давно превращена в частное дело, и всякий ее выход за пределы этого гетто (как в Польше под управлением «Права и справедливости» или в Венгрии под управлением ФИДЕС) встречается с тем же подозрением, и не без оснований.

Что можно предпринять, чтобы выйти из настолько трудной ситуации, когда узник вооружен, а стража разоружилась? Продвигать автономизацию политического уже некуда: этот поезд дальше не идет, он прибыл на конечную станцию, он уперся в тупик. Можно остаться тут и надеяться выжить, свыкнувшись с доставленными сюда *тем же поездом* враждой, насилием и войной. А выживание маловероятно, поскольку автономные субъекты, не имеющие иной опоры для своих моральных суждений, кроме самих себя и собственного разума, ничего не могут сделать по существу с этими разновидностями зла. Все, на что они способны, — «отменять» акторов и операторов зла, превращать их в (якобы) невидимых, (будто бы) несуществующих. Таково последнее слово моральной и политической репрессии — *cancel culture*. Но далеко

не со всеми актерами и операторами зла, особенно зла политического, столь слабое заклинание реальности сработает.

Однако можно дать задний ход, вернуться из тупика к одной из развилок и поискать, нет ли иных путей, ведущих от нее в другие места и состояния. Полная деавтономизация политического, то есть возврат в пункт отправления, вряд ли представима: она потребовала бы массивной контрреформации, демодернизации, а в конечном счете дехристианизации всего Запада, да и всего мира. И вряд ли желательна. Единственная внутренне до конца последовательная политическая программа, которая сейчас нечто подобное предполагает, — всемирный Халифат. К тому же такая деавтономизация привела бы не к миру, а к новым войнам — расовым, племенным, просто грабительским, но прежде всего религиозным.

Третий вариант обнаруживается чисто логически. Что, если будет предпринята не *полная*, но *частичная* деавтономизация политического, возвращающая понятию и практикам автономии исходное, докантовское содержание? Что, если заново субординировать политическое хотя бы некоторым *неполитическим* ценностям — аналогично тому, как это удалось сделать с идеологией и практиками необузданного капитализма, в конце концов принужденного смириться с определенными *неэкономическими* рамками своего функционирования? Конечно, по условиям задачи такие ценности должны находиться в одной плоскости с войной, должны быть способны сопологаться, противопологаться и противодействовать ей на ее собственном поле. Всем названным критериям отвечает ценность, известная как любовь. Тоже ведь *serious thing*.

#### IV

Слово «любовь» в применении к политическим материям трудно произнести, не будучи мгновенно заподозренным в наивном прекраснодушии. Однако речь тут идет вовсе не о банальном пацифизме в стиле «*Make love, not war*» (хотя стоит помнить, что в прекращении как минимум одной войны этот лозунг сыграл немаловажную роль). Любовь в статусе ценности благодаря христианству неизгладимо вписана в культуру и традицию Запада — подобно ценности мира. Секуляризация этой вписанности, как и в упоминавшихся выше случаях, опять-таки не слишком повредила, произведя собственные вариации любви как ценности, иногда весьма экзотические (от сентименталистов через тех же романтиков к сексуальной революции, к дальнейшей нормализации

почти любых перверсий, а затем и к современным приключениям любви в условиях «эмоционального капитализма», описанным Евой Иллуз (Shouz, 1997; см. также Аронсон, 2020)), но не отменив ее высокого положения в ценностной иерархии. Любви неоднократно приписывались выраженные политические коннотации — показательны не столько содержание и убедительность тех или иных аргументов (они очень различны), сколько частотность интуиций (см. Gregory, 2008; Hardt & Negri, 2009; Ormiston, 2012; Ellul, 2015; Wilkinson, 2016)<sup>19</sup>. Любовь структурно и процессуально схожа с войной: она тоже возникает и разворачивается на границах между субъектами, тоже представляет собой радикальную трансгрессию, тоже сталкивает людей лицом к лицу с вопросами жизни и смерти. Любовь как интенсивное, легко переходящее в аффект чувство способна обернуться столь же интенсивным чувством ненависти, а та, в свою очередь, аффектами вражды и войны — поговорки «от любви до ненависти один шаг», «love and hate walk hand in hand», «entre l'amour et la haine il n'y a qu'un pas» не на пустом месте возникли<sup>20</sup>.

Однако этот шаг может быть — не все культуры и традиции, но христианство точно такое допускает и прямо предписывает, — сделан и в обратную сторону. «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф 5:44). Такая любовь не тождественна и не ортогональна, а прямо антагонистична войне. К тому же она в рамках христианского (и даже секуляризованного, но все равно по своим корням христианского) мировоззрения обладает великой силой — согласно ап. Павлу превосходящей даже силу веры и надежды (см. 1 Кор 13). А значит, войне есть что противопоставить — при том условии, что

<sup>19</sup>Ян Ассман идет еще дальше, заявляя о происхождении самой «концепции любви... из сферы политического» (Ассман, Лагурев, 2022: 144) и ссылаясь в подтверждение своей точки зрения на некоторые древневосточные тексты. Однако нет и не может быть уверенности в том, что хетты и египтяне, используя те слова, которые в наше время переводятся на современные европейские языки как «любовь», вкладывали в них тот же смысл, который имеют в виду современные европейские переводчики. Так далеко, пожалуй, заходить не стоит. Впрочем, Ассман выводит из политического не только любовь, но даже и религию как таковую, довольно волонтаристским образом меняя местами ключевые элементы шмиттовской политической теологии: «Все точные понятия теологии... являются теологизированными политическими понятиями» (там же: 67 ff.).

<sup>20</sup>Более того, если последовать мрачными тропами Фридриха Ницше, окажется, что «любовь — в своих средствах война, в своей основе смертельная ненависть» (Ницше, Антоновский, 1990: 727). То, что тут говорится о войне полов, несущественно — учение Ницше токсично и контагиозно, его сентенции толкуются сколь угодно расширительно, в том числе, как известно из опыта, политически.

любовь сможет войти в автономное политическое. Да, нарушив его границы. Нанеся *ответный* удар.

Может ли частичная деавтономизация политического стать чем-то большим, чем душеспасительная проповедь, можно ли ее как-то операционализировать и институционализировать? Некоторые способы известны. Примерно такова была интенция европейской христианской демократии:

[ее] первоначальная идея... никогда по сути не умиравшая и временно делавшаяся довольно влиятельной, связана со стремлением «христианизировать» политику и общественную жизнь, придав им более приемлемый (чаще в светском, гуманном, не противоречащем христианству, чем в строго христианском смысле) характер (Салмин, 2009: 220).

Но этот проект осуществлялся *изнутри* автономного политического и возникшего в нем «духовно слепого и невежественного» (Барт, Петрова, 2006: 66) государства. Христианские демократы не только не покушаются на основы нейтрального, светского, секулярного государства; они находят в нем свои достоинства: «Толерантность и плюрализм — вот высшая мудрость, доступная такому государству» (Пивоваров, 1999: 162), что действительно немало. Но «о любви оно не знает ничего» (там же). Поэтому успехи христианской демократии и оказались довольно скромными: она спорадически проявляет себя в автономном политическом, но не преобразует его.

А еще известен феномен гражданской религии. Его развернутое описание здесь неуместно и невозможно, тем более что таких описаний много (см. Джентиле, Станжевский, 2021; *Civil Religion...*, 1986; Cristi & Dawson, 2007; *Holy Nations...*, 2009). Достаточно будет авторитетного определения и нескольких релевантных обсуждаемой теме комментариев.

*Гражданская религия* есть форма сакрализации коллективного политического целого, которая не идентифицирует себя с какой-либо политической идеологией или политическим движением, утверждает отделение Церкви от государства и, хотя и постулирует существование деистически понимаемого сверхъестественного существа, соседствует с традиционными религиозными институтами, не отождествляясь с каким-либо из вероисповеданий, а представляя себя как *общегражданский символ веры*, действующий поверх партий и конфессий. Она признает широкую индивидуальную автономию по отношению к освящаемому ею сообществу и в основном поощряет достижение спонтанного консенсуса в соблюдении заповедей публичной этики и коллективного служения (*liturgy*) (Gentile, 2005: 30).

Для сравнения:

*Политическая религия* есть форма исключающей и интегристской сакрализации политики. Она отказывается от сосуществования с иными политическими идеологиями и движениями, отрицает автономию индивида по отношению к коллективу, предписывает обязательное повиновение своим заповедям и участие в своем политическом культе, а также освящает насилие как легитимное средство борьбы с врагами и инструмент возрождения. Она враждебно относится к традиционным институционализированным религиям, стремясь либо уничтожить их, либо установить с ними отношения симбиотического сосуществования — в том смысле, что политическая религия пытается инкорпорировать традиционную религию в свою собственную систему верований и мифов, отводя ей подчиненную или вспомогательную роль (Gentile, 2005: 30).

Необходимые и достаточные комментарии к этому определению таковы:

1. Гражданская религия делает именно то, о чем только что шла речь, — мягко субординирует политическое внеположным ему инстанциям. Это непосредственно наблюдаемо в ее символических выражениях. Так, на реверсе Большой печати (Great Seal) США дан перифраз одной из строк «Энеиды» — *Annuit coeptis* («Он благосклонен к нашему начинанию»). Вкупе с изображением, присутствующим в том числе на однодолларовой купюре (незавершенная пирамида, *над* которой — то есть *не будучи ее частью* — сияет всевидящее божественное око), образ прочитывается однозначно: легитимирующая политическое начинание (длящееся, еще не оконченное) благосклонность исходит *свыше*, а не из него самого. Так, формула из «Клятвы флагу» (Pledge of Allegiance) звучит как «Nation under God», а не как «God under Nation» или «Nation is God»<sup>21</sup> (и даже не как «Gott mit uns» — вертикальная подчиненность политического сакральному тут выражена гораздо более явно)<sup>22</sup>. В том же ряду и помещенный на всех монетах и бумажных долларах национальный девиз США<sup>23</sup> «In God We Trust», заимствованный из официального

<sup>21</sup>А ведь и такие прецеденты известны. В пропагандистской риторике строителя «первого атеистического государства» Энвера Ходжи активно использовалась строка албанского поэта XIX в. Пашко Васы: «Религия албанцев — албанизм» (см. George, 2010: 265).

<sup>22</sup>Эта фраза была добавлена в текст клятвы только в 1954 г. — и как раз для того, чтобы ясно противопоставить американскую гражданскую религию коммунистической политической. См. Ваг, 2007; Кгусе, 2015.

<sup>23</sup>С 1956 г. — близость дат не случайна.

гимна «Знамя, усыпанное звездами» (Star-Spangled Banner). Ведь использование подобных платежных средств — буквально вопрос доверия (credit, credibility, от латинского credo, «верую»). Доверять же можно только тому эмитенту, который сам во что-то верит и через свою веру связан некими заповедями, обетами и обязательствами — то есть если и автономен, то ограничено.

2. Хотя феномен гражданской религии ассоциируется в первую очередь с США (см. Bellah, 1967; 1992; Civil Religion..., 1986: 79–137; Gardella, 2014), его вариации и элементы встречаются и в других политиках: Израиле (Liebman & Don-Yihya, 1983; Lewin, 2013; Don-Yeiha, 2018), Австралии (Смит, Смирнова и др., 2004: 215–216; Gladwin, 2016), Чили (Cristi, 2001: 165–186), Турции (Çaуmaz, 2019) и не только. Гражданская религия в той или иной степени, в том или ином виде осуществима в весьма различных контекстах.

3. Гражданская религия не тождественна ни общеобязательной религии *stricto sensu* (var.: теократии или «закрытой религиозной монополии» (Горохов и др., 2002)), ни общеобязательной государственной идеологии. В Америке она признает и объемлет неопределенно широкий круг конфессий, деноминаций и даже почти не институционализированных движений, отвечающих всего лишь критерию «минимального монотеизма» (Sharp, 2012: 53). Менора, изображенная на израильском гербе, да еще и дополненная надписью «Твердыня Израилева», то есть одним из произносимых в молитве эквивалентов непроносимого имени Б-га, имеет, в отличие от присутствующей на флаге Звезды Давида, только и исключительно религиозные коннотации. Однако Государство Израиль совсем не претендует, к неудовольствию многочисленных радикальных ортодоксов-*харедим*, быть библейским Царством Израиля. Его Декларация Независимости обещала «полное гражданское и политическое равноправие всех своих граждан без различия религии», «свободу вероисповедания», охрану «святых мест всех религий», причем любопытнейшим образом выводя все это из «предначертаний еврейских пророков». Обещания исполнились не вполне, но в основном исполнились. Никита Рыжков интерпретирует гражданскую религию как прежде всего *коммуникативную среду* (Рыжков, 2023), в которой поле идеологически, конъюнктурно и как угодно еще мотивированных конфликтов сужено так, что фундаментальные (потому что фундированные некоей внеположной и высшей сакральной инстанцией) основания политического порядка остаются за его пределами, а даже самые непримиримые

акторы все равно противоборствуют исключительно в рамках признаваемого ими всеми «спонтанного консенсуса» по Джентиле — рамочного, но жестко обязывающего. Более того, гражданская религия предоставляет им всем общий язык политической коммуникации и навязывает отношения взаимной ответственности друг за друга. Так удастся поддерживать *худой мир*, не допуская ни перерастания стасиса в гражданскую войну, ни превращения войны внешней в войну гражданскую и даже удерживая от слишком авантюристических внешних войн, чреватых созданием чрезмерных угроз для выживания гетерогенного, поляризованного... и, несмотря ни на что, интегрированного сообщества. Иначе говоря, отвращая от греха коллективного убийства и самоубийства.

## V

Несомненно, не только осуществление, но и обсуждение подобной программы встретит ожесточенную критику и столкнется с серьезными препятствиями. Риски действительно есть, и не мнимые.

Первый очевидный контраргумент состоит в том, что на практике, а не в аналитическом мышлении граница между гражданской и политической религией условна, размыта, подвижна и проницаема (как, скажем, в России — см. Каспэ, 2018a). Завести гражданскую религию на заказ, будь то из соображений улучшения нравов или политической целесообразности, трудно. Начав с малого, легко зайти далеко и, наоборот, подтолкнуть агрессивную экспансию политического в неполитические домены — вместо того чтобы ее остановить. И даже не в таком крайнем случае то ценностное содержание, которое через институциональные и нормативные каналы гражданской религии начнет поступать в частично деавтономизированное политическое, неизбежно окажется загрязнено чужеродными, в том числе вредными примесями. Но мир и любовь — если в основу гражданской религии ляжет христианство — там тоже будут, и будут преобладать. Потому что являются его основными действующими субстанциями. Создание, настройка и поддержание в рабочем состоянии необходимых фильтров — отдельная и непростая задача. В общем виде и а priori эта проблема не решается — только в конкретных условиях места, времени, культуры и ситуации, а то, каким окажется результат, зависит от разумности и моральности вовлеченных акторов и стейкхолдеров. Как, впрочем, и решение любых важных политических вопросов.

То же возражение можно расширить, переведя его в теоретическую плоскость. Например, с опорой на Ролза отвергнуть вообще любые

попытки деавтономизации политического, особенно подразумевающие хотя бы умеренную реабилитацию его сопряжений с сакральным. Прямо в названии одного из влиятельных текстов Ролза провозглашена догма: «политическое не метафизическое», «political not metaphysical» (Rawls, 1985). Напрашивается продолжение: «Теперь живите с этим». Тех, кто твердо стоит на подобной позиции, с нее вряд ли собьешь.

Вероятны и апелляции к Арендт. Еще в своей диссертации о понятии любви у св. Августина, написанной по-немецки в 1929 г., собственно-ручно переведенной ею на английский в 1960-е гг. (со значительными изменениями и дополнениями, вносившимися параллельно с работой над книгой «Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла»), но изданной лишь *post mortem* (Arendt, 1996), Арендт «оспаривает как политические импликации божественной (divine) любви, так и благодать (goodness) любви как таковой, не находя в них ни потенциала действия, ни взаимного уважения» и квалифицируя любовь как «политический грех» (Gregory, 2008: 198). Отвергается не всякая любовь:

Будучи своего рода перевернутым или секуляризованным августинизмом, структура мысли Арендт подсвечена темой любви к миру как центральной добродетели активной гражданственности (*ibid.*: 205).

Отвергается любовь как метафизическая трансценденция — точнее, трансценденции приписывается какой-то оригинальный смысл, имеющий мало отношения к конвенциональному. «Арендтовская трансценденция радикально посюсторонняя (*this-worldly*)<sup>24</sup>, а христианскую она трактует как радикально потустороннюю (*other-worldly*)» (*ibid.*).

Арендт осуждает индивидуализм христианского эсхатологического спасения за ущерб, наносимый «достоинству и чести политики»<sup>25</sup>. Христианство, заявляет она, подменило трансценденцией индивидуального спасения земное бессмертие «политической жизни политического тела»<sup>26</sup> (*ibid.*: 207).

Христианская же трансценденция и христианское спасение обеспечиваются в первую очередь именно любовью. Собственно, в любви они

<sup>24</sup>Это точно трансценденция? Или только трансцендирование, то есть претензия и амбиция?

<sup>25</sup>«Esteem and dignity of politics» (Arendt, 1998: 314). В переводе Владимира Библихина (по-русски «Human Condition» вышла под названием «Vita Activa, или О деятельной жизни») тут значатся «катастрофические последствия для достоинства и весомости всей сферы дел человеческих» (Арендт, Библихин, 2000: 410). Политическое куда-то пропало.

<sup>26</sup>«Political life of the body politic» (Arendt, 1998: 315). У Библихина на этом месте тоже что-то странное, неузнаваемое.

и состоят: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3:16). С такой любовью Арендт и борется (здесь перевод Библия вполне точен):

Любовь по своему существу не только безмирна, но и разрушительна для мира, а потому не только аполитична, но даже антиполитична — возможно, самая мощная из всех антиполитических сил (Арендт, Библия, 2000: 322).

Любовь непременно обращается в ложь и извращение, когда она применяется в политических целях, таких как изменение или спасение мира (Arendt, 1998: 52)<sup>27</sup>.

Как и другие современные либералы, Арендт искажает образ любви, фокусируясь на ее политических патологиях. [...] Вместо того чтобы опознать столь ценимые ею принципы солидарности и уважения как формы любви, Арендт настойчиво противопоставляет их любви какого бы то ни было рода. Вместо того чтобы признать несовершенство любви, неверно направляемой или не к месту проявляемой, она просто изгоняет любовь из политического (Gregory, 2008: 208).

Очищая существо политики от любви, благодати (goodness), сострадания и жалости, она очищает ее от большей части моральных сдержек (Kateb, 1983: 28).

Что ж, любовь — как и любая *serious thing* — действительно может быть опасна и разрушительна. Ее трудно формализовать, превратить в юридически обязывающий контракт, договор (только в Завет). Производимые любовью иррациональные аффекты способны стать коллективными и принять форму, например, безоглядной «любви к Родине», которую, в свою очередь, легко преобразовать в обязательство за Родину умереть (Kantorowicz, 1951). Или убить. А дальше, через еще одну несложную подмену, — в готовность умирать и убивать за тех, кто здесь и сейчас от имени Родины выступает. То есть даже не за Левиафана, а за суверена, за, по Гоббсу, «должностное лицо» — в обмен на то обещание «светского бессмертия» (Смит, Смирнова и др., 2004: 26), которое

<sup>27</sup>И вновь перевод Библия имеет очень отдаленное отношение к оригиналу: «Все попытки изменить или спасти мир любовью ощущаются нами как безнадежно ошибочные» (Арендт, Библия, 2000: 68). Мало того, что политическое опять отсутствует; еще и получается, будто Арендт судит не от первого лица, а от имени якобы общепризнанного *common knowledge*. Кто такие эти «мы»? Подобной точки зрения придерживаются далеко не все. К тому же «ложь и извращение» никак не эквивалентны «безнадежной ошибочности».

он дает. Впрочем, это уже не христианское и не монотеистическое спасение. «Светского бессмертия» эти традиции, в отличие от некоторых языческих и квазиязыческих верований, не знают и не признают.

Вообще-то в области сильных чувств и аффектов всегда некомфортно и нередко страшно. Сейчас ради прекращения или хотя бы приостановки войны многие уже жертвуют комфортом; но не безопасностью. Этого не хватит. Безопасных способов одолеть войну не существует, тем более что «война с войной» не может оказаться разовым отменяющим действием, ее придется вести столько же, сколько будет существовать сама война. То есть — до скончания времен.

Безусловно,

сказать, что Арендт стремилась удержать... эмоции и страсти любви, великодушия, совести, сострадания и жалости подальше от политической жизни, не значит сказать, что она хотела бы увидеть на их месте ненависть, злобу, бессердечие, холодность и жестокость (Kateb, 1983: 28).

Конечно нет: ее-то мотивы были в высшей степени благородны. Есть некая перспективная ирония, вряд ли преднамеренная, в известной кантовской метафоре:

Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя противодействие его, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы еще легче летать (Кант, Лосский, 1999: 57).

Голубь — птица, может, и миролюбивая, однако безмозглая. Обычно бывает так, что элиминированная любовь оставляет за собой не стерильную атараксию, а лишь временный вакуум, в котором голубь даже не успеет ни задохнуться, ни упасть, — пустота почти неизбежно и очень быстро заполнится злом. Боящийся любви или брезгующий ею отдает себя во власть не просто не совпадающим с ней силам (например, универсальному разуму), но силам, ей противоположным. «Боящийся несовершен в любви» (1 Ин 4:18). В политике оно тоже так, с атараксией она несовместима. «Принятие какой-либо стороны, борьба, страсть — *ira et studium* — суть стихия политика» (Вебер, Филиппов, 1990b: 666); «страсть — в смысле ориентации на существо дела (*Sachlichkeit*): страстной самоотдачи „делу“, тому богу или демону, который этим делом повелевает» (там же: 690). Те, кто опасается впустить любовь в автономное политическое, не подвергают ли себя намного большим опасностям?

Нельзя игнорировать и тревожное предупреждение самого Шмитта, развитое им в поздних работах — «Номосе земли» (1950 г.) и «Теории

партизана» (1963 г.), — но содержащееся и в первом издании «Понятия политического» (1932 г.).

Если воля воспрепятствовать войне столь сильна, что она не пугается больше самой войны... [...] Тогда война разыгрывается в форме «последней окончательной войны человечества». Такие войны — это войны, по необходимости, особенно интенсивные и бесчеловечные, ибо они, *выходя за пределы политического*, должны одновременно умаливать врага в категориях моральных и иных и делать его бесчеловечным чудовищем, которое надо не только отразить, но и окончательно *уничтожить, то есть он перестает быть всего лишь врагом, подлежащим водворению обратно в свои границы* (Шмитт, Филипов, 2016а: 311–312).

В мире, где партнеры, таким образом, взаимно врываюся в бездну тотального обесценения... должны возникнуть новые разновидности абсолютной вражды. [...] Уничтожение будет тогда совершенно абстрактным и абсолютным. Оно более вообще не направлено против врага, но служит только так называемому объективному осуществлению высших ценностей, для которых, как известно, никакая цена не является слишком высокой (Шмитт, Коринец, 2007: 143).

Муфф, кстати, полагает, что предсказание Шмитта сбылось:

Войны, ведущиеся во имя человечества и человечности (humanity), стали особенно бесчеловечными, поскольку все средства хороши, если враг представлен как находящийся вне законов человечества и человечности (Mouffe, 2005: 78).

Как резюмирует эту линию шмиттовской и шмиттианской мысли Александр Михайловский,

место «политического» занимает «моральное» — концепция, которая «дискриминирует» и демонизирует врага, выступая от имени «человечности». Отрицание конкретной вражды открывает путь для вражды абсолютной, ибо как раз во имя человечества ведутся самые бесчеловечные войны (Михайловский, 2008: 163).

Верно; обоснование войны гуманистическими ценностями и соображениями, независимо от того, являются ли они истинным, искренним мотивом или играют роль «дымовой завесы», чревато дегуманизацией противника. Примеры имеются в изобилии. Однако нельзя ли отсюда сделать тот элементарный вывод, что гуманизм гуманизму рознь, что «не все гуманизмы одинаково полезны»? Что гуманизм, допускающий чью бы то ни было дегуманизацию, гуманизмом *stricto sensu* признавать не обязательно? Что гуманизм кантовского автономного субъекта, лишенный каких-либо источников и опор, кроме находящихся внутри него,

саморазрушителен? Что он сам же себя сперва избирательно отменяет, а затем уничтожает? В христианской религиозности известен антидот против расчеловечивания (он же — критерий различения разных гуманизмов). И это не только уже упоминавшаяся евангельская заповедь любви к врагам, но и часто воспроизводимый в богословском дискурсе принцип «ненавидеть грех, а не грешника»<sup>28</sup>. Принцип вполне операциональный, хотя и нелегкий в исполнении. А ничего легкого в таком грандиозном предприятии, как деавтономизация политического, пусть только частичная, нет и быть не может. Но не стоит ли игра свеч?

Все вышеизложенное легко счесть очередной версией политической теологии. Нет. Или, по крайней мере, не совсем да — тут важно, что считать политической теологией. Согласно Генриху Майеру, это

политическая теория, политическая доктрина или политическая позиция, для которой... божественное Откровение является высшим авторитетом и фундаментальным основанием (Майер, Лагурев, 2022: 43),

и только. Ассман же учитывает и различает два модуся понятия:

Политическая теология имеет дело с изменчивыми отношениями между политическим сообществом и религиозным порядком, говоря короче: между господством и спасением. Она возникает там, где эти отношения становятся проблемой. Она *практикуется* теми, кто занимает... определенную позицию, а *описывается* теми, кто интересуется историей проблемы, занятыми позициями и найденными решениями. Стало быть, это понятие циркулирует в двух формах: как понятие *дескриптивное* и как понятие *политическое* (Ассман, Лагурев, 2022: 52–53).

Здесь если и присутствует политическая теология, то именно и исключительно *дескриптивная* — разве что к «истории проблемы», «занятым позициям» и «найденным решениям» было добавлено обсуждение решений еще не найденных, но логически дедуцируемых и хотя бы гипотетически возможных. Здесь строго по-веберовски соотнесены причины и следствия:

Мы можем и должны вам сказать: какие-то практические установки с внутренней последовательностью и, следовательно, честностью можно вывести — в соответствии с их духом — из такой-то последней мировоззренческой позиции (может быть, из одной, может быть, из разных), а из других — нельзя. Если вы выбираете эту установку, то вы служите, образно говоря, одному

<sup>28</sup>Вероятнее всего, восходящий опять же к св. Августину: «cum dilectione hominum et odio vitiorum» (August. Epist. 211, 11).

Богу и оскорбляете всех остальных богов (Вебер, Гайденко и Филиппов, 1990а: 729–730).

Те, кто хотел мира и готовился к нему, выбрав свою установку, своего бога (или кумира) и укрепляя во имя его автономию политического, получили войну. Они вправду и, наверное, будут продолжать в том же духе. Однако выход из тупика существует. Он обнаруживается в пределах только разума и только его средствами. Автономию политического не обязательно доводить до степени суверенности. Войну нельзя упразднить, но псов войны можно укротить. Мир достигим. К миру ведет любовь. Как говорил разбитыми в кровь губами Рокки Бальбоа, «I can change... you can change... everybody can change».

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. Pol. *Aristotle. Politics* / trans. from the Ancient Greek by H. Racham. — Cambridge : Harvard University Press, 1959. — (Loeb Classical Library ; 264).
- Ar. Ath. pol. *Aristoteles. Athenaiion Politeia* / ed. by F. G. Kenyon. — Oxford : Oxford University Press; Oxford Classical Texts, 1920.
- August. De civ. *Augustine. City of God* : in 7 vols. / trans. from the Latin by G. McCracken, W. Green, D. Wiesen. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1957–1972. — (Loeb Classical Library ; 411–417).
- August. Epist. *Augustine. Epistolae* // *Augustini Opera Omnia* / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1865. — (Patrologia Latina ; 33).
- Cic. Epist. Att. *Cicero. Cicero's letters to Atticus*. In 7 vols. Vol. 4. Books VII.10–X / ed. by D. R. Shackleton Bailey. — Cambridge : Cambridge University Press, 1968.
- Pl. Leg. *Plato. Leges* // *Platonis opera*. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.
- Pl. Rep. *Plato. Platonis Opera*. In 5 vols. Vol. 4. Tetralogia VIII / ed. by J. Burnet, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll. — Oxford : Oxford University Press; Oxford Classical Texts, 1902.
- Sall. Ep. ad Caes. *Salluste. Lettres à César, Invectives* / ed. by A. Ernout. — Paris : Les Belles Lettres, 1962.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен Д. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма. Homo sacer, II, 2 / пер. с итал. С. Ермакова. — СПб. : Владимир Даль, 2017.

- Анкерсмит Ф. Р.* Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / пер. с англ. В. В. Бибицина. — СПб. : Алетей, 2000.
- Арон Р.* Опиум интеллектуалов / пер. с фр. Л. Боровиковой. — М. : АСТ, 2015.
- Аронсон П.* Любовь : сделай сам. Как мы стали менеджерами своих чувств. — М. : Individuum, 2020.
- Ассман Я.* Политическая теология между Египтом и Израилем / пер. с нем. А. С. Лагурева. — СПб. : Владимир Даль, 2022.
- Барт К.* Христианская община и гражданская община // *Оправдание и право* / пер. с нем. А. Петровой. — М. : ББИ, 2006. — С. 64—115.
- Берман Г. Д.* Западная традиция права : эпоха формирования / пер. с англ. Н. Р. Никоновой. — М. : Изд-во МГУ, Инфра-М, Норма, 1998.
- Бешлер Ж.* Демократия. Аналитический очерк / под ред. Я. Ю. Богданова, В. П. Володина ; пер. с фр. Л. Г. Ларионовой. — М. : UNESCO, 1994.
- Брубейкер Р., Купер Ф.* За пределами «идентичности» : пер. с англ. // *Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма* / под ред. И. Герасимова, М. Могильнер, А. Семенова. — М. : Новое издательство, 2006. — С. 131—192.
- Вебер М.* Наука как призвание и профессия / пер. с нем. П. П. Гайденко, А. Ф. Филиппова // *Избранные произведения* : пер. с нем. / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М. : Прогресс, 1990а. — С. 707—735.
- Вебер М.* Политика как призвание и профессия / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Избранные произведения* : пер. с нем. / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М. : Прогресс, 1990б. — С. 644—706.
- Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Гутермана // *Сочинения*. В 2 т. Т. 2 : пер. с англ. / под ред. В. В. Соколова. — М. : Наука, 1991. — С. 3—590.
- Горохов С. А., Дмитриев Р. В., Агафошин М. М.* Религия и государство : типы отношений на рынке религий // *Полития*. — 2002. — № 3. — С. 65—79.
- Гроций Г.* О праве войны и мира / пер. с лат. А. Л. Сакетти. — М. : Государственное издательство юридической литературы, 1956.
- Джентиле Э.* Политические религии : между демократией и тоталитаризмом / пер. с итал. Ф. А. Станжевского. — СПб. : Владимир Даль, 2021.
- Ильин М. В.* Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. — М. : РОССПЭН, 1997.
- Кант И.* Основы метафизики нравственности / пер. с нем. Л. Д. Б. // *Сочинения*. В 6 т. Т. 4. Ч. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1965. — С. 211—310.
- Кант И.* Заявление по поводу наукоучения Фихте / пер. с нем. А. В. Гульги // *Трактаты и письма* : пер. с нем. / под ред. А. В. Гульги. — М. : Наука, 1989. — С. 624—626.

- Кант И.* К вечному миру / пер. с нем. А. В. Гулыги // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — С. 5—56.
- Кант И.* Критика чистого разума / под ред. В. А. Жучкова ; пер. с нем. Н. О. Лосского. — М. : Наука, 1999.
- Каспэ С. И.* Центры и иерархии : пространственные метафоры власти и западная политическая форма. — М. : МШПИ, 2007.
- Каспэ С. И.* Политическая форма и политическое зло. — М. : Школа гражданского просвещения, 2016.
- Каспэ С. И.* Заговор молчания : сопряжения сакрального и политического в дискурсивных практиках современной России // Социологическое обозрение. — 2018а. — Т. 17, № 2. — С. 9—38.
- Каспэ С. И.* Чем торгует Левиафан? Критерии оценки конкурентоспособности государств на рынках спасения // Полития. — 2018b. — № 3. — С. 6—30.
- Клаузевиц К.* О войне (1—4) / пер. с нем. А. К. Рачинского. — М. : РИМИС, 2009.
- Кнабе Г. С.* Историческое пространство Древнего Рима // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рим. — М. : Индрик, 1994. — С. 253—278.
- Лоро Н.* Разделенный город. Забвение в памяти Афин / пер. с фр. С. Ермакова. — М. : НЛО, 2017.
- Майер Г.* Что такое политическая теология? Вводные замечания относительно одного спорного понятия // Политическая теология между Египтом и Израилем / Я. Ассман ; пер. с нем. А. С. Лагурева. — СПб. : Владимир Даль, 2022. — С. 29—49.
- Майер Х.* Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического» / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. — М. : Скимень, 2012.
- Макиавелли Н.* Государь / пер. с итал. Г. Муравьевой. — М. : Планета, 1990.
- Манан П.* Общедоступный курс политической философии / пер. с фр. В. И. Божовича. — М. : МШПИ, 2004.
- Маритен Ж.* Человек и государство / пер. с фр. Т. Лифинцевой. — М. : Идея-Пресс, 2000.
- Михайловский А. В.* Борьба за Карла Шмитта. О рецепции и актуальности понятия политического // Вопросы философии. — 2008. — № 9. — С. 158—171.
- Мюрберг И. И.* К проблеме самообоснования политической философии (социально-эпистемологический подход) // Философский журнал. — 2018. — Т. 11, № 1. — С. 28—44.
- Ницше Ф.* Эссе Номо / пер. с нем. Ю. М. Антоновского // Сочинения. В 2 т. Т. 2 : пер. с нем. / под ред. К. А. Свасьяна. — М. : Мысль, 1990. — С. 693—770.
- Парсонс Т.* Общества / пер. с англ. В. Ф. Чесноковой // О социальных системах : пер. с англ. / под ред. В. Ф. Чесноковой, С. А. Белановского. — М. : Академический проект, 2002. — С. 777—829.
- Пивоваров Ю. С.* Христианская демократия в конце XX столетия (Протестантский извод) // Политическая наука. — 1999. — № 2. — С. 153—164.

- Розеншток-Хюсси О.* Великие революции. Автобиография западного человека / пер. с англ. В. Махлина и др. — М. : Библейско-богословский Институт св. апостола Андрея, 2002.
- Рыжсков Н. А.* Гражданская религия как коммуникативная среда : концептуальный анализ // *Полития.* — 2023. — Принято к публикации.
- Савин Н. Ю.* Порывая с Карлом Шмиттом : понятие политического в теории агонистического плюрализма // *Логос.* — 2015. — Т. 25, № 6. — С. 163—179.
- Савин Н. Ю.* Политическая теория и понятие политического // *Полития.* — 2019. — № 1. — С. 6—21.
- Салмин А. М.* Современная демократия : очерки становления и развития. — М. : Форум, 2009.
- Смит Э.* Национализм и модернизм / пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загалашвили. — М. : Праксис, 2004.
- Филиппов А. Ф.* Наблюдатель империи (Империя как социологическое понятие и политическая проблема) // *Вопросы социологии.* — 1992. — Т. 1, № 1. — С. 89—120.
- Филиппов А. Ф.* Критика Левиафана // *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса* / К. Шмитт ; пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2006. — С. 5—100.
- Филиппов А. Ф.* Ханна Арендт и Карл Шмитт : два понятия политического // *Современное значение идей Ханны Арендт : материалы международной конференции* / под ред. А. Н. Саликова, И. О. Дементьева, В. А. Чалого. — Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2015. — С. 52—65.
- Фрагменты ранних греческих философов : от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Т. 1* / пер. и сост. А. В. Лебедева. — М. : Наука, 1989.
- Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории / под ред. Д. В. Складнева ; пер. с нем. Ю. С. Медведева. — СПб. : Наука, 2001.
- Хардт М., Негри А.* Империя / пер. с англ. О. Данилина [и др.]. — М. : Праксис, 2004.
- Цыпин В. А.* Церковное право. — М. : МФТИ, 1994.
- Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2006.
- Шмитт К.* Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. — М. : Праксис, 2007.
- Шмитт К.* Номос земли в праве народов *Jus Publicum Europaeum* / пер. с нем. К. Лощевского, Ю. Коринца. — СПб. : Владимир Даль, 2008.
- Шмитт К.* Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Понятие политического* / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016а. — С. 280—408.
- Шмитт К.* Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016б.

- Agamben G.* Where Are We Now? The Epidemic as Politics. — London : Eris Press, 2021.
- Arendt H.* The Human Condition. — Chicago : University of Chicago Press, 1998.
- Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays / ed. by J. Christman, J. Anderson. — New York : Cambridge University Press, 2005.
- Baer J. W.* The Pledge of Allegiance : A Revised History and Analysis, 1892–2007. — Annapolis : Free State Press, 2007.
- Bellah R. N.* Civil Religion in America // *Daedalus*. — 1967. — Vol. 96, no. 1. — P. 1–21.
- Bellah R. N.* The Broken Covenant : American Civil Religion in a Time of Trial. — Chicago : University of Chicago Press, 1992.
- Berent M.* “Stasis”, Or the Greek Invention of Politics // *History of Political Thought*. — 1998. — Vol. 19, no. 3. — P. 331–362.
- Berent M.* Anthropology and the Classics : War, Violence, and the Stateless Polis // *The Classical Quarterly*. — 2000. — Vol. 50, no. 1. — P. 257–289.
- Burt D. X.* Friendship and Society : An Introduction to Augustine’s Practical Philosophy. — Grand Rapids, Cambridge : William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Caldwell W. E.* Hellenic Conceptions of Peace. — New York : Columbia University, 1919.
- Çaymaz B.* The Construction and Re-Construction of the Civil Religion around the Cult of Atatürk // *Middle Eastern Studies*. — 2019. — Vol. 55, no. 6. — P. 945–957.
- Chapp C. B.* Religious Rhetoric and American Politics : The Endurance of Civil Religion in Electoral Campaigns. — Ithaca, London : Cornell University Press, 2012.
- Christman J.* Autonomy in Moral and Political Philosophy / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2020. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/autonomy-moral/> (visited on Oct. 28, 2022).
- Civil Religion and Political Theology / ed. by L. S. Rouner. — Notre Dame : Notre Dame University Press, 1986.
- Collier D., Hidalgo F. D., Maciuceanu A. O.* Essentially Contested Concepts : Debates and Applications // *Journal of Political Ideologies*. — 2006. — Vol. 11, no. 3. — P. 211–246.
- Collier D., Mahon J. E.* Conceptual “Stretching” Revisited : Adapting Categories in Comparative Analysis // *The American Political Science Review*. — 1993. — Vol. 87, no. 4. — P. 845–855.
- Cristi M.* From Civil to Political Religion : The Intersection of Culture, Religion and Politics. — Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 2001.
- Cristi M., Dawson L. L.* Civil Religion in America and in Global Context // *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by J. A. Beckford, N. J. Demerath. — Los Angeles : SAGE Publications, 2007. — P. 267–292.
- Deane H.* The Political and Social Ideas of St. Augustine. — New York : Columbia University Press, 1963.

- Derrida J.* Politiques de l'amitié. — Paris : Galilée, 1999.
- Detienne M.* En Grèce archaïque : géométrie, politique et société // *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations.* — 1963. — No. 3. — P. 425–441.
- Don-Yeihya E.* Changes and Developments in Israeli Civil Religion : 1982–2017 // *Israel Studies.* — 2018. — Vol. 23, no. 3. — P. 189–196.
- Duverger M.* Le concept d'empire // *Le concept d'empire /* sous la dir. de M. Duverger. — Paris : P.U.F., 1980. — P. 5–23.
- Dworkin G.* The Theory and Practice of Autonomy. — Cambridge : Cambridge University Press, 1988.
- Eisenstadt S. N.* The Political Systems of Empires. — New York : Free Press, 1963.
- Ellul J.* On Freedom, Love, and Power. — Toronto, Buffalo, London : University of Toronto Press, 2015.
- Finley M. I.* The Athenian Demagogues // *Democracy Ancient and Modern.* — New Brunswick : Rutgers University Press, 1985. — P. 38–75.
- Gallie W. B.* Essentially Contested Concepts // *Proceedings of the Aristotelian Society.* — 1956. — Vol. 56, no. 1. — P. 167–198.
- Gardella P.* American Civil Religion : What Americans Hold Sacred. — New York : Oxford University Press, 2014.
- Gebhardt J.* Friendship, Trust, and Political Order // *Friendship and Politics : Essays in Political Thought /* ed. by J. von Heykin, R. Avramenko. — Indiana : University of Notre Dame Press, 2008. — P. 313–348.
- Gentile E.* Political Religion: A Concept and Its Critics — A Critical Survey // *Totalitarian Movements and Political Religions.* — 2005. — Vol. 6, no. 1. — P. 19–32.
- George B.* Until All Have Heard : The Centennial History of Church of God World Missions. — Cleveland : Pathway Press, 2010.
- Gierke O. von.* Political Theories of the Middle Ages. — Boston : Beacon Press, 1960.
- Gladwin M.* Anzac Day's Religious Custodians // *Anzac Day Then and Now /* ed. by T. Frame. — Sydney : New South Press, 2016. — P. 90–111.
- Greenfeld L., Martin M.* The Idea of the "Center" : An Introduction // *Center : Ideas and Institutions /* ed. by L. Greenfeld, M. Martin. — Chicago, London : The University of Chicago Press, 1988. — P. viii–xxii.
- Gregory E.* Politics and the Order of Love : An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship. — Chicago, London : The University of Chicago Press, 2008.
- Habermas J.* "The Political" : The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology // *The Power of Religion in the Public Sphere /* ed. by E. Mendieta, J. VanAntwerpen, C. Calhoun. — New York : Columbia University Press, 2011. — P. 15–33.
- Hardt M., Negri A.* Commonwealth. — Cambridge : Belknap Press, 2009.
- Hayoz N.* Friendship, Trust, and Politics : Shifting Meanings of a Complex Relationship in Democracies // *Социологическое обозрение.* — 2016. — Vol. 15, no. 4. — P. 13–29.

- Hoffman F.* Conflict in the 21st Century : The Rise of Hybrid Wars. — Arlington : Potomac Institute for Policy Studies, 2007.
- Holy Nations and Global Identities : Civil Religion, Nationalism, and Globalisation / ed. by A. Hvithamar, M. Warburg, B. A. Jacobsen. — Leiden, Boston : Brill, 2009.
- Illouz E.* Consuming the Romantic Utopia : Love and the Cultural Contradictions of Capitalism. — Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 1997.
- Just War in Religion and Politics / ed. by J. Neusner, B. D. Chilton, R. E. Tully. — Lanham : University Press of America, 2013.
- Kantorowicz E. H.* Pro patria mori in Medieval Political Thought // The American Historical Review. — 1951. — Vol. 56, no. 3. — P. 472–492.
- Kaspe S. I.* Life, Death, and the State. On the Latest Junctions of the Political and the Sacred // Russia In Global Affairs. — 2021. — Vol. 19, no. 3. — P. 174–204.
- Kateb G.* Hannah Arendt : Politics, Conscience, Evil. — Totowa : Rowman & Allanheld, 1983.
- Krupp T.* Autonomy // Encyclopedia of Political Theory. Vol. 1 / ed. by M. Bevir. — Thousand Oaks : Sage, 2010. — P. 101–104.
- Kruse K. M.* One Nation under God : How Corporate America Invented Christian America. — New York : Basic Books, 2015.
- Lasswell H. D., Kaplan A.* Power and Society : A Framework for Political Inquiry. — New Haven, London : Yale University Press, 1950.
- Lewin E.* The Clash of Civil Religions : A Paradigm for Understanding Israeli Politics // Jewish Political Studies Review. — 2013. — Vol. 25, no. 1/2. — P. 72–92.
- Liebman C. S., Don-Yihya E.* Civil Religion in Israel : Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State. — Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1983.
- Lintott A.* Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City, 750–330 BC. — London, Canberra : Croom Helm, 1982.
- Machiavel N.* Le Prince et autres textes / trad. de l'italien par J. V. Périès. — Paris : Union générale d'Éditions, 1962.
- Machiavelli N.* The Prince / trans. from the Italian by W. K. Marriott. — London : J. M. Dent, Sons, 1908.
- Machiavelli N.* Il Principe / a cura di F. Chabo. — Torino : Einaudi, 1961.
- Maier H.* Political Religion : A Concept and its Limitations // Totalitarian Movements and Political Religions. — 2007. — Vol. 8, no. 1. — P. 5–16.
- Manicas P. T.* War, Stasis, and Greek Political Thought // Comparative Studies in Society and History. — 1982. — Vol. 24, no. 4. — P. 673–688.
- Markus R. A.* Two Conceptions of Political Authority : Augustine *De civitate dei*, XIX, 14–15, and Some Thirteenth-Century Interpretations // Journal of Theological Studies. — 1965. — Vol. 16, no. 1. — P. 68–96.
- Mattox J. M.* St. Augustine and the Theory of Just War. — London, New York : Continuum, 2009.

- Meier C.* The Greek Discovery of Politics. — Cambridge, London : Harvard University Press, 1990.
- Momigliano A.* Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography // Studies in Historiography / ed. by A. Momigliano. — London : Weidenfeld, Nicolson, 1966. — P. 112–126.
- Mouffe C.* On the Political. — New York : Routledge, 2005.
- Nixon J.* Hannah Arendt and the Politics of Friendship. — London : Bloomsbury, 2015.
- Ormiston A.* Love and Politics : Re-interpreting Hegel. — New York : State University of New York Press, 2012.
- Rawls J.* Justice as Fairness : Political not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. — 1985. — Vol. 14, no. 3. — P. 223–251.
- Rawls J.* Law of Peoples. — Cambridge, London : Harvard University Press, 1999.
- Shils E.* Center and Periphery: Essays in Macrosociology. — Chicago : University of Chicago Press, 1975.
- Shils E.* Center and Periphery : An Idea and its Career, 1935–1987 // Center : Ideas and Institutions / ed. by L. Greenfeld, M. Martin. — Chicago, London : The University of Chicago Press, 1988. — P. 250–282.
- Shils E.* Order of Learning : Essays on the Contemporary University. — New Brunswick, London : Transaction Publishers, 1997.
- Thornhill C.* The Autonomy of the Political. A Socio-Theoretical Responses // Philosophy & Social Criticism. — 2009. — Vol. 35, no. 6. — P. 705–735.
- Voegelin E.* Political Religions // The Collected Works of Eric Voegelin. In 34 vols. Vol. 5. Modernity without Restraint. — Columbia : University of Missouri Press, 2000. — P. 19–73.
- Walzer M.* Just and Unjust Wars : A Moral Argument with Historical Illustrations. — New York : Basic Books, 1977.
- Wiley J.* Politics and the Concept of the Political : The Political Imagination. — New York : Routledge, 2016.
- Wilkinson E.* On Love as an (Im)Properly Political Concept // Environment and Planning D : Society and Space. — 2016. — Vol. 35, no. 1. — P. 57–71.

Kaspe, S. I. 2023. “‘Lyubov’ vo vremya voyny’ [‘Love in the Time of War’]: protiv avtonomii politicheskogo [Contra Autonomy of the Political]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 7 (1), 13–61.

SVYATOSLAV KASPE

DOCTOR OF POLITICAL SCIENCE, PROFESSOR

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

EDITOR-IN-CHIEF

JOURNAL OF POLITICAL PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF POLITICS “POLITEIA” (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-6746-510X

## “LOVE IN THE TIME OF WAR”

### CONTRA AUTONOMY OF THE POLITICAL

Submitted: Oct. 31, 2022. Reviewed: Dec. 14, 2022. Accepted: Dec. 27, 2022.

**Abstract:** The political as a category and politics per se involves the war — historically and substantively, but ambivalently. The war, according to Schmitt, is the basic premise of politics, and politics is war, at least in potency; at the same time, politics is a way to limit war, delay it, suspend it, or at least civilize it. This was essentially the aim of the process of political autonomy, during which a meaningful revision of the concept of autonomy made it almost indistinguishable from the notion of sovereignty. Decisive theoretical turn in this direction was performed by Kant. After a long pause filled with the rise and decline of national, nationalist, and totalitarian projects, Kantian political praxis has become an almost universally binding standard in the West. By now, however, it is clear that the possibilities of political autonomy as a means against war have been exhausted — a palliative, not a panacea. War is irremovable from the political, even an autonomous one. The author suggests that the solution to the deadlock may be a partial de-autonomization of the political, returning the notion of autonomy to the pre-Kantian content, consisting in the opening access into the political for at least some non-political values, and subordinating it to the latter. The author shows that such a value can become love — in its Christian understanding, not identical and not orthogonal, but directly antagonistic regarding to the war. The author demonstrates that the well-known phenomenon of the civil religion is an effective institutional channel for partial de-autonomization of the political. The author insists that his considerations are not yet another version of political theology, as they are grounded within the boundaries of mere reason.

**Keywords:** the Political, War, Peace, Carl Schmitt, Immanuel Kant, Hannah Arendt, Love, Civil Religion.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-13-61.

#### REFERENCES

- Agamben, G. 2017. *Stasis. Grazhdanskaya voyna kak politicheskaya paradigma. Homo sacer, II, 2* [Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, 2, 2] [in Russian]. Trans. from the Italian by S. Yermakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- . 2021. *Where Are We Now? The Epidemic as Politics*. London: Eris Press.
- Ankersmit, F. R. 2014. *Esteticheskaya politika. Politicheskaya filosofiya po tu storonu fakta i tsennosti* [Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value] [in Russian]. Trans. from the English by D. Yu. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki.

- Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2000. *Vita activa, ili O deyatel'noy zhizni [Human Condition]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Bibikhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Aristoteles. 1920. *Athēnaion Politeia* [in Greek]. Ed. by F. G. Kenyon. Oxford: Oxford University Press; Oxford Classical Texts.
- Aristotle. 1959. *Politics*. Trans. from the Ancient Greek by H. Racham. Loeb Classical Library 264. Cambridge: Harvard University Press.
- Aron, R. 2015. *Opium intellektualov [L'Opium des intellectuels]* [in Russian]. Trans. from the French by L. Borovikova. Moskva [Moscow]: AST.
- Aronson, P. 2020. *Lyubov' [Love]: sdelay sam. Kak my stali menedzherami svoikh chuvstv [Do It Yourself. How We Became Managers of Our Feelings]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Individuum.
- Assman, J. 2022. *Politicheskaya teologiya mezhdru Yegiptom i Izrailem [Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel]* [in Russian]. Trans. from the German by A. S. Lagurev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Augustine. 1865. "Epistolae" [in Latin]. In *Augustini Opera Omnia*, ed. by J.-P. Migne. Patrologia Latina 33. Paris.
- . 1957–1972. *City of God* [in Latin and English]. Trans. from the Latin by G. McCracken, W. Green, and D. Wiesen. 7 vols. Loeb Classical Library, 411–417. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Baechler, J. 1994. *Demokratiya. Analiticheskii ocherk [Précis de la démocratie]* [in Russian]. Ed. by Ya. Yu. Bogdanov and V. P. Volodin. Trans. from the French by L. G. Larionova. Moskva [Moscow]: UNESCO.
- Baer, J. W. 2007. *The Pledge of Allegiance: A Revised History and Analysis, 1892–2007*. Annapolis: Free State Press.
- Barth, K. 2006. "Khristianskaya obshchina i grazhdanskaya obshchina [Christengemeinde und Bürgergemeinde]" [in Russian]. In *Opravdaniye i pravo [Rechtfertigung und Recht]*, trans. from the German by A. Petrova, 64–115. Moskva [Moscow]: BBI.
- Bellah, R. N. 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96 (1): 1–21.
- . 1992. *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berent, M. 1998. "'Stasis', Or the Greek Invention of Politics." *History of Political Thought* 19 (3): 331–362.
- . 2000. "Anthropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless Polis." *The Classical Quarterly* 50 (1): 257–289.
- Berman, H. J. 1998. *Zapadnaya traditsiya prava [Law and Revolution]: epokha formirovaniya [The Formation of the Western Legal Tradition]* [in Russian]. Trans. from the English by N. R. Nikonova. Moskva [Moscow]: Izd-vo MGU / Infra-M, Norma.
- Brubaker, R., and F. Cooper. 2006. "Za predelami 'identichnosti' [Beyond 'Identity']" [in Russian]. In *Mify i zabluzhdeniya v izuchenii imperii i natsionalizma [Myths and Misconceptions in the Study of Empire and Nationalism]*, ed. by I. Gerasimov, M. Mogil'ner, and A. Semenov, 131–192. Moskva [Moscow]: Novoye izdatel'stvo.
- Burt, D. X. 1999. *Friendship and Society: An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Caldwell, W. E. 1919. *Hellenic Conceptions of Peace*. New York: Columbia University.
- Çaymaz, B. 2019. "The Construction and Re-Construction of the Civil Religion around the Cult of Atatürk." *Middle Eastern Studies* 55 (6): 945–957.
- Chapp, C. B. 2012. *Religious Rhetoric and American Politics: The Endurance of Civil Religion in Electoral Campaigns*. Ithaca, London: Cornell University Press.

- Christman, J. 2020. "Autonomy in Moral and Political Philosophy." Ed. by E. N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Oct. 28, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/autonomy-moral/>.
- Christman, J., and J. Anderson, eds. 2005. *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Cicero. 1968. *Books VII. 10–X* [in Latin]. Vol. 4 of *Cicero's letters to Atticus*, ed. by D. R. Shackleton Bailey. 7 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clausewitz, S. 2009. *O voyne (1–4) [Vom Krieg 1832/34 (1–4)]* [in Russian]. Trans. from the German by A. K. Rachinskiy. Moskva [Moscow]: RIMIS.
- Collier, D., F. D. Hidalgo, and A. O. Maciuceanu. 2006. "Essentially Contested Concepts: Debates and Applications." *Journal of Political Ideologies* 11 (3): 211–246.
- Collier, D., and J. E. Mahon. 1993. "Conceptual 'Stretching' Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis." *The American Political Science Review* 87 (4): 845–855.
- Cristi, M. 2001. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Cristi, M., and L. L. Dawson. 2007. "Civil Religion in America and in Global Context." In *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, ed. by J. A. Beckford and N. J. Demerath, 267–292. Los Angeles: SAGE Publications.
- Deane, H. 1963. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. 1999. *Politiques de l'amitié* [in French]. Paris: Galilée.
- Detienne, M. 1963. "En Grèce archaïque: géométrie, politique et société." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, no. 3, 425–441.
- Don-Yehiya, E. 2018. "Changes and Developments in Israeli Civil Religion: 1982–2017." *Israel Studies* 23 (3): 189–196.
- Duverger, M. 1980. "Le concept d'empire" [in French]. In *Le concept d'empire*, ed. by M. Duverger, 5–23. Paris: P.U.F.
- Dworkin, G. 1988. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, S. N. 1963. *The Political Systems of Empires*. New York: Free Press.
- Ellul, J. 2015. *On Freedom, Love, and Power*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Filippov, A. F. 1992. "Nablyudatel' imperii (Imperiya kak sotsiologicheskoye ponyatiye i politicheskaya problema) [Empire Observer (Empire as a Sociological Concept and a Political Problem)]" [in Russian]. *Voprosy sotsiologii [Questions of Sociology]* 1 (1): 89–120.
- . 2006. "Kritika Leviafana [Criticism of Leviathan]" [in Russian]. In *Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbasa [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]*, by C. Schmitt, trans. from the German by D. V. Kuznitsyn, 5–100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2015. "Khanna Arendt i Karl Shmitt [Hannah Arendt and Carl Schmitt]: dva ponyatiya politicheskogo [Two Concepts of Political]" [in Russian]. In *Sovremennoye znachenie idey Khanny Arendt [The Modern Meaning of Hannah Arendt's Ideas] : materialy mezhdunarodnoy konferentsii [Proceedings of the International Conference]*, ed. by A. N. Salikov, I. O. Dement'yev, and V. A. Chalyy, 52–65. Kaliningrad: Izd-vo BFU im. I. Kanta.
- Finley, M. I. 1985. "The Athenian Demagogues." In *Democracy Ancient and Modern*, 38–75. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gallie, W. B. 1956. "Essentially Contested Concepts." *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1): 167–198.

- Gardella, P. 2014. *American Civil Religion: What Americans Hold Sacred*. New York: Oxford University Press.
- Gebhardt, J. 2008. "Friendship, Trust, and Political Order." In *Friendship and Politics: Essays in Political Thought*, ed. by J. von Heykin and R. Avramenko, 313–348. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Gentile, E. 2005. "Political Religion: A Concept and Its Critics—A Critical Survey." *Totalitarian Movements and Political Religions* 6 (1): 19–32.
- . 2021. *Politicheskiye religii [Le religione della politica]: mezhdru demokratiyey i totalitarizmom* [in Russian]. Trans. from the Italian by F. A. Stanzhevskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- George, B. 2010. *Until All Have Heard: The Centennial History of Church of God World Missions*. Cleveland: Pathway Press.
- Gierke, O. von. 1960. *Political Theories of the Middle Ages*. Boston: Beacon Press.
- Gladwin, M. 2016. "Anzac Day's Religious Custodians." In *Anzac Day Then and Now*, ed. by T. Frame, 90–111. Sydney: New South Press.
- Gorokhov, S. A., R. V. Dmitriyev, and M. M. Agafoshin. 2002. "Religiya i gosudarstvo [Religion and the State]: tipy otnosheniy na rynke religiy [Types of Relations in the Religious Market]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, no. 3, 65–79.
- Greenfeld, L., and M. Martin. 1988. "The Idea of the 'Center': An Introduction." In *Center: Ideas and Institutions*, ed. by L. Greenfeld and M. Martin, viii–xxii. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Gregory, E. 2008. *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Grotius, H. 1956. *O prave voyny i mira [De jure belli ac pacis libri tres]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. L. Saketti. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo yuridicheskoy literatury.
- Habermas, J. 2001. *Vovlecheniye drugogo. Ocherki politicheskoy teorii [Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen Theorie]* [in Russian]. Ed. by D. V. Sklyadnev. Trans. from the German by Yu. S. Medvedev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2011. "'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology." In *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. by E. Mendieta, J. VanAntwerpen, and C. Calhoun, 15–33. New York: Columbia University Press.
- Hardt, M., and A. Negri. 2009. *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press.
- Hayoz, N. 2016. "Friendship, Trust, and Politics: Shifting Meanings of a Complex Relationship in Democracies." *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 15 (4): 13–29.
- Hobbes, Th. 1991. "Leviathan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by V. V. Sokolov, trans. from the English by A. Guterman, 3–590. 2 vols. M.: Nauka.
- Hoffman, F. 2007. *Conflict in the 21st Century: The Rise of Hybrid Wars*. Arlington: Potomac Institute for Policy Studies.
- Hvithamar, A., M. Warburg, and B. A. Jacobsen, eds. 2009. *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*. Leiden and Boston: Brill.
- Il'in, M. V. 1997. *Slova i smysly. Opyt opisaniya klyuchevykh politicheskikh ponyatiy [Words and Meanings. Experience in Describing Key Political Concepts]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.
- Illouz, E. 1997. *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Kant, I. 1965. "Osnovy metafiziki nravstvennosti [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]" [in Russian]. In vol. 4, bk. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. F. Asmus, trans. from the German by L. D. B., 211–310. 6 vols. M.: Mysl'.
- . 1989. "Zayavleniye po povodu naukoucheniya Fikhte [Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre]" [in Russian]. In *Traktaty i pis'ma [Treatises and Letters]*, ed. and trans. from the German by A. V. Gulyga, 624–626. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 1994. *K vechnomu miru [Zum ewigen Frieden]* [in Russian]. In vol. 7 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. and trans. from the German by A. V. Gulyga, 5–56. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1999. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. Ed. by V. A. Zhuchkov. Trans. from the German by N. O. Losskiy. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Kantorowicz, E. H. 1951. "Pro patria mori in Medieval Political Thought." *The American Historical Review* 56 (3): 472–492.
- Kaspe, S. I. 2007. *Tsentry i iyerarkhii [Centers and Hierarchies]: prostranstvennyye metafory vlasti i zapadnaya politicheskaya forma [Spatial Metaphors of Power and the Western Political Form]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: MShPI.
- . 2016. *Politicheskaya forma i politicheskoye zlo [Political Form and Political Evil]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Shkola grazhdanskogo prosveshcheniya.
- . 2018a. "Chem torguyet Leviafan? Kriterii otsenki konkurentosposobnosti gosudarstva na rynkakh spaseniya [In What Does Leviathan Deal? Evaluation Criteria for States' Competitiveness on 'Salvation Markets']" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, no. 3, 6–30.
- . 2018b. "Zagovor molchaniya [A Conspiracy of Silence]: sopryazheniya sakral'nogo i politicheskogo v diskursivnykh praktikakh sovremennoy Rossii [Interfaces of the Sacred and the Political in the Discursive Practices of Modern Russia]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 17 (2): 9–38.
- Kaspe, S. I. 2021. "Life, Death, and the State. On the Latest Junctions of the Political and the Sacred." *Russia In Global Affairs* 19 (3): 174–204.
- Kateb, G. 1983. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa: Rowman & Allanheld.
- Khardt, M., and A. Negri [Hardt, M., and A. Negri]. 2004. *Imperiya [Empire]* [in Russian]. Trans. from the English by O. Danilin et al. Moskva [Moscow]: Praxis.
- Knabe, G. S. 1994. "Istoricheskoye prostranstvo Drevnego Rima [Historical space of Ancient Rome]" [in Russian]. In *Materialy k lektsiyam po obshchey teorii kul'tury i kul'ture antichnogo Rima [Materials for Lectures on the General Theory of Culture and the Culture of Ancient Rome]*, 253–278. Moskva [Moscow]: Indrik.
- Krupp, T. 2010. "Autonomy." In *Encyclopedia of Political Theory*, ed. by M. Bevir, 1:101–104. Thousand Oaks: Sage.
- Kruse, K. M. 2015. *One Nation under God: How Corporate America Invented Christian America*. New York: Basic Books.
- Lasswell, H. D., and A. Kaplan. 1950. *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven and London: Yale University Press.
- Lebedev, A. V., comp. 1989. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov [The Fragments of the Early Greek Philosophers]: ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki [From the Epic Theocosmogonies to the Birth of the Atomistics]* [in Russian]. Trans. by A. V. Lebedev. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Lewin, E. 2013. "The Clash of Civil Religions: A Paradigm for Understanding Israeli Politics." *Jewish Political Studies Review* 25 (1/2): 72–92.
- Liebman, C. S., and E. Don-Yihya. 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

- Lintott, A. 1982. *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City, 750–330 BC*. London and Canberra: Croom Helm.
- Loroux, N. 2017. *Razdelennyy gorod. Zabveniye v pamyati Afin [La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes]* [in Russian]. Trans. from the French by S. Yermakov. Moskva [Moscow]: NLO.
- Machiavelli, N. 1908. *The Prince [Il Principe]*. Trans. from the Italian by W. K. Marriott. London: J. M. Dent / Sons.
- . 1961. *Il Principe* [in Italian]. Ed. by F. Chabo. Torino: Einaudi.
- . 1962. *Le Prince et autres textes* [in French]. Trans. from the Italian by J. V. Périès. Paris: Union générale d'Éditions.
- . 1990. *Gosudar' [Il Principe]* [in Russian]. Trans. from the Italian by G. Murav'yeva. Moskva [Moscow]: Planeta.
- Maier, H. 2007. "Political Religion: A Concept and its Limitations." *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (1): 5–16.
- Manent, P. 2004. *Obshchedostupnyy kurs politicheskoy filosofii [Cours familier de philosophie politique]* [in Russian]. Trans. from the French by V. I. Bozhovich. Moskva [Moscow]: MShPI.
- Manicas, P. T. 1982. "War, Stasis, and Greek Political Thought." *Comparative Studies in Society and History* 24 (4): 673–688.
- Maritain, J. 2000. *Chelovek i gosudarstvo [L'homme et l'État]* [in Russian]. Trans. from the French by T. Lifintseva. Moskva [Moscow]: Ideya-Press.
- Markus, R. A. 1965. "Two Conceptions of Political Authority: Augustine *De civitate dei*, XIX, 14–15, and Some Thirteenth-Century Interpretations." *Journal of Theological Studies* 16 (1): 68–96.
- Mattox, J. M. 2009. *St. Augustine and the Theory of Just War*. London and New York: Continuum.
- Meier, C. 1990. *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Meier, H. 2012. *Karl Shmitt, Leo Shtraus i "Ponyatiye politicheskogo" [Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen]* [in Russian]. Trans. from the German by Yu. Korinets Yu. Moskva [Moscow]: Skimen".
- . 2022. "Chto takoye politicheskaya teologiya? Vvodnyye zamechaniya otnositel'no odnogo spornogo ponyatiya [Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff]" [in Russian]. In *Politicheskaya teologiya mezhdu Yegiptom i Izrailem [Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel]*, by J. Assman, trans. from the German by A. S. Lagurev, 29–49. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2008. "Bor'ba za Karla Shmitta. O retseptsii i aktual'nosti ponyatiya politicheskogo [The Fight for Carl Schmitt. On the Reception and Relevance of the Concept of Political]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, no. 9, 158–171.
- Momigliano, A. 1966. "Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography." In *Studies in Historiography*, ed. by A. Momigliano, 112–126. London: Weidenfeld / Nicolson.
- Mouffe, C. 2005. *On the Political*. New York: Routledge.
- Myurberg, I. I. 2018. "K probleme samoobosnovaniya politicheskoy filosofii (sotsial'no-epistemologicheskii podkhod) [Toward the Problem of Self-justification of Political Philosophy from the Standpoint of Social Epistemology]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 11 (1): 28–44.
- Neusner, J., B. D. Chilton, and R. E. Tully, eds. 2013. *Just War in Religion and Politics*. Lanham: University Press of America.

- Nietzsche, F. 1990. "Ecce Homo [Ecce Homo]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by K. A. Svas'yana, trans. from the German by Yu. M. Antonovskiy, 693–770. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Nixon, J. 2015. *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. London: Bloomsbury.
- Ormiston, A. 2012. *Love and Politics: Re-interpreting Hegel*. New York: State University of New York Press.
- Parsons, T. 2002. "Obshchestva [Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives]" [in Russian]. In *O sotsial'nykh sistemakh [The Social System]*, ed. by V. F. Chesnokova and S. A. Belanovskiy, trans. from the English by V. F. Chesnokova, 777–829. Moskva [Moscow]: Akademicheskii projekt.
- Pivovarov, Yu. S. 1999. "Khristianskaya demokratiya v kontse khkh stoletiya (Protestant-skiy izvod) [Christian Democracy at the End of the Twentieth Century (Protestantism)]" [in Russian]. *Politicheskaya nauka [Political Science]*, no. 2, 153–164.
- Plato. 1902. *Tetralogia VIII* [in Ancient Greek]. Vol. 4 of *Platonis Opera*, ed. by J. Burnet et al. 5 vols. Oxford: Oxford University Press; Oxford Classical Texts.
- . 1907. *Leges* [in Ancient Greek]. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, J. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14 (3): 223–251.
- . 1999. *Law of Peoples*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Rosenstock–Huussy, E. 2002. *Velikiye revolyutsii. Avtobiografiya zapadnogo cheloveka [Out of Revolution]* [in Russian]. Trans. from the English by V. Makhlin et al. Moskva [Moscow]: Bibleysko-bogoslovskiy Institut sv. apostola Andrey a.
- Rouner, L. S., ed. 1986. *Civil Religion and Political Theology*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Ryzhkov, N. A. 2023. "Grazhdanskaya religiya kak kommunikativnaya sreda [Civil Religion as a Communicative Environment]: kontseptual'nyy analiz [Conceptual Analysis]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, forthcoming.
- Salluste. 1962. *Lettres à César, Invectives* [in Latin]. Ed. by A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres.
- Salmin, A. M. 2009. *Sovremennaya demokratiya [Contemporary Democracy]: ocherki stanovleniya i razvitiya [Essays on Formation and Development]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Forum.
- Savin, N. Yu. 2015. "Poryvaya s Karlom Shmittom [Breaking with Carl Schmitt]: ponyatiye politicheskogo v teorii agonisticheskogo plyuralizma [The Concept of the Political in Chantal Mouffe's Agonistic Pluralism]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 25 (6): 163–179.
- . 2019. "Politicheskaya teoriya i ponyatiye politicheskogo [Political Theory and Concept of the Political]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, no. 1, 6–21.
- Schmitt, C. 2006. *Leviatan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbasa [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Kuznitsyn. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2007. *Teoriya partizana. Promezhutochnoye zamechaniye k ponyatiyu politicheskogo [Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen]* [in Russian]. Trans. from the German by Yu. Yu. Korinets. Moskva [Moscow]: Praxis.
- . 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'.

- . 2016a. *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]* [in Russian]. Trans. from the German by A. F. Filippova, A. P. Shurbeleva, and Yu. Yu. Korintsa. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2016b. “Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]” [in Russian]. In *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]*, trans. from the German by A. F. Filippov, 280–408. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Shils, E. 1975. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1988. “Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987.” In *Center : Ideas and Institutions*, ed. by L. Greenfeld and M. Martin, 250–282. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . 1997. *Order of Learning: Essays on the Contemporary University*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Smith, A. 2004. *Natsionalizm i modernizm [Nationalism and Modernism]* [in Russian]. Trans. from the English by A. V. Smirnov, Yu. M. Filippov, and E. S. Zagalashvili. Moskva [Moscow]: Praksis.
- Thornhill, C. 2009. “The Autonomy of the Political. A Socio-Theoretical Responses.” *Philosophy & Social Criticism* 35 (6): 705–735.
- Tsy-pin, V. A. 1994. *Tserkovnoye pravo [Church Law]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: MFTI.
- Voegelin, E. 2000. “Political Religions.” In *Modernity without Restraint*, vol. 5 of *The Collected Works of Eric Voegelin*, 19–73. 34 vols. Columbia: University of Missouri Press.
- Walzer, M. 1977. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Weber, M. 1990a. *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]* [in Russian]. Ed. by Yu. N. Davydov. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 1990b. “Nauka kak prizvaniye i professiya [Wissenschaft als Beruf und Berufung]” [in Russian]. In *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*, ed. by Yu. N. Davydov, trans. from the German by P. P. Gaydenko and A. F. Filippov, 707–735. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 1990c. “Politika kak prizvaniye i professiya [Politik als Beruf, Macht als Berufung]” [in Russian]. In *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*, ed. by Yu. N. Davydov, trans. from the German by A. F. Filippov, 644–706. Moskva [Moscow]: Progress.
- Wiley, J. 2016. *Politics and the Concept of the Political: The Political Imagination*. New York: Routledge.
- Wilkinson, E. 2016. “On Love as an (Im)Properly Political Concept.” *Environment and Planning D: Society and Space* 35 (1): 57–71.

ОЛЕГ ХАРХОРДИН\*

## КАК СОЕДИНИТЬ МОНАРХИЮ С ДЕМОКРАТИЕЙ\*\*

РЕЦЕПТЫ РИМСКОЙ ИСТОРИИ

Получено: 10.02.2023. Рецензировано: 28.02.2023. Принято: 10.03.2023.

**Аннотация:** В статье разбирается несколько аспектов теории смешанного правления с учетом, что такой феномен нововременных политических систем, как цезаризм, многим комментаторам (включая Макса Вебера) казался смесью монархии и демократии. Сначала дается анализ известного высказывания Диона Кассия, написавшего в «Римской истории», что Октавиан Август «смешал монархию с демократией». Древнегреческие термины *demokratia* и *monarchia* имели во время написания этой книги (220–230 гг. н. э.) специфическое значение. Но, кроме анализа особенностей самих этих форм правления, важен и разбор специфики того, как они соединены в одном режиме. Статья анализирует различные термины для обозначения разных типов «смешивания» или соединения таких форм правления в одной политической системе. Вкратце, термин *krasis* означал слияние в новое целое, подразумевавшее новое качество и однородность новой смеси, а термин *mixis* предполагал, что различные компоненты смеси могут сохранять свое исходное существование, взаимно влияя друг на друга. Именно вторая концепция смешивания позже дала возможность сформулировать известную теорию сдержек и противовесов внутри политического режима. Потому можно предположить, что Дион, в отличие от других авторов школы Второй софистики, выбирает термин *mixis*, а не *krasis* для акцентирования именно этого аспекта: одна форма правления, с его точки зрения, должна сдерживать и уравновешивать другую, а не приводить к нераздельному слиянию и единству в рамках униформной политической системы. В конце статьи концептуальный словарь Диона тестируется на эффективность его использования и в настоящее время для оценки недавних событий нашей истории.

**Ключевые слова:** смешанное правление, цезаризм, Дион Кассий, Август, Аристотель о смесях.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-62-127.

\*Хархордин Олег Валерьевич, к. полит. н., профессор; Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург), [kharkhor@eu.spb.ru](mailto:kharkhor@eu.spb.ru), ORCID: 0000-0001-8241-8600.

\*\*© Хархордин, О. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: данная статья — расширенная версия доклада на Шестой общероссийской конференции «Республиканизм: теория, история, практики» (дек. 2022). Автор хотел бы поблагодарить участников конференции, сотрудников и студентов исследовательского центра Res Publica ЕУСПб, а также Семёна Корнеева, Константина Маркова и Бориса Маслова за помощь в работе над трудными деталями текста; Дарью Золотухину — за помощь в организации конференции и в работе с библиографией. Все оставшиеся огрехи данного текста, естественно, не на их совести.

Для политических наук конца XX – начала XXI вв., которые обычно противопоставляют демократию и авторитаризм, вопрос, поставленный в заголовок данного эссе, покажется либо банальным (в Европе есть много конституционных монархий с либерально-демократическим политическим строем), либо странным, если монарху действительно отведена решающая роль в принятии политических решений. Синтез реальной монархии и реальной демократии кажется невозможным, за исключением, пожалуй, одного типа режимов, которые обычно характеризуются как бонапартистские или цезаристские, где авторитарная власть опирается на одобрение широких народных масс, выраженное во время несфальсифицированного голосования во время более-менее свободных выборов (Baehr, 2008; Prutsch, 2020).

По обозначенным выше причинам для образованного российского читателя преклонного возраста, наоборот, такой синтез будет казаться чем-то давно известным, ведь «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» Карла Маркса дало классический анализ социальной базы массовой поддержки империи или единоличного правления в случае Наполеона III во Франции. Сам термин «цезаризм» появился в Европе в середине XIX в. и применялся для анализа не только Второй империи Наполеона III, но и политики Бисмарка в Германии, тоже опиравшегося на расширение участия широких народных масс в голосовании, а также серьезно рассматривался еще Шпенглером в его пророчествах о закате Европы. Возрождение интереса к этой тематике в современной англо-американской научной мысли было связано прежде всего с периодом президентства Дональда Трампа, когда многим стало казаться, что цезаризм, а не фашизм является основной реалистичной угрозой для существования современных либеральных демократий. Но и до этого, в начале XXI в., термин использовался для анализа восточно-европейской политики, главным образом в применении к некоторым аспектам правления Орбана в Венгрии, братьев Качиньских в Польше, а также при рассмотрении тенденций режима Эрдогана в Турции.

Модель цезаризма или бонапартизма была тесно связана и с концепцией плебисцитарной демократии Макса Вебера (Illés et al., 2020; Юдин, 2021), поэтому интересно, насколько такое соединение в одном режиме монархии и демократии было понятно уже и в классической политической мысли. Я начну с изложения тезиса Диона Кассия – римского историка III в. н. э., одного из главных теоретиков такой смеси монархии и демократии, далее покажу другие модели смешанного правления, про которые думали и писали авторы на древнегреческом

или латинском языках, и попытаюсь посмотреть их глазами и на XXI в. Вкратце, важен центральный контраст между, с одной стороны, полным слиянием разных форм правления в единой смеси, не делимой на части, и их уравновешенной сбалансированностью, когда каждая из них сохраняет свои отличительные черты и тем самым как дополняет, так и удерживает в приемлемых границах иные, — с другой стороны.

#### ДИОН О СМЕСИ МОНАРХИИ И ДЕМОКРАТИИ

В одном из самых цитируемых отрывков из «Римской истории» Кассия Диона Коккеяна (Dio Cass. Hist. rom. 56.43.4) написана знаменитая фраза на древнегреческом: как думали многие римляне сразу после смерти Октавиана Августа, этот правитель смешал монархию и демократию — *tēn monarchian tē demokratia mixas*. Вот полный перевод (Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 330):

...люди тосковали по нему... потому что он, соединив с монархией демократию, сохранил им свободу, а сверх того дал им порядок и безопасность, так что они, избавленные и от разнузданности, которая присуща демократии, и от глумления, которым сопровождается тирания, жили в условиях разумной свободы и монархии, не внушающей страха, подчинялись монарху, но при этом не были его рабами, пользовались благами демократии, но при этом не погрязли в распрях.

Эта цитата примечательна многим. Дион только один раз прямо говорит о смеси этих двух типов правления. Напротив, в книге 52, например, разворачиваются знаменитые вымышленные дебаты между двумя соратниками Августа — Агриппой и Меценатом — о том, лучше ли Августу вернуться к форме правления под названием *demokratia*, которая существовала в Риме до эпохи гражданских войн I в. до н. э., или остановиться на форме под названием *monarchia*, которая почти что уже сложилась в результате победы Августа над соперниками. Агриппа и Меценат защищают якобы радикально противоположные курсы действия: Агриппа выступает за демократию, Меценат — за монархию. Тем удивительнее сведение этих двух форм правления в одной фразе, как если бы и не было никакого противоречия между Агриппой и Меценатом и возможен был синтез между позициями первого и второго.

Соединение монархии и демократии и греческий термин *mixas* (Август буквально «смешал» их, как пишет Дион) указывают нам на популярную в Античности и Средние века теорию смешанного правления, или смешанной конституции. Греческий историк Полибий, живший

некоторое время в Риме, сформулировал ее в классически систематизированном виде, исходя из строя Спарты и применив эту теорию для описания политического устройства современного ему Рима II в. до н. э. Согласно ему, наиболее устойчивый тип правления — смешанный, так как он собирает в себе элементы трех чистых лучших форм правления: монархии, аристократии и демократии. Дело в том, что каждая форма правления в чистом виде неустойчива и скоро превращается в свою противоположность, если какой-либо народ опирается только на одну такую форму правления. Монархия превращается в тиранию (когда единовластный правитель начинает править не в интересах всех, а в своих собственных), аристократия, правление немногих лучших, — в олигархию (когда эти немногие начинают править не во имя общего блага, а в своих интересах), а демократия вырождается в то, что Полибий назвал охлократией, т. е. властью толпы, которая не правит ради общего блага, а находится под влиянием страстей или сиюминутных эмоций.

В Спарте же, как писал Полибий,

Ликург... установил форму правления не простую и не единообразную, но соединил в ней вместе все преимущества наилучших форм правления, дабы ни одна из них не прививалась сверх меры и через то не извращалась в родственную ей обратную форму, дабы все они сдерживались в проявлении свойств взаимным противодействием и ни одна не тянула бы в свою сторону, не перевешивала бы прочих, дабы таким образом государство неизменно пребывало бы в состоянии равномерного колебания и равновесия, наподобие идущего против ветра корабля (Polyb. Hist. 6.10.6–7; Полибий, Мищенко, 1995: 13).

Царская власть воплощала в себе монархический элемент, герусия (собрание старейшин-геронтов, аналог Сената) — аристократический, а избираемые эфоры — демократический. Они взаимно ограничивали друг друга, и это гарантировало политическую свободу на очень долгое время. В Риме, проинтерпретированном по этой модели, консулы представляли монархический элемент, Сенат — аристократический, а трибуны плебса и народное голосование — демократический.

Сохранение в Риме времен Октавиана Августа только монархических и демократических элементов означало бы тогда усеченную модель смешанного правления, где из трехчастной структуры был бы убран аристократический элемент — Сенат. Подобную интерпретацию, однако, трудно предложить для строк Диона, так как описанная им в 220–230-х гг. н. э. оптимальная структура монархии, изложенная в речи Мецената в 52 книге, опирается на очень значимую роль *ordo senatorius* и придает очень малое значение собраниям народа (плебса) или

другим формам его участия в управлении. Таким образом, для адекватности восприятия строк Диона важно осознавать, что он понимал под терминами *monarchia* и *demokratia*.

#### ОТ ДЕМОКРАТИИ К МОНАРХИИ ЧЕРЕЗ ДИНАСТИЮ?

Герменевтический анализ двух этих терминов у Диона обычно начинается с указания на строки, которые мы находим в самом начале 52 книги, где эти термины, как считают многие комментаторы, используются для обозначения определенных периодов в истории Рима. Дион в этом месте (Dio Cass. Hist. rom. 52.1.1) говорит, что в течение 725 лет существования Рима, которые он описывает в своих 80 книгах, сменялось несколько форм правления. Сначала было царство (по-древнегречески, на котором он пишет, эта форма называлась *basileia*), потом было народоправство (*demokratia*), потом *dunasteiai* (термин здесь дан во множественном числе; в русском переводе — «во время правления отдельных людей»; я бы перевел это место как «во время могущества сильных»). «После этого римляне вновь начали управляться, по существу, монархически» (Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 60–61), — то есть вернули *monarchia*. Комментарии переводчиков (Александра Махлаюка и Константина Маркова) подсказывают, что термином *demokratia* в древнегреческих текстах начиная с IV в. до н. э. обозначался любой тип неединовластного правления — даже олигархическое правление, а не чисто демократическое; в применении к Риму термин использовался для обозначения периода *libera res publica*, т. е. после изгнания царей и до прихода Цезаря или Августа к власти. Термин *monarchia* же использовался Дионом как контрастный по сравнению с тем, что римляне называли на латинском *regnum* — «царством», — т. е. режимом правления *rex*, единовластного правителя (они были в Риме сразу после его основания). Латинский термин *rex* казался настолько одиозным для римлян, что Дион резервирует для обозначения такого правления греческий термин *basileia*, подходящий для древнегреческих басилеев, правивших до эпохи тиранов; другие авторы, писавшие на греческом, использовали этот термин и для эллинистических царств, которые римляне подчинили себе и потому не высоко ценили в политическом отношении. Термином же *monarchia*, как пишут переводчики, у Диона обозначалось то, что историки теперь называют принцепатом, сложившимся после принятия Августом на себя титула *princeps senatus* — первого из сенаторов. Для Диона это «легитимная форма правления, при которой сочетаются единовластие

и свобода, а высшие сословия участвуют в управлении государством» (Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 60–61, сн. 1 и 3).

Для четкой контекстуализации терминов *monarchia* и *demokratia* надо, однако, понимать, что по-гречески обозначается как эпоха *dunasteia*, которая наступает после эпохи под названием *demokratia* (по-латински она могла бы быть обозначена как период *libera res publica*) и длится до периода принципата, обозначаемого у Диона как *monarchia*. Адам Кемезис изящно показал в своей недавней книге отличия в «модусах повествования» у Диона, который по-разному описывает события, во-первых, от изгнания римских царей и примерно до конца Пунических войн (с конца 500-х гг. до 140-х гг. до н. э.; в это время действующие лица истории изображаются как стремящиеся к общему благу), во-вторых, эпоху гражданских столкновений от времен братьев Гракхов (130-е гг. до н. э.) до соперничества Мария и Суллы, триумvirатов и гражданских войн с участием Цезаря и Августа (это и есть период господства *dunastai*, то есть властных могущественных лидеров, которые, как сказали бы наши современники, пытаются подчинить государственную машину себе на пользу себе и своим воинам; общее благо забыто) и, в-третьих, эпоху *monarchia*, начинающуюся после окончания гражданской войны, в которой Август побеждает Антония, после чего он перестает вести себя как династ и начинает позиционировать себя как восстановитель мира, спокойствия, ищущий общее благо если не для всех, то хотя бы для сословий сенаторов и всадников (Kemezis, 2014)<sup>1</sup>.

Кемезис указывает на два очевидных влияния на Диона, который в своем употреблении термина *dunasteia* опирается на труды историка Аппиана, писавшего на греческом про римские гражданские войны примерно за полвека до него (160-е гг. н. э.), и на размышления о возможных формах правления у Аристотеля<sup>2</sup>. У Аппиана при описании периода гражданских войн, начиная с Суллы и Мария и вплоть до

<sup>1</sup>Против периодизации *demokratia–dunasteia–monarchia* выступает Линдхолмер, пытающийся доказать, что *dunasteia* — это просто постоянная угроза дисфункции строя республиканского Рима, когда, например, власть народных трибунов становится близка к тиранической или когда военачальники начинают узурпировать данную им только на определенное время власть (Lindhölm, 2018).

<sup>2</sup>У Аппиана и Диона мог быть общий первоисточник — Плутарх, писавший в жизнеописании Суллы (Plut. Sull. 39.2), например, что перед захватом им власти были сплошные кровавые беспорядки, так как к власти приходил «то один, то другой могущественный властитель (*dunastis*)» (Carsana, 2016: 550–551).

Августа, этот термин используется, когда надо подчеркнуть персональное могущество, т. е. политическую мощь отдельных могущественных полководцев, де-факто почти превращающуюся в единоличную власть, используемую ими для своей выгоды даже в условиях авторитета Сената и номинальной власти избираемых магистратов. Могут быть временные дуумвираты или триумвираты, но суть *dunasteia* от этого не меняется. Дион подчеркивает, что, однако, эти мощь и могущество нестабильны: тяга к почестям и приобретениям со стороны одного супервлятельного лица ведет к зависти других, и временное господство того или иного полководца либо политика оборачивается падением. (Потому-то стабильная *monarchia*, согласно Диону, лучше, чем часто сменяющиеся временные господства могущественных людей, раскалывающие Рим на фракции гражданской войны и приводящие к столкновениям, беспорядкам и льющейся крови.)

Аристотель часто упоминает термин *dunasteia* в «Политике»: для него это одна из форм олигархии, причем худшая. Как *politeia* в узком смысле этого слова (этот термин Аристотель, как мы знаем, использует для обозначения и формы политического устройства вообще, и того, что мы теперь называем демократией, т. е. только одной из этих шести возможных форм) вырождается во власть толпы, так и олигархия превращается в *dunasteia*. Это четвертая, худшая форма олигархии по Аристотелю, когда правит не закон, а очень узкий круг людей, их произвол. В русском переводе это звучит так (Arist. Pol. 1293a30; Аристотель, Доватур, 1983: 500):

Когда же собственность их разрастается до огромных размеров и они приобретают себе массу сторонников, то получается династия, близкая к монархии (*engus he toiaute dunasteia monarchias*), и тогда властителями становятся люди, а не закон — это и есть четвертый вид олигархии...

Так как третья форма олигархии определяется Аристотелем в Arist. Pol. 1293a25 как форма правления, при которой крупных собственников немного и закон требует, чтобы только сыновья таких собственников назначались на основные должности во власти, то кажется, что термин *dunasteia* явно связан с русским термином «династия», и перевод передает это значение<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>Дион не делает различия между олигархией и династией, как Аристотель: для него и то, и другое — это правление не по законам, а узурпация власти за счет силы (Freyburger-Galland, 1996: 25).

Однако русский термин «династия», указывающий на наследование внутри семьи, не передает всего богатства значений древнегреческого термина *dunasteia*. Это слово означало силу, власть, господство, могущество, угнетательство. В русском языке есть слово «динамо-машина», которое сохраняет отсылку к идее физической мощи или силы, крутящей мотор, — силы, которую древние греки обозначали бы как *dunamis*. С силой-дюнамис связаны и родственные слова: прилагательное *dunatos*, означавшее, во-первых, «физически сильный, крепкий, мощный, могучий», во-вторых, «политически могущественный, влиятельный» (выражение *hoi dunatoi* у Фукидида и Аристотеля значит «власть имущие»)⁴, в-третьих, «умеющий, умелый, искусный, способный» — то есть могущий что-то сделать («могущество» и в русском языке связано со словом «мочь»). Русский словарь древнегреческого языка Дворецкого прописывает отдельное существительное *dunaton*, которое означало, во-первых, «возможность, мощь что-то сделать или смочь» и, во-вторых, «сила, крепость чего-либо»⁵. По указанным причинам, когда в дальнейшем изложении я буду говорить о дюнастии, дюнастах и т. п., этими странными русскими словами я буду передавать все значения древнегреческого термина *dunasteia*, подчеркивая не только династическое наследование в условиях олигархии, но и более важное для классической политической теории значение — мощь, силу немногих власть имущих, гнет, которому они могут подвергнуть город или страну. Когда Дион, например, пишет о Сулле, Помпее или Цезаре как о дюнастах или о дюнастическом поведении членов второго триумvirата (Антоний, Август, Лепид), то он чаще всего имеет в виду не наследование, а могущество, основанное на силе, в пределе — на насилии⁶.

⁴Наверное, иронией истории является тот факт, что футбольный и хоккейный клубы «Динамо» финансировались советской милицией, а само одноименное спортивное общество возникло в 1923 г. по инициативе ГПУ, поддержанной Дзержинским. Название предложил один из основателей, рабочий московского завода «Динамо», когда альтернативные названия — «Сила» и «Чекист» — не прошли. См. Как возникли бело-голубые, 17.01.2023.

⁵Но словарь LSJ рассматривает *dunaton* как субстантивированное прилагательное, где значение «возможность что-то сделать» привело к значению «сила».

⁶Иногда этот термин означает «власть одного» в смысле латинского *potentia*, как у Тацита говорится про Августа в «Истории» (*Tac. Hist. 1.1.1*): *omnem potentiam ad unum conferte* («всю власть пришлось сосредоточить в руках одного человека») (Тацит, Бобович и др., 1969: 5). Бернд Манувальд и Детлеф Фехнер переводят *dunasteia* как *Gewaltherrschaft*, «деспотизм», или буквально «господство, основанное на насилии», — от немецкого слова *Gewalt*, насилие (Freyburger-Galland, 1996: 25).

Исходя из этого понимания формы правления, существовавшей в Риме I в. до н. э., перед появлением принципата Августа, становится ясно, почему Дион почти что безоговорочно поддерживает установление режима *monarchia* и отказ от якобы циркулировавших идей, что надо бы вернуться к *demokratia*. Мейер Рейнольд в своем постраничном комментарии к книгам 49–52 у Диона приводит семь научных источников, все из которых подтверждают, по его мнению, что к I в. до н. э. термин *demokratia* на древнегреческом оторвался от первого узкого значения «правление граждан, народоправство» и стал применяться для обозначения формы правления, где правят несколько человек, даже если и узко-олигархически. Это противопоставлялось единовластию в форме царства (у Диона это называется *basileia*) или принципата (у Диона — *monarchia*) (Reinhold, 1988: 168). Конечно, если не рассматривать дюнастию как отдельный специальный период в истории Рима (этот период историки обычно называют постепенным разложением римской республиканской системы правления в результате гражданских конфликтов, начиная либо с эпохи Гракхов, либо с диктатуры Суллы), то можно даже сказать, что Рим перешел в конце I в. до н. э. от *demokratia* к *monarchia*, как это утверждает в своей речи Ливия, обращаясь Августу: «...нельзя в столь великой державе без кровопролития заменить народовластие единовластием» (Dio Cass. Hist. rom. 55.21.4; Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 256). С точки зрения периодизации истории здесь имеется в виду, что от системы коллективного правления, которую все же могли иногда подчинять своим интересам отдельные могущественные политики или полководцы, Рим перешел при Августе к чистому единовластию.

Конечно, греческий термин *demokratia* во времена Августа или Диона мог иногда обозначать не все 4 формы коллективного правления сразу (две хорошие — аристократия и полития, и две плохие — олигархия и охлократия), а только одну из шести возможных форм правления (и одновременно одну из четырех вышеупомянутых коллективных форм правления), т. е. «демократию в узком смысле слова», когда правят все. Она отличалась от правления одного (в таком случае существует либо благая монархия, либо дурная тирания) или правления немногих (благая аристократия либо дурная олигархия). Герхард Ж. Д. Аалдерс усматривает указание на демократию в таком узком смысле слова, когда Дион в отрывке, представленном в начале этой статьи (Dio Cass. Hist. rom. 56.43.4.), пишет о «разнузданности, которая присуща демократии», то *demokratikon thrasos* (Aalders, 1986: 298). Это узкое понимание термина;

«демократия» здесь означает, согласно ему, одну из 6 базовых форм власти, систематически описанных Полибием и менее систематически рассмотренных в трудах Аристотеля.

Например, в известном описании смешанного правления Полибий утверждает, что

каждому государственному устройству присуще от природы и соответствует ему то или иное извращение: царству (*basileia*) сопутствует так называемое самодержавие [*monarchikos tropos*; на английский это переведено как *despotism*, несмотря на то что «монархия» чаще всего проходит в классической политической теории как благая форма единовластия в противоположность деспотии или тирании<sup>7</sup>], аристократии (*aristokratia*) — олигархия (*tes oligarchias*), а демократии (*demokratia*) — необузданное господство силы (*cheiokratikos*, англ. *savage rule of violence*) (Polyb. Hist. 6.10.3–4; Полибий, Мищенко, 1995: 12–13; Polyb. Hist.: 317).

Ранее и Аристотель давал классификацию политических режимов, правда, она не состояла из четких шести форм, которые потом выделил Полибий. Например, у Аристотеля тоже есть представления о смеси режимов, хотя в этой смеси соединяются успешно, по его мнению, такие простые или чистые формы режимов, как олигархия, аристократия и демократия. Так, в Arist. Pol. 1273b35–40 он пишет (Аристотель, Доватур, 1983: 440; перевод подправлен):

Солона же некоторые считают превосходным законодателем: он упразднил крайнюю олигархию, положил конец рабству простого народа и установил демократию предков / отцов (*demokratian ten patrion*), удачно смешав (*meixanta*) элементы разных государственных устройств; ареопаг представляет олигархический (*oligarchikon*) элемент, замещение должностей посредством избрания — элемент аристократический (*aristokratikon*), а народный суд — демократический (*demotikon*).

Аалдерс подсказывает нам, однако, что Дион не всегда последователен в своем употреблении термина *demokratia*, да и сам вряд ли это замечает. Соответственно, иногда в интерпретации его утверждений трудно с абсолютной уверенностью сказать, имеет ли он в виду демократию в узком смысле слова, т. е. как одну из 6 возможных форм

<sup>7</sup>Здесь и далее в цитируемых фрагментах в квадратных скобках представлены комментарии автора (прим. ред.).

правления, или следует устоявшемуся в его время приравнению *demokratia* к *libera res publica* (Aalders, 1986: 298)<sup>8</sup>. Трудно интерпретировать, например, знаменитый отрывок из Диона, где в Dio Cass. Hist. rom. 44.2.1 говорится об убийстве Цезаря и упоминается, что его убийцы представили себя как освободителей народа, а на самом деле устроили нечестивый заговор, который снова вверг Рим в эпоху гражданских войн после периода недолгой гармонии. Дион пишет (Dio Cassius, Cary and Foster, 1916: 310–311):

Demokratia имеет благозвучное имя, и кажется, что при ней всем равно суждено быть под одними законами (*tes isonomias*), но на деле она совсем не соответствует своему названию. Monarchia же, наоборот, имеет неприятное звучание, но это наиболее практичная из форм правления, при которой можно жить.

В Dio Cass. Hist. rom. 44.2.3–5 он продолжает (*ibid.*):

Дело в том, что найти одного добродетельного человека на пост правителя гораздо легче, чем воспитывать добродетель в массе людей. И даже если порочный человек оказывается у власти, то это лучше, чем когда к власти приходит масса порочных людей. По этой причине заметные успехи происходят при *basileia* чаще, чем при правлении народа, а неудачи или неустраения — реже при *monarchia*, чем при режимах, когда властвует толпа (*ochlokratiais*). А если и были цветущие демократии (*demokratia tis ênthēsen*), то это ненадолго. Так как дерзость, рождающаяся из благосостояния, и зависть (*phthonos*), появляющаяся как реакция на тягу к почестям (*philotimia*), губят политические сообщества. Сдержанно и разумно управлять таким большим и богатым скоплением людей, как Рим, невозможно при демократии (*en demokratia*), поэтому Брут и Кассий, если бы понимали это, не решились бы на убийство.

Я привел подробно этот фрагмент текста как подтверждение тезиса Аалдерса о том, что Дион не всегда четко разводит употребление термина *demokratia* в узком смысле (как одна из шести возможных форм правления) и в широком смысле (как общий термин для четырех форм коллективного правления, синоним лат. *libera res publica*). Однако этот отрывок важен и для понимания деталей аргументации Диона в защиту преимуществ *monarchia* по сравнению с *demokratia*. Как мы знаем, в 52 книге Диона такая позиция открыто приписывается Меценату в его споре с Агриппой (последний советует Августу в начале книги вернуть Рим

<sup>8</sup>Второе понимание ведет к тому, что термин *demokratikos* обозначает в то время «республиканский», что близко к нашему современному пониманию этого слова — связанный с коллективным антимонархическим, а не единовластным правлением (Aalders, 1986: 297).

к правлению в форме *demokratia*, причем повторяет многие прописные истины на эту тему из греческих философов 4–3 вв. до н. э.).

Один из принципиальных аргументов Мецената содержится в Dio Cass. Hist. rom. 52.16.1–2 (Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 75):

До тех пор пока нас было немного и между нами и нашими соседями не было существенных различий, мы прекрасно справлялись с государственным управлением и покорили почти всю Италию. Но после того, как мы вышли за ее пределы... ничего великого больше не выпадало на нашу долю. Однако сначала у себя дома, в пределах городских стен, мы стали восставать друг на друга, разделившись на [враждующие] сообщества, а затем принесли это зло и в легионы.

Корабль остался без кормчего, — увещает Меценат Августа, — и не время тебе бросать кормило правления. Комментаторы считают, что аргументы Диона во многом вторят политическому реализму Фукидида и его низкой оценке человеческой природы. Большой размер территории под римским контролем, неслыханные военные успехи и рост благосостояния приводит к тому, что тяга к наживе затмевает у многих все остальное, но (и это еще страшнее) любовь к почестям ведет к тому, что амбициозное поведение лидеров порождает resentment. Это понятная реакция, и она вызывается на деле, когда пытаются ограничить зарвавшихся лидеров и нанести им урон. Получается соревнование между мощными лидерами, ведущее к войне; в результате — полная нестабильность (Markov, 2013: 225, esp. fn. 53). Смена властных и могущественных лидеров, *dunasteia*, — вот к чему приводит Рим низменная человеческая природа. И спасти от этого соревнования могущественных политиков, каждый из которых готов прибегнуть к насилию, чтобы добиться своей цели, может только *monarchia* — под ней Дион понимает принципат Августа. Ни один дюнаст не гарантирует стабильности в такой ситуации, он могуществен на короткое время, на год-два-три, пока не соберутся или не наберутся силы его скинуть.

*Monarchia* потому и лучше, согласно Диону, что она гарантирует стабильность и благосостояние. Но с точки зрения сословия сенаторов у нее есть еще и другое преимущество, излагаемое Дионом в речи Мецената, в которой приводятся рецепты, как улучшить монархическое правление за счет более активной опоры на сенаторов. Комментаторы замечают, что Дион имеет в виду систему, где существует не просто равенство всех перед законом и избрание магистратов по жребию, а геометрическое равенство, т. е. каждому устанавливается роль *kat'axian* пропорционально

его или ее достоинству или по заслугам. Интерпретировать геометрическое равенство можно в стиле знаменитой надгробной речи Перикла у Фукидида: каждый, даже бедняк, может снискать себе славу делами на благо полиса, и чем сиятельнее дела, тем больше слава и занимаемые посты. Но текст Диона, в котором постоянно подчеркивается, что надо опираться только на лучших людей — либо на равных принцепсу по достоинству (*homotimoi*), либо стоящих немного ниже на лестнице почета и знатности, — показывает, что геометрическое равенство понимается не в греческо-полисном смысле, а в римском смысле как наделение магистратов постами в соответствии со знатностью рода (у Цицерона в *De re publica* 1.43 находим это в виде идеи *gradus dignitatis*)<sup>9</sup>. Роль народа здесь минимальна: Мecenат советует Августу ограничить свободу или дерзость толпы (*Dio Cass. Hist. rom.* 52.14.3–5), и тогда

дела будут вестись в наилучшем порядке, без вынесения их на народное собрание, без открытого обсуждения и без участия противоборствующих группировок, а стало быть, не подвергнутся они опасности из-за честолюбивого (*philotimias*) соперничества (Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 75).

Комментарии к планам Диона по более обширному вовлечению сенаторов в управление Римом в основном указывают на то, что он пытался повысить роль senatorского сословия в условиях принципата Северов (220–30 гг. н. э.). Однако на то, насколько предлагавшиеся им реформы действительно бы этому способствовали, взгляды расходятся. С одной стороны, многие подчеркивают, что все решает в конце концов принцепс, а роль сенаторов в основном ритуальна. Так, Фергюс Миллар в ставшей уже классической работе по Диону так оценил роль сенаторов в ранней империи времени Северов (Millar, 1964: 107):

С основанием империи римские высшие классы фактически пожертвовали своей властью принимать политические решения в обмен на поддержание видимости их достоинства и положения в государстве.

Рейнольд в своей книге о годах перехода к принципату подчеркивает, что уже начиная с Тиберия, наследника Октавиана Августа, голосование

<sup>9</sup> «...Когда все вершится по воле народа, то, как бы справедлив и умерен он ни был, все-таки само равенство это не справедливо, раз при нем нет ступеней в общественном положении (*nullos gradus dignitatis*)» (Цицерон Марк Туллий, 1966: 22). В Bellissime, 2016: 537 эта концепция также отмечается в цicerоновской речи *Pro Mureno* и в трудах Тита Ливия. Про контраст греческого понятия *axia* и римского понятия *dignitas* см. Маслов, 2019.

комиций стало ритуальным: выборы магистратов теперь происходили в Сенате, где принцепсы предлагали устраивающие их кандидатуры или выставляли себя в качестве кандидатов, комиции же ритуально собирались для одобрения (аккламации) назначенных кандидатов и оглашения результатов этих «выборов». Сенаторы не противоречили принцепсам, а когда занимали магистратуры, то это показывало их статус внутри сенаторского сословия и доказывало, что *pro forma* существует признание традиционной роли сенаторов, хотя это и не дает им почти что никакой реальной власти. Обязанности высших магистратур, таких как консул и претор, теперь предполагали прежде всего устройство традиционных игр и праздников, а из серьезных дел за ними оставалось участие в апелляционных судах, правда, после Марка Аврелия (правил в 161–180 гг. н. э.) — уже даже и не по преступлениям, караемым смертной казнью (Reinhold, 1988: 186, 190).

Клиффорд Андо рисует наиболее мрачную картину сохранения внешней значимости роли сенаторов, когда основная часть властных полномочий де-факто перешла в руки принцепсов. С одной стороны, сенаторы признавали в отношении императоров — по крайней мере на публике — только те формы превосходства или величия, которые предполагались и ограничивались существующей структурой власти. Так, на римских памятниках, дошедших до нас, надписи утверждают, что император лишь первый среди равных, он слуга народа и сенаторы — не его подданные, а друзья. Речь Мецената в 52 книге о том, как принцепсу надлежит править Римом, потому содержит много советов о поддержании этого внешнего флера уважения к Сенату. Вот семь главных советов:

- (1) Принцепс якобы должен смотреть на аспекты поступков и дел сенаторов, на их достижения, а не только на названия, титулы, посты;
- (2) Лучшие и наиболее знатные должны получать римские знаки почета и признания;
- (3) Принцепс должен подчеркивать, что в системе существующей власти Сенат имеет господство во всем;
- (4) Принцепс должен признать, что знатных людей должны судить равные им; кроме признания за ними достоинства, это и полезно: аристократы будут сами надзирать за собой, а наказания, выносимые судьями, равными тебе, — это гарантия их лояльности;
- (5) Принцепс должен на словах поддерживать свободу слова как можно больше, только тогда таланты знати проявятся;

- (6) Надо помнить, что по ближним императора судят о нем, поэтому он должен контролировать своих фаворитов;
- (7) Принцепс должен помнить, что он все время на сцене, а мир — его аудитория.

Только на таких условиях Август может иметь все плюсы царской власти (лат. *regnum* или греч. *basileia*) без осуждения, которое титул царя имеет среди латинян, как пишет Дион в *Dio Cass. Hist. rom.* 52.40.2 (Ando, 2016: 470).

Конечно, император не демократ, а лишь ведет себя цивилизно и обходительно — все эти коннотации содержит термин *demotikotatos*, который Дион употребляет, когда, например, он пишет в .3]DioCassiusInvol о нравящемся ему императоре Пертинаксе, что тот вел себя очень демократично (Кассий Дион, Махалюк и др., 2011: 213). Стилизованное поведение принцепса и сенаторов скрывает власть императора — в доказательство этого утверждения Андо приводит несколько примеров. Во-первых, при одобрении нового императора Сенатом редко бывали заминки: новую кандидатуру всегда одобряли, даже если потом его могли проклясть, признать врагом Рима и свергнуть. Во-вторых, в отношениях с внешними державами император якобы действует от имени и по поручению Сената, но при изменении позиции императора быстро происходит и перемена во мнении Сената. В-третьих, императоры могут наградить сенатора такими почестями, как разрешение воздвигнуть в честь него публичную статую, но в ответ монополией Сената является проведение ритуалов благодарения императора или наделение его почетными титулами за военные победы.

Сенат настолько бесправен, что временами эти вежливые тонкости публичного поведения принцепса и сенаторов по отношению друг к другу кажутся излишними, как замечает Андо. Особенно когда понимаешь, что сенаторы молчат, даже если не согласны с принцепсом, ведь они сидят в Сенате порознь и их легко репрессировать поодиночке. А народная масса, стоящая толпой на ипподроме или площади, не имеет имен, и потому им легче выражать свое возможное отрицательное мнение по поводу происходящего (Ando, 2016: 576–577).

Есть и вторая важная точка зрения на реформы принципата, предлагаемые Дионом. Многие считают, что стилизация поведения сенаторов и принцепса — это, конечно, понятная сторона традиционного ритуала. Однако без активного участия, если не действенного контроля сенаторов над имплементацией имперской политики, как она описывается в конкретных деталях Дионом, императору было бы крайне трудно

достичь своих целей. Во-первых, еще в работе Фергюса Миллара подчеркивалось, что главное в речи Мецената — не пожелание, как себя вести императору (ведь современники Диона писали в основном про это), а набросок серьезной институциональной реформы (Millar, 1964: 118). Константин Марков, например, опирается в этой оценке на давнюю статью Александра Смышляева, который писал, что под видом утверждений о неограниченной власти принцепса Дион делал его заложником сословия сенаторов, уничтожая привилегии муниципальных элит или других сословий и передавая подобные функции или контроль над ними Сенату. Таким образом, по мнению Маркова,

император не смог бы уже найти надежную опору в лице муниципальной аристократии и всадников и, кроме того, утратил бы такие важные инструменты абсолютной власти, как императорский культ и обширные императорские земельные владения (Марков, 2013: 67).

По этой причине, наверное, неслучайно, что у Диона Август изображается не по модели богоподобного лидера, который не может быть равен своим подданным по определению — а именно этот образ мы находим, например, в панегириках Диона Хризостома или Плиния Младшего. Август, как и его соратник Агриппа (см. Dio Cass. Hist. rom. 54.29.3), как и недолго правивший в 193 г. н. э. Пертинакс, — *demotikotatos*, демократичен. Принцепс не просто обходителен в обращении с сенаторами и не только внешне ведет себя, как если бы опирался на сенаторов, но он и не может себя вести иначе, ведь большой объем власти в результате реформ, предлагаемых Дионом, передается сенаторам.

Независимо от того, кто прав — те, кто утверждает, что реформа Диона вводит бесправный Сенат, исполняющий чисто ритуализованные функции, или те, кто, наоборот, убежден, что она делает принцепса заложником сенаторов, без которых он не сможет проводить свою политику, — надо понимать, что Дион — сторонник системы правления, которая обозначается им либо как *monarchia*, либо как смесь *monarchia* и *demokratia*. *Demokratia* сама по себе в чистом виде, конечно, лучше, чем *dunasteia* (когда политика города или страны на время подчинена могущественным силам, которые используют угрозу насилия для достижения своих целей и реализации своих амбиций). Она лучше и чем *basileia* — царская власть, которая существовала на заре Рима или в эллинистических царствах. Но сама по себе *demokratia* при разрастании политического сообщества ведет к дисфункциям, ведь опасные войны

и гражданские распри — очевидное для Диона следствие строя под названием *demokratia*, «ибо там люди наиболее могущественные, стремясь к высшим постам и подкупая наиболее бедных, переворачивают все вверх дном» (Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 75)<sup>10</sup>.

Говоря нашим современным языком, часто хочется спросить: почему Дион такой монархист? Йеспер Мадсен объясняет это чисто историческим контекстом написания книги. Согласно ему, в начале III в. н. э.

политика во многих отношениях не была непохожа на политику времен донаторов в поздней Республике, когда люди во власти и с военными ресурсами заменили государство и сражались друг с другом и Сенатом, чтобы захватить верховенство для реализации своих амбиций (Madsen, 2022: 97).

В мятежах и гражданских войнах конца II в. н. э. сначала был убит преторианской гвардией император Пертинакс, потом — смещен император Дидий Юлиан (правивший несколько месяцев в 193 г., после того как он купил (!) трон у преторианской гвардии), а потом легионы Септимия Севера сражались в 193–194 гг. с легионами Песценния Нигера, а позже (в 196–197 гг.) — с легионами Клодия Альбина (Септимий выиграл, стал императором и основал династию Северов). Во времена Северов вернулись политические преследования в Сенате. Мы знаем, что, когда Диону было около 50 лет, у него все еще росли волосы на голове, потому что во время одного из заседаний Сената Септимий огласил обвинение в заговоре против принцепса и добавил, что среди заговорщиков был лысый сенатор. Дион в ужасе потрогал свою голову рукой и с радостью обнаружил, что не попадает под это описание. Одного из лысых сенаторов сразу после этого стража Септимия вывела из здания Сената, несмотря на его возгласы о том, что он невиновен, и отрубила ему голову (Dio Cass. Hist. rom. 77.8.2–5; Кассий Дион, Махалюк и др., 2011: 268–269).

Если вспомнить определение Фергюса Миллара (донастия — это когда один или несколько лидеров партий гражданской войны держит всю власть в Риме неконституционным путем (Millar, 1964: 74)), то для Диона *monarchia* в стиле Августа должна была выглядеть как избавление от таких донастических напастей. Август становится для Диона почти что идеальной фигурой, прекратившей череду гражданских беспорядков и войн. Он изображается после присвоения себе титула

<sup>10</sup>52.15.5. Греч. термин *dunatoteroi* (те, кто сильнее; наиболее сильные, могущественные) показывает, что у *demokratia* есть всегда потенциал свалиться в состояние *dunasteia*.

princeps senatus (первый из сенаторов) как добродетельный правитель, опиравшийся — хотя бы внешне — на Сенат, и как формалист-законник, строго следовавший традициям Рима, ведь он сохранял все обычаи и систему магистратов эпохи, которую мы обычно называем «Римской республикой времен Катона и Цицерона», если это не вело к утере его власти. Август изображается как избавивший Рим от гражданских войн и смут, т. е. от лихих 40-х гг. до н. э. (когда Цезарь вел гражданскую войну с Помпеем, захватил власть, был убит, и на повестке дня снова встала гражданская война). Вернее, для Диона фигура Августа была, наверное, главным вариантом спасения от более актуальных для него лихих 190-х гг. н. э.

По сравнению с Тацитом, например, который рисовал в «Анналах» образ Августа с гораздо более критической точки зрения, Дион возмечивает его как наименьшее из зол. Тацит видел окончание династии Флавиев и жил во время, когда после тиранического Домициана на смену этой династии пришел принцепс Нерва, выбранный Сенатом, а позже — Траян, который был избран Нервой из наиболее талантливых и потому пользовавшихся заслуженным признанием представителей сенаторского сословия (Madsen, 2022: 97)<sup>11</sup>. Тацит, несмотря на то что он критиковал Августа и его наследника Тиберия, писал в «Жизнеописании Юлия Агриколы» о веке, в котором он жил (Тацит, Бобович и др., 1969: 328):

...наконец мы приходим в себя; и хотя Цезарь Нерва в самом начале нынешней благословенной поры совокупил вместе вещи, дотоле несовместимые, — принципат и свободу (principatum ac libertatem), а Траян Нерва что ни день приумножает счастье нашего времени и установление общественного правопорядка

— следы разложения нравов, проявлением которых был век Домициана, все еще остаются. То есть у Тацита в тот момент еще могла быть надежда на лучший строй принципата, чем при Августе. Для Диона же монархическое правление Августа, даже если идеализированное, представляется как общая модель спасения от передрыг, смут и гражданских потрясений, включая смуты и опасности жизни 190–220-х гг., т. е. эпохи Северов.

<sup>11</sup> Потому Нерва и Траян начинают череду «пяти благих императоров», как их традиционно называют историки.

В комментариях к Диону Рейнольд указывает на эту параллель с Тацитом и пишет, что для первого греч. термин *monarchia* выступает синонимом лат. *principatus*,

т. е. конституционного правления одного человека вместе с классом сенаторов как лучших (греч. *aristoi*) — правления, сочетающего *eleutheria* и *monarchia* (в терминологии Тацита *libertas ac principatus*) (Reinhold, 1988: 170).

В отрывке из Диона, с которого мы начали эту статью (Dio Cass. Hist. rom. 56.43.4), говорится о том, что при Августе римляне стали жить «в условиях разумной свободы и монархии, не внушающей страха», по-гречески — *en te eleutheria sophroni kai en monarchia adeei*. Рейнольд поэтому настаивает, что речи Агриппы и Мецената, якобы противостоящие друг другу, должны рассматриваться как единое целое<sup>12</sup>; это аутентичная позиция Диона: он хотел соединить свободу строя под названием *demokratia* с порядком и стабильностью строя под названием *monarchia* в одном режиме. Питер Майкл Суон в комментарии к этому отрывку замечает, что фраза о смеси монархии и демократии написана «явно под влиянием Фукидида» и высокая риторика торжественной похвалы здесь напоминает надгробную речь Перикла (Thuc. 2.40.1) в «Истории Пелопоннесской войны». Он добавляет (Swan, 2004: 348):

Миллар думал, что соединение *monarchia* и *demokratia* в одном режиме — это точка зрения самого Диона. Манувальд же считает, что это цитата из общего для Диона с Тацитом первоисточника, написанного кем-то в I в. н. э., так как в тексте есть отсылка к тому, что, римляне так думали о достижениях Августа, поэтому они тосковали. Проходит и дискуссия о том, приводились ли в этом общем для Тацита и Диона первоисточнике и позитивные, и негативные оценки Августа, как у Тацита, или только позитивные, как у Диона, а Тацит самостоятельно добавил негативную.

Но, каков бы ни был исход этой дискуссии, *monarchia* для Диона (и иногда для Тацита) совместима со свободой.

Именно так, наверное, и надо понимать слова Диона в книге 52, когда Меценат говорит, что «истинная демократия» (*demokratia he alethes*) достижима при монархии. Если принять точку зрения таких комментаторов, как Эспиноза-Руис или Рейнольд (выше), согласно которой позиции Агриппы и Мецената можно назвать взаимодополняющими (на этом настаивает и Carsana, 2016: 545–546), поскольку они описывают,

<sup>12</sup>Рейнольд здесь повторяет точку зрения, впервые обоснованную в Espinosa Ruiz, 1982.

как смешать *demokratia* и *monarchia*, то становится ясно: «истинная демократия» возможна только в условиях принципата, когда суверен гарантирует безопасность и стабильность и расставляет всех по местам в соответствии с достоинством и способностями. Как пишет Дион, принцепс должен поручить

управление государством себе и другим лучшим людям. Тогда в сенате заседали бы наиболее разумные, командовали бы войсками наиболее искусные в военном деле, а несли воинскую службу и получали за это жалование самые крепкие и самые бедные. Таким образом, каждый будет охотно исполнять то, что выпало на его долю, с готовностью оказывая помощь другим, и никто не будет испытывать унижения при сравнении своей участи с долей других, и все обретут *истинную демократию* (курсив мой. — О. Х.) и безопасную свободу. Ибо пресловутая свобода толпы оборачивается самым тяжким рабством для наилучших людей и несет общую гибель и первой, и этим последним, в то время как та свобода, которая везде превьше всего ставит благоразумие и обеспечивает всем равенство в соответствии с достоинством, всех ею пользующихся делает одинаково счастливыми (Dio Cass. Hist. rom. 52.14.3–5; Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 74).

*Demokratia he alethes* противопоставляется *akribei demokratia*, «подлинно республиканскому строю», т. е. республике в узком смысле слова, которая была в Риме времен Цицерона. Именно с апелляцией к тем временам Август в 28 г. до н. э. был поименован «первоприсутствующим в сенате», греч. *prokritos tes gerousias*, лат. *princeps senatus* (Dio Cass. Hist. rom. 53.1.3; там же: 112). Узко и четко определяемая *demokratia* существовала сама по себе, без смеси, и тот период жизни Рима не связан с демократией «истинной», которая случилась от смеси ее с *monarchia*, принесшей стабильность и конец гражданских смут. Суверенная *demokratia* времен принципата отличается по своей истине, т. е. по существу, от политического режима Рима при Катоне и Цицероне.

В обзоре основных историографических споров по поводу позиции Диона Константин Марков пишет, что восхваляемая Дионом смесь *monarchia* и *demokratia* при ближайшем рассмотрении оказывается смесью монархии и аристократии (Markov, 2022: 126). Можно добавить: в неидеальном случае это смесь монархии и олигархии; но это не смесь монархии и демократии в современном смысле этих терминов. Действительно, что осталось от власти народа в принципате? С одной стороны, те, кто считает его монархией, лишь для видимости использующей терминологию республиканского Рима, указывают на то, что народные трибуны утратили власть, а реальная *tribunicia potestas* перешла

императору. Комиции не голосуют, а покорно утверждают результаты голосования в Сенате, который выбирает магистратов по указке императора из названных им кандидатов. Последний раз плебс пытался провести своего кандидата в консулы во время Августа, когда эдил (помощник народного трибуна) Марк Эгнаций Руф, пользовавшийся большой популярностью среди плебса, так как он создал постоянные пожарные команды, был казнен за нарушение порядка выборов по *senatus consultum ultimum* в 19 г. до н. э. Его обвинили в заговоре (Dio Cass. Hist. rom. 53.24.4–5, 54.15.4; Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 145, 182; Hollard, 2015).

Демократию в современном понимании — как власть народа, а не монарха — все же при желании современный читатель может вчитать и в Диона. Марков замечает: когда Дион упоминает в Dio Cass. Hist. rom. 53.1 8.1, что императоры

присвоили себе и еще одно преимущество, какое вообще открыто не предоставлялось никому из древних римлян... они ведь были, по латинскому выражению, «свободны от законов» — это значит, что они не связаны никаким правовым принуждением (Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 137),

то это напоминает цитату в «Дигестах» Юстиниана из «Комментариев к закону Юлия и Паппия» римского юриста Павла, в которой он выдвинул знаменитое положение: *princeps legibus solutus est*, т. е. принцепс свободен от соблюдения законов (DI. 1.3.31). Согласно же современнику Диона юристу Ульпиану,

то, что решил принцепс, имеет силу закона, так как народ посредством царского закона, принятого по поводу высшей власти (*de imperio*) принцепса, предоставил принцепсу всю свою высшую власть и мощь (*populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*) (DI. 1.4.1pr.; цит. по: Марков, 2013: 66).

Ульпиан понимает это как следствие того, что принцепсы получили всю полноту власти за счет передачи ее народом одному человеку в результате *lex de imperio*. По этой причине номинально всегда предполагалось, что власть принцепса основывается на делегировании ему своей власти народом.

В эпоху империи вместо собраний или голосований комиций более важным органом стал военный *contio* (слово происходит от лат. *conventio*, «сходка»). Если на гражданском *contio* во времена принципата император или его высшие магистраты могли собирать народ, чтобы

оповестить его о важных решениях, то военные *contiones* стали важным местом для того, чтобы представлять будущих императоров армии, и для аккламации (возгласов одобрения) их. Как пишут комментаторы, «большинство императоров пытались наладить хорошие отношения с солдатами посредством *contiones*, так как поддержка последних стала существенным фактором в правлении первых» (Pina Polo, 1995: 214)<sup>13</sup>.

Например, Гальба в 69 г. н. э. представил своего наследника Пизона солдатам ровно на такой сходке и, к несчастью, для него неудачно: через 6 дней мятежники изрубили Гальбу на куски («Гальба» гл. 17 — Светоний, Гаспаров, 1993: 175). Похожие размышления дали возможность Энтони Калделлису в его концепции византийской республики прийти к выводу, что начиная с IV века н. э. и вплоть до XIII века народ не играл в политике Нового Рима, т. е. Византии, роли пассивного агента, навсегда передавшего власть императору. Аккламации на ипподроме, во дворце или в армии были важной процедурой признания права данного императора на правление, и Калделлис даже цитирует Диона как человека, который написал о смеси монархии и демократии именно в современном смысле этих слов (Kaldellis, 2015: 29)<sup>14</sup>. Вспомним замечание Андо о том, что только народу легко подать голос, так как масса на ипподроме или собрании легиона часто безымянна; а сенаторы сидят отдельно по своим местам в Сенате, и потому их легко выделить как личностей, вывести из Сената и наказать. Соответственно, именно плебс, или толпа, или армия легко становятся тем местом, где коллективное выкликание *Axios!* (греч. «Достоин!») возводило за счет этой аккламации (одобрительного провозглашения или оглашения) на престол в Византии или, наоборот, сводило с престола криком-оглашением *Anaxios!* («Недостоин!»).

#### СМЕШАННОЕ ПРАВЛЕНИЕ: ЧТО И КАК СМЕШИВАТЬ?

В предыдущем разделе статьи было показано, насколько хорошо историки и филологи изучили как текст Диона, так и контекст его написания. В известной краткой формулировке *tēn monarchian tē demokratia mixas* (Dio Cass. Hist. rom. 56.43.4) тщательно изучены термины для обозначения форм правления и даны почти что все возможные

<sup>13</sup>О роли *contio*, которые собирали народные трибуны внутри Рима, чтобы оказать поддержку Цезарю перед началом гражданской войны 49 г. до н. э., см. Morstein-Marx, 2021: 276, 316.

<sup>14</sup>Калделлис удачно, по-моему, интерпретировал *династов* с помощью английского термина *warlords*, «полевые командиры».

интерпретации значения этих терминов. (Я не останавливался на тех комментаторах, которые считают, что, по мнению Диона, принцепс в Риме должен установить демократию в современном смысле слова или восстановить тот политический строй, который по-гречески в I–III вв. н. э. чаще всего обозначался как *demokratia*, т. е. режим *libera res publica* времен Катона и Цицерона. Большинство историков и филологов считают эти интерпретации слабо обоснованными, поскольку они в меньшей степени опираются на доступные тексты и факты.) Но, исследуя значение терминов для обозначения форм правления в этой знаменитой формулировке Диона из *Dio Cass. Hist. rom.* 56.43.4, не забыли ли ученые о третьем важном термине, входящем в нее? Как в известной детской загадке, ответом на «А и Б сидели на трубе; А упало, Б пропало, кто остался на трубе?» должно стать внимание к связке, но в нашем случае не к союзу «и», отсутствующему во фрагменте, а к слову, которое связывает во фразе Диона две упоминаемые формы правления, — т. е. к *míxas*, аористному причастию, которое наиболее удобно переводится русским деепричастием «смешав». Оно происходит от глагола, который можно найти в словарях в форме *mígnomi* или в инфинитиве *mígnunai*.

Историю представлений в классической политической теории о смешивании форм правления кратко систематизировал и изложил Джеймс Блайт (*Blythe, 1992*). Хотя при желании можно увидеть изображение смешанного правления уже у Гомера, Платон стал первым автором из обычного канона истории политических учений, который дал классические формулировки о смешении 3 форм правления, когда правят один (монархия), немногие лучшие (аристократия) и все (демократия). Конечно, основной политический труд Платона посвящен поиску идеального устройства для политического сообщества, но после своего опыта попыток просвещения единовластного правителя Сиракуз он, возможно, понял, что надо соглашаться на реалистичные проекты политического устройства, поэтому в «Законах» Спарта приводится как хороший пример правления, так как она долгосрочно устойчива за счет смешения трех его форм. Афинянин говорит лакедемоняну Клинию в третьей книге «Законов» (*Pl. Leg.* 691e–692a; Платон, Егунов, 1994: 143):

Некий бог, провидящий будущее, заботился о вас. Он сделал более умеренной царскую власть, установив вместо одного двойной царский род. Затем некая человеческая природа, соединившись (греч. *temeigmene*, букв. «смешавшаяся») с какой-то божественной силой (греч. *dupamei*), поняла, что вашу

власть все еще лихорадит, и соединила (греч. *meignusin*, букв. «смешивает») рассудительную мощь старости с гордой силой происхождения, установив в важнейших делах равнозначность власти двадцати восьми старейшин (*geronton*) и царской власти (*ton basileon dunamei*). Третий же спаситель вашего государства, видя, что его все еще обуревают страсти, как бы узду набросил на него в виде власти эфоров (греч. *ton ephoron dunamin*), близкой к выборной власти. Потому-то у вас царская власть, возникнув из смеси (греч. *summeiktos*, букв. «смешанная», прилагательное от глагола *mignumi*, в англ. переводе — *commingled, compounded*) надлежащих частей, была умеренной и, сохранившись сама, оказалась спасительной и для других.

Три формы правления — монархическая, аристократическая (герусия, собрание геронтов-старейшин) и демократическая (эфоры) — дали Спарте прекрасную смесь элементов, сделав это правление устойчивым по отношению к внутренним беспорядкам и способным отразить внешние нападения, например, персов. Платон, однако, не отметил эту смесь форм правления, получившуюся в Лакедемонне, как образец для повторения во всех политических сообществах или даже как основу для своей классификации политических систем. Почти сразу же после похвалы Спарте он утверждает, что устанавливать мощные несмешанные формы правления (греч. *ameiktous*) — ошибка (Pl. Leg. 693b), но потом он говорит следующее про общую схему структуры устройства политических сообществ (Pl. Leg. 693d; Платон, Егунов, 1994: 145):

Есть два как бы материнских вида государственного устройства, от которых, можно сказать по праву, родились остальные. Было бы правильно указать на монархию (*monarchian*) как на первый из них и на демократию (*demokratian*) как на второй. Монархия достигла высшего развития у персов, демократия — у нас. Почти все остальные виды государственного устройства, как я сказал, представляют собой пестрые соединения этих двух. Чтобы существовала свобода и дружба в соединении с разумностью, неизбежно надо быть причастным и к тому и к другому виду.

Блайт замечает, что Платон забывает об аристократическом элементе, утверждая, что при проектировании законодательства надо смешивать только монархию и демократию. Правда, по мнению Блайта, Платона интересуют в основном только 2 формы: монархия, как носитель власти или авторитета, и демократия, как носитель тяги народа к свободе, поскольку важно уравновесить власть и свободу. Аристократия потому не так важна, ее можно не учитывать в анализе — важно, чтобы «ни власть одной группы людей, ни распущенность другой не смогли бесконтрольно развиваться» (Blythe, 1992: 17).

Но можно предположить, что про аристократический элемент Платон не забывает, когда говорит не об абстрактных схемах, а о конкретных примерах существовавших государств. Так, он учитывает, согласно Блайту, неформальный аристократический элемент в смеси, характерной для устройства старой Персии (Pl. Leg. 694a–b; Платон, Егунов, 1994: 145–146):

Персы при Кире держались середины между рабством и свободой и стали сначала свободными сами, а затем — господами над многими другими. Но, будучи правителями, они уделяли подчиненным долю в свободе и относились к ним как к равным, так что воины были в большой дружбе с военачальниками и охотно шли навстречу опасности. Если кто из них был разумен и мог подать совет, царь не завидовал, но позволял быть откровенным и ценил тех, кто мог быть советчиком; он давал им возможность публично проявлять свою разумность, и потому в ту пору персам все удавалось благодаря свободе, дружбе и обмену мнениями.

Получается, что допускать в аристократический совет при монархе воинов, способных высказать ценное предложение разумно и правдиво, — залог успеха персидской системы правления при Кире.

Аристотель, теория которого безусловно превалировала в западно-европейской средневековой политической мысли, после того как «Политика» была переведена на латинский Вильямом Мёрбеке в 1251 г. и к ней были написаны комментарии Фомой Аквинским (а трактаты Полибия на греческом или De re publica Цицерона были недоступны), конечно, был авторитетом и для таких римских авторов I–III вв. н. э., пишущих на греческом, как Дион. Однако Аристотель предлагает достаточно запутанную теорию смешанного правления<sup>15</sup>. Блайт отмечает, что, кроме одного очевидного затруднения (Аристотель использовал термин «полития», греч. Politeia, для того чтобы называть как форму правления вообще, так и одну из шести этих возможных форм правле-

<sup>15</sup>Есть давний спор о том, насколько «Политика» является склейкой двух текстов, где первый был написан под явным влиянием Платона в поиске лучшего государственного устройства, а второй, более поздний, опирался на эмпирический анализ существующих форм правления. Отсюда, возможно, берется и несистематичность изложения в том, что теперь представляется нам единой книгой. Но причины непоследовательности могут быть и другими. Аласдэр Макинтайр вообще как-то остроумно заметил, что, например, в «Никомаховой этике» перед нами — «наиболее блистательный конспект лекций, когда-либо написанный», в котором содержится попытка обобщить и систематизировать все, что греки говорили о данном предмете (Macintyre, 2007: 147).

ния<sup>16</sup>), есть и фундаментальное другое, с которым мы сталкиваемся, когда пытаемся очертить контуры его теории смешанного правления. С одной стороны, он иногда пишет о смешении тех трех форм, на которые указал еще Платон, но лучшей считает смесь только двух из них — олигархии и демократии. С другой стороны, предпочтение именно этой смеси, наверное, он отдает и по логическим основаниям, ведь иногда он говорит о смешении или пропорции власти двух классов — богатых и бедных — как о главной проблеме устройства политических сообществ Эллады. По указанной причине ему важны прежде всего эти две формы, а не все возможные шесть. Получается, что у Аристотеля есть две модели смешивания: смесь форм правления и смесь классов. И не всегда понятно, про какую он говорит в данном фрагменте текста.

К тому же, у него есть концепция *middle class polity*, как это переводит Блайт («средний вид государственного строя» — в переводе С. А. Жебелева), т. е. устройства государства, опирающегося прежде всего на средний класс, или на среднюю часть граждан, не богатых и не бедных, а находящихся посередине. Это усложняет изложение его взглядов еще больше. Например, именно в контексте обсуждения политики среднего класса он говорит в *Arist. Pol.* 1297a5, что чем более смешанной является форма правления (*ameinon he politeia meichthe*, последнее слово — форма глагола *mignumi*) — т. е., говоря нашим современным языком, чем больше форм правления смешано в определенном режиме, — тем он окажется устойчивее (Аристотель, Доватур, 1983: 511–512).

Не пытаясь вывести единственную истинную теорию смешанного правления, которой якобы придерживался Аристотель, посмотрим на глаголы, используемые им в «Политике». Если Дион мог взять фразу, согласно которой демократия и монархия именно «смешиваются», из «Законов» Платона, то какие метафоры практических действий по соединению, совмещению или перемешиванию он мог позаимствовать у Аристотеля?

Аристотель во второй книге «Политики» анализирует «Законы» Платона. Там, где первый своими словами пересказывает тезис Платона об удачной политической системе в Спарте, мы находим привычный

<sup>16</sup>Поэтому иногда трудно отличить, говорит ли он о политике в узком смысле слова, т. е. о конкретной форме правления, когда правят все, т. е. существует то, что мы теперь называем народовластием или демократией, либо он говорит о политике в широком смысле этого слова, т. е. как о способе устройства политического сообщества вообще, коих может быть шесть.

для нас глагол *mignumi*, ведь в Лакедемонe, согласно Аристотелю, *ton politeion memeinonen*, режим смешивает различные формы политики (в широком смысле этого слова), т. е. монархию, олигархию (он классифицирует именно так роль Совета из 28 геронтов в управлении Спартой; как мы помним, у Платона нет специального термина для этого в цитате из «Законов», приведенной выше) и демократию (сюда кто-то отнесет эфоров, кто-то — сисситии) (Arist. Pol. 1265b30–40; Аристотель, Доватур, 1983: 417).

Правда, Аристотель не согласен с тезисом из «Законов» о том,

что наилучшее государственное устройство (*ten aristen politeian*) должно заключаться в соединении [*sunkeisthai*, в словаре найдем *sunkeimai*, «лежать рядом», в пассивном значении — «состоять из, быть составленным»] демократии и тирании; но эти последние едва ли кто-либо станет вообще считать видами государственного устройства, а если считать их таковыми, то уж наилучшими из всех. Итак, правильное суждение тех, кто смешивает [*mignutes*, от глагола *mignumi*] несколько видов, потому что тот государственный строй, который состоит в соединении [*sunkeimene*, опять от глагола *sunkeimai*, как выше] многих видов, действительно является лучшим (Arist. Pol. 1266a1–5; там же: 418).

Большинство комментаторов замечают, что Аристотель приписал своему учителю тезис о том, что лучшее устройство — это смесь *demokratias kai turannidos*, хотя Платон писал о смеси демократии и монархии. Но если подставить тиранию на место монархии, как это делает Аристотель, то легко понять его тезис: ведь тирания — извращенная, или плохая, форма правления, при которой властью наделен один человек, правящий не в интересах всех, а в своих собственных, а демократия в понимании Аристотеля — это извращенная, или плохая, форма политики в узком смысле этого слова (при демократии правят все, но не в интересах всех, а в интересах обширных бедных слоев, подавляя интересы знатных и богатых). А лучше бы для стабильности политической системы учитывать интересы всех.

Для нас же интересно, что в этом развернутом комментарии к «Законам» Платона Аристотель пользуется не одним уже знакомым нам глаголом «смешать» (он относился прежде всего к жидкостям), а еще и глаголом «рядоположить, сложить (стихи или другой текст), составить из чего-либо». В развертывании своего аргумента Аристотель прибегает и к другим схожим глаголам. Он продолжает: если приоткрыться к тому, что Платон хотел бы считать двумя главными

«материнскими» формами для всех политических устройств, — т. е. к монархии и демократии — мы там на самом деле обнаружим, что то, что он называет монархией, есть на деле олигархия. Соответственно, у него де-факто описывается смесь олигархии и демократии, а не монархии и демократии (Arist. Pol. 1266a5–10; там же)<sup>17</sup>. Далее он рассказывает, что в платоновской системе власти при выборах Совета тоже привилегией обладают богатые. Аристотель заключает: «Что такого рода государственное устройство (*politeian*) не будет представлять собой соединения (*sunistanai*) демократического и монархического начал (*ek demokratias kai monarchias*), ясно из вышесказанного» — и будет еще яснее в дальнейшем изложении (Arist. Pol. 1266a20; там же: 419). Мы не будем оценивать силу изложенных аргументов, так как это делали поколения специалистов по античной политической философии. Для нас важно, что в последней цитате для передачи идеи соединения или смешивания используется глагол *sunistemi*, означающий «поставить вместе, составить, соединить, свести, дать сойтись, организовать»<sup>18</sup>.

Но в большинстве рассмотренных случаев для передачи идеи смешивания или соединения используется глагол *mignumi*, «смешать», который преимущественно употребляется в контексте «смешать жидкости». Так, книге 5 «Политики» Аристотель пишет о причинах крушения разных политических систем (Arist. Pol. 1307a5–10; там же: 542):

Но главной причиной крушения политий (*politeiai*) и аристократий (*aristokratiai*) являются встречающиеся в самом их государственном строе (*politeia*) отклонения от справедливости. Начало крушения заключается в том, что в политии (*politeia*) в неправильном соотношении объединены [*memeichthai*, от глагола *mignumi*, «смешивать»] демократия и олигархия, в аристократии же — та и другая и еще добродетель, в особенности же указанные два элемента. Имею в виду демократию и олигархию, потому что именно их пытаются соединить [*mignunai*, снова глагол «смешивать»] политии (*politeiai*) и большая часть так называемых аристократий.

Блайт предлагает неординарную интерпретацию того, в чем заключается специфика аристотелевского подхода к смешиванию разных типов

<sup>17</sup>Позиция Аристотеля здесь не слишком ясна. Он говорит, что в таких смесях монархии и демократии магистраты на позиции исполнительной власти «назначаются по жребию из числа предварительно избранных» (а, видимо, в реальных монархиях магистратов должен был бы назначать монарх) и что до участия на народном собрании допускаются лишь люди, обладающие большим имуществом и прошедшие имущественный ценз, как, впрочем, и до должностей в исполнительной власти.

<sup>18</sup>Забегая вперед, скажем, что он встречается потом у Полибия. См. ниже.

правления. Он считает, что надо обратиться к физике смешивания жидкостей, вернее к тому, как эти физические закономерности представлял сам Аристотель. О смесях писали многие ранние греческие натурфилософы, и у Аристотеля, в отличие от Платона, можно найти цельную теорию смесей. (Платон, когда говорит о формах правления, использует слова, связанные с *mignumi*, без специальной философской нагрузки.) Из примеров самого Аристотеля становится ясно, что смешивание, например, двух сыпучих тел (сухого сахарного песка и соли или риса и бобов, как во многих блюдах нынешней мексиканской кухни) не есть смесь, так как вещества не меняют при этом своих качеств. Смешивание дерева и огня — тоже, так как один элемент исчезает (дерево сгорает) и его не восстановить. А смешивание сахара и стакана воды — смесь; мы можем восстановить сахар, выпарив воду. Тем не менее это не значит, что вступившие в смесь вещества сохраняют свою идентичность, четкие границы или определенные свойства. Аристотелевские смеси напоминают англ. *fusion*, слияние или сплав в результате плавки. Выделить первоначальные составляющие обратно можно, но они не сохраняют своей четкой отграниченности и структуры внутри слияния или сплава (Sharvy, 1983)<sup>19</sup>.

Поэтому, как заключает Блайт, когда мы говорим о смешанном правлении по Аристотелю, мы не должны иметь в виду смесь трех видов правительственных механизмов, четко отграниченных друг от друга, как было в Спарте, согласно Платону, или как было в Венеции, согласно Контарини (дож — монархический элемент, Сенат и его комитеты — аристократический, собрание всех патрициев старше 25 лет в *Maggior Consiglio* — демократический), или как англоязычные авторы XVII–XVIII вв., вплоть до отцов-основателей США, писали о смешанном правлении в Англии или Америке (король или президент — монархический элемент; верхняя Палата парламента, палата лордов или Сенат, — аристократический, нижняя палата, Палата общин или Палата представителей, — демократический). Аристотелю ближе идея слияния, чем балансировки частей: элементы политической системы не остаются раздельными и уравнивающими друг друга, а сливаются вместе в новом состоянии. Блайт приходит к выводу, что аристотелевской теории смешивания веществ ближе идея смешанного правления как стабильного политического устройства, основанного на среднем классе (иными словами, он

<sup>19</sup>Редкое возражение против превалирующего среди специалистов мнения, что Аристотель интерпретирует смеси по модели слияния см. в Соорег, 2004: 328–329.

предпочитает политику среднего класса), так как средний класс — это смешение богатых и бедных с выходом в новое состояние — появление класса средних собственников (Blythe, 1992: 22–24).

Следующие два авторитета, которые обычно отмечаются как развившие теорию смешанного правления, применив эти категории к анализу уже Рима, это Полибий и Цицерон. Их теория ближе к Платону и к ученику Аристотеля Дикеарху. Последний, согласно письмам Цицерона, защищал в споре с Феофрастом (тоже учеником Аристотеля и лидером школы перипатетиков после смерти учителя) *bios praktikos* как более важное призвание человека, чем *bios theoretikos*, которую Феофраст, в свою очередь, рассматривал в качестве более значимой. Хотя у нас не так много свидетельств этому, считается, что и Цицерон заимствовал свою теорию смеси трех типов правления у Дикеарха, а не только у Полибия (Rowe, 2000: 394–395). Дикеарх прожил часть жизни в Спарте и в своей не сохранившейся до нашего времени книге *Tripoliticus* вернулся к Платону и трехчастной схеме смешивания форм правления монархия–аристократия–демократия, не согласившись со своим учителем, для которого либо смесь олигархии и демократии — главный тип смешения, либо смешивание классов приводит к желаемой цели под названием политика среднего класса<sup>20</sup>.

У Цицерона мы легко находим метафору смешивания. Сначала он формулирует тезис в *De re publica* 1.45 (Цицерон Марк Туллий, 1966: 23):

...я... считаю заслуживающим наибольшего одобрения... четвертый вид государственного устройства, так как он образован путем равномерного смешения трех его видов (*permixtum tribus*), названных мною ранее.

Затем Цицерон подытоживает изложенные аргументы в конце первой книги (1.69; там же: 32–33):

<sup>20</sup>Цицерон упоминает Дикеарха в 7 письмах к Аттику и один раз — в диалоге *De legibus* (см. McConnell, 2012: 307). Про содержание доктрины Дикеарха мы можем судить, исходя из того, как неизвестный автор византийского трактата VI в. н. э. *Peri politike epistemes* («О политической науке», ранее автором этого трактата считался Петр Патрикий — см. Вальденберг, 2015: 176) описывает механизмы предлагавшейся реформы византийской политики: избрание монарха из кандидатов, выдвинутых лидерами сословий (каждый выдвигал бы по 3), назначение членов собрания по их доблести и активная роль граждан в выборах. Византийский патриарх IX в. Фотий в своих конспектах прочитанных книг заметил, что это размышление «дикеархова типа», *dikaiarchikon eidos* (см. Fotiou, 1981: 533).

...из трех указанных вначале видов государственного устройства, по моему мнению, самым лучшим является царская власть, но самую царскую власть превзойдет такая, которая будет образована путем равномерного смешения<sup>21</sup> трех наилучших видов государственного устройства. [...] ...Виды государственного устройства, упомянутые выше, легко превращаются в свою порочную противоположность, — вследствие чего царь оказывается властелином (лат. *dominus*, «господин»), оптиматы кликой, народ изменчивой толпой, — и так как эти самые виды государственного устройства часто сменяются новыми, тогда как при этом объединенном и разумно смешанном государственном устройстве (*permixta constitutione rei publicae*) этого не случается почти никогда, разве только при большой порочности первенствующих людей<sup>22</sup>.

Во второй книге *De re publica* (2.42) он говорит, что устройство Спарты после Ликурга, Карфагена и Рима сочетало в себе 3 формы правления (и это мудро!), но Рим превзошел других тем, что не допустил в смеси относительного преобладания монархического элемента, как это случилось, возможно, в Спарте. В Риме формы правления смешаны более равномерно: «Ибо все начала, описанные мною ранее, правда, сочетались (*mixta fuerunt*) и в нашем государстве, и у лакедемонян, и у карфагенян, но далеко не равномерно» (Цицерон Марк Туллий, 1966: 45)<sup>23</sup>.

Согласно Блайту, Цицерон совпадает с Полибием (на которого он опирался, как и на Дикеарха) в том, что он рассматривает смешение по неаристотелевской модели смеси из сохраняющих свое независимое существование частей, которые тем самым уравнивают друг друга. Идея сдержек и противовесов, такая характерная для нововременной политической мысли, на самом деле имеет свои корни в античном представлении именно о таком сдерживающем, уравнивающем и, в конце концов, уравновешенном смешивании. Полибий отличается от Цицерона, конечно, в том, что у него есть не просто идея превращения каждой хорошей формы правления со временем в свою плохую противоположность (монархии — в деспотизм или тиранию, аристократии — в олигархию, демократии в смысле народовластия — в охлократию,

<sup>21</sup>Здесь в латинском тексте стоит *quod erit* — «которая будет» из трех частей, смешивание не упоминается.

<sup>22</sup>Комментарий русского переводчика отсылает к аргументу про Спарту в «Политике» Аристотеля (*Arist. Pol.* 1265b35–40), когда он повторяет Платона.

<sup>23</sup>Надо заметить, что русский перевод «это из трех видов власти составленное государственное устройство» вводит образ составленности, хотя оригинал говорит о том, что было сделано общим.

власть разнузданной толпы), а в том, что эти формы циклически связаны в один круг постоянного вращения (греческий термин для этого — знаменитый *anakuklosis*, «анацикл»): монархия вырождается в тиранию, та приводит к аристократическому перевороту, но правление немногих лучших со временем вырождается в олигархию, что приводит к народному восстанию и установлению демократии, которая со временем вырождается во власть толпы, а это, в свою очередь, приводит к необходимости установления единовластия для устранения беспорядков (Blythe, 1992: 26–27, esp. fn. 52). Еще одно отличие Полибия от Цицерона заключается в том, что для последнего уравновешенная смесь форм правления, где отдельные элементы удерживают другие на местах, то есть оказывают сдерживающие влияние, может длиться вечно (моделью здесь выступает гармония, как во «Сне Сципиона», который описан в 6 книге *De re publica*). Для Полибия же римское политическое устройство, сложившееся естественным образом в результате хода истории, — лучшее из того, что дано человечеству; но это не означает, что это устройство не может рухнуть от старости или под влиянием внешних факторов, как Карфаген (Polyb. Hist. 6.9.12–14; Полибий, Мищенко, 1995: 12).

Полибий представляет в своем анализе не только идею уравновешивающего смешивания, но и мысль о том, что из каждой чистой формы правления надо взять в смешанную форму лучшее (этой мысли мы не найдем у Платона или Аристотеля). Полибия поэтому можно полуплутовски назвать первым технократом, сооружающим самое устойчивое на данное время соединение элементов из лучшего подручного материала. Тогда закономерными покажутся и термины, которыми он пользуется. Он совсем не употребляет метафору смешивания жидкостей<sup>24</sup> — в основном он применяет метафоры составления войск или упорядочивания в смысле выстраивания в ряд. Повторим знаменитый отрывок из начала нашей статьи, в котором Полибий пишет (Polyb. Hist. 6.10.6–7; там же: 13):

Ликург... установил [sunestesato, от глагола sunistemi, о нем подробнее — немного ниже] форму правления не простую и не единообразную, но соединил [sunethroidze, от глагола sunathroidzo, также см. ниже] в ней вместе все

<sup>24</sup>Во «Всемирной истории» глагол *mignimi* встречается всего один раз, в Polyb. Hist. 10.11.7–8. Сципион произносит речь, обращенную к воинам, перед штурмом Карфагена, смешивая (*temigmenon*) в ней точные расчеты с обещанием золотых венков. Русский перевод не указывает на смешивание. Согласно ему, Сципион «подкрепил» расчеты обещанием (Полибий, Мищенко, 1995: 129). Для сравнения: глагол *sunistemi* встречается там 259 раз, *sunathroidzo* — 95 (частотность указана по базе Perseus).

преимущества наилучших форм правления, дабы ни одна из них не прививалась сверх меры и через то не извращалась в родственную ей обратную форму, дабы все они сдерживались в проявлении свойств взаимным противодействием и ни одна не тянула бы в свою сторону, не перевешивала бы прочих, дабы таким образом государство неизменно пребывало бы в состоянии равномерного колебания и равновесия, наподобие идущего против ветра корабля.

Про Рим, который выступает другим важным примером хорошего политического устройства в отличие от Афин, Крита, Фив и даже Карфагена, Полибий говорит в 6.11.11, что никто из римлян, смотря на то, как все у них равномерно и правильно устроено (*sunetetakto*, от глагола *suntasso*, «располагать в порядке»), не мог сказать, кто правит — монархический (консулы), аристократический (сенат) или демократический (народ) элемент (Полибий, Мищенко, 1995: 14).

Подчеркнем еще раз, что вместо терминов смешивания мы встречаем здесь глаголы, первоначально связанные с выстраиванием воинских порядков, упорядочением войск. *Sunistemi* имеет ранние значения «ставить вместе или расставлять войска», т. е. сколачивать единую армию против кого-либо, сводить вместе кого-либо как друзей (против врагов), а отсюда уже — объединять, свести воедино, суммировать, заключать. *Sunathroidzo* имеет значение «собрать» и употребляется прежде всего в контексте «собрать армию». Среди первых значений *suntasso* есть «собрать, поставить в ряд в боевом порядке, выстраивать в строй готовых к бою, хорошо подготовить (атаку)». Не потому ли смесь Полибия — это совсем не смесь-сплав по Аристотелю и не потому ли отдельные формы правления, когда их сводят в соединенно-смешанную форму, ведут себя, как воины в строю: они могут друг другу помогать, но могут и друг друга ограничивать?<sup>25</sup> Они, естественно, сохраняют свое раздельное существование, и разные фрагменты текста Полибия рассказывают о функциях консулов (Polyb. Hist. 6.12), Сената (Polyb. Hist. 6.13) и народа (Polyb. Hist. 6.14). Когда же Полибий говорит об участии народа в политическом процессе (*politeuma*), он употребляет слово *meris* — «доля», «часть», «порция». Доля римского народа, или его пропорциональная часть в общей системе правления, — выдавать награждения и наказания, принимать или отвергать голосованием законы и т. п. Полибий совсем далек от аристотелевской идеи смешения

<sup>25</sup>Polyb. Hist. 6.15.1–2; там же: 16: «Отдельные власти могут при желании или мешать одна другой, или оказывать взаимную поддержку и содействие».

богатых и бедных в одном среднем классе так, чтобы они слились в более-менее однородную массу.

#### MIXIS И KRASIS

К какой версии будет ближе Дион, когда он говорит о смешении *monarchia* и *demokratia*? Для него это слияние двух разных субстанций в общий сплав, как у Аристотеля, или со-ставление, т. е. попытка поставить две четко разделенные группы людей, представляющие две разные формы правления, так, что одна часть функций отдается монархам, их ближайшим советникам и назначенным по их рекомендации магистратам, а другая — Сенату, у которого тоже четко очерченная роль, не пересекающаяся с монархическим элементом?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, сравним описание смешанного правления, выполненное Дионом, с тем, что предлагали его современники, пишущие на греческом языке. Элий Аристид в «Похвале Риму» (гл. 90) так описывает сложившееся там смешанное правление, указывая сначала, что существует 3 его формы (монархия, аристократия, демократия) (Элий Аристид, Межеричка, 2006: 157):

Только в вашем государстве форма правления не такая, а представляет собой как бы соединение всех трех (*krasis harason ton politeion*), только без недостатков каждой; потому она и возобладавала над другими. Так что если кто посмотрит на силу народа и на то, как легко он добывается всего, чего захочет и попросит, то решит, что это демократия (*demokratia*), но без недостатков, свойственных народу (*demos*). Когда он увидит Сенат (*gerousia*), принимающий постановления и блюдуший власть, то решит, что нет аристократии более совершенной, чем эта. Взглянув же на Эфора и Притана, который возвышается над всеми и позволяет народу добиваться желаемого, а немногим (*tois oligois*) — удерживать власть (*archein*) и силу (*dunasthai*), он увидит самого совершенного монарха (*monarchian*), который чужд злодейств тирана (*tirannou*), а величием превосходит царя (*basileos*)<sup>26</sup>.

Комментарий к переводу говорит, что, хотя этот пассаж в основном якобы повторяет Полибия, надо понимать фундаментальное отличие данного аргумента и того, что Полибий писал о времени расцвета Римской республики. Действительно, народ в описании Аристида якобы всего добывается, но не упоминаются ни процедуры голосования, ни

<sup>26</sup> Аристид специально говорит о принце как о самом главном магистрате и также применяет к нему греческие термины *archon* и *hegemon*, а термин *basileos* зарезервирован для персидских царей или Александра Македонского (Carsana, 1990: 68–69).

народные трибуны, ведь должность эфора (избираемого защитника народных интересов) передана императору, что соответствует реальности. Начиная с Августа принцепсы обладали *tribunicia potestas* (трибунской властью), хотя не могли избираться в трибуны. Принцепс также назван и пританом. В Афинах эта должность возникла во время борьбы аристократии против тирании: пританами там называли 50 человек, председательствовавших в течение года в Совете и управлявших делами полиса. Получается, что принцепс играет также и роль сенатора или старейшины, позволяя, с одной стороны, аристократии проводить свои интересы в жизнь, а с другой — якобы чутко реагируя на народные запросы. Император — защитник и знати, и народа, а по власти и силе ему нет равного.

Константин Марков, который первый в русскоязычной научной литературе сопоставил Диона и Аристиды, замечает, что Элий был представителем Второй софистики и потому его восхваление Рима могло быть местами написано эзоповым языком. Так, в этом труде нет стандартного описания свершений римских героев или отдельных императоров (например, как говорил Август, он получил Рим глиняным, а оставил его каменным; многие восхищались этим), зато речь часто идет об Афинах или подчиненных римлянами греках, а также можно увидеть временами иронию в отрывках, в которых представлено слишком явное восхваление Рима (а значит, есть риторическое перехваливание, намекающее на то, что позиция автора, возможно, обратная) и т. п. (Марков, 2013: 56–57). Но для нас интересно прежде всего то, что Аристид пользуется совсем другим термином для обозначения смеси 3 видов правления: имперский Рим представляет собой, по его словам, *krasis*, а не *mixis*. Что выбор именно этого термина Аристидом может нам сказать о характере смешивания форм правления в его доктрине и у Диона? Не подчеркивает ли Аристид, что смешение трех форм правления приобрело характер смеси по Аристотелю, т. е. такого слияния, когда нельзя различить отдельных элементов, входящих в состав смеси, поскольку император теперь контролирует все и правление стало однородным?

Аристотель в «Топике» (Ar. Top. 122b26–31) замечает, что *krasis* — это вид *mixis*, так что верно сказать, что если есть *krasis*, то точно есть и *mixis*, но неверно сказать, что *mixis* — всегда *krasis*<sup>27</sup>. Термин *krasis*

<sup>27</sup>Аристотель, Микеладзе, 1978: 414: «Не всякое смешение есть соединение (ведь смешение сухих вещей не есть соединение)». О различии лексики, связанной с *krasis* и с *mixis* у досократиков, есть целый трактат (Montanari, 1979).

исконно означал смешивание воды и вина. В результате этого достигалось то слияние, которое делает смесь поистине смесью; оно специально разбиралось Аристотелем в 10 главе первой книги его трактата «О возникновении и уничтожении». Термином *mixis* можно было обозначать не только слияние перемешиваемых жидкостей, но и смешение сыпучих тел, например пшеницы и ячменя, — так, что смесь сохраняла составные части (зернышки) смешанных тел. Разница между *mixis* и *krasis* состояла в том, похоже, что потенциально механические смеси (смеси сыпучих тел) можно разделить на составные части; слияние воды и вина дает новое состояние вещества, из которого невозможно выделить вино и воду. Конечно, есть вопросы насчет гомогенности смесей, вернее, согласно неологизму русского перевода, есть проблема подобочастия. Поскольку смесь, по Аристотелю, меняет входящие в смешения тела, то часть смеси должна быть подобием целого и напоминать любую другую часть смеси так же, как частью воды всегда будет вода. Смесью по своей сути тогда не является то, что из-за мелочи зернышек смешиваемых веществ кажется невооруженному глазу гомогенной массой, но при остром зрении или увеличении в лупе можно увидеть, что это все так же смесь пшеницы и овса, просто очень мелких их частиц (Arist. Gen. corr. 328a5–10; Аристотель, Миллер, 1981: 415)<sup>28</sup>. Для Аристотеля вопрос о смесях — это часть вопроса о том, как появляются новые тела и исчезают старые, и он требовал философского рассмотрения перед попыткой ответа на другой вопрос — о том, как тела возникают из смешения четырех базовых стихий, особенно если учесть, что Аристотель не разделял доктрину античных атомистов и не видел в каждом теле смешения или сцепки атомов<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Плохо видящие назовут смесью результат такого перемешивания мелких частей пшеницы и ячменя. Но, по сути, такую комбинацию мельчайших частиц пшеницы и ячменя, как считает Аристотель, надо называть соединением или со-положением (*sunthesis*), ведь «часть не будет обладать тем же соотношением составных частей, что целое». Такое состояние, согласно ему, отличается и от *mixis* (на русский это переведено как «смесь»), и от *krasis* (переведено как «слияние»). Комментаторы видят здесь противоречие этой формулировки и определения из «Топики» (см. сноску выше), ведь смесь в повседневной жизни назывались и смеси сыпучих тел. Вообще, в этой главе Аристотель в основном пользуется терминами, производными от *mixis*, и лишь иногда упоминает *krasis* (Arist. Gen. corr.: 327b34–328b24).

<sup>29</sup> Плоть, например, состоит из слияния земли и огня («О возникновении и уничтожении»; Arist. Gen. corr. 334b), и Аристотель заинтересован в таких смесях. Однако термином *stoicheion*, «стихия», он обозначает в этом трактате базовые качества стихий (горячее, холодное, мокрое, сухое), а не сами четыре стихии. И интерес к разнообразным диалектически меняющимся смесям мокрого (вода) и сухого (земля), которые порож-

Понятно, что Диона, как практикующего политика (сенатора), а потом уже историка или теоретика, вероятно, мало интересовали детали физической доктрины Аристотеля, если они и были ему доступны. Но удивительно, что термин *krasis* не встречается в сохранившихся до наших дней частей текста «Римской истории» ни разу. Для сравнения: в «Речах» Элия Аристида, т. е. в гораздо более коротком тексте, этот термин употребляется 11 раз, хотя и в основном значении слияния жидкостей, лекарств и т. п.<sup>30</sup> Флавий Филострат, написавший примерно в то же время роман «Жизнь Аполлония Тианского», в котором в пятой книге философы спорят в присутствии императора Веспасиана о том, какая из трех основных форм правления лучше (и ни один не рекомендует четвертую смешанную форму), термин *krasis* упоминается 2 раза, и оба — в неполитическом контексте. Один раз он применяется, чтобы описать слияние хороших качеств в душе царственного мужа (Philostr. VA. 2.37), другой — смесь смолы и серы (Philostr. VA. 5.17)<sup>31</sup>.

Конечно, Дион употребляет однокоренной глагол *kerannumi* (значивший «смешивать», например, вино и воду), который и приводит к *krasis*. Во всем тексте «Римской истории» это случается 4 раза. Про императора Каракаллу говорится, что он смешивал (*ekerannue*) вино в краторах для своей дворцовой стражи (Dio Cass. Hist. rom. 78.17.4). Про Августа унаследовавший от него трон Тиберий говорит в надгробной речи, что Октавиан «сочетал и соединял» (*emixe kai ekerasen*; первый глагол однокоренной с *mixis*, второй — с *krasis*) в себе такие достоинства, что даже проигравшие ему в битвах враги считали это победой, в то время как, например, Сулла и Марий вырезали даже сыновей своих противников (Dio Cass. Hist. rom. 56.38.5). В еще одном эпизоде Август, убеждая холостых римлян вступить в брак, говорил о том, что жена будет своими талантами смягчать (*kerasai*) им старческую раздражительность в пожилые годы, т. е., по всей видимости, имелось в виду, что она будет разбавлять недостатки мужа, подмешивая свои качества (Dio Cass. Hist. rom. 56.3.3). В одной из ранних книг говорится про Вириата, предводителя племени лузитанов, что скромное происхождение и репутация сильного воина так слились (*ekekrato*) в нем, что он не казался ни ниже,

дают ткани плоти или кости, не дают ему провести контраст *mixis*–*krasis*, принятый в обыденном языке его времени (см. Frede, 2004: 290–291, 304–307).

<sup>30</sup>Частота словоупотребления в *Orationes* Элия Аристида (издание Диндорфа 1829 г.) дана по <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=kra%3Dsis>.

<sup>31</sup>(Флавий Филострат, Рабинович, 1985: 49, 102). Частота словоупотребления — по той же ссылке в базе *Perseus*, что и выше.

ни выше других по достоинству (Dio Cass. Hist. rom. 22.73.4) (Кассий Дион, Махалюк и др., 2011: 229; Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 320, 279; Dio Cass. Hist. rom.: 2, 410–411).

Примечательно, что Дион очень часто пользуется глаголом *mignumi*, который и порождает смесь — *mixis*. В отличие от *krasis* иногда в таких смесях трудно увидеть слияние частей смеси до того состояния, когда часть содержит те же элементы, что и целое, т. е. подобочастна, как это требовал в своем философском определении смеси Аристотель. Например, Дион употребляет глагол *mignumi* для смешивания жидкостей или веществ, которые не смешиваются. О войнах Элия Галла, сражавшихся в Аравии и заболевших там странной болезнью, говорится, что их надо было лечить с помощью смешивания оливкового масла и вина — *elaion oino memigmenon* (Dio Cass. Hist. rom. 53.29.5). В ответ на то, что римляне упрашивают Августа простить его дочь Юлию, он говорит: «Скорее вода смешается (*michthesesthai*) с огнем» — после чего они начинают бросать в Тибр горящие головешки (Dio Cass. Hist. rom. 55.13.1), но из этого ничего не выходит. С другой стороны, так как термины *mixis* и *krasis* могли использоваться в повседневной речи как синонимы, мы находим и ситуации, когда *mignumi* подразумевает слияние нераздельных после слияния элементов. Так, в уже процитированном фрагменте речи Тиберия при погребении Августа говорится, что он смешал и слил (*emixe kai ekerasen*) в себе два достоинства, а про самого Тиберия указывается, что он часто цитировал древний стих: «Пусть после гибели моей земля смешается (*michtheto*) с огнем» (Dio Cass. Hist. rom. 58.23.4). Наши современники скажут, что, видимо, он жил по принципу «после меня хоть потоп», но трудно представить себе, что после такого катаклизма можно восстановить первоначальное состояние веществ. (Да и если вспомнить, что *терракота* по-латински буквально означает «запеченная в огне земля», то сложно представить, что составные части и этой обожженной в огне глины можно расщепить на землю и огонь обратно.) Про предсказание астролога, согласно которому Нерон убьет свою мать, говорится, что та зря согласилась на это, лишь бы он получил власть — нельзя неразрывно смешивать хорошее и плохое (*agathon kako memigmenon*), думая, что случится только хорошее (Dio Cass. Hist. rom. 61.2.2). Когда придется вынести и плохое, пожалеешь (Кассий Дион, Махалюк и др., 2014: 152, 245, 320, 551–552).

Иногда все же расщепить смешанное обратно на составные части в принципе можно. Про Цезаря и Помпея возвышенно-риторически

говорится, что природа смешала (*mixasa*) их кровь, но потом при столкновении жажда власти оторвала их друг от друга (Dio Cass. Hist. rom. 41.57.4). Про более приземленные ситуации смешения людей можно сказать следующее: хотя сторонний наблюдатель может не заметить смешения совсем разных людей в одной толпе, в принципе она делима на разные группы. Так, говорится, что воины Веспасиана в пылу битвы смешались (*michthentes*) с противником (Dio Cass. Hist. rom. 64.14.2) или что племена квадов, пошедшему на мир с римлянами, Марк Антоний не дал права посещать рынки из опасения, что племя маркоманов смешается (*mignuontai*) с ними, чтобы разведать позиции римлян и закупить провизию (Dio Cass. Hist. rom. 72.11.3). Глаголы «смешивать» (*mignumi*) или «сливать воедино» (*kerannumi*) любопытным образом приводятся в одной цитате про Севера: он показал римлянам во время празднеств в цирке мифическое животное корокотту, которая соединяет (*memigmenes*, букв. «смешанной») цвета львицы и тигра, а также подмешивает (*sunkekrameno*) к этим животным собаку и лису (Dio Cass. Hist. rom. 77(76). 1.4). Рациональный ум современного читателя предлагает интерпретировать это так, что цвета на шкуре можно увидеть как чередующиеся, а потому потенциально разделяемые — по этой причине употребляется глагольная форма от *mignumi*. А вот само животное, состоящее из частей 4 типов разных животных, разобрать на этих животных нельзя (как кентавра нельзя разобрать на человека и лошадь) (Dio Cass. Hist. rom.: 4, 98–99; *ibid.*: 8, 242–243; Кассий Дион, Махалюк и др., 2011: 159, 262). Ну и напоследок — одна цитата из Диона, где *mignumi* употребляется с сексуальной коннотацией. Атия, мать Октавиана Августа, претендовала на его божественное происхождение, так как один раз она уснула в храме Аполлона и ей приснилось, что она спуталась-смешалась (*mignusthai*) со змеем, поэтому она и родила через некоторое время божественного сына (Dio Cass. Hist. rom. 45.1.2–3) (Dio Cassius, Cary and Foster, 1916: 408–409)<sup>32</sup>.

Получается, что во фразе про смесь монархии и демократии Дион мог использовать и идею совмещения отдельных частей, которые сдерживают и уравнивают друг друга, как об этом писали Полибий

<sup>32</sup>Надо отметить, что *mignumi* в значении «спутаться» или «смешать кровь» встречается еще в 8 книге «Законов» Платона (Pl. Leg. 839a), где упоминается запрет на кровосмешение, т.е. запрет спутываться с родителями — *ton goneon summeixeis* (Платон, Егунов, 1994: 292).

и Цицерон про времена расцвета Римской республики, и аристотелевскую идею неразрывного слияния, сплава воедино, которую использовал Элий Аристид для намека на неразрывный блок императорско-народной власти, на монолит единоначалия, сложившийся в имперском Риме после Октавиана Августа. Чтобы понять, какая мысль могла бы быть ему ближе, сначала посмотрим на других известных ему античных авторов, писавших о смешанном правлении.

Когда Аалдерс исследует вопрос об интеллектуальных заимствованиях Диона, он говорит, что тот редко упоминает прочитанных авторов. Даже Фукидида, представления которого о низменной человеческой природе Дион часто повторяет, он не цитирует напрямую, что, в общем, было характерным для античных авторов. Аристотель упоминается по имени Дионом один раз (Dio Cass. Hist. rom. 78.7.3: Каракалла ненавидел философов-аристотелианцев, так как глава школы был якобы повинен в смерти Александра Македонского, которого император боготворил). Платон — тоже один раз (Dio Cass. Hist. rom. 43.11.2: Катон перед смертью взял в руки его книгу о душе, т. е. «Федона»). Но эти упоминания никоим образом не связаны с идеей смешанного правления. Одна из цитат в эпитоме первых книг «Римской истории» может указывать на то, что Дион взял свою идею геометрического равенства (kat'axian) не напрямую у Платона и Аристотеля, а у Дионисия Галикарнасского, как отмечает Аалдерс (Кассий Дион, Махалюк и др., 2011: 286; Dio Cassius, Cary and Foster, 1916: 226–227; Aalders, 1968: 292, 299). Но учитывая, что в книге Дионисия «Римские древности» в основном описывалось устройство Рима до цезарей (и в этом контексте упоминалось смешанное правление), трудно представить себе его прямое влияние на концепцию Диона.

Не более ли вероятно, что автор, на которого мог опереться Дион в своем поиске удачного термина для описания системы смешанного правления, — это Плутарх? Он был по нашим меркам почти что современником Диона; и у Плутарха встречается описание «смешения монархии и демократии» почти что в тех же терминах, что и у Диона<sup>33</sup>. В знаменитом жизнеописании другого Диона, ученика Платона и правителя Сиракуз после двух тиранов Дионисиев, Плутарх пишет,

<sup>33</sup>Миллар считал недоказанным, что Дион читал биографии Плутарха (Millar, 1964: 34). Но см. Pade, 2014: 534: части своей «Римской истории» (например, описания взаимоотношений Брута, убийцы Цезаря, с его женой Порцией в Dio Cass. Hist. rom. 44.13–14) Дион основывал на пересказе Плутарха.

что тот, сместив тирана и устранив лидера народной партии Гераклида, который вел город к неуправляемой демократии, решил следующее («Дион» 53 — Плутарх, Аверинцев, Т. 2, 1994а: 471):

Дион пригласил коринфян, надеясь, что с ними легче введет новое государственное устройство, которое задумывал установить. А задумывал он, ограничив полную демократию (*akraton demokratian*, буквально — «несмешанную», от глагола *kerannumi*) (ибо вместе с Платоном считал ее не правлением, но крикливым торжищем всех видов правления), ввести нечто вроде лаконского или критского строя, то есть смешать власть народа с царской властью (*mixamenos ek demou kai basileias*)<sup>34</sup>, так чтобы вопросы первостепенной важности рассматривались и решались лучшими гражданами; при этом он замечал, что весьма близки к олигархическому устройству и коринфяне, у которых лишь немногие из государственных дел поступают в Народное собрание.

Стоит подчеркнуть две детали этого описания. Во-первых, у Плутарха читателю предлагается несколько другая «смесь», чем у Кассия Диона: здесь смешиваются *demokratia* и *basileia* (Carsana, 1990: 50)<sup>35</sup>. Впрочем, авторы эллинистических политий могли называть вещи привычными именами и не предпринимать эвфемистические попытки в стиле Кассия Диона, который не хотел именовать римский принципат термином *basileia* и последовательно обозначал его только как *monarchia*, потому что термин *rex-basileus* был традиционно ненавистен римлянам после давнего изгнания первых римских царей. Во-вторых, мы видим оба глагола для обозначения смешивания — как *mignumi*, так и *kerannumi*. Посмотрим, имели ли эти термины (почти что синонимы в повседневной речи) для Плутарха серьезный философский смысл, который им придавался Аристотелем и который мог проявиться в предпочтении Кассия Диона использовать слово *mixis*, а Аристиды — *krasis*.

Аалдерс в своем комментарии к политической мысли Плутарха замечает, что в целом тот не был сторонником смешанного правления в современную ему эпоху, поэтому вообще мало о нем писал и видел в нем лишь идеал из прошлого, характерный, возможно, только для Спарты после реформ Ликурга (Aalders, 1982: 36). Последний, как отмечал Плутарх в гл. 5,

<sup>34</sup>Мы знаем из самого Плутарха, что Дион Сиракузский был обвинен в тиранических тенденциях и убит за попытку введения смешанного правления путем ограничения несмешанной демократии.

<sup>35</sup>Кьяра Карсана, которая первая указала на параллели, однако, не видит в этом интересного концептуального различия.

был убежден, что отдельные законы не принесут никакой пользы, если, словно врачюя больное тело, страдающее всевозможными недугами, с помощью очистительных средств, не уничтожить дурного смешения (*krasis*) соков и не назначить нового, совершенно иного образа жизни (Плутарх, Аверинцев, Т. 1, 1994b: 50–51; Plutarch, Fowler, 1936: 216–221).

Плутарх здесь использует термин *krasis* для обозначения смешения соков внутри тела, которые вместе обуславливают темперамент человека. Но потом метафору смешения соков он сразу же заменяет на метафору сбалансированного и потому устойчивого корабля. Ликург, согласно Плутарху, посмотрев на несбалансированность соков-гуморов в политическом теле спартанской системы, и учредил такой новый орган власти, как Совет старейшин (геронтов), в дополнение к монархическому и демократическому элементам этой системы.

В соединении с горячечной и воспаленной, по слову Платона, царской властью, обладая равным с нею правом голоса при решении важнейших дел, этот Совет стал залогом благополучия и благоразумия. Государство, которое носилось из стороны в сторону, склоняясь то к тирании, когда победу одерживали цари, то к полной демократии, когда верх брала толпа, положив посередине, точно балласт в трюме судна, власть старейшин, обрело равновесие, устойчивость и порядок («Ликург», 5 — Плутарх, Аверинцев, Т. 1, 1994b: 51).

Однако и этого было мало, как замечает Плутарх. Хотя

Ликург придал государственному управлению смешанный (*mixantos*) характер, но преемники его, видя, что олигархия все еще чересчур сильна, что она, как говорил Платон, надменна и склонна ко гневу, набрасывают на нее, словно узду (*psalion*), власть эфоров-блюстителей — приблизительно сто тридцать лет спустя после Ликурга, при царе Феопомпе («Ликург», 7 — там же: 52).

Переход от *krasis* к *mixis* в этой фразе, наверное, мог бы подчеркнуть представление о смеси трех политических форм правления в одной композитной четвертой как отстоящих друг от друга и противостоящих друг другу подсистем, где элемент одной (народной) подсистемы может набросить канат или сдерживающую узду на другую, олигархическую. Тем не менее перед Плутархом не стоит цели жестко и последовательно указывать с помощью терминов смешивания *krasis* или *mixis*, как он представляет получающуюся систему: как слияние-сплав или как композитную систему, состоящую из отдельных и четко отграниченных частей. Соответственно, он сразу же вслед за использованием терминов, связанных с *mignimi*, снова возвращается к *kerannimi*.

Аргивяне и мессенцы, по его словам, сначала

пользовались всеми теми же преимуществами, что и спартанцы... но благоденствовали они недолго: бесчинства царей, а равно и своеволие народа привели в расстройство установившийся порядок вещей. Их пример показывает, что поистине счастливым даром богов был для спартанцев тот, кто так стройно сочетал [harmosamenos, от глагола harmodzo] и уравновесил [kerasas, от глагола kerannumi] различные силы в государстве (Плутарх, Аверинцев, Т. 1, 1994b: 52–53; Plutarch, Fowler, 1936: 226–227).

Переводчики опять вынуждены говорить об уравновешивающем смешивании 3 элементов, а не о полном их слиянии так, как если бы после смешивания сохранялись отдельные когерентные цветные области смешанных соков или жидкостей. Наверное, к такой же интерпретации нас подталкивает и другой упоминаемый в этой цитате глагол harmodzo. Он означал первоначально «приладить» и употреблялся, например, в контексте деятельности плотника, который подгоняет или прилаживает доски пола или части стула; отсюда — другие значения: «налаживать», «настроить», «гармонизировать». Дионисий Галикарнасский так употребляет этот термин в характерном примере из «Римских древностей» (Dion. Hal. Ant. Rom. 2.62.5): легендарный царь Нума, давший Риму благие законы, настроил (harmosamenos) римский народ (почти что как инструмент, organon) на стремление лишь к общественному благу<sup>36</sup>. Этот термин характерен и для «Моралий» Плутарха, в известном кратком наставлении из которых, например, говорится, что каждую из трех форм правления надо правильно настроить. Это подобно тому, что «сведущий в музыке и музыкально одаренный человек сможет пользоваться всяким стройно звучащим инструментом, искусно настроив (harmosamenos) его»<sup>37</sup>. Смешивать эти формы правления, однако, в данном отрывке не предлагается, что подтверждает тезис Аалдерса:

<sup>36</sup>Цит. по базе Perseus. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0572:book=2:chapter=62&highlight=a%28rmosa%2Fmenos>.

<sup>37</sup>Этот короткий текст Плутарха более известен как De unius in republica dominatio, populari statu, et paucorum imperio (*Вестник древней истории* 1979, № 2, цит. по <http://simposium.ru/ru/node/9523>. Посл. доступ 06.02.2023). О смешивании форм правления как о налаживании общей тональности, т. е. о настройке музыкальных ладов, см. Аристотель, 1290a25: «Существует два или один вид прекрасного государственного устройства, а все остальные виды — отклонения от наилучшего, подобно тому как имеются такие же отклонения и от хорошо сложенной тональности (kekramenes harmonias, первый термин — от глагола kerannumi, „смешивать“, в англ. переводе — well-blended); и мы склонны сопоставлять олигархические виды правления, которым присущ деспотизм, с более напряженным тоном, а демократические, дряблые — с ослабленным тоном» (Аристотель, Доватур, 1983: 491).

смешанное правление не было в центре внимания Плутарха. Это, конечно, могло и не помешать тому, что Дион позаимствовал у Плутарха удачное выражение про смешивание монархии и демократии.

Как уже было упомянуто, среди ученых распространена гипотеза о том, что и Тацит и Кассий Дион, когда они описывали время Августа, опирались на один и тот же не сохранившийся до нашего времени первоисточник. Если так, то мы с удивлением читаем про смешанное правление у Тацита строки, которые показывают, что тема ему близка, хотя и кажется идеалом, трудно реализуемым на практике в Риме его времени. Тацит пишет в «Анналах» (Tac. Hist. 4.33.1; Тацит, Бобович и др., 1969: 129):

Всеми государствами и народами правят или народ (*populus*), или знатнейшие (*primores*), или самодержавные властители (*singuli*); наилучший образ правления, который сочетал (*consociata rei publicae forma*) бы и то, и другое, и третье, легче превозносить на словах, чем осуществить на деле, а если он и встречается, то не может быть долговечным.

Согласно Карсане, Тацит — единственный из латинских авторов эпохи принципата, который писал о смешанной форме правления (Carsana, 1990: 41). К сожалению, у самого Тацита этот термин больше не встречается для характеристики форм правления. Вообще, *consocio* и его производные употребляются часто у Ливия и Цицерона, редко у Светония и Квинтилиана, согласно словарю Льюиса — Шорта<sup>38</sup>.

Посмотрим, к чему ближе этот термин *consociatus* — к *krasis* или *mixis* — на основе текста Аммиана Марцеллина, который, согласно базе латинских текстов Perseus, упоминает его на удивление часто (20 раз в *Rerum Gestarum* — «Римской истории» этого автора). Автор был греком, но писал на латинском, причем примерно на 150 лет позже Диона. Среди восьми примеров словоупотребления, которые я посмотрел в базе Perseus, большинство связано со смешиванием (союзнических) воинов или войск: Amm. Marc. Hist. 25.5.3; 26.6.2; 29.5.9; 29.5.17. Это неудивительно, наверное, учитывая значение слова *socii* (союзники Рима). Но есть 2 примера, в которых говорится о слиянии рек: Amm. Marc. Hist. 15.11.3 — про слияние их вокруг Парижа (Лютетии) и текущих потом как одна; и Amm. Marc. Hist. 23.6.57 про реки на восточной периферии Римской империи — в области, где все они сливаются в *Oxus* (нынешняя

<sup>38</sup>Lewis & Short Latin-English Dictionary: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?1=consociatus&la=1a#Perseus:text:1999.04.0059:entry=consocio-contents>.

р. Амударья)<sup>39</sup>. Тут *consociatus* выступает синонимом полного слияния, до неразличимости вод в одной большой реке. Однако большинство примеров употребления слова *consociatus* указывает на соединение расчлененного, так что, видимо, если Дион и выбрал бы ориентацию на общий с Тацитом источник, то базовой метафорой для *mixas* у него стало бы соединение раздельного в чем-то целом, смешение войск, а не слияние воды и вина.

#### ТЕМПЕРАМЕНТ: МОНАРХИЯ КАК БОЛЕЗНЬ

К такому же выводу приводит нас и более подробный анализ *krasis* у Элия Аристиды, «Похвала Риму» которого и дала нам заметить контраст между *krasis* и *mixis*. Дело в том, что Элий упоминает термин *krasis* в применении не только к Риму, но и к Афинам, когда он пишет свою «Панафинейскую речь». Такие речи знаменитые ораторы произносили на самом большом религиозном празднике города Афины, проходившем раз в 4 года. Термин *krasis*, который подчеркивает слияние всего аппарата власти в единое, неразделимое целое, поразил бы нас, если бы он относился к Афинскому полису классического периода, т. е. периода чередования там олигархии и демократии, борьбы между ними или, как утверждали некоторые, когда и там было смешанное правление. Так, в «Панафинейской речи» Исократы, произнесенной за 500 лет до такого же ораторского подвига Аристиды, можно найти критику Спарты для возвеличения Афин и глагол *miḡnumi*:

Ведь Ликург лишь воспроизвел как можно лучше государственное управление наших предков и ввел у лакедемонян ту демократию, смешанную (*temiḡmenen*) с аристократией, которая была установлена у нас («Панафинейская речь» XII.153, см. также 131–132 — Исократ, Андреев и др., 2013: 256, 250–251)<sup>40</sup>.

Но Афины через 3 века после покорения Греции римлянами — совсем другое дело. С одной стороны, греческие провинциальные элиты уже получили римское гражданство и защиту по закону так, что произволу

<sup>39</sup>Все примеры — из <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=consociatus&target=1a&doc=Perseus:text:2007.01.0081&expand=lemma&sort=docorder>.

<sup>40</sup>Аристотель также писал про Афины периода законов Солона в *Arist. Pol.* 1273b35–40, что тогда смешали (*meixanta*) олигархию, аристократию и демократию, а про лучшую форму народоправства он рассуждает в *Arist. Pol.* 1293b34: «Говоря попросту, полития является как бы смешением олигархии и демократии (*mixis oligarchias kai demokratias*)» (там же: 440, 502).

действий римских наместников может быть поставлен предел (или надета узда) в виде центральной власти принцепса. Об этом сообщает еще и аристидовская речь-похвала Риму на самом явном, как говорят социологи, манифестном уровне. С другой стороны, греки не забыли, что их насильно подчинили — и подчинили те, кого они считали развитыми гораздо ниже себя в культурном отношении. Поэтому на латентном уровне, читая между строк, написанных эзоповым языком авторами Второй софистики, мы можем увидеть в таких речах критику данной ситуации. Это относится как к речи Аристиды о Риме, так и к его речи об Афинах.

В «Панафинейской речи» Аристид пересказывает историю Афин и говорит, что Аполлон дал афинянам законы, как и спартанцам, а потом была череда прекрасных правлений: мифологического царя Эрехтея и его потомков, переход к демократии, затем — введение Ареопага и аристократии. Каждая из этих форм была прекрасна, выбирали на правление всегда лучших и доблестных, поэтому Афины показали всем народам, как в каждой форме правления существовать лучшим образом, и другие народы копировали эти формы, если они соответствовали их характеру. Про современные ему Афины Аристид заявляет, что ситуация совсем прекрасна: «...сейчас есть все причины утверждать, что Афины превосходят все другие города не только в каждой отдельной форме правления, но и в смешении форм правления (*krasin ton politeion*)» («Panathenaic Oration» 388 — Aelius Aristides, Trapp, 2017: 312–313). Употребляя термин *krasis*, Аристид рассказывает о природе этого слияния:

Как и наш космос, согласно древней теории, был создан из комбинации [*suneste*, от глагола *sunistemi*, как у Полибия] четырех элементов, а каждый из них, в свою очередь, имеет долю других в себе и получает свое название от того, чего больше в нем, так и формы правления, насколько бы резко они ни отличались друг от друга, должны каким-то образом иметь элементы других в себе, если мы хотим увидеть настоящие и справедливые монархию (*basileian orthen kai dikaian*), олигархию [букв. «правление немногих», *ton oligon*], а равно и демократию [букв. — «правление многих», *pollon archen*]<sup>41</sup>.

<sup>41</sup>Aelius Aristides, Trapp, 2017: 312–313. Согласно комментарию к этому месту в английском переводе, теорию смешения стихий лучше всего выразил Эмпедокл; а тезис о том, что в каждой из четырех стихий есть элементы других, можно найти уже во фрагментах Анаксагора, утверждавшего, что во всем заключается часть всего (фр. 6 и 11–12 по Дильсу-Кранцу).

Получается, что *krasis* — это взаимопроникновение и слияние настолько, что в каждой форме правления, бывшей в Афинах когда-то в чистом виде, можно было увидеть элементы других уже тогда.

Ученые подсказывают, что эту речь Аристиды можно лучше понять, если ее сравнить с похвалой Афинам, как она представлена в знаменитой надгробной речи Перикла у Фукидида. Аристид на поверхностно-явном уровне утверждает две вещи, отличающие его аргумент от представлений Фукидида (Oudot, 2008). Дела афинян, которые теперь надо восхвалять, по сравнению со временами Перикла нельзя назвать военными подвигами, внушающими соседям страх. Нет, теперь это культура и речи; можно сказать, что теперь самые доблестные дела — это мирные речи (включая речь самого Аристиды), покоряющие своей мягкой силой. Во-вторых, Аристид повторяет строки Плутарха из *Politika parangelmata* (лат. *Praecepta gerendae reipublicae*, рус. «Наставления о государственных делах» — 17 (813e, 814b)) про разумное поведение нынешних греков: не стоит сейчас повторять великие дела по-перикловски и тем самым гневить римлян и их наместников (Плутарх, Боровский, 1983: 607–608; «Precepts of Statecraft» — Plutarch, Fowler, 1936: 236–239). Афины теперь — лидер всех греческих городов, так как они пример единодушия (греч. *homonoia*, лат. *concordia*), и поэтому они даже стали прообразом Рима, который тоже сейчас при благих императорах Антонине Пии и Марке Аврелии, во времена правления которых была произнесена эта речь, достиг устойчивого мира и законности.

В своих похвальных речах для Афин и Рима Аристид подчинялся требованиям жанра, который указывавшего, что нельзя обойти стороной тему смешанного правления (Fontanella, 2008: 211)<sup>42</sup>. Так, в этой части его речи можно увидеть сходство с Полибием, который заметил во «Всемирной истории» (Polyb. Hist. 6.11.12), что Рим II века до н. э. выглядел то монархией, то аристократией, то демократией в зависимости от того, на какие его политические институты обратить внимание. Но, как мы знаем, *krasis* в похвале Риму отражает идею монолита, где над всем господствует император. А в похвале Афинам не упоминается герусия, аристократический орган власти, но есть лишь отсылка к *oligoi* — немногим правящим; возможно, так Аристид намекал, что он указывает на всех тех греков из провинциальной элиты, которые

<sup>42</sup>Сноска 26 в этом источнике отсылает, например, к руководству по эпидейктическому красноречию Менаандра из Лаодикеи. См. также Aalders, 1968: 127.

были частью аппарата императорской власти (*ibid.*: 212). Да, на манифестном уровне Аристид говорит, что Афины — лидер всех греков в империи, которую можно даже назвать «всемирной демократией», но на латентном уровне с помощью специальных фигур речи он намекает, что есть реальность насилия и завоевания, о которой оратор не может сказать открыто (Марков, 2013: 59; Pernot, 2008: 192–193).

Лоран Перно первым написал про то, как с помощью изящных приемов Второй софистики (это, например, оговорки или перегибы) Аристид во внешне суперхвалебной речи говорит о слоне в посудной лавке (господство необразованного Рима над культурными греками есть результат завоевания, которому было невозможно противостоять). Однако он также замечает, что для понимания эмоциональной позиции Аристида по отношению к Риму надо помнить, что во время поездки туда он сильно заболел и долго потом лечился в храме Асклепия в Пергаме. Результатом этого стали знаменитые «Священные речи» — одна из первых автобиографий, где описание деталей болезней и врачебной практики перемежаются с самоанализом и повествованием о греческой культуре того времени (*ibid.*: 176). Поклонение Асклепию и следование советам, которые это божество давало Аристиду во сне, спасли его, поэтому он их и записал. Асклепий спас Аристида и от того, чтобы заискивать перед римскими императорами: например, в его снах его призывают и Антонин Пий, и Марк Аврелий, но он делает неслыханное — отказывается целовать императора как подданный или ехать на встречу с ним по первому же его зову. И то, и другое он делает, ссылаясь на волю Асклепия. В этих строках можно увидеть, по примечанию Перно, Аристида как противника лизоблюдства по отношению к императорам и после этого не до конца верить его хвалебным речам.

Но в этих эпизодах также проявляется и другая сторона *krasis*. Дело в том, что этим термином обозначалось и смешение 4 гуморов в теле каждого человека, которое определяло его темперамент<sup>43</sup>. Медицинская практика того времени связана с купаниями, омовениями, кровопусканиями, и Аристид в своих «Священных речах» все это детально описывает в применении к себе. Гален, величайший врач гиппократовской школы, как раз канонизировал эти практики примерно в то же самое время в своих книгах (Brockmann, 2016: 123–124). Псевдо-гиппократовский

<sup>43</sup>*Phusis, ethos, charakter, psuche* и *krasis* использовались как синонимы для обозначения того, что с позиций психологии мы теперь называем личностью, а с позиций философии — природой человека (Berdowski, 2020: 24, fn. 43).

трактат «О диете» утверждал уже до этого, что для каждого человека характерен свой индивидуальный *krasis* 4 гуморов, поэтому надо следить за здоровьем в соответствии со временем года: например, если в теле человека мокрое и теплое преобладает над сухим и холодным, то в сезон весенних дождей надо особенно опасаться за его здоровье, в то время как сухая осень, наоборот, дает такому телу нужный баланс (Schluderer, 2018: 47). Диета — один из способов гармонизировать себя с космосом. Надо поддерживать баланс четырех основных элементов — горячего и холодного, мокрого и сухого, — из которых все состоит, как это описали еще натурфилософы, а потом повторил Аристотель в своей теории смесей.

Ситуация, когда один элемент в теле начинает преобладать над другими, называлась *monarchia*; она вела к болезни, проявляющейся в дисбалансе стихий в организме<sup>44</sup>. Соответственно, когда Аристид называет слияние элементов правления *krasis* в описании как Рима, так и Афин его времени, где все контролирует монарх-принцепс, — не есть ли это понятный всем в то время простой укор: если один элемент смеси так контролирует другие в теле — это очевидная болезнь?

Если это так, то Дион с его привязанностью к термину *mixas*, а не *krasis*, похоже, говорит о балансе форм правления или об особенно сбалансированной форме правления. Конечно, в отличие от Аристида, он не настолько чтит Асклепия, чтобы опираться на используемую им метафорику слияния гуморов в организме. Добавим, что, как сын сенатора, прошедший годы в школе за изучением знаменитых философов и ораторов, Дион знал все риторические приемы. И даже если мы не найдем в его тексте эксплицитно поставленной цели превзойти других риториков в речах, он, как сторонник Второй софистики, тоже мог и умел искусно покриковать императорскую власть в якобы хвалебных словах. И поэтому важно, что в отличие от Плутарха, для которого по большому счету нет разницы в выборе терминов — *krasis* (слияние) или *mixis* (смешивание) — при обсуждении форм правления, Дион предпочитает использовать именно термин «смешивание»: в этом видении различные подсистемы политической системы находятся в отношениях взаимного сдерживания и уравнивания.

<sup>44</sup>Доксография приписала Алкмеону высказывание о *monarchia* и *isonomia* в теле человека; в сохранившихся фрагментах он также говорит о пропорциональном слиянии сил, *summetros ton poion krasis*, как о характеризующем здоровье (см. Schluderer, 2018: 36).

Проблема только в том, что смесь монархии и олигархии без институционализированной независимой роли народа дает стабильность, мир и относительную безопасность лишь на время, пока правят «благие императоры», как показывает история принципата во времена самого Диона. Это и заставило его так превозносить Августа, избавителя Рима от лихолетья и смут, или благих императоров вроде Марка Аврелия. Такая смесь явно лучше, чем простая монархия или постоянные схватки сильных мира сего (дюнастов) по поводу того, кто контролирует страну, но ее нельзя назвать перфектной смесью: отсутствие баланса в политическом теле, как, возможно, и намекал Аристид, неминуемо ведет к хвори.

#### ПАНЕГИРИК ПО ДИОНУ

Подобно этому мне хочется в последней секции данной статьи не предложить традиционное рассмотрение того, что мы можем почерпнуть из проанализированной истории для решения проблем сегодняшнего дня (например, как ввести смешанное правление сейчас), а задаться иным вопросом: как Дион посмотрел бы на нашу нынешнюю ситуацию? Ясно, что аутентичным ответом на такой вопрос стал бы короткий трактат на древнегреческом, но, не имея возможности осилить такой мощный ответ, я постараюсь изложить на современном русском языке свои предположения о том, как бы он отвечал, получив прорицание у оракула или помолившись богам, принеся им адекватную жертву, освободив время от насущных дел и подготовив достаточно папируса для этого. Конечно, многие наши современники уже пытались использовать параллели со временами Октавиана Августа для формирования либо провокативных, либо критических аргументов про нашу эпоху<sup>45</sup>. Но Диону это было бы, наверное, не с руки, ведь в древних школах таким практическим искусствам не учили (критика как специальный жанр дискурса появилась после Пьера Бейля). Диону поэтому были бы сподручны формы изложения мысли, привычные для его времени, — например историописание или панегирик. Попробуем представить себе, какой панегирик он бы написал.

Ситуацию 1990-х гг. ему бы очень захотелось описать по модели соревнования дюнастов. Многие пытались тогда захватить государственную машину и направить ее руль в сторону, обеспечивающую рост богатства

<sup>45</sup>См. разбор таких попыток в Марей, 2018: 62–66.

и славы какого-либо одного мощного политика. В англоязычной политологии большое количество трудов написано по поводу феномена *state capture*, и, хотя Диону было бы очень трудно понять, что такое *state* в смысле «государство», а не «состояние», он, наверное, сконцентрировался бы на феноменах, вроде аукциона по поводу «Связьинвеста» или залоговых аукционах (в результате которых, например, Норильский ГМК поменял собственника). То есть его заинтересовали бы ситуации, когда влиятельные бизнесмены пытались использовать связи, деньги и мощь клики, их поддерживающей, для того чтобы еще больше прирасстить свои богатство и влияние, а также мощь клики и в пределе затмить других таких же влиятельных бизнесменов как в славе, так и в мощи.

Переводчики с русского на древнегреческий объяснили бы Диону, наверное, что термин «силовики» не был в 1990-е гг. аналогом *hoi dunatoi* («власть предержажие») или *dunatoterói* («те, кто был сильнее», т. е. наиболее сильные либо мощные люди, власть предержажие или пытающиеся ее захватить и удержать). Термин «силовики» не был бы и составной частью русского перевода термина *dunasteiai* (из «Римской истории» 52.1.1, где это означает «власть дюнастов»). При всем желании перевести термины, связанные с древнегреческим словом *dunamis*, с помощью терминов, происходящих от русского слова «сила», этого не стоит делать: бывшие генералы госбезопасности работали начальниками охраны, например, первый зампред КГБ СССР Филипп Бобков возглавлял охрану группы компаний «Мост» Владимира Гусинского, а последний председатель КГБ РСФСР Виктор Иваненко охранял и лоббировал интересы компании «Юкос», которая перешла с его помощью под контроль Михаила Ходорковского. МВД было сильнее, чем ФСБ, и Диону было бы интересно рассмотреть, какие офицеры входили в клики каких сильных магнатов.

Единственный, кто соединял в своей фигуре военную силу и политическую мощь, был первый консул, разогнавший не подчинявшийся его приказам и указам российский аналог Сената или герусии в 1993 г. Лидеры старого Сената пытались ему противостоять, опираясь на нескольких других генералов, но их попытка стать дюнастами провалилась, когда они проиграли в прямом военном столкновении. Диону, наверное, была бы интересна попытка первого консула создать дуумвират с единственным другим политиком, который воплощал в себе и военную мощь, и политическое влияние, — т. е. с генералом Лебедем. Правда, он не обладал собственной частной армией или легионами под своим командованием, находящимися рядом со столицей или в ней самой

(а другой генерал — Коржаков — создал преторианскую гвардию для первого консула), и к тому же скоро удобно погиб. Как и все римляне имперского периода, привыкшие к отравлениям и внезапным смертям или исчезновениям, Дион заподозрил бы в этом случае неладное. Но такие подозрения — удел древних нецивилизованных людей.

Ситуация поменялось в связи с передрягами, случившимися со страной после резкого обесценения монеты в 1998 г. и хаоса в администрировании страны: главный консул постоянно болел, чаще всего не был способен договориться об общей политике с Сенатом, долго не мог снять зарвавшегося прокурора и де факто терпел, что некоторые провинции либо вообще не признавали власть центра и жили по своим военным обычаям и религиозным законам, либо заключали с ней выгодные договоры вроде *foedus* (подтверждение своего участия в федерации в обмен на налоговые и другие льготы и поблажки). Начальники отдельных провинций решили, что пришло время путем голосования народа и пакта в Сенате сместить первого консула как недееспособного и слабеющего лидера. Название их партии было далеко от партий цирка или ипподрома в Риме и Византии (голубых и зеленых в России того времени не было), но сама эта партия обозначила себя как собрание всех сторонников отечества, т. е. *patria* по-латински, поэтому назовем их Патриархами. Они говорили, что они выступают за возвращение заслуженных и ответственных отцов нации на позиции реальной центральной, а не провинциальной власти. Только тогда, как им казалось, Россия снова бы стала здоровой и цельной. У Патриархов была большая фракция в российском аналоге Сената, и они контролировали небольшие провинциальные армии милиционеров, а иногда и самоорганизовавшихся бандитов.

Русское слово «олигархи» в контексте того времени тоже бы было неудачно переводить на древнегреческий с помощью термина *oligoi*, так как если и считать, что во времена лихих 1990-х гг. в стране установился режим *oligarchia*, то он был почти во всех умах связан только с именами семи всем известных ростовщиков или магнатов того времени. Дело в том, что пресса и молва тогда называла русском словом «олигархи» прежде всего концентрацию экономической власти, но не применяла этот термин к реальной олигархии в древнегреческом понимании этого слова, которая сложилась вокруг первого консула. Дион опирался на Аристотеля и знал, что дюнастией последний называл четвертый, самый узкий и жесткий, тип олигархии — тот, где правят указы, а не законы, а места наследуются по семейному принципу. Поэтому неудивительно,

что некоторые семейные назначения были характерны в тот момент и для политической верхушки власти в Кремле. Впрочем, близость к тому, что называлось в прессе «семьей», помогало и в бизнесе, если не гарантировало успех.

Диону было бы любопытно посмотреть на то, как олигархия, не имея легитимных средств для введения родственного наследования власти от стареющего лидера-гегемона, решила перейти к организации выборного наследования. Были обсуждены и испробованы многие кандидатуры в наследники, но выбор пал в конце концов на одного из офицеров не самой сильной на тот момент фракции преторианцев. Из-за угрозы, что к власти могла прийти партия Патриархов — отцов нации, выборы нового лидера были отчасти организованы как аккламация. Наверное, это было правильно, с точки зрения Диона, всегда предпочитавшего наименьшее зло в сфере нелегких, но реалистичных политических решений. Коалиция дюнастов из соперничающей с нынешней властью партии Патриархов, наверное, быстро бы развалилась, если бы они сами пришли к власти: вместо триумvirата главных лидеров этой партии страна, вероятно, скоро бы увидела столкновение между этими мощными личностями за первое место во власти. К тому же угроза смут и гражданской войны, как и возможного будущего преследования членов «семьи» первого консула, когда он будет смещен, требовала действий со стороны старой правящей элиты. Стать снова всего лишь одной из групп дюнастов не хотелось никому из тех, кто пока что занимал номинальные места во власти, да и страну надо было спасать от раздоров, хаоса и, как говорили многие прорицатели, от развала.

Старый первый консул назвал кандидатуру нового первого консула незадолго до окончания срока своих полномочий, и легитимные власти в центре страны сделали все, чтобы российский аналог комиций проголосовал со временем за кандидатуру нового консула. Последний стал популярен за счет обещания, во-первых, провести успешную войну с теми провинциями, которые пытались отколоться от страны, и, во-вторых, навести порядок в стране, где иногда разбойничьи шайки или губернаторские клики контролировали целые куски провинциальной жизни.

Новоизбранный первый консул, сначала зависевший от поддержки «семьи» своего предшественника и близких им магнатов, со временем реформировал основы экономической жизни страны, добился роста доходов казны и стал опираться на верных уже ему магнатов и на усилившуюся благодаря ему часть преторианской гвардии, из которой он вышел. Успешная война на юге страны, насколько бы иногда ни

были чувствительны отдельные поражения во время нее, усилила его популярность среди народа. Тому же способствовали и его меры по увеличению расходов бюджета на поддержку низших слоев населения, на воссоздание системы лечебниц и на помощь пожилым. Реформа того, что в наследство досталось ему под названием «милиция» и давно уже не представляло собой народное ополчение, и превращение ее в профессиональную полицию незначительно повлияли на организацию работы этой страты силовиков, зато сделали всем понятным, что теперь и этот централизованный аппарат насилия подчиняется одному человеку. Чиновники 1990-х гг., уставшие от недофинансирования и хаоса, с радостью поддержали новую власть. Страна, как казалась, стала более управляемой, кроме того, у нее появились средства на то, чтобы и гарантировать раздачу многим людям российских аналогов римского императива «хлеба и зрелищ», и вкладываться в серьезные проекты, вроде строительства аналогов римских акведуков или дорог.

Дион поддержал бы эту трансформацию всем своим сердцем. Вместо ситуации лихих 90-х гг., когда дюнасты могли мериться силой, пытаясь захватить верховную власть, ведя страну на грань гражданской войны и развала, он увидел бы так любимую им смесь монархии и демократии. Власть аристократии, т. е. Сената, была радикально ограничена за счет создания как системы номинирования принципсом кандидатов в члены Сената, так и системы предложения им законов для голосования в нем. Наконец-то страна управлялась не приказом или указом, а законом. Дион, наверное, даже поддержал бы формулировку «диктатура закона», которую его современники в Риме почему-то не придумали. Да, критики образовавшаяся системы говорили бы, что вместо смеси монархии и демократии есть смесь монархии и олигархии, сложившейся вокруг основных позиций политической и экономической мощи в центре и провинциях. Но ответ им можно было легко найти в дионовских строках о том, почему простые люди поддерживали принцепса (Касий Дион, Махалюк и др., 2014: 330):

[он] дал им порядок и безопасность, так что они, избавленные и от разнузданности, которая присуща демократии, и от глумления, коим сопровождается тирания, жили в условиях разумной свободы и монархии, не внушающей страха, подчинялись монарху, но при этом не были его рабами, пользовались благами демократии, но при этом не погрязли в расприях.

Управляемость такой демократии наконец гарантировала стабильность и предсказуемость, а ее суверенность гарантировала безопасность от посягательств внешних держав.

Единственное, чему Дион, наверное, не обрадовался бы, — реформа конституции, когда вместо разного рода властей, хотя бы на бумаге отличающихся друг от друга, противостоящих друг другу и не всегда подконтрольных первому консулу, была создана единая система публичной власти, объединявшая власти от муниципалитетов до федеральных чиновников и судов в единое слияние, *krasis*, центром силы которого теперь и стал этот консул. Так как Дион имплицитно настаивал в своих книгах на том, чтобы *monarchia* и *demokratia* смешивались по модели *mixis*, а не *krasis*, он бы был скептичен по поводу слияния всех органов и уровней власти в один сплав, или сгусток, мощи или силы, если не насилия.

Но то, что вместо выборов теперь всегда и последовательно-систематично практиковалась аккламация, не сильно волновало бы Диона. Советы Мецената из его 52 книги о том, как вести себя правителю, отлично пересказал Клиффорд Андо (см. изложение выше в данном тексте). Опираясь на них, добродетельный принцепс может уберечь всех от многих бед и войти в историю как один из благих императоров, спасших страну от смут и угроз и правивших мудро в интересах всех. На фоне постоянно повторяющейся династической угрозы или возможной гражданской войны такое правление было бы, по Диону, безусловно оправдано. Проблема, правда, как знал Дион, заключается в том, что на смену благим императорам приходят не лучшие или что и благие императоры могут развязать неудачную войну и стать, таким образом, не лучшими в глазах тех, кто их поддерживает, особенно если существует процесс реальной, а не номинальной аккламации императора в войсках и он ставит его авторитет и власть под угрозу.

Правда, если бы Дион выучил русский, он знал бы, что слово «случай» образовано отчасти как калька по модели греческого термина *suntuchia*, согласно этимологическому словарю Фасмера<sup>46</sup>. Это то, что сопутствует древнегреческой богине Тюхе, — счастливый или несчастливый поворот событий. Тюхе в древнеримской мифологии называлась Фортуной, символом обеих стало колесо. «С-лучай» — это то, что происходит по воле Тюхе. Вернее, это то, что будет по воле судьбы, учитывая, что термин происходит от древнерусского термина «лучай», который

<sup>46</sup><https://lexicography.online/etymology/vasmer/c/случай>

означал «судьба» и отголоски которого мы, например, слышим в нашем слове «благополучие». Этимологические словари Семёнова и Шанского говорят: и слово «лучший», аналога которого нет в других славянских языках, образовано от того же корня и связано с этой идеей благого случая, благого поворота судьбы, а не выбора человека<sup>47</sup>. Поэтому Дион был бы спокоен: судьба хранит Россию от не лучших первых консулов.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Amm. Marc. Hist. *Ammianus Marcellinus*. History : in 3 vols. / trans. from the Ancient Greek by J. C. Rolfe. — London, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1939–1950. — (Loeb Classical Library ; 300, 315, 331).
- Ar. Top. *Aristoteles*. Topica // Aristotle in Twenty-Three Volumes. Vol. 10. Posterior Analytics. Topica / trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick, E. S. Forster. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1960. — (Loeb Classical Library ; 391).
- Arist. Gen. corr. *Aristotle*. On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos / trans. from the Ancient Greek by E. S. Forster, D. J. Furley. — 1955. — (Loeb Classical Library ; 400).
- Arist. Pol. *Aristotle*. Politics / trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. — 1932. — (Loeb Classical Library ; 264).
- DI Corpus Iuris Civilis. Vol. 1. Digesta Iustiniani / ed. by T. Mommsen. — Berlin : Weidmann, 1872.
- Dio Cass. Hist. rom. *Dio Cassius*. Roman History : in 9 vols. / trans. from the Latin by E. Cary, H. B. Foster. — London, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1914–1927. — (Loeb Classical Library ; 32, 37, 53, 66, 82, 83, 175, 176).
- Dion. Hal. Ant. Rom. *Dionysius of Halicarnassus*. Roman Antiquities. In 7 vols. Vol. 1. Books 1–2 / trans. from the Ancient Greek by E. Cary. — London, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1937. — (Loeb Classical Library ; 319).
- Philostr. VA *Philostratus*. Apollonius of Tyana : in 3 vols. / trans. from the Ancient Greek by C. P. Jones. — London, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2005–2006. — (Loeb Classical Library ; 16, 17, 458).

<sup>47</sup>См. <https://lexicography.online/etymology/semyonov/л/лучший> и <https://lexicography.online/etymology/shansky/л/лучший>. Ср. рус. «лучший» с серб. «најбоље», слов. najboljši, укр. «найкращий», белор. «лепшы», польск. najłepsze, чешск. nejlepší.

- Pl. Leg. *Plato. Leges // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.*
- Plut. Sull. *Plutarch. Lives. In 11 vols. Vol. IV. Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sulla / trans. from the Ancient Greek by B. Perrin. — London, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1916. — (Loeb Classical Library ; 80).*
- Polyb. Hist. *Polybius. The Histories : in 6 vols. / trans. from the Latin by W. R. Paton. — London, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2010–2012. — (Loeb Classical Library ; 137, 138, 159, 160, 161).*
- Tac. Hist. *Tacitus. Histories : in 5 vols. / trans. from the Latin by C. M. Moore. — London, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1925–1937. — (Loeb Classical Library ; 35, 249, 312, 322).*
- Thuc. *Thucydides. History of the Peloponnesian War. In 4 vols. Vol. 1. Books 1–2 / trans. from the Ancient Greek by C. F. Smith. — London, Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1919. — (Loeb Classical Library ; 108).*

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аристид Э.* Священные речи. Похвала Риму / под ред. М. Л. Гаспарова ; пер. с древнегреч. С. И. Межеричкой. — М. : Ладомир, 2006.
- Аристотель.* Топика / пер. с древнегреч. Э. Н. Микеладзе // Сочинения. В 4 т. Т. 4. — М. : Мысль, 1978. — С. 349–531.
- Аристотель.* О возникновении и уничтожении / пер. с древнегреч. Т. А. Миллер // Сочинения. В 4 т. Т. 3 / коммент. И. Д. Рожанского ; предисл. И. Д. Рожанского. — М. : Мысль, 1981. — С. 379–440.
- Аристотель.* Политика / пер. с древнегреч. А. И. Доватура // Сочинения. В 4 т. Т. 4. — М. : Мысль, 1983. — С. 375–644.
- Вальденберг В.* История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. — СПб. : Дмитрий Буланин, 2015.
- Исократ.* Малые аттические ораторы. Речи. Письма / под ред. Э. Д. Фролова ; пер. с древнегреч. В. Г. Андреева, М. Н. Боруховича, Л. М. Ботвинника. — М. : Ладомир, 2013.
- Как возникли бело-голубые / Интернет-газета «Петровка, 38». — 17.01.2023. — URL: <https://petrovka-38.com/arkhiv/item/kak-voznikli-belo-golubye> (дата обр. 7 февр. 2023).
- Кассий Дион Кожкейан.* Римская история. Книги LXIV–LXXX / пер. с древнегреч. А. В. Махалюка. — СПб. : Филологический ф-т СПбГУ, Нестор-История, 2011.

- Кассий Дион Коккейан.* Римская история. Книги LI–LXIII / пер. с древнегреч. А. В. Махалюка, К. В. Маркова, Е. А. Молева, Н. Ю. Сивкиной. — СПб. : Нестор-История, 2014.
- Марей А. В.* О князьях и государях // *Полития*. — 2018. — Т. 90, № 3. — С. 50–73.
- Марков К. В.* Единовластие как «подлинная демократия» в трудах греческих авторов времен Второй софистики : ирония, иллюзия, утопия или идеал? // *Вестник древней истории*. — 2013. — Т. 3, № 286. — С. 52–74.
- Маслов Б.* Конструкции достоинства : русское слово и понятие в сравнительно перспективе // *Жить с достоинством* / под ред. О. В. Хархордина. — СПб. : ЕУСПб, 2019. — С. 14–42.
- Платон.* Законы / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // *Собрание сочинений*. В 4 т. Т. 4 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1994. — С. 71–437.
- Плутарх.* О подавлении гнева / пер. с древнегреч. Я. М. Боровского. — М. : Художественная литература, 1983.
- Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. В 2 т. Т. 2 / пер. с древнегреч., под ред. С. С. Аверинцева. — М. : Наука, 1994а.
- Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. В 2 т. Т. 1 / пер. с древнегреч., под ред. С. С. Аверинцева. — М. : Наука, 1994б.
- Поллибий.* Всемирная история. В 3 т. Т. 2. Всемирная история. Книги VI–XXV / пер. с древнегреч. Ф. Г. Мищенко. — СПб. : Наука, Ювента, 1995.
- Светоний Гай Транквилл.* Жизнь двенадцати цезарей / пер. с лат. М. Л. Гаспарова. — М. : Наука, 1993.
- Тацит.* Анналы. Малые произведения. Т. 1 / пер. с лат. А. С. Бобовича, Я. М. Боровского, М. Е. Сергеевко. — Л. : Наука, 1969.
- Филострат Ф.* Жизнь Аполлония Тианского / пер. с древнегреч., под ред. Е. Г. Рабиновича. — М. : Наука, 1985.
- Цицерон Марк Туллий.* Диалоги. О государстве. О законах / под ред. И. Н. Веселовского, В. О. Горенштейна, С. Л. Утченко ; пер. В. О. Горенштейна. — М. : Наука, 1966.
- Юдин Г.* Россия как плебисцитарная демократия // *Социологическое обозрение*. — 2021. — Т. 20, № 2. — С. 9–47.
- Aalders G. J. D.* Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum. — Amsterdam : Hakkert, 1968.
- Aalders G. J. D.* Plutarch's Political Thought. — Amsterdam : North-Holland Publishing, 1982.
- Aalders G. J. D.* Cassius Dio and the Greek World // *Mnemosyne*. — 1986. — Vol. 39, no. 3/4.
- Aelius Aristides.* Orations. Panathenaic Oration / ed. and trans. from the Latin by M. Trapp. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 2017. — (Loeb Classical Library ; 533).

- Ando C.* Cassius Dio on Imperial Legitimacy, from the Antonines to the Severans // *Cassius Dion : nouvelles lectures* / ed. by V. Fromentin, E. Bertrand, M. Coltelloni-Trannoy. — Bordeaux : Ausonius, 2016. — P. 567–577.
- Baehr P.* Ceasarism, Charisma and Fate. — New Brunswick, NJ : Tavistock, 2008.
- Bellissime M.* Polysémie, contextualisation, re-sémantisation : à propos de *μοναρχία* et de *δημοκρατία* // *Cassius Dion : nouvelles lectures* / ed. by V. Fromentin, E. Bertrand, M. Coltelloni-Trannoy. — Bordeaux : Ausonius, 2016. — P. 529–541.
- Berdowski P.* Violence as an Interpretive Category in Cassius Dio : The Terror under Sulla in 82 BCE // *Cassius Dion : The Impact of Violence, War, and Civil War* / ed. by C. H. Lange, A. G. Scott. — Leiden : Brill, 2020. — P. 15–45.
- Blythe J. M.* Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages. — Princeton, NJ : Princeton University Press, 1992.
- Brockmann C.* A God and Two Humans on Matters of Medicine : Asclepius, Galen and Aelius Aeresides // *In Praise of Asclepius* / ed. by D. A. e. a. Russel. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2016. — P. 115–127.
- Carsana C.* La teoria della «Costituzione Mista» nell'età imperiale romana. — Como : New Press, 1990.
- Carsana C.* La teoria delle forme di governo : il punto di vista di Cassio Dione sui poteri di Cesare // *Cassius Dion : nouvelles lectures* / a cura di V. Fromentin, E. Bertrand, M. Coltelloni-Trannoy. — Bordeaux : Ausonius, 2016. — P. 545–558.
- Cooper J. M.* A Note on Aristotle and Mixture // *Aristotle, On Generation and Corruption, 1. Symposium Aristotelicum* / ed. by F. de Hass, J. Mansfeld. — Oxford : Clarendon, 2004.
- Dio Cassius.* Roman History. Vol. 4. Books XLI–XLV / ed. by E. Cary ; trans. from the Ancient Greek by E. Cary, H. B. Foster. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1916.
- Espinosa Ruiz U.* Debate Agrippa-Mecenas en Dión Casio: respuesta senatorial a la crisis del Imperio Romano en época severiana. — Madrid : Universidad Complutense, 1982.
- Fontanella F.* The Encomium On Rome As a Response to Polybius' Doubts About the Roman Empire // *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods* / ed. by W. V. Harris, B. Holmes. — Leiden, Boston : Brill, 2008.
- Fotiou A. S.* Dicaearchus and the Mixed Constitution in Sixth Century Byzantium : New Evidence from a Treatise on “Political Science” // *Byzantium*. — 1981. — Vol. 51, no. 2. — P. 533–547.
- Frede D.* On *Generation and Corruption* 1. 10 : On Mixture and Mixables // *Aristotle, On Generation and Corruption, 1. Symposium Aristotelicum* / ed. by F. de Hass, J. Mansfeld. — Oxford : Clarendon, 2004. — P. 289–314.
- Freyburger-Galland M.-L.* ΔΥΝΑΣΤΕΙΑ chez Dion Cassius // *Ktêma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*. — 1996. — T. 21, n° 1. — P. 23–27.

- Hollard V.* Monarchie et Démocratie dans l'analyse du Principat d'Auguste par Dion Cassius / HAL science ouverte. — 2015. — URL : <https://hal.science/hal-02469153> (visité le 7 fév. 2023).
- Illés G., Gyulai A., Kőrösenyi A.* The Orbán Regime: Plebiscitary Leader Democracy in the Making. — London : Routledge, 2020.
- Kaldellis A.* The Byzantine Republic: People and Power in the New Rome. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 2015.
- Kemezis A. M.* Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans : Cassius Dio, Philostratus and Herodian. — Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Lindholmer M.* Cassius Dio and the Age of *δυναστεία* // Greek, Roman and Byzantine Studies. — 2018. — Vol. 58, no. 4. — P. 561–590.
- Macintyre A.* After Virtue. — University of Notre Dame Press : Notre Dame, IN, 2007.
- Madsen J.* Cassius Dio and the Ideal Constitution // The Intellectual Climate of Cassius Dio / ed. by A. Kemezis et al. — Leiden : Brill, 2022. — P. 80–108.
- Markov K.* The Concepts Of “Democracy” And “Tyranny” In The Speech Of Agrippa In Cassius Dio 52.1–13 : Conventional Rhetoric Or Political Theory? // *Ruthenia classica aetatis nova : A Collection of Works by Russian Scholars in Greek and Roman History* / ed. by A. Mehl, A. Makhlayuk, O. Gabelko. — Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2013. — P. 215–231.
- Markov K.* Monarchy as “True Democracy” in Cassius Dio and the Second Sophistic Authors : Irony, Utopia, or Ideal? // *The Intellectual Climate of Cassius Dio* / ed. by A. Kemezis et al. — Leiden : Brill, 2022. — P. 109–137.
- McConnell S.* Cicero and Dicaearchus // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. — 2012. — Vol. 42. — P. 307–349.
- Millar F.* A Study of Cassius Dio. — Clarendon : Oxford, 1964.
- Montanari E.* Κράσις ε μίξις. Un itinerario semantico e filosofico. Parte prima : dalle origini ad Eraclito. — Firenze : CLUSF, 1979.
- Morstein-Marx R.* Julius Caesar and The Roman People. — Cambridge : Cambridge University Press, 2021.
- Oudot E.* Aelius Aristide and Thucydides : Some Remarks About The Panathenaic Oration // *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods* / ed. by W. V. Harris, B. Holmes. — Leiden, Boston : Brill, 2008.
- Pade M.* The Reception of Plutarch from Antiquity to the Italian Renaissance // *A Companion to Plutarch* / ed. by M. Beck. — Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2014. — P. 529–543.
- Pernot L.* Aelius Aristides and Rome // *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods* / ed. by W. V. Harris, B. Holmes. — Leiden, Boston : Brill, 2008.
- Pina Polo F.* Procedures and Functions of Civil and Military contiones in Rome // *Klio*. — 1995. — Vol. 77. — P. 307–349.
- Plutarch.* *Moralia*. Vol. 10 / trans. from the Ancient Greek by N. H. Fowler. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1936. — (Loeb Classical Library ; 321).
- Prutsch M.* Caesarism in the Post-Revolutionary Age. — London : Bloomsbury, 2020.

- Reinhold M.* From Republic to Principate : An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 49–52 (36–29 BC). — Atlanta, GA : Scholars Press, 1988.
- Rowe C.* The Peripatos After Aristotle // The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought / ed. by C. Rowe, M. Schofield. — Cambridge : Cambridge University Press, 2000. — P. 390–395.
- Schluderer L. R.* Imitating the Cosmos : The role of Microcosm-Macrocosm Relationships in the Hippocratic Treatise on Regimen // The Classical Quarterly. — 2018. — Vol. 68, no. 1. — P. 31–52.
- Sharvy R.* Aristotle on Mixtures // The Journal of Philosophy. — 1983. — Vol. 80, no. 8. — P. 439–457.
- Swan P. M.* The Augustan Succession : An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 55–56 (9 BC – AD 14). — Oxford : Oxford University Press, 2004.

---

Kharkhordin, O. V. 2023. "Kak soyedinit' monarkhiyu s demokratiyey [How to Mix Monarchy with Democracy]: retsepty rimskoy istorii [Precepts from Roman History]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 62–127.

---

OLEG KHARKHORDIN

PHD IN POLITICAL SCIENCE, PROFESSOR

THE EUROPEAN UNIVERSITY AT SAINT PETERSBURG (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-8241-8600

## HOW TO MIX MONARCHY WITH DEMOCRACY

### PRECEPTS FROM ROMAN HISTORY

Submitted: Feb. 10, 2023. Reviewed: Feb. 28, 2023. Accepted: Mar. 10, 2023.

**Abstract:** The article deals with several aspects of the theory of mixed government (mixed constitution), given that many scholars, including Max Weber, considered such phenomenon of modern political systems as Caesarism to be a mix of monarchy and democracy. In the beginning an analysis of a famous statement from the "Roman History" of Cassius Dio (who wrote that Augustus has "mixed monarchy with democracy") is provided. Such terms from Ancient Greek as *demokratia* and *monarchia* had a very specific meaning during the time of writing of this book, i. e. 220–230 CE. But apart from studying the peculiarities of the historical meanings of the terms used to designate these forms of rule what is important is also how their juxtaposition or mixing was theorized. The article studies different terms used in such interpretations. Briefly, the term *krasis* meant a fusion of the components and thus a creation of a new substance with new qualities and homogeneity, while the term *mixis* could also mean that the components of the mixture retained their distinct existence, though acquiring an ability to influence each other. The second version of conceptualizing mixes eventually served as the basis for a famous theory of checks and balances within a political regime. Thus Dio, one could argue, uses the term *mixis* rather than *krasis*— and this makes him different

from the other authors of the school of the Second Sophistic—because he wants to stress that one form of rule should check and balance another form, and they should not constitute a total fusion within a uniform political regime. In the end of the article, the conceptual vocabulary of Dio is tested in its felicity while describing present day political phenomena.

**Keywords:** Mixed Government, Caesarism, Cassius Dio, Augustus, Aristotle on Mixtures.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-62-127.

#### REFERENCES

- Aalders, G. J. D. 1968. *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum* [in German]. Amsterdam: Hakkert.
- . 1982. *Plutarch's Political Thought*. Amsterdam: North-Holland Publishing.
- . 1986. "Cassius Dio and the Greek World." *Mnemosyne* 39 (3–4).
- Aelius Aristides. 2006. *Svyashchennyye rechi. Pokhvala Rimu [Hieroi Logoi. Orationes]* [in Russian]. Ed. by M. L. Gasparov. Trans. from the Ancient Greek by S. I. Mezheritskaya. Moskva [Moscow]: Ladomir.
- . *Panathenaic Oration*. In *Orationes*, ed. and trans. from the Latin by M. Trapp. Loeb Classical Library 533. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ammianus Marcellinus. 1939–1950. *History* [in Ancient Greek and English]. Trans. from the Ancient Greek by J. C. Rolfe. 3 vols. Loeb Classical Library, 300, 315, 331. London and Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Ando, C. 2016. "Cassius Dio on Imperial Legitimacy, from the Antonines to the Severans." In *Cassius Dion : nouvelles lectures*, ed. by V. Fromentin, E. Bertrand, and M. Coltelloni-Trannoy, 567–577. Bordeaux: Ausonius.
- Aristotel' [Aristotle]. 1983. *Politika [Politics]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sochineniya [Collected Works]*, by Aristotle, trans. from the Ancient Greek by A. I. Dovatur, 375–644. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Aristoteles. 1960. *Topica* [in Ancient Greek and English]. In *Posterior Analytics. Topica*, vol. 10 of *Aristotle in 23 Vols*, trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick and E. S. Forster. Loeb Classical Library 391. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Aristotle. 1932. *Politics* [in Ancient Greek and English]. Trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. Loeb Classical Library 264.
- . 1955. *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos* [in Ancient Greek and English]. Trans. from the Ancient Greek by E. S. Forster and D. J. Furley. Loeb Classical Library 400.
- . 1978. *Topika [Topica]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sochineniya [Collected Works]*, trans. from the Ancient Greek by Z. N. Mikeladze, 349–531. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1981. *O vozniknovenii i unichtozhenii [On Generation and Corruption]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya*, comm. by I. D. Rozhanskiy, trans. from the Ancient Greek by T. A. Miller, with a forew. by I. D. Rozhanskiy, 379–440. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Baehr, P. 2008. *Cesarism, Charisma and Fate*. New Brunswick, NJ: Tavistock.
- Bellisime, M. 2016. "Polysémie, contextualisation, re-sémantisation: à propos de μοναρχία et de δημοκρατία." In *Cassius Dion : nouvelles lectures*, ed. by V. Fromentin, E. Bertrand, and M. Coltelloni-Trannoy, 529–541. Bordeaux: Ausonius.
- Berdowski, P. 2020. "Violence as an Interpretive Category in Cassius Dio: The Terror under Sulla in 82 BCE." In *Cassius Dion : The Impact of Violence, War, and Civil War*, ed. by C. H. Lange and A. G. Scott, 15–45. Leiden: Brill.
- Blythe, J. M. 1992. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Brockmann, Chr. 2016. "A God and Two Humans on Matters of Medicine: Asclepius, Galen and Aelius Aeresitides." In *In Praise of Asclepius*, ed. by D. A. et al. Russel, 115–127. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Carsana, Ch. 1990. *La teoria della "Costituzione Mista" nell'età imperiale romana* [in Italian]. Como: New Press.
- . 2016. "La teoria delle forme di governo: il punto di vista di Cassio Dione sui poteri di Cesare" [in Italian]. In *Cassius Dion: nouvelles lectures*, ed. by V. Fromentin, E. Bertrand, and M. Coltelloni-Trannoy, 545–558. Bordeaux: Ausonius.
- Cassius Dio Cocceianus. 2011. *Rimskaya istoriya. Knigi LXIV–LXXX [Historia Romana. Libri LXIV–LXXX]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by A. V. Makhalyuk. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Filologicheskii f-t SPbGU / Nestor-Istoriya.
- . 2014. *Rimskaya istoriya. Knigi LI–LXIII [Historia Romana. Libri LI–LXIII]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by A. V. Makhalyuk et al. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nestor-Istoriya.
- Cooper, J. M. 2004. "A Note on Aristotle and Mixture." In *Aristotle, On Generation and Corruption, I. Symposium Aristotelicum*, ed. by F. de Hass and J. Mansfeld. Oxford: Clarendon.
- Dio Cassius. 1914–1927. *Roman History* [in Latin and English]. Trans. from the Latin by E. Cary and H. B. Foster. 9 vols. Loeb Classical Library, 32, 37, 53, 66, 82, 83, 175, 176. London and Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1916. *Books XLI–XLV*. Vol. 4 of *Roman History*, ed. by E. Cary, trans. from the Ancient Greek by E. Cary and H. B. Foster. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dionysius of Halicarnassus. 1937. *Books 1–2* [in Ancient Greek and English]. Vol. 1 of *Roman Antiquities*, trans. from the Ancient Greek by E. Cary. 7 vols. Loeb Classical Library 319. London and Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Espinosa Ruiz, U. 1982. *Debate Agrippa-Mecenas en Dión Casio: respuesta senatorial a la crisis del Imperio Romano en época severiana* [in Spanish]. Madrid: Universidad Complutense.
- Fontanella, F. 2008. "The Encomium On Rome As a Response to Polybius' Doubts About the Roman Empire." In *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, ed. by W. V. Harris and B. Holmes. Leiden and Boston: Brill.
- Fotiou, A. S. 1981. "Dicaearchus and the Mixed Constitution in Sixth Century Byzantium: New Evidence from a Treatise on 'Political Science'." *Byzantion* 51 (2): 533–547.
- Frede, D. 2004. "On *Generation and Corruption* I. 10: On Mixture and Mixables." In *Aristotle, On Generation and Corruption, I. Symposium Aristotelicum*, ed. by F. de Hass and J. Mansfeld, 289–314. Oxford: Clarendon.
- Freyburger-Galland, M.-L. 1996. "ΔΥΝΑΣΤΕΙΑ chez Dion Cassius" [in French]. *Ktèma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques* 21 (1): 23–27.
- Hollard, V. 2015. "Monarchie et Démocratie dans l'analyse du Principat d'Auguste par Dion Cassius" [in French]. HAL science ouverte. Accessed Feb. 7, 2023. <https://hal.science/hal-02469153>.
- Illés, G., A. Gyulai, and A. Körösenyi. 2020. *The Orbán Regime: Plebiscitary Leader Democracy in the Making*. London: Routledge.
- Isocrates. 2013. *Malye atticheskiye oratory. Rechi. Pis'ma [Small Attic Orators. Speeches. Letters]* [in Russian]. Ed. by E. D. Frolov. Trans. from the Ancient Greek by V. G. Andreyev, M. N. Borukhovich, and L. M. Botvinnik. Moskva [Moscow]: Ladomir.
- "Kak voznikli belo-golubyye [How the Blue-white Ones Arose]" [in Russian]. 17.01.2023. Internet-gazeta "Petrovka, 38". Accessed Feb. 7, 2023. <https://petrovka-38.com/arkhiv/item/kak-voznikli-belo-golubyye>.

- Kaldellis, A. 2015. *The Byzantine Republic: People and Power in the New Rome*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kemezis, A. M. 2014. *Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans: Cassius Dio, Philostratus and Herodian*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindholmer, M. 2018. "Cassius Dio and the Age of  $\delta\nu\nu\omicron\sigma\tau\epsilon\lambda\alpha$ ." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 58 (4): 561–590.
- Macintyre, A. 2007. *After Virtue*. University of Notre Dame Press: Notre Dame, IN.
- Madsen, J. 2022. "Cassius Dio and the Ideal Constitution." In *The Intellectual Climate of Cassius Dio*, ed. by A. Kemezis et al., 80–108. Leiden: Brill.
- Marey, A. V. 2018. "O knyaz'yakh i gosudaryakh [About Princes and Sovereigns]" [in Russian]. *Politika [Politeia]* 90 (3): 50–73.
- Markov, K. 2013. "The Concepts Of 'Democracy' And 'Tyranny' In The Speech Of Agrippa In Cassius Dio 52.1–13: Conventional Rhetoric Or Political Theory?" In *Ruthenia classica aetatis nova: A Collection of Works by Russian Scholars in Greek and Roman History*, ed. by A. Mehl, A. Makhlayuk, and O. Gabelko, 215–231. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- . 2022. "Monarchy as 'True Democracy' in Cassius Dio and the Second Sophistic Authors: Irony, Utopia, or Ideal?" In *The Intellectual Climate of Cassius Dio*, ed. by A. Kemezis et al., 109–137. Leiden: Brill.
- Markov, K. V. 2013. "Yedinovlastiye kak 'podlinnaya demokratiya' v trudakh grecheskikh avtorov vremen Vtoroy sofistiki [Monarchy As 'True Democracy' In The Works Of Greek Authors Of The Second Sophistic]: ironiya, illyuziya, utopiya ili ideal? [Irony, Utopia Or Ideal?]" [In Russian]. *Vestnik drevney istorii [Bulletin of Ancient History]* 3 (286): 52–74.
- Maslov, B. 2019. "Konstruktsii dostoinstva [Design Advantages]: russkoye slovo i ponyatiye v sravnitel'noy perspektive [Russian Word and Concept in Comparative Perspective]" [in Russian]. In *Zhit' s dostoinstvom [Live with Dignity]*, ed. by O. V. Kharkhordin, 14–42. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: YeUSPb.
- McConnell, S. 2012. "Cicero and Dicaearchus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 42:307–349.
- Millar, F. 1964. *A Study of Cassius Dio*. Clarendon: Oxford.
- Mommsen, T., ed. 1872. *Digesta Iustiniani* [in Latin]. Vol. I of *Corpus Iuris Civilis*. Berlin: Weidmann.
- Montanari, E. 1979. *Κρασις ε μίξις. Un itinerario semantico e filosofico. Parte prima: dalle origini ad Eraclito* [in Italian]. Firenze: CLUSF.
- Morstein-Marx, R. 2021. *Julius Caesar and The Roman People*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oudot, E. 2008. "Aelius Aristide and Thucydides: Some Remarks About The Panathenaic Oration." In *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, ed. by W. V. Harris and B. Holmes. Leiden and Boston: Brill.
- Pade, M. 2014. "The Reception of Plutarch from Antiquity to the Italian Renaissance." In *A Companion to Plutarch*, ed. by M. Beck, 529–543. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Pernot, L. 2008. "Aelius Aristides and Rome." In *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, ed. by W. V. Harris and B. Holmes. Leiden and Boston: Brill.
- Philostratus. 1985. *Zhizn' Apolloniya Tianskogo [Vita Apollonii]* [in Russian]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by Ye. G. Rabinovich. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2005–2006. *Apollonius of Tyana* [in Ancient Greek and English]. Trans. from the Ancient Greek by Chr. P. Jones. 3 vols. Loeb Classical Library, 16, 17, 458. London and Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Pina Polo, F. 1995. "Procedures and Functions of Civil and Military contiones in Rome." *Klio* 77:307–349.

- Plato. 1907. *Leges* [in Ancient Greek]. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1994. “Zakony [De Legibus]” [in Russian]. In vol. 4 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by Platon [Plato], ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi, trans. from the Ancient Greek by A. N. Yegunov, 71–437. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Plutarch. 1916. *Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sulla* [in Ancient Greek and English]. Vol. IV of *Lives*, trans. from the Ancient Greek by B. Perrin. 11 vols. Loeb Classical Library 80. London and Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1936. *Moralia*. Trans. from the Ancient Greek by N. H. Fowler. Vol. 10. Loeb Classical Library 321. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1983. *O podavlenii gneva [On The Control of Anger]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by Ya. M. Borovskiy. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- . 1994a. [in Russian]. Vol. 1 of *Sravnitel’nyye zhizneopisaniya [Vitae parallelae]*, ed. and trans. from the Ancient Greek by S. S. Averintsev. 2 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 1994b. [in Russian]. Vol. 2 of *Sravnitel’nyye zhizneopisaniya [Vitae parallelae]*, ed. and trans. from the Ancient Greek by S. S. Averintsev. 2 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Polybius. 1995. *Vsemirnaya istoriya. Knigi VI–XXV [Historiae. Libri VI–XXV]* [in Russian]. Vol. 2 of *Vsemirnaya istoriya [Historiae]*, trans. from the Ancient Greek by F. G. Mishchenko. 3 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka, Yuventa.
- . 2010–2012. *The Histories* [in Latin and English]. Trans. from the Latin by W. R. Paton. 6 vols. Loeb Classical Library, 137, 138, 159, 160, 161. London and Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Prutsch, M. 2020. *Cesarism in the Post-Revolutionary Age*. London: Bloomsbury.
- Reinhold, M. 1988. *From Republic to Principate: An Historical Commentary on Cassius Dio’s Roman History, Books 49–52 (36–29 BC)*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Rowe, C. 2000. “The Peripatos After Aristotle.” In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. by C. Rowe and M. Schofield, 390–395. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schluderer, L. R. 2018. “Imitating the Cosmos: The role of Microcosm-Macrocosm Relationships in the Hippocratic Treatise on Regimen.” *The Classical Quarterly* 68 (1): 31–52.
- Sharvy, R. 1983. “Aristotle on Mixtures.” *The Journal of Philosophy* 80 (8): 439–457.
- Suetonius Gaius Tranquillus. 1993. *Zhizn’ dvenadtsati tsezarey [De vita Caesarum]* [in Russian]. Trans. from the Latin by M. L. Gasparov. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Swan, P. M. 2004. *The Augustan Succession: An Historical Commentary on Cassius Dio’s Roman History, Books 55–56 (9 BC – AD 14)*. Oxford: Oxford University Press.
- Tacitus. 1925–1937. *Histories* [in Latin and English]. Trans. from the Latin by C. M. Moore. 5 vols. Loeb Classical Library, 35, 249, 312, 322. London and Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1969. *Annaly. Malyye proizvedeniya [Annals. Small Works]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. S. Bobovich, Ya. M. Borovskiy, and M. Ye. Sergeyenko. Vol. 1. Leningrad: Nauka.
- Thucydides. 1919. *Books 1–2* [in Ancient Greek and English]. Vol. 1 of *History of the Peloponnesian War*, trans. from the Ancient Greek by C. F. Smith. 4 vols. Loeb Classical Library 108. London and Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Tsitseron Mark Tulliy [Cicero Marcus Tullius]. 1966. *Dialogi. O gosudarstve. O zakonakh [Dialogues. On the Commonwealth. On the Laws]* [in Russian]. Ed. by I. N. Veselovskiy, V. O. Gorenshcheyn, and C. L. Utchenko. Trans. by V. O. Gorenshcheyn. Moskva [Moscow]: Nauka.

- Val'denberg, V.. 2015. *Istoriya vizantiyskoy politicheskoy literatury v svyazi s istoriyey filosofskikh techeniy i zakonodatel'stva* [The History of Byzantine Political Literature in Connection with the History of Philosophical Trends and Legislation] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Dmitriy Bulanin.
- Yudin, G. 2021. "Rossiya kak plebistsitarnaya demokratiya [Russia as a Plebiscitary Democracy]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian Sociological Review] 20 (2): 9-47.

АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ\*

## «МУЧЕНИКИ ЗА БОГА И ИСПАНИЮ»\*\*

НАЦИОНАЛЬНОЕ МУЧЕНИЧЕСТВО В ИСПАНИИ  
ОТ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ ДО «ЗАКОНА ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ»

Получено: 31.01.2023. Рецензировано: 06.02.2023. Принято: 06.02.2023.

**Аннотация:** Статья посвящена идеологии национального мученичества в Испании XX века, особенно культу «мучеников за Бога и Испанию», получившему распространение в эпоху Гражданской войны (1939–1939) и в период правления Франсиско Франко (1939–1975). Автор утверждает, что в качестве механизма легитимации и мобилизации идея мученичества за нацию была одним из интегральных элементов франкистского режима. Истоки этой идеи восходят к целому ряду специфических источников: это «старое» национальное мученичество XIX века, связанное с борьбой за независимость от Франции, культура локальных групп, таких как карлисты и иезуиты, идеология Испанской фаланги и богословские концепции, предложенные видными иерархами Римско-католической церкви в Испании. Подробно рассматривается дискурс основателя испанского фашизма Хосе Антонио Примо де Риверы, который культивировал в своей партии жертвенный дух и способствовал почитанию убитых фалангистов в качестве мучеников. Далее, теория и практика мученичества в эпоху Гражданской войны анализируется в связи с ее концептуализацией в качестве «Крестового похода», которая способствовала сближению образов военного-героя и мученика. После окончания войны идеология мученичества, изначально милитаристская, рутинизируется и становится более мирной, хотя и сохраняет свой объединяющий потенциал. В заключительном разделе статьи рассматриваются проблемы, связанные с Долиной Павших, а также современные процессы «демартризации» в рамках преодоления наследия диктатуры. Автор делает вывод, что, пока в центре Долины находятся останки Хосе Антонио, государственная политика в отношении исторической памяти и культа мучеников останется концептуально незавершенной.

**Ключевые слова:** Гражданская война в Испании, франкизм, национальное мученичество, историческая память, жертва, Долина Павших.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-128-164.

Изначально феномен национального мученичества<sup>1</sup> восходит к XVIII веку и эпохе революций в США и во Франции, именуемых классическими, однако наибольший масштаб он приобретает в XX веке. Если до этого

\*Зыгмонт Алексей Игоревич, к. филос. н., независимый исследователь (Москва), alekseizygmont@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5822-9014.

\*\* © Зыгмонт, А. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>Об этом феномене в целом см. Зыгмонт, 2019; 2021.

нации, у которых был собственный культ мучеников, можно было счесть по пальцам и большинство из них укладывалось в республиканскую парадигму, то после мировых войн их количество возросло до нескольких десятков, разнесенных по всему земному шару и по разным концам условного политического спектра «лево — право». В Европе после Первой мировой войны с ее жертвенным пылом (Jenkins, 2014) мученичество особенно расцвело в авторитарных и прямо фашистских режимах, в особенности в Италии, Германии и Румынии, а также Испании. Отследить этот расцвет удобнее всего по распространению небывало масштабных памятников и ритуалов. Так, в Риме в 1932–1934 годах проходила Выставка фашистской революции, средоточием которой стало Святилище мучеников (Gentile, 1996: 121–131; Falasca Zamponi, 1998). В Мюнхене в 1935 году были выстроены нацистские Храмы почета, посвященные жертвам неудавшегося Пивного путча 1923 года, а на запятнанном их кровью штандарте освящали новые флаги. В Румынии в 1937 году проходили грандиозные церемонии в честь легионеров Моцы и Марина, погибших на театре Гражданской войны в Испании, а в период существования Национал-легионерского государства (1940–1941) объединенное правительство военных и фашистов чествовало Кодряну, основателя Легиона архангела Михаила, и прочих убитых вместе с ним (Săndulescu, 2007; Rusu, 2016, Rusu, 2020). В Испании франкистский культ мучеников воплотился в Долине Павших — грандиозном комплексе, в центре которого покоится тело основателя Испанской фаланги Хосе Антонио Примо де Ривера. Свои фашистские мученики были и в других странах, в том числе Хорватии и Украине (Yeoman, 2005; David, 2020). В итоге фашистское мученичество стало транснациональным и позволило выстраивать связи между режимами, отношения которых не всегда бывали гладкими (Zavatti, 2022), а также между диаспорами и метрополиями, что хорошо изучено, скажем, на материале итальянской диаспоры в США (King, 2021) и некоторых других примерах.

Случай Испании представляет особый интерес по двум причинам. Во-первых, в отличие от тех же Италии, Германии или Румынии, в которых культы мучеников были чисто фашистскими, зародились в недрах соответствующих партий и затем перешли на национальный уровень в формате *ready-made*, в Испании это была сложная композиция, где фалангизм (местный извод фашизма, в теории — национал-синдикализм) был значимой, но отнюдь не единственной составляющей. Наряду с фашистами здесь играли огромную роль церковники и военные, которые, если говорить мягко, относились к партийным не столь однозначно,

и существовал крепкий фундамент в виде «старого» национального мученичества еще XIX века, а также идеологии сразу нескольких групп — в частности карлистов, иезуитов и республиканцев. Несмотря на это, главным мучеником франкизма стал основатель Испанской фаланги Хосе Антонио Примо ди Ривера, фактически отнятый у партии в акте политической инструментализации. Во-вторых, в отличие от перечисленных стран, где фашистское мученичество не пережило режимов или было уничтожено вместе со всей инфраструктурой (алтари в партийных ячейках, масштабные памятники, ритуалы, дни поминовения и так далее), в Испании оно продолжает «зудеть», оставаясь актуальной материей коллективной памяти и государственной политики в ее отношении (Aguila & Ramirez-Bara, 2014; Encarnacion, 2014). Иначе говоря, проблема будет сохраняться до тех пор, пока Гражданская война остается неоднозначно-болезненной темой, а Хосе Антонио покоится в центре Долины Павших.

Тем не менее в современных исследованиях трудного прошлого Испании и обусловленной им коллективной памяти тема мученичества часто остается за кадром: предполагается, что основную проблему здесь представляют само разделение на националистов и республиканцев, зверства военной эпохи, последующее унижение проигравших, пакт молчания в отношении прошлого и современные процессы, связанные с поиском массовых захоронений (Эшпле, 2021: 159–187). При этом нередко игнорируется и то, что франкизм был не просто диктатурой, соответствующим образом обошедшей со своими врагами, а своеобразной гражданской религией, построенной на союзе военных с церковниками и основанной как раз на идеологии мученичества. Подробное рассмотрение истоков, содержания и динамики этой идеологии, а также связанных с ней практик и монументов позволит, как представляется, лучше понять и локальные процессы, связанные с коллективной памятью в Испании, и в принципе судьбу феномена национального мученичества в XX веке, поскольку испанский кейс составляет здесь один из интереснейших и наиболее комплексных образцов.

Настоящая статья разделена на три части, отражающих соответственно предысторию национального мученичества в Испании XX века, само это мученичество в качестве как идеологии, так и культа и затем — опыт его преодоления после смерти Франко. Итак, сначала мы рассмотрим национальное мученичество в Испании XIX века и вкратце — жертвенную идеологию локальных групп, в том числе Испанской фаланги; далее опишем связь между концепцией Гражданской войны

(1936–1939) как «Крестового похода» и мученичеством, а также оценим связанные с последним идеи, образы и практики; наконец, в заключительном разделе статьи мы проанализируем сюжеты, сопряженные с Долиной Павших: трудности, связанные с ее изначальным замыслом и последующим воплощением, а также новейшую политику испанского государства в отношении исторической памяти.

#### НАЦИОНАЛЬНОЕ МУЧЕНИЧЕСТВО В ДОВОЕННОЙ ИСПАНИИ

Своих первомучеников Испания обрела в войне 1808–1814 годов, которая известна в локальной историографии как война за независимость. Непреходящее влияние этих национальных героев проще всего отследить по многочисленным памятникам, расположенным по всей стране. Так, в Барселоне находится Памятник героям 1809 года, называемый обычно Памятником мученикам независимости — восьми испанцам, которые совершили неудачную попытку изгнать из города французские войска. Снизу на плашке утверждается, что они «пожертвовали своими жизнями за Бога, родину и Короля» (Monument to the Heroes of 1809, 2023). На севере в Сарагосе расположен Памятник мученикам войны за независимость, на котором также выражена благодарность «бесчисленным мученикам за веру и отечество» (Monumento a los Mártires..., 2023). Характерно, что памятник был заложен в 1899 году, через год после испано-американской войны (1898 г.). В середине XIX века в Мадриде создали Памятник отдавшим жизнь за Испанию — высокий обелиск в республиканском стиле, под которым горит вечный огонь и помещена надпись «Праха жертв 2 мая 1808 покоится в сем прибежище верности, орошенном их кровью; вечная слава патриотизму!» и далее — «Мученикам испанской независимости от благодарного народа. Завершен 2 мая 1840» (Monumento a los caídos por España, 2023). 2 мая — дата восстания против французов, которое окончилось сотнями казней, но положило начало освободительной войне. Уже в конце XX века король Испании Хуан-Карлос I перепосвятил этот монумент всем тем, кто отдал жизни за страну, то есть не только жертвам освободительного восстания.

С 1848 года в свет начал выходить многотомный труд «Пантеон испанских мучеников, принесших себя в жертву за свободу и независимость». Отправная точка этой работы — Восстание комунерос 1520–1522 годов против короля Карла V, возглавленное Хуаном де Падильей, Хуаном Браво и Франсиско Мальдонадо, которые стали мучениками. Несмотря на то что позднее война за независимость велась против Франции, извечного врага испанцев, стиль повествования автора, очевидно,

вдохновлен Французской революцией XVIII века: он без конца твердит о патриотизме, самопожертвовании, чести и доблести, одновременно браня тиранию, которую вознамерились свергнуть герои (Cusalon y Escolano, 1848-1849: IX). Хотя автор и ссылается на случаи Франции, Италии и США, он полагает, что испанское мученичество выше всех прочих. В других текстах это французское влияние проговаривается открыто. Например, в работе «Мученики за испанскую свободу» (1853) обыгрывается формула «мученики свободы» и говорится о политическом мартирологе (Ameller and Castillo, 1853: xv). Персонажи книги все те же: Хуан де Падилья описывается как «один из первых мучеников, принесших свою жизнь во всеожжение ради народных прав» (ibid.: 2). Чем этот текст отличается от иных работ, так это обилием и вариативностью обозначений: здесь упоминаются «мученики за свободы отечества», «мученик освобождения» [martir liberal], «мученики за дело народа», «мученик за охранение либеральных установлений» и прочие (ibid.: 238, 252, 258). Более строгие и выверенные обозначения применяются там, где идет борьба за значение терминов и социальную реальность, а в случае Испании же этот разнобой указывает на простоту, с которой эти люди были признаны в качестве мучеников и оставались в этом статусе в следующем веке.

Впоследствии любые внутренние и внешние войны приносили Испании все новых мучеников: это и испано-американский конфликт, и продолжительная борьба за независимость колоний в Америке (1808–1826), вследствие которой мученики появились у обеих враждующих сторон, и Первая мировая (несмотря на то что Испания в ней не участвовала, война оказала на нее немалое косвенное влияние).

Помимо этого, в стране у ряда группировок сформировался отдельный культ мучеников: например, он существовал у карлистов — монархической партии, участвовавшей в нескольких гражданских войнах XIX века; а еще раньше, после изданной Карлом III прагматической санкции 1767 года, мучениками сочли себя изгнанные из страны иезуиты, деятельность которых была запрещена (Vincent, 1999: 82). Поэтому вполне естественно, что в конце 1930-х годов группировки продолжили действовать в той же логике: так, в ноябре 1939 года монахи Вальядолида издали книгу «Мужество и вера», где прославляли своих коллег, убитых «красными» (ibid.: 90). Однако мученики были не только у карлистов и иезуитов, но и у секулярной Второй республики. В частности, Фермин Галан Родригес и Мигель Анхель Гарсия Эрнандес, которые в 1930 году возглавили восстание в Хаке, почитались как мученики.

Восстание было направлено против диктатора Мигеля Примо де Риверы и окончилось неудачей, но вызвало большие волнения и в конечном счете привело к смене режима 14 декабря того же года (Preston, 1993: 82–83). В соответствии с французской традицией его зачинщиков называли мучениками свободы и чествовали как жертв монархической реакции (*ibid.*: 101).

Однако наибольшее влияние на жертвенную идеологию националистов в годы Гражданской войны оказала фашистская Испанская фаланга, основанная Хосе Антонио, сыном покойного диктатора, в октябре 1933 года. В итоге фалангисты объединились с другими правыми силами и в 1939 году стали единственной законной партией в стране, хотя изначально они делали ставку на яростное сопротивление правящему режиму. Вторую республику Хосе Антонио называл не иначе как диктатурой, а вскоре после объединения Фаланги с Союзом национал-синдикалистского наступления (по-испански — JONS) заявлял, что любые компромиссы с силами порядка невозможны из-за их антииспанской природы (Primo de Rivera, 1976: 341)<sup>2</sup>. Помимо этого, в конце 1930-х годов партии пришлось изменить и отношение к религии: если сначала первая тяготела к соляному национализму итальянского типа и церковников недолюбливала, то впоследствии нехотя приняла франкистский идеал конфессионального государства.

Как отмечает историк Стэнли Пейн, важнейшей социальной базой для партии были студенты: именно они

наиболее ярко отзывались на пропаганду Фаланги; именно они сотворили политический идол из Хосе Антонио... сообщили партии идеализм и стали первыми мучениками, определившими ее силу и дух (Payne, 1965: 50).

Первым мучеником Фаланги стал Франсиско де Паула Самполь — студент, убитый 11 января 1934 года социалистом, по некоторым данным, за приобретение фалангистской газеты; второй и более известной жертвой был Матиас Монтеро и Родригес де Трухильо — студент-медик и основатель Испанского университетского союза (SEU), застреленный 9 февраля. Поскольку Монтеро был активистом и погиб опять-таки за распространение фалангистской газеты, Хосе Антонио мог не только рассуждать о его смерти, но и утверждать: «...мученичество Матиаса

<sup>2</sup>Здесь и далее страницы даются по фактической нумерации в электронном Полном собрании сочинений. Перевод некоторых цитат приводится по изданию: Примо де Ривера, Иванов, 2010.

Монтеро дает нам урок не только о смысле смерти, но и о смысле жизни». Таким образом, его жертва за Испанию и Фалангу осмыслялась как обладающая «огромным значением вечности» (Primo de Rivera, 1976: 409). В речи, произнесенной на его могиле 10 февраля, Хосе Антонио хотя и не назвал его мучеником напрямую, но сделал акцент на плодотворном характере его смерти: «Пусть Бог дарует тебе вечный покой и лишит покоя нас — покуда ради Испании мы не пожнем урожай, посеянный твоею смертью» (ibid.: 234). Памяти Монтеро был посвящен *Día del Estudiante Caído* (День павшего студента) — один из первых памятных дней Фаланги, собиравший в те годы сотни и тысячи активистов (Payne & Palacios, 2014: 368, 375; Thomàs, 2019: 154–155). Характерно, что с приходом к власти Франко этот день не утратил значения и, более того, продолжал отмечаться даже после кончины каудильо в 1975 году. В определенных кругах годовщину смерти Монтеро отмечают и по сей день (см., напр. 82 Aniversario..., 2019).

Тема мученичества — одна из важнейших для Хосе Антонио, она регулярно встречается в его речах и статьях в связке с понятиями жертвы, смерти, крови и героизма, притом в характерно функциональных контекстах. Мотив, который ассоциируется у него с мученичеством чаще всего, — это единство: кровь мучеников обладает властью как бы скреплять людей между собой, идет ли речь о партии, нации или всех индивидах с некой общей целью: «Да, мы будем воодушевлены и едины и каждый день станем повторять ту жертвенную клятву, скрепленную кровью наших мучеников» (Primo de Rivera, 1976: 323). В отличие от других идеологов мученичества, вождь Фаланги придает ему дополнительное трансцендентное измерение, которое поверяет любые имманентные узы:

Кровь наших павших объединяет нас, и их кровью скреплен наш пакт. Здесь внизу мы обнялись и образовали один кулак, а там — в вышине, на голубом небе Испании — сегодня крепко обнялись Хосе Руис де ла Эрмоса и Матнас Монтеро и Родригес де Трухильо (ibid.: 249);

Кровью двадцати четырех мучеников Испанская фаланга скрепила обязанность освободить Испанию и на развалинах либерально-капиталистического строя создать новую имперскую Испанию — единую, великую и свободную (ibid.: 608).

Учитывая характерную для рассматриваемого движения сакрализацию насилия, неудивительно, что оно сопутствует жертвенности равно на земле и в небесных чертогах (Primo de Rivera, 1976: 488):

Рай — это состояние, противоположное покою. В раю нельзя лежать, в нем надо стоять, подобно ангелам. Наши лучшие товарищи, пожертвовав своими жизнями, находят уже на пути в рай... у врат которого стоят ангелы с мечами.

От небесного воинства, в которое входят мученики, остается всего шаг до воинства земного, которое их поставляет: «В эти дни наши вооруженные силы очистились от мучеников. [...] Кровь военных была растрчена, дабы возместить Испании за ошибки и коварство других» (ibid.: 342). Впрочем, даже с учетом этой объединяющей и мобилизующей силы жертвы Хосе Антонио подчеркивает, что излишнее количество мучеников может навредить делу на уровне практики (ibid.: 213–214):

Довольно мучеников! [...] Мы не желаем, чтобы еще больше нашей крови пролилось на улицах напрасно. У нас уже и так много мучеников. Мы не застрахованы от того, что могут пасть и другие. Но это не останется безнаказанным.

Еще одна отличительная черта риторики Хосе Антонио — полное отсутствие внешних референций и образцов. Если во Франции идеологи революции обращались к теням античных героев Брута или Катона, а лидер Пасхального восстания 1916 года в Ирландии Патрик Пирс говорил о евангелиях и апостолах, призывая в союзники католичество, то Хосе Антонио не делает ни того ни другого, как будто мученичество для него — нечто самоочевидное. В его Полном собрании сочинений есть лишь две отсылки ко Христу. Одна из них — косвенная, когда он цитирует Паскаля, вторая дана лишь намеком: «В другой, отдаленной земле один Мученик пролил свою кровь и принес себя в жертву, чтобы эта кровь установила любовь и братство между людьми на Земле» (ibid.: 232). Хотя он часто говорит о христианстве, эта религия для него — не традиция или учение, а скорее часть испанской идентичности, естественная и почти что невидимая.

Одной из известнейших практик Фаланги была ритуальная переключка: выкрикивались имена почивших, и все отвечали: «¡Presente!» («Присутствует!») Эта практика — прямое заимствование у итальянских фашистов (Gentile, 1996: 27), также она упоминается в программной статье Хосе Антонио «Смерть есть акт служения», опубликованной

1 февраля 1934 года в журнале *FE* («Вера»): «Павший, когда выкликают его имя, отвечает устами своих товарищей» (Primo de Rivera, 1976: 230). Целью обряда было как утвердить мертвых в рядах общины, так и сплотить живых: имена мучеников вышивались на знаменах партии, иногда золотой нитью<sup>3</sup>. Характерно, что глава Фаланги не хотел выносить эту практику вовне и ограничивал ее узким кругом причастных (*ibid.*):

Мученичество в наших рядах — школа страданий и жертвенности. [...] Мы не тревожим останков наших умерших, растаскивая их по кликушествующим издательствам или тряся ими ради политических эффектов.

В целом все эти практики в синергии с милитантно-жертвенной риторикой позволяли окружить Фалангу как бы ореолом мученичества и славы, по выражению одного правого современника.

На протяжении всей своей политической деятельности — которая, как и полагается революционеру, была не такой и долгой, — Хосе Антонио постоянно инициировал и вел репутационные проекты мучеников, чьи имена заполняли поля фалангистских знамен. Об огромном значении для него этой деятельности свидетельствует тот факт, что он продолжал заниматься ей даже после ареста (который произошел 4 марта 1936 года), находясь в заключении. Так, в письме от 3 июня 1936 года он просит, чтобы семье погибшего активиста передали его соболезнования, а партийным рассказали о смерти товарища: это позволило бы зачислить его в ряды мучеников (*ibid.*: 874). Правда, в отличие от других политических мучеников, он даже в тюремной камере не пытался сделать мученика из себя самого — этим с энтузиазмом занялись другие.

Однако же главный мученический проект Хосе Антонио был связан с именем его отца. В январе 1930 года Мигель Примо де Ривера подал в отставку и отправился в Париж, где и почил спустя шесть недель — 16 марта того же года. Именно в это время Хосе Антонио написал статью «Героическое молчание», где он впервые применил по отношению к отцу понятие мученичества (*ibid.*: 49):

<sup>3</sup>См. описание масштабного собрания Испанской фаланги в кинотеатре «Мадрид» (Примо де Ривера, Иванов, 2010: 176–177): «Только в конце, когда огромный черный занавес с ярмом и стрелами и с именами наших мучеников закрыл до краев пустую стену, наши товарищи смогли почувствовать облегчение. [...] В глубине его располагалась стена, закрытая черным занавесом с огромной красной эмблемой и именами наших мучеников, золотыми буквами, в двух колонках по бокам».

В сем героическом молчании павшего правителя душа очищается, а глаза проясняются, дабы глядеть еще выше. Временное мученичество — это инвестиция историей. Без этого никому не достичь того, чтобы его имя славилось в веках. Это чистилище. Дальше — вечная слава.

В речи, произнесенной на собрании Патриотического союза — партии, созданной Мигелем Примо де Риверой в середине 1920-х, — Хосе Антонио говорил о своем отце (Primo de Rivera, 1976: 72):

...единственный, кто может претендовать на мученический венец красноречием своего немого и бледного трупа — это тот, кто прибыл в грузовом вагоне этого поезда; единственная и великая жертва диктатуры — мой отец.

В конспекте речи, опубликованном на следующий день в газетах *La Nación* и *Unión monárquica*, зафиксирована также и реакция слушателей: «Да здравствуют дух, раса и кровь Примо де Риверы!» — кричали они. «Смерть убийцам!», «Да здравствует Примо де Ривера, спаситель и мученик!», «Примо де Ривера не мертв!» — вот что они восклицали (ibid.: 71–72). Итак, хотя в роли репутационного предпринимателя (см. Зыгмонт, 2022) выступал один лишь Хосе Антонио, его слова падали на весьма благодатную почву.

Сами понятия для обозначения мученика обладают в разных языках тонкими оттенками смысла: например, во французском языке слово *martyr* может значить как «мученик», так и попросту «жертва чего-либо». Испанские слова *martir* и *martirio* также многозначны, однако по смыслу приближаются к русским терминам, заключающим в себе идею страдания. Поэтому если франко- и в некоторой степени англоязычные деятели опираются прежде всего на факт смерти мученика, то испано- и русскоязычным приходится подчеркивать еще и аспект страдания, которое он или она переживает до кончины. Поскольку смерть генерала в Париже была относительно мирной, Хосе Антонио был вынужден придумать ему некую особую муку и конкретных мучителей — и выбор пал на злопыхателей из числа испанских журналистов (Primo de Rivera, 1976: 137):

И вот этот человек — сильный, как великий боец, и чувствительный, как ребенок; человек, который мог, изнуряя себя, шесть лет без отдыха сражаться за Испанию, не выдержал шести недель поношений. Однажды утром в Париже с испанской газетой в руке он склонил голову, увенчанную мученичеством, и покинул нас навсегда.

Вот еще несколько характерных, хотя и однообразных цитат о Примо де Ривере, взятых из статей и выступлений Хосе Антонио: «То была

милость Божья — забрать его в чертоги вечного мира. После кратко-го мученичества — отдохновение» (Primo de Rivera, 1976: 92); «...его образ — простой и сильный, как и его дух — возвысится в веках, великий, спокойный, источающий свет славы и мученичества» (ibid.); «Вся воскресшая Испания ощутит этот бегущий по жилам жар, который ее мученик хотел в нее вдохнуть» (ibid.: 154); «Лишь теперь он обретет покой — наилучшее отдохновение, которое Господь Бог дает героям, ставшим мучениками за грехи их поколения» (ibid.: 175). Настойчивость сына, с которой он утверждает, что смерть отца действительно была мученичеством, тем сильнее, что это неочевидно: она не была ни насильственной, ни особо мучительной, но именно эта смерть заставила Хосе Антонио поставить знак равенства между *caído* и *martir* — «павшим» и «мучеником» — и превратила молодого идеалиста, сына диктатора, в революционера и идеолога.

#### МУЧЕНИЧЕСТВО В ЭПОХУ «КРЕСТОВОГО ПОХОДА» ФРАНКО

В 1958 году в Испании был принят фундаментальный закон «О принципах национального движения» — один из тех, которые утвердили франкизм в качестве государственной идеологии. До тех пор термин «национальное движение» обозначал совокупность испанских правых сил; теперь же его определили как «сопричастие испанцев в идеалах, давших жизнь Крестовому походу [*Cruzada*]» (Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1958, 1958). Так в пропаганде называлась Гражданская война, которую историк Майкл Ричардс обозначает как «учредительный миф государства Франко, определивший „нацию“ и ее „предназначение“» (Richards, 2002: 94). Националисты понимали это событие как борьбу между «подлинной Испанией» и «анти-Испанией», западной христианской цивилизацией и варварством, религией и безбожием. За месяц до начала войны в фалангистском журнале *No Importa: boletín de los días de persecución* («Любой ценой: вестник эпохи гонения») говорилось о «святом крестовом походе насилия» — и именно так понимали свое дело новые крестоносцы (Vincent, 1999: 77). Поскольку же именно радикальный дуализм в паре с сакрализацией насилия и легли в конечном счете в основание идеологии франкистского мученичества, нам следует остановиться на этой теме подробнее.

Несмотря на то что в итоге война стала «Крестовым походом», началась она совсем под другим знаменем. Восстание правых сил в июле 1936 года продолжало старую традицию *pronunciamiento* — государственного переворота, который осуществляют военные в расчете на

общественную поддержку (Raguer, Howson, 2007: 36–49). В прокламации генерала Франко от 18 июля 1936 года восстание объявлялось выступлением против анархии, голода и безработицы, попрания конституции, против перспективы коммунистической революции по советскому образцу, а также против регионализма и сепаратистских поползновений Астурии и Каталонии. В самом конце текста фигурировала даже французская революционная триада «братство, свобода, равенство» — именно в таком измененном виде (*Proclama del alzamiento por Franco...*, 1936). Однако поддержка оказалась неповсеместной, и быстрый переворот провалился. Страна оказалась разделена на две зоны — националистическую и республиканскую, а путч обернулся тысячедневной и кровопролитной гражданской войной.

Первыми, кто объявил эту борьбу священной, были мусульмане, а именно молодой халиф испанской зоны Марокко Мулай эль Хасан бен эль Мехди; соответственно, в его устах это было формальным объявлением джихада, а для его подданных это означало возможность «наконец-то поубивать евреев» (Raguer, Howson, 2007: 51). Учитывая, что для католиков война отсылала прежде всего к Реконките, ситуация ироничная. Еще раньше подобная идея витала среди правых радикалов: «Те, кто примет участие в этом крестовом походе, должны быть проникнуты духом служения и самопожертвования» — говорилось в «Исходных принципах» Испанской фаланги 1933 года (Primo de Rivera, 1976: 185). Однако в итоге именем «Крестовый поход» конфликт обязан Церкви, которая почти что единодушно поддержала националистов. Первенство в этом определении принадлежит Энрике Пла-и-Дениелю — тогда епископу Саламанки, а впоследствии архиепископу Толедо и прimate всей Испании. В сентябре 1936 года он выпустил пастырское обращение *De las dos ciudades* («О двух градах»), где обратился к старой августиновской теологеме двух воинствующих градов, которые отождествил с двумя противоборствующими сторонами (*La dictadura franquista...*, 1997: 314):

...сегодня на испанской земле столкнулись в жестокой борьбе две концепции жизни, два чувства, две силы, готовые ко вселенской борьбе во всех народах земли: два града, которые гений гишпонского орла, отец философии истории святой Августин замечательно описал в своем бессмертном труде «О Граде Божьем»: два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе до презрения к Богу; небесный — любовью к Богу до презрения к себе.

Эти две любви, кои в зародыше всегда присутствуют в человечестве во все эпохи, достигли своей полноты в Испании, в дни нашей жизни. Коммунизм и анархизм суть настоящее идолопоклонство, ведущее к презрению, ненависти

к Господу Богу нашему; и напротив них неожиданным образом расцвели героизм и мученичество, так что люди в своей возвышенной любви к Богу и Испании приносят в жертву всеожожения собственные жизни.

Посему, как утверждает Пла-и-Дениель далее, нынешняя война не имеет в виду «ни династических вопросов, ни форм правления; это крестовый поход против коммунизма за спасение религии, отечества и семьи», и все князья Церкви должны его благословить и всячески приветствовать (La dictadura franquista..., 1997: 315). Главная причина выступления заявлена в тексте вполне ясно и отражает отношение всей испанской церкви: местным иерархам очень хотелось конфессиональности и, напротив, очень не хотелось секуляризма и атеизма, по их мнению античеловеческого и антисоциального. Принимая во внимание, что в период войны республиканцы убили более 7500 церковников (4184 священника, более 2500 монашествующих и 13 епископов), такое отношение, хотя бы и предварительное, вполне понятно (Anderson, 2011: 359). Конфессиональность Испании они будут отстаивать и впредь даже на Втором Ватиканском соборе, агрессивно выступая против идей веротерпимости и агитируя за «особый случай» Испании.

Церковь поддержала правых почти что единодушно: в июле многие католики пошли воевать добровольцами, а в храмах возносили молитвы за успех восстания. На фоне этой общей картины исключение составили лишь те регионы, где были свои национализмы — в частности Каталония и Страна Басков. «Важно проговорить это предельно четко и ясно: восставшие не просили Церковь поддержать их; церковь сама, и очень рано, предложила свою поддержку — всем телом и душой», — пишет историк Илари Рагер (Rager, Howson, 2007: 48). И лишь затем эту идею «Крестового похода» принял Франко, который расценил ее как уместную по двум причинам. Во-первых, из-за провала *pronunciamiento*: все должно было закончиться быстро, но этого не произошло, и затяжной конфликт потребовал идеологии, которая предоставила бы ему легитимацию и средства мобилизации. Во-вторых, церковная поддержка означала помощь, в том числе финансовую, из-за рубежа, от которой зависели обе конфликтующие стороны.

Именно по этим причинам в 1937 году Франко попросил Исидро Гома-и-Томаса — архиепископа Толедо, примаса Испании, кардинала и убежденного националиста — подготовить от лица испанского епископата коллективное письмо, которое было бы адресовано всему католическому миру и содержало бы разъяснение происходящего в стране

и мольбу о помощи. Всего пять епископов не подписали этот документ, когда он был составлен. Впрочем, он не только не утверждал, но и прямо отвергал, что эта война может носить звание «Крестового похода» (*Carta colectiva...*, 1947: 111):

Церковь, даже будучи дочерью Князя мира, благословляла военные знамена, основывала военные ордены и устраивала Крестовые походы против врагов веры. Это не наш случай. Церковь не хотела этой войны и не искала ее.

Это отрицание объясняется прежде всего прагматикой текста: католики за рубежом могли не оценить того крестоносного пыла, который бушевал в испанских националистах. Однако за исключением самого названия полярное богословие Пла-и-Дениеля присутствует здесь в полном объеме (*ibid.*: 111, 118):

Разумеется, тысячи ее [Церкви] сынов, повинувшись велению своей совести и патриотизма, по зову личной ответственности восстали с оружием в руках, дабы спасти принципы религии и христианской справедливости, кои на протяжении веков пронизывали жизнь Нации. [...] Бескровная борьба на выборах в феврале 1936 года, когда отсутствие политического сознания у национального правительства дало революционным силам случайно заполучить победу, которой они не смогли добиться в ходе голосования, превратилась благодаря гражданско-военному конфликту в жестокую борьбу народа, разделенного на два лагеря: духовный — на стороне восставших, которые встали на защиту порядка, мира в обществе, традиционной цивилизации и родины, а также весьма ощутимо и в значительной мере на защиту религии, и лагерь материалистический, назовите его марксистским, коммунистическим или анархистским, который стремился заменить старую цивилизацию Испании во всей ее полноте на новейшую «цивилизацию» русских советов.

Насельники земного града предстают одержимыми, в которых «воплотилась... ненависть адова к Иисусу Христу и Деве Марии». Церковь, с другой стороны, оказывается невинной жертвой, просявшей сонмом мучеников. В целом же текст пронизан националистической риторикой, и он удостаивает восстание похвалы. Концепция войны как «Крестового похода» все-таки утвердилась вопреки любым умолчаниям этого текста. Так, например, 21 мая 1939 года, спустя полтора месяца после победы, Пла-и-Дениель выпустил пастырское обращение «Триумф града Божьего и воскресение Испании», в котором он заявил о об «окончании победоносного крестового похода за Бога и за Испанию» (Martínez, 2006: 5). Когда же папа Римский Пий XII поздравил Франко с «победой

католической Испании», тот в своем ответе назвал войну «крестовым походом против врагов Религии, Отечества и христианской цивилизации» (Raguer, Howson, 2007: 314).

Позиция предыдущего папы Пия XI была намного более двусмысленной, но также абсорбировалась националистической пропагандой и, что важнее для нас, повлияла на становление идеологии франкистского мученичества. Одним из ключевых документов в этой связи стала речь папы, произнесенная 14 сентября 1936 года в Кастель-Гандольфо перед испанскими клириками-беженцами. Самые ярые националисты остались ей недовольны, поскольку надеялись, что понтифик окрестит войну «священным походом»; вместо этого он процитировал слова из Откровения о «великой скорби» (7:14), выразив ужас пред лицом братоубийственной жестокости и надежду на то, что над Испанией вскоре протянется «радуга мира». Однако в его речи все-таки прозвучало несколько фраз, которые франкисты сумели использовать в своих интересах. Во-первых, он осудил коммунизм, хотя и иносказательно — назвав его «абсурдной разрушительной идеологией», являющей «подлинную и сатанинскую ненависть к Богу и искупленному Им человечеству, направленную против Религии и Католической Церкви» (*Allocuzione di sua santità Pio XI...*, 1936). Во-вторых, в этой речи Пия XI впервые прозвучала идея о том, что пострадавшие от гонений испанские священнослужители являются мучениками: «Все это — сияние христианских и священнических добродетелей, героизма и мученичества; подлинного мученичества во всем священном и славном смысле этого слова» (*ibid.*). Эту цитату франкисты будут повторять на все лады. В частности, ее приводят епископы в коллективном письме 1937 года, но если папа говорил только о мученичестве клириков, то авторы письма распространяют это понятие на «национальное движение» в целом (*Carta colectiva...*, 1947: 126):

Внутри национального движения произошло удивительное явление мученичества — подлинного мученичества, как сказал Папа, — тысяч испанцев: священников, монашествующих и секулярных клириков; и в будущем под угрозой огромной политической ответственности это свидетельство крови должно повлиять на тех, кто, сложив оружие, будет строить новое государство в мирной тишине.

Как пишет историк Мэри Винсент, «именно в конструировании мученичества вся эта идея крестового похода обретала предельное воплощение» (Vincent, 1999: 71). Мучениками становились, с одной стороны,

клирики и простые верующие, вполне классически пострадавшие от безбожников; с другой — солдаты из лагеря националистов, погибшие на фронте или в тылу. Две этих категории смешивались и дополняли друг друга: первая проецировала на вторую ореол христианства, а вторая на первую — ратный подвиг, и обе обозначались при помощи одной технической формулы — «мученик за Бога и Испанию». Это смешение выражалось также и в том, что условно светское понятие героизма часто ставилось рядом со вполне религиозным понятием мученичества. Об этом высказывался понтифик, и это же говорил Пла-и-Дениель в «Двух градах» (*La dictadura franquista...*, 1997: 314):

И пред лицом [коммунизма и анархизма] неожиданным образом просияли герои и мученики, которые из возвышенной любви к Испании и Богу отдали на всеожожжение собственные жизни.

Он же обосновал это отождествление с точки зрения канонического права, заявив, что у таких людей есть *заслуга*, но не *привилегия* мученичества; иначе говоря, они мученики де-факто, но не де-юре.

Здесь мы вплотную подходим к вопросу о природе франкистской идеологии национального мученичества и самого франкизма. В значительной мере этот вопрос касается соотношения между влияниями Испанской фаланги, Церкви и «третьих сил», хотя на идеологию жертвенности во франкизме повлияли они все. С одной стороны, историк Пабло А. Брайсотти утверждает, что

фундамент той политической религии, которая развивалась в Гражданскую войну, заложен в 1933–1936 годы — период, когда Фаланга превратила смерть в важнейшее орудие легитимации партии (Braisotti, 2016: 150).

С другой стороны, З. Бокс и И. Саз полагают, что политическая религия Хосе Антонио кардинальным образом отличалась от национал-католицизма Франко (Box and Saz, 2011). В конечном же счете, как отмечает в отдельной статье Зира Бокс, франкизм оформился как синтез и компромисс между этими крайностями: фалангистским обожествлением нации и церковным католичеством. Именно этим сочетанием определялась гражданская религия, которая зародилась в эпоху войны 1936–1939 годов (Box, 2005: 192–193), и мученичество составляло ее интегральную часть. «Как много в наши дни мучеников в Испании! Что за предивная процессия епископов, священников, монашествующих, дев, крестоносцев! Да вся Испания ныне — мученица!» — писал каноник Кастро Альбарран (Raguer, Howson, 2007: 69). Здесь мы видим

кратчайшее выражение этого союза между церковниками и армией, преобразившего обе стороны и определившего суть будущего режима.

«Франкистский синтез» не только породил множество гибридных культурных форм, но и заставил меняться существующие. Помимо всего прочего, это проявилось в идеологизации и милитаризации церковной жизни — например в изменившемся смысле таинства конфирмации (миропомазания), которое у католиков совершается уже в сознательном возрасте. Если ранее он означал принятие в лоно Церкви, то теперь, по словам Пла-и-Дениеля, обратился в «посвящение в солдаты Христовой армии», которое позволяет «стяжать Дары Святого Духа, необходимые для героического мученичества» (Vincent, 1999: 86). В самый разгар войны, в ноябре 1938 года, был издан декрет, предписывающий помещать имена франкистских мучеников в церквях под крестом — на манер списков, которые покрывали красно-черные стяги Испанской фаланги. На вершине списка традиционно красовалось имя Примо де Риверы (Casanova, 2001: 298). Католические особые дни — например Страстная Пятница и Святая Седмица — обогащались жертвенными смыслами, относившимися к армии националистов. Монашествующие и в особенности иезуиты продвигали культы собственных мучеников, как правило посвящая их Деве Марии и почитая их наряду с павшими воинами.

Параллельно с церковной линией мученичества в национальном движении существовала и еще одна — политико-военная. Первомучеником движения считается Хосе Кальво Сотело — политик, адвокат и экономист, занимавший различные должности в правительстве Мигеля Примо де Риверы. После свержения диктатуры он ушел в оппозицию и в 1936 году на выборах в кортесы — испанский парламент — стал депутатом от Национального блока. 13 июля 1936 года Кальво Сотело был арестован по распоряжению властей и убит парой выстрелов во время того, как он находился в полицейской машине. Именно его гибель стала одним из факторов, побудивших Франко начать восстание: когда ему принесли эту скверную весть, он якобы заявил: «Еще один мученик Отечества. Ждать больше нельзя. Это сигнал!» (Preston, 1993: 159) На памятнике в Мадриде Кальво Сотело изображен разрывающим цепи рабства, что достаточно иронично, если учесть их республиканские коннотации. Еще тремя мучениками в период Гражданской войны стали генералы Хосе Санхурхо, Эмилио Мола и Мануэль Годед. Санхурхо и Мола активно участвовали в подготовке бунта и погибли в 1936 и 1937 годах соответственно при подозрительно схожих обстоятельствах — в авиакатастрофе. Поскольку Мола был главным

соперником Франко, высказывались теории, что это убийство — дело рук будущего диктатора, но доказательств этому нет. Что касается Годеда, то он был взят в плен и казнен в августе 1936 года в крепости Монжуик близ Барселоны.

Из-за высокого статуса рассматриваемых «павших» распространено мнение, что идеология национального мученичества в Испании периода Гражданской войны была целиком спущена франкистами сверху в мобилизационных целях, но на сей счет существует и альтернативная точка зрения, высказываемая, например, историком Питером Андерсоном. По его словам, культ мучеников был «одним из важнейших способов, посредством которого низы могли идентифицироваться с режимом» (Anderson, 2011: 356). Война была трагедией, и многие теряли в ней своих близких; идея мученичества позволяла осмыслить их смерть как необходимую и плодотворную и поэтому находила живой отклик в преимущественно католическом народе. На похоронах скорбящим родным говорили, что их убитые — мученики за Испанию и их жертва поможет уничтожить республиканских варваров, а также обеспечить стране духовное возрождение. Доказательством этого живого отклика служит то, что рядовые националисты возводили в деревнях памятники своим мученикам, по собственной инициативе составляли перечни жертв, которые помещали в церквях, и демонстрировали глубокое восприятие этой идеи в личной переписке (ibid.: 363–364). Наконец, важнейшей формой памяти об усопших, как отмечает Андерсон, стала месть, превращавшая абстрактную борьбу с врагом в личную миссию.

Однако же главным мучеником «Крестового похода» стал Хосе Антонио, имя которого увенчивало висевшие под крестами списки. Предводитель Фаланги был арестован властями 14 марта 1936 года по обвинению в незаконном хранении оружия; 3 октября, после начала восстания, его обвинили в заговоре против государства и в организации военного переворота, а 20 ноября расстреляли в тюрьме города Аликанте. Чтобы не подрывать боевой дух, а в еще большей степени — не нарушать темпы призыва, командование националистов долго хранило его смерть в тайне. В этот период фалангисты называли своего лидера *el ausente* («отсутствующий») и надеялись, что когда-нибудь он вернется и спасет Испанию (Thomàs, 2019: 351–352). «Присутствующим», то есть безвозвратно погибшим, его признали лишь 18 июля 1938 года, когда Франко выступил на Национальном радио Испании с заявлением, что Хосе Антонио «погиб в руках врага» как «преславный мученик Крестового похода» (ibid.: 357).

Сторонники Хосе Антонио называли его «апостолом национал-синдикализма», «пророком», «мессией» и «искупительной жертвой» за грехи народа еще в период тюремного заключения. Поскольку в отличие от смертей Кальво Сотело, Молы или Годада его гибель не была внезапной, а также поскольку он умер в знаменательном возрасте (33 года), более всего напрашивалось сравнение со Христом. Некоторым его почитателям было достаточно самого факта его смерти в определенных обстоятельствах: «Тот, кто берется предсказать будущее искупление народа и готов умереть за дух, борясь с плотью, в итоге, не желая того, подражает Христу» (Вох, 2005: 194). Другие развивали сравнение со Страстями (*ibid.*):

Я видел площадку, на которой его расстреляли, и земля ее пахла для меня кровью... его тело покоилось среди роз и гераней — багряных, как кровь его мученичества. И все вокруг напоминало христианскую драму Страстей. Тот же библейский, иудейский пейзаж Палестины. Крутые, бесплодные, голые склоны. Те же лица иудеев и фарисеев, обезображенные их отвратительным преступлением. И вот посереде солнца и небесной синевы, а равно и кажущейся мирною сцены я вижу нависший над тобой, о град Аликанте, ужасный грех этого распятия.

Будучи хриstopодобной фигурой, Хосе Антонио повторил и чудо воскресения, разве что не собственного: вместо него «воскресла» нация. Жизнь героя «была принесена Испании в жертву всеожжения» (*ibid.*: 215), утвердила Победу и поспособствовала воссозданию национального единства. Как отмечает Зира Бокс, кульминацией апофеоза Хосе Антонио стало торжественное перенесение его «мощей» из тюрьмы Аликанте в Эскориал — монастырь-усыпальницу королевской семьи. Оно сопровождалось грандиозным национально-религиозным обрядом, засвидетельствовавшим о компромиссе фашистов с церковниками, который и стал основой оформлявшегося тогда «франкистского синтеза» (*ibid.*: 214–216). Самому Франко, который за глаза считал Хосе Антонио болтуном и пижоном, он был гораздо полезнее мертвым, чем живым. «...Тысячекратно благословенна кровь, принесящая нам искупление», — утверждал каудильо в 1946 году в Астурии.

По частоте отсылок к мученикам Франко и его соратников можно сравнить разве что с деятелями Французской революции. Впрочем, функционал у этих репетативных упоминаний с XVIII века не изменился — легитимация и мобилизация. «Я говорю от имени наших 400 тысяч братьев, умученных от врагов Божьих», — заявлял в 1938 году Рамон

Серрано Суньер, приятель Хосе Антонио и министр внутренних дел в правительстве Франко (Raguer, Howson, 2007: 219). Сам будущий диктатор, в свою очередь, утверждал: «Править будут сотни тысяч наших усопших» (Anderson, 2011: 361). Это заставляет вспомнить о символической алхимии представительства и «тайне министерства» в социологии Пьера Бурдьё (Бурдьё, Шматко, 2014: 41). Однако и многие другие испанские деятели осознавали, что режим Франко в символическом отношении стоит на костях мучеников. Наилучшим образом это выразил писатель и дипломат Эрнесто Хименес Кабальеро (Thomàs, 2019: 369):

Наш лидер мертв! (О, Хосе Антонио!) И сегодня я возглашаю за весь народ: «Да здравствует наш лидер!» Франко! 20 ноября 1936 года наш лидер Хосе Антонио умер, но восстал в лице нашего лидера Франко и национальной боевой Фаланги. И вот, когда сегодня я от лица нации кричу: «Да здравствует Франко!» — то говорю: «Хосе Антонио живет в нем! Да здравствует Испания!» Здесь на земле — и в небесах, во славе Божьей.

Первое упоминание мучеников в речах Франко датируется 1937 годом, когда он изложил программу новой политики — в том числе религиозной. Он говорит (*Discursos de Francisco Franco*, 2023):

Лютым гонениям со стороны марксистов и коммунистов на то, что отражает бытие духовности, веры и культа, мы противопоставляем чувство католической Испании с ее Святыми и Мучениками.

Однако кого конкретно он имеет при этом в виду, остается неясным. Все становится на свои места в его речи, посвященной объединению Испанской фаланги с карлистами 19 апреля 1937 года. Речь начинается с посвящения мученикам (*ibid.*):

Ради священного имени Испании и во имя тех, кто на протяжении веков умирал за Испанию — великую, единственную, свободную и вселенскую, я обращаюсь к нашему народу.

И далее Франко заявляет, что мартиролог «Испанской фаланги в последнее время настолько же свят и могуч, сколь и мученики древней истории» (*ibid.*). В отличие от французов или американцев, которым в такой же ситуации мобилизации требовалось переосмысливать образ Христа или тревожить тени Брута и Катона, генерал свободно обращается к ресурсам христианской традиции, так что его выступление продолжается и заканчивается отсылкой к учредительной силе жертвы (*ibid.*):

...тогда мы сможем сказать нашим павшим и нашим мученикам: ваша кровь принесла плоды, потому что из Испании, находившейся между жизнью и смертью, вы создали Испанию, о которой грезили.

И в самом конце (*Discursos de Francisco Franco*, 2023):

И на полях брани, где огнем сверкало оружие и текла кровь героев, мы воздвигнем стелы и памятники с выбитыми на них именами тех, кто смертью своей день за днем выковывал храм Новой Испании.

В других его речах образ крови мучеников позволяет соединить прошлое и настоящее с будущим, как бы восстанавливая распавшуюся связь времен: «Во главе легиона наших павших — благословенная Кровь героев и мучеников, Обетование будущего» — говорил Франко в первую годовщину смерти фалангиста Онесимо Редондо (*ibid.*).

Постепенно образ крови мучеников появлялся и в других темах, которые беспокоили националистов еще изначально, — например в теме сепаратизма. В речи, произнесенной в день взятия Бильбао — столицы Страны Басков, где в 1937 году велась активная военная кампания, — Франко за несколько минут умудряется четырежды упомянуть тех, чья кровь становится гарантом испанского единства (*ibid.*):

Золото ваших символических жатв и блеск вашей славы, окаймленные поло-сами сынов Испании, героев и мучеников, образуют национальный флаг... это символ географического могущества, символ единства... утверждение и гарантия тысяч мучеников и героев, что с сепаратизмом покончено и теперь есть лишь вечное и бессмертное — есть Испания. [...]

...Ибо они клянутся на крови своих сынов — мучеников Религии и Общего Дела, и поэтому я прошу вас устремить сердца свои к павшим в борьбе, подлинным мученикам Общего Дела Испании.

Было бы совершенно неудивительно, если бы после конца 1930-х — начала 1940-х мученики исчезли из речей Франко за ненадобностью. Этого не случилось: кровь павших героев продолжала символически подпитывать режим еще четверти века, однако уже в другом, более мирно-рутинном, смысле, что удобно проследить по новогодним обращениям каудильо к нации. О том, какое значение для франкизма имеет кровь мучеников, открыто говорилось в обращении конца 1948 года — а именно в разделе о «преемственности режима»: пролитая на войне кровь мучеников представлялись в речи священным залогом единства испанской истории и гарантом легитимности нынешнего режима в его

преемственности ко всем прежним и будущим. В 1951–1952 годах утверждалось, что мученичество гарантирует испанцам первенство среди католических народов мира и обосновывает благородные притязания самой Испании; в конце 1961 года Франко заявлял, что кровь мучеников сделала возможным «то, что невежды именуют „испанским чудом“», — имеется в виду феноменальный рост испанской экономики с 1959 по 1973 год (*Mensajes de final de año de Francisco Franco*, 2023). Новогоднее обращение каудильо от 30 декабря 1964 года завершается призывом помнить о павших: «...испанцы по опыту знают, что нет ничего плодороднее крови мучеников». И далее (*ibid.*):

...давайте посвятим наши самые теплые воспоминания героям и мученикам нашего Крестового похода — кузнецам нашего мира, присутствующим в этот час в памяти стольких испанских домов.

Сам подбор слов весьма характерен: помимо навязчиво частого использования местоимения «наш», которое превращает его равно в слово-паразит и маятник на сеансе политического гипноза, Франко называет мучеников «присутствующими в памяти» [*present en el recuerdo*], что заставляет вспомнить об их метафизическом «присутствии» на фалангистских собраниях. Последнее новогоднее упоминание мучеников относится к 1966 году, когда каудильо описывал одинаковый состав испанского народа в разные исторические эпохи: в народе представлено то же количество «героев и мучеников, ученых и инженеров, рабочих и честных крестьян», но его политическое состояние меняется и зависит от благонадежности конкретных режимов. Здесь Франко, насколько можно понять эту фразу, ставит себе в заслугу то, насколько рачительно он использовал плодоносную кровь мучеников на благо народа. С одной стороны, мученичество здесь рутинизируется, обслуживая уже не военные, а мирные нужды, с другой — можно поразиться устойчивости этой идеологии, сохранившейся даже спустя несколько десятилетий после окончания войны и эпохи мобилизации.

#### ОТ ДОЛИНЫ ПАВШИХ ДО ЗАКОНА ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Такая рутинизация национального мученичества — процесс известный и неизбежный: в качестве механизма легитимации и мобилизации оно оформляет полярное разделение на жертв и гонителей, парадоксальным образом провоцируя насилие к последним. Вскоре после окончания Второй мировой войны (в которую Испания не вступила лишь потому, что Гитлер не удовлетворил требованиям Франко, см. *Suárez Fernández*,

1986: 153–154) возникла необходимость внутреннего «замирения» двух враждующих лагерей — хотя бы формального и частичного. Каудильо хорошо это осознал, поэтому в 1945–1971 годах он выпустил тринадцать указов о помиловании заключенных и бежавших республиканцев, которых после 1939 года в сумме насчитывалось до миллиона (Бивор, Кабалкин, 2019: 639–641). Цель документов проговаривалась вполне четко: похоронить конфликт, нормализовать жизнь испанцев, простить и забыть, чтобы вместе идти вперед. Представляется, впрочем, что на стремление к компромиссу его сподвиг не только внутренний кризис, но и поражение стран «оси».

Итак, с одной стороны был воинственный культ мучеников «Крестового похода», предполагавший бескомпромиссное деление на героев и злых супостатов; с другой — необходимость хотя бы частичного примирения. Это противоречие долгие годы зияло в самом центре проекта Долины Павших — грандиозного монумента в горах Гвадаррамы в 58 километрах от Мадрида. Вопреки тому, что на момент открытия в 1959 году туда перенесли останки нескольких тысяч католиков-республиканцев, изначально базилика предназначалась только для героев и мучеников — то есть победителей. Идея проекта зародилась еще в 1936 году, в самом начале войны, у троих националистов и предполагала построение фараонского монумента в честь грядущей победы в форме пирамиды с триумфальной аркой, изобилующей христианской символикой. Описание всей концепции было опубликовано в 1940 году в газете *Véstice*. В центре комплекса планировалось поместить гробницу, «но не демократического неизвестного солдата, а уникального героя» (Буено, 2013: 55), в чем проявляется характерная полемика с практикой, распространившейся после Первой мировой. Хотя этот изначальный проект и не был реализован, идея витала в воздухе и вскоре ее — именно в героически-мученическом ключе — присвоил себе Франко. Это измерение памятника ясно утверждает преамбула декрета, который был издан 1 апреля 1940 года (в годовщину победы) и положил начало монументальному долгострою (Decreto de 1 de abril de 1940..., 1940: 2240):

Масштабы нашего Крестового похода, героические жертвы во имя Победы и то величайшее значение, которое эти эпические события имеют для будущего Испании, невозможно увековечить скромными памятниками...

Необходимо, чтобы воздвигнутые строения обладали величием древних монументов, которые бросают вызов времени и забвению и представляют собой места размышления и отдохновения, где будущие поколения воздадут должные почести тем, кто оставил им лучшую Испанию.

Таким целям отвечает выбор отдаленного места, на котором возвышался бы грандиозный храм наших мертвых, молящихся на протяжении веков за всех тех, кто пал на путях Бога и Отечества. Вечное место паломничества, где величие природы достойно оттеняет собою поле, на котором покоятся герои и мученики Крестового похода.

В последующие двадцать лет реализация этого плана обнаружит целый ряд трудностей политического, идеологического и чисто технического характера. Проблемы первого рода были связаны с опасениями, что захоронение в Долине только победителей увековечит в обществе ненависть и вражду. Так, в 1955 году родственник и неполный тезка каудильо Франсиско Франко Сальгадо-Араухо говорил о проекте (Salgado-Araujo, 1976: 118):

...гораздо более убедительным было бы создать крупный фонд, чтобы свести вместе всех детей жертв войны: со стороны белых — в качестве награды за жертву их родителей; в случае красных — для демонстрации того, что мы не питаем враждебных чувств к тем невинным, родители которых допустили ошибку.

Однако определяющую роль в вопросе о совместном захоронении жертв сыграла в конечном счете католическая церковь: поскольку проект предполагал построение базилики, монастыря и громадного креста, это пространство было не только гражданским, но и церковным. Так, епископ Мадрида Леопольдо Эйхо-и-Гарай, выражая несогласие по частному вопросу оформления комплекса, утверждал, что барельефы с героями и мучениками «материализуют ненависть, борьбу внутри Церкви, а внутри Церкви не должна материализоваться ни борьба людей, ни война, тем паче братоубийственная» (Sueiro, 1977: 158).

Учитывая, что Гражданская война превратилась в «Крестовый поход» именно благодаря католическим иерархам, эта позиция кажется странной. Тем не менее рассматривать ее как властный, хотя и запоздалый голос совести тоже не стоит. В конце концов, христианская церковь вела себя так начиная еще с эпохи Константина: в ходе конфликтов она поддерживала сильных мира сего, особенно если те выражали ее интересы, а впоследствии, будучи обласканной победителями и закрепленной в роли государственной институции, возвращалась к объединительной риторике мира. В итоге монастырь в Долине был открыт 1 апреля (День Победы), а в базилику попали далеко не все республиканцы — только

лишь добрые католики, так что дело ограничилось «своими». Подтверждает это и национал-католическая надпись в крипте: «ПАВШИЕ за Бога и Испанию. 1936–1939. RIP».

Груз доказательства, что тот или иной погибший был католиком, ложился на плечи родственников, от которых также нужно было одобрение. Первое требование — особенно трудное: многие республиканцы не исповедовали католицизм, либо их религиозной принадлежности не было документального подтверждения. Вдобавок некоторые семьи не желали, чтобы их близкие лежали рядом с убийцами. Примечательно, что от захоронения в Долине отказалась и семья первомученика Хосе Кальво-Сотело, который покоится в Мадриде на кладбище Ла Альмудена (Aguilar Fernández, 2002: 83). Еще более неловкой оказалась история с Хосе Антонио Примо де Ривера, чьи останки должны были стать духовным центром мемориального комплекса. Буквально накануне его открытия, 7 марта 1959 года, Франко направил сестре и брату Хосе Антонио — Пилар и Мигелю — запрос на разрешение перенести его тело из Эскориала в Долину Павших. Они согласились, попросив сделать все «приватно и тихо»<sup>4</sup>, однако же фалангисты, которые относились тогда к каудильо едва ли не открыто враждебно, оказались фраппированы: после грандиозной церемонии 1939 года, когда их мессию захоронили в усыпальнице королей, перенесение его «мощей» в Долину Павших казалось им оскорбительным, ведь там он покоился бы вместе с простыми солдатами и к тому же вперемешку с республиканцами. Поэтому, как пишет историк Брайан Крозье, «для тысяч фалангистов, собравшихся в вырубленной в скале базилике, торжественный обряд означал победу монархистов» (Crozier, 1967: 455). Вдобавок в 1959 году, уже после перенесения останков Хосе Антонио, Франко позволил себе не прийти на мессу в день его памяти, 20 ноября, хотя раньше ее посещал (Vueno, 2013: 95).

Что касается технических вопросов оформления базилики, на их счет Франко пришлось спорить с архитектором Диего Мендесом. Каудильо хотел, чтобы она была украшена серией барельефов, которые запечатлели бы процессии героев и мучеников, а также славнейшие эпизоды войны; помимо этого, имена всех захороненных в крипте планировалось выбить на бронзовых пластинах и разместить вдоль стен. От первой идеи пришлось отказаться, чтобы «не разжигать ненависть и вражду в обществе», хотя в итоге героев и мучеников изобразили под

<sup>4</sup>Письмо Франко и ответ Пилар и Мигеля приводятся в Sueiro, 1977: 245–246.

куполом восходящими к небесной славе Христа Вседержителя. Вторая же не была реализована, потому что некоторые имена похороненных в братских могилах остались неизвестными, а также было неясно, как и в каком порядке вписывать имена республиканцев — посреди или после националистов (Sueiro, 1977: 237–238).

Речь, произнесенную Франко на открытии Долины Павших 1 апреля 1959 года, иногда называют реакционной, но он просто был абсолютно последователен и повторил то, что говорил все эти двадцать лет. В этом смысле его речь отражает изначальную концепцию монумента, никак не затронутую влиянием его окружения, церковников или общества в целом. Так, он заявил, что война была отнюдь не гражданским конфликтом, а подлинным и освободительным «Крестовым походом», который к тому же просиял светом мученичества (*Discurso en la inauguración...*, 1959):

Они принесли в жертву свои драгоценные жизни не затем, чтобы мы могли отдохнуть. Они требуют, чтобы мы верно охраняли то, за что они погибли; чтобы нашими силами из поколения в поколение жили уроки Истории, дабы сделать плодотворной ту кровь, которую они щедро пролили, и чтобы, как сказал Хосе Антонио, это была последняя кровь, пролитая в конфликтах между испанцами.

Как отмечает Палома Агилар Фернандес, потребность во внутреннем покое дополнялась необходимостью соответствовать внешним нормам приличия, то есть новому контексту дружественного сосуществования с демократическим миром — в 1955 году Испания даже вступила в ООН. Поэтому в ход шли увертки и лицемерие: исследовательница отмечает, например, расхождения между испанской и английской версиями путеводителя по Долине: в первой говорилось о тех, кто «отдал жизнь за Испанию в Крестовом походе», во второй — обо всех людях, погибших в Гражданской войне в Испании за свои идеалы, какими бы они ни были (Aguilar Fernández, 2002: 81). Однако же, несмотря на все эти разночтения, монументальный комплекс был и остается памятником триумфа, а не общенародной трагедии или тем более свершившегося примирения.

После смерти Франко в 1975 году его также захоронили в Долине Павших, формально — в соответствии с приказом короля Хуана Карлоса I. Вопрос о том, действительно ли каудильо этого хотел и даже специально готовил себе место поближе к алтарю, остается дискуссионным. В пользу этого мнения свидетельствуют Диего Мендес и Хусто Перес де Урбель —

первый настоятель базилики Святого Креста в центре Долины (Sueiro, 2006: 208–209). С другой стороны, каудильо соорудил в Эль-Пардо — бывшем монаршем дворце в Мадриде, который стал его любимой резиденцией, — семейный склеп, и его вдова с детьми настаивали, что он желал быть похороненным там. Вдобавок в его архиве есть записка, где он указывает: «...для солдата вроде меня подобающим и достойным захоронением будет любое место в Испании с простым деревянным крестом» (Olmeda, 2009: 337). Поэтому исследователи предполагают, что сам Франко так и не определился с выбором и решение могло быть принято за него (Bueno, 2013: 95–96). Определенную роль мог сыграть символизм даты: 20 ноября 1975 года скончался Франко, а в этот же день в 1936 году, за 39 лет до этого, был казнен Хосе Антонио.

На протяжении более сорока лет Долина Павших как бы «заморозилась» в своей двусмысленности, будучи могилой одновременно мучеников и их убийц, монументом франкизму и вполне несостоятельным символом примирения. В этом плане ее положение соответствовало принятому после смерти Франко «пакту о забвении» — отказу демократического правительства ворошить прошлое страны во имя будущего, подкрепленному частичной амнистией 1976 года и законом об амнистии 1977 года. Хотя власти и тратили огромные средства на компенсации жертвам Гражданской войны с республиканской стороны, не было ни судов, ни люстраций, ни возвращения отнятой собственности, а акты насилия в периоды войны и диктатуры не расследовались в качестве преступлений (Эшле, 2021: 168–169). Ситуация начала меняться лишь на рубеже 2000-х, причем «снизу»: в декабре 2000 года была основана Ассоциация восстановления исторической памяти (ARMH), которая занялась розыском пропавших в годы войны людей и эксгумацией останков из братских могил. Отзываясь на эти и другие общественные инициативы, власти в 2002–2003 годах осудили преследование политических оппонентов и провели акцию поминовения жертв диктатуры. Наконец, в 2007 году новое социалистическое правительство Хосе Луиса Родригеса Сапатеро приняло закон, известный как «Закон об исторической памяти», хотя полностью он назывался «О признании прав и принятии мер в интересах лиц, подвергшихся преследованию и насилию в годы Гражданской войны и Диктатуры». В целом закон осуждал диктатуру, расправы в период войны и дальнейшие репрессии, в частности Статья 16 была посвящена Долине Павших как символическому центру франкизма (Ley 52/2007, 2007):

1. Долина Павших будет управляться строго в соответствии с общими нормами, относящимися к местам отправления культа и общественным кладбищам.
2. Нигде в ее границах не допускается проводить акции политического характера или иные мероприятия, прославляющие Гражданскую войну, ее действующих лиц или франкизм.

Для нас важнее всего не то, что новый курс восстановил «историческую правду» или озаботился справедливостью, — намного существеннее, что данный закон был направлен против культа мучеников как одного из главных столпов франкизма, причем сразу в целом ряде его выражений: (1) фактическом (признание значимых жертв лишь за одной стороной); (2) идеологическом (идентификация их в качестве героев и мучеников); (3) топонимическом (фиксация их памяти в названиях городских объектов); (4) культовом (политические акции в их честь) и (5) контекстуальном (поскольку почитание мучеников связано с запрещенным отныне одобрением диктатуры). Признание того, что жертвы были с обеих сторон, обе из которых применяли насилие, означает десакрализацию мертвых и отказ от характерной для мученичества биполярной картины мира, связанной с воинственностью и идеей мести.

В целом можно сказать, что с начала XXI века и по сей день в Испании проводится политика «демартиризации», связанная с преодолением наследия диктатуры. Для этого в первую очередь уничтожается ее символическая инфраструктура, зачастую связанная с культом павших: так, например, Кладбище мучеников в Мадриде, где некогда был установлен щит с фалангистскими символами, после принятия закона 2007 года переименовали по названию района Аравака, где оно находится (Умрихин, 2015). Центром этого культа остается, однако же, Долина Павших. В 2019 году оттуда после продолжительной дискуссии были вынесены останки Франко, которого похоронили на кладбище Мингоруब्био в Мадриде, неподалеку от его резиденции Эль-Пардо. Некоторые борцы с франкистским наследием утверждают, что «необходимо уничтожить нынешнее символическое значение» Долины Павших и относиться к ней не как к месту почитания мучеников, но как к месту исторической памяти (Бывший судья..., 2015). Само это понятие, однако, представляется нам глубоко проблемным: оно более активистское, чем научное, и в этом смысле необъективное и совершенно безусловное. Это прежде всего политика: восстановление исторической памяти означает борьбу со старыми нарративами, демонтаж монументов и памятных досок, переименование улиц и населенных пунктов, цензурные меры, ограничения

собраний, решения в сфере уголовной ответственности и прочее. В зависимости от контекста законы об исторической памяти могут быть направлены как на десакрализацию жертв (как в Испании), так и на их сакрализацию — как в российском законе, принятом 5 мая 2021 года. Было бы неверным предполагать, что восстановление исторической памяти отражает некие всеобщие чаяния и воскрешает личную память в противовес идеологии: для многих семей культ героев и мучеников *и был* такой личной памятью (Anderson, 2011: 364–365; Vincent, 1999).

Исходя из этого, историческую память можно рассматривать как парадигму, которая приходит на смену национальному мученичеству. Ее характеризует отказ от идеи жертвенного учреждения и сакрализации жертв, акцент на семейном и общественном, а не государственном начале, а также отказ от конфронтации и активной вооруженной борьбы. Впрочем, эта идея нуждается в более подробном рассмотрении, чем то, которое мы можем дать сейчас.

\*\*\*

Надеемся, что в рамках статьи нам удалось описать, каким образом феномен национального мученичества повлиял на историю Испании в XX веке, в особенности на период Гражданской войны (1936–1939) и диктатуры Франко (1939–1975). Мы также отметили, что в Испании влияние трудного прошлого, несмотря на то что во многих других странах со схожим политическим опытом это не так, прослеживается по сей день, хотя с ним и ведется открытая борьба. Еще раз перечислим основные тезисы, к которым мы пришли по ходу изложения:

1. Культ национальных мучеников, который можно выразить формулой «за Бога и Испанию», сыграл определяющую роль в идеологии националистов эпохи Гражданской войны и затем превратился в один из интегральных элементов франкизма. Его основной смысл заключен в идее жертвенного учреждения: якобы мученики пролили кровь за создание новой Испании в качестве единой, сплоченной и мощной нации, а «мы» должны сохранять их наследие и продолжать их борьбу. В плане идеологии данный культ просуществовал вплоть до смерти Франко, а в качестве инфраструктуры (в названиях улиц и кладбищ, в виде мемориальных досок, памятных дней и так далее) он существует доныне, хотя и в сильно урезанном виде.

2. Рассматриваемый культ мучеников имел комплексный характер. С одной стороны, он покоился на твердом фундаменте «старого» национального мученичества XIX века и впитал идеологию ряда локальных групп. С другой — с 1936 года он разрабатывался как бы походя, складываясь из влияний со стороны Испанской фаланги и Церкви, а также процессов политической инструментализации со стороны армии. Именно синергия между группами фашистов, церковников и военных в конечном счете определила уникальность испанского мученичества и позволила столь гладко вписать его в новый режим.
3. После окончания Гражданской войны франкистская идеология мученичества, изначально милитаристская, претерпевала изменения и обратилась на мирные нужды, такие как обоснование экономического успеха. Отчасти это было связано также с задачей вхождения Испании в «семью цивилизованных наций» в третьей четверти XX века.
4. Политику правительства Испании начиная с XXI века можно охарактеризовать как «демартиризацию», поскольку она предполагает окончательное, хотя и постепенное уничтожение франкистского культа мучеников. Главной проблемой, несмотря на ряд принятых в его отношении мер, остается мемориальный комплекс Долина Павших. Можно предположить, что у окончательной «демартизации» страны, по крайней мере на официальном уровне, есть условие *sine qua non* — перезахоронение Хосе Антонио, которое устранило бы символический центр диктаторского режима. Несмотря на то что призывы к этому раздаются еще с середины 2010-х, реальных планов на этот счет нет — а значит, франкистские мученики по-прежнему остаются в культурном поле Испании.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бивор Э. Гражданская война в Испании 1936–1939 / пер. с англ. А. Кабалкина. — М. : КолЛибри, Азбука-Аттикус, 2019.
- Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» : пер. с фр. // Социальное пространство : поля и практики / П. Бурдьё ; под ред. Н. А. Шматко. — СПб. : Алетейя, 2014. — С. 55–95.
- Бывший судья требует от властей Испании перезахоронить останки Франко / РИА Новости. — 2015. — URL: <https://ria.ru/20151119/1324474371.html> (дата обр. 30 янв. 2023).

- Зыгмонт А. И.* «Dulce et decorum est» : феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX вв. // Социологическое обозрение. — 2019. — № 3. — С. 143–171.
- Зыгмонт А. И.* Национальное мученичество в эпоху Французской революции XVIII века : опыт социологического анализа // Социология власти. — 2021. — № 2. — С. 31–58.
- Зыгмонт А. И.* Мученичество как репутационный проект : кто и как «делает» мучеников // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2022. — № 1. — С. 198–225.
- Примо де Ривера Х. А.* Стрелы Фаланги. Избранные труды / пер. с исп. А. М. Иванова. — М. : «Слава!», 2010.
- Уррихин А.* Испания без «орлов» : как в Мадриде борются с символами франкизма / Regnum. — 2015. — URL: <https://regnum.ru/news/society/3421754.html> (дата обр. 30 янв. 2023).
- Эппле Н.* Неудобное прошлое. Память о государственных преступлениях в России и других странах. — М. : Новое литературное обозрение, 2021.
- 82 Aniversario del asesinato de Matías Montero / Fundación Nacional Francisco Franco. — 2019. — URL: <https://fnff.es/historia/566243752/2o-aniversario-del-asesinato-de-matias-montero.html> (visitado 30 de ene. de 2023).
- Aguila P., Ramirez-Bara C.* Amnesty and Reparations without Truth or Justice in Spain // Transitional Justice and Memory in Europe (1945–2013) / ed. by N. Wouters. — Cambridge : Intersentia, 2014. — P. 99–258.
- Aguilar Fernández P.* Memory and Amnesia : The Role of the Spanish Civil War in the Transition to Democracy. — New York : Berghahn Books, 2002.
- Allocuzione di sua santità Pio XI ai vescovi, sacerdote, religiosi e fedeli profughi dalla Spagna, «La vostra presenza», 14 settembre 1936 / The Holy See. — 1936. — URL: [https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/speeches/documents/hf\\_p-xi\\_spe\\_19360914\\_vostra-presenza.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/speeches/documents/hf_p-xi_spe_19360914_vostra-presenza.html) (visitato il 30 gen. 2023).
- Ameller V. y Castillo M.* Los mártires por la libertad española. Vol. 1. — Madrid : Imprenta de Luis García, 1853.
- Anderson P.* In the Name of the Martyrs : Memory and Retribution in Francoist Southern Spain, 1936–45 // Cultural and Social History. — 2011. — Vol. 8, no. 3. — P. 355–370.
- Box Z.* Pasión, muerte y glorificación de José Antonio Primo de Rivera // Historia del presente. — 2005. — Vol. 6. — P. 191–218.
- Box Z., Saz I.* Spanish Fascism as a Political Religion (1931–1941) // Politics, Religion & Ideology. — 2011. — Vol. 12, no. 4. — P. 371–389.
- Braisotti P.* Los «caídos» falangistas como germen de la religión política en España (1933–1936) // Historia del presente. — 2016. — Vol. 27. — P. 145–155.
- Bueno A.* Valle de los Caídos : A Monument to Defy Time and Oblivion // Memory and Cultural History of the Spanish Civil War : Realms of Oblivion / ed. by A. Morcillo. — Leiden : Brill, 2013. — P. 51–109.

- Carta colectiva del episcopado español a los obispos del mundo entero // La Iglesia y la Guerra Civil Española (Documentos Eclesiásticos). — Buenos Aires : Editorial Ver, 1947. — P. 105-135.
- Casanova J.* La Iglesia de Franco. — Madrid : Temas de Hoy, 2001.
- Crozier B.* Franco : A Biographical History. — NY : Little, Brown & Company, 1967.
- Cucalon y Escolano L.* Panteón de los mártires españoles sacrificados por la libertad e independencia. — Madrid : Imprenta de D. E. Tamarit, 1848-1849.
- David K.* Ancestors and Martyrs : Ceremonies of Occupation and Liberation in Ukraine // Ab Imperio. — 2020. — Vol. 4. — P. 161-191.
- Decreto de 1 de abril de 1940 disponiendo se alcen Basílica, Monasterio y Cuartel de Juventudes, en la finca situada en las vertientes de la Sierra del Guadarrama (El Escorial), conocida por Cuelga-muros, para perpetuar la memoria de los caídos en nuestra Gloriosa Cruzada // Boletín Oficial del Estado. — 1940. — 2 de abr. — N° 93. — P. 2240.
- Discurso en la inauguración del Valle de los Caídos / Generalísimo Francisco Franco. — 1959. — URL: <http://www.generalisimofranco.com/Discursos/discursos/1959/00003.htm> (visitado 30 de ene. de 2023).
- Discursos de Francisco Franco / Erlisias. — URL: <https://www.ersilias.com/discursos-de-francisco-franco/> (visitado 30 de ene. de 2023).
- Encarnacion O. G.* Democracy without Justice in Spain : The Politics of Forgetting. — Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2014.
- Falasca Zamponi S.* Of Storytellers and Master Narratives : Modernity, Memory, and History in Fascist Italy // Social Science History. — 1998. — Vol. 22, no. 4. — P. 415-444.
- Gentile E.* The Sacralization of Politics in Fascist Italy. — Cambridge : Harvard University Press, 1996.
- Jenkins P.* The Great and Holy War : How World War I Became a Religious Crusade. — New York : Harper One, 2014.
- King A.* The Battle for Influence : Commemoration of Transnational Martyrs in the Italian Diaspora of the U.S. under Fascism // Memory Studies. — 2021. — Vol. 1. — P. 1-16.
- La dictadura franquista (1936-1975) : textos y documentos / ed. por J. M. S. Rodríguez. — Madrid : Ediciones Akal, S. A., 1997.
- Ley 52/2007 / Boletín Oficial del Estado. — 2007. — URL: <https://www.boe.es/boe/dias/2007/12/27/pdfs/A53410-53416.pdf> (visitado 30 de ene. de 2023).
- Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1958 / Web Archive. — 1958. — URL: <https://web.archive.org/web/20060205053318/http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02449421981244052976613/p0000001.htm> (visitado 30 de ene. de 2023).
- Martínez L.* Simbología y religión en la España franquista preconiliar (1936-1962). — Liceus : Servicios de Gestió, 2006.

- Mensajes de final de año de Francisco Franco / Ersilias. — URL: <https://www.ersilias.com/mensajes-de-final-de-ano-de-francisco-franco/> (visitado 30 de ene. de 2023).
- Monument to the Heroes of 1809 / Barcelona Lowdown. — URL: <https://barcelona-lowdown.com/monument-to-the-heroes-of-1809/> (visited on Jan. 30, 2023).
- Monumento a los caídos por España / Todosobremadrid. — URL: <https://todosobremadrid.com/que-hacer/monumento-a-los-caidos-por-espana/> (visitado 30 de ene. de 2023).
- Monumento a los Mártires de la Religión y la Patria / Zaragoza Go. — URL: <https://zaragozago.com/monumentos-zaragoza/monumento-martires-religion-patria/> (visitado 30 de ene. de 2023).
- Olmeda F.* El Valle de los Caídos. — Barcelona : Península, 2009.
- Payne S.* Falange : A History of Spanish Fascism. — Stanford : Stanford University Press, 1965.
- Payne S., Palacios J.* Franco : A Personal and Political Biography. — Madison, WI : The University of Wisconsin Press, 2014.
- Preston P.* Franco : A Biography. — London : Harper Collins, 1993.
- Primo de Rivera J. A.* Escritos y Discursos. Obras Completas (1922–1936). — Madrid : Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- Proclama del alzamiento por Franco el 18 de julio de 1936 / Fundación Nacional Francisco Franco. — 1936. — URL: <https://fnff.es/historia/836469249/proclama-del-alzamiento-por-franco-el-1-de-julio-de-16.html> (visitado 30 de ene. de 2023).
- Raquer H.* Gunpowder and Incense : The Catholic Church and the Spanish Civil War / trans. from the Spanish by G. Howson. — London, New York : Routledge, 2007.
- Richards M.* From War Culture to Civil Society : Francoism, Social Change and Memories of the Spanish Civil War // History and Memory. — 2002. — Vol. 12, no. 1/2. — P. 93–120.
- Rusu M.* The Sacralization of Martyric Death in Romanian Legionary Movement : Self-sacrificial Patriotism, Vicarious Atonement, and Thanatic Nationalism // Politics, Religion & Ideology. — 2016. — Vol. 17, no. 2/3. — P. 249–273.
- Rusu M.* Staging Death : Christofascist Necropolitics during the National Legionary State in Romania, 1940–1941 // Nationalities Papers. — 2020. — Vol. 49, no. 3. — P. 1–14.
- Salgado-Araujo F. F.* Mis conversaciones privadas con Franco. — Barcelona : Planeta, 1976.
- Săndulescu V.* Sacralised Politics in Action : The February 1937 Burial of the Romanian Legionary Leaders Ion Moța and Vasile Marin // Totalitarian Movements and Political Religions. — 2007. — Vol. 8, no. 2. — P. 259–269.
- Suárez Fernández L.* Franco : la historia y sus documentos. Vol. 5. — Madrid : Urbión, 1986.
- Sueiro D.* La verdadera historia del Valle de los Caídos. — Madrid : Sedmay, 1977.

- Sueiro D.* El Valle de los Caídos. Los secretos de la cripta francista. — Barcelona : La Esfera de los Libros S. L., 2006.
- Thomàs J. M.* José Antonio Primo de Rivera : The Reality and Myth of a Spanish Fascist Leader. — New York : Berghahn Books, 2019.
- Vincent M.* The Martyrs and the Saints : Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade // *History Workshop Journal*. — 1999. — Vol. 47. — P. 68–98.
- Yeoman R.* Cults of Death and Fantasies of Annihilation : The Croatian Ustasha Movement in Power, 1941–45 // *Central Europe*. — 2005. — Vol. 10. — P. 234–256.
- Zavatti F.* Transnationalizing Fascist Martyrs : An Entangled History of the Memorialization of Ion Moța and Vasile Marin in Spain and Romania, 1937–41 // *Historical Research*. — 2022. — Vol. 95, no. 268. — P. 264–28.

---

Zygmont, A. I. 2023. “‘Mucheniki za Boga i Ispaniyu’ [‘Martyrs for God and Spain’]: natsionalnoye muchenichestvo v Ispanii ot Grazhdanskoy voyny do ‘Zakona ob istoricheskoy pamyati’ [National Martyrdom in Spain from the Civil War to the Historical Memory Law]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 7 (1), 128–164.

---

ALEKSEY ZYGMONT

PHD IN PHILOSOPHY, INDEPENDENT RESEARCHER (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-5822-9014

## “MARTYRS FOR GOD AND SPAIN”

### NATIONAL MARTYRDOM IN SPAIN

#### FROM THE CIVIL WAR TO THE HISTORICAL MEMORY LAW

Submitted: Jan. 31, 2023. Reviewed: Feb. 06, 2023. Accepted: Feb. 06, 2023.

**Abstract:** The article considers the ideology of national martyrdom in 20th century Spain, especially the cult of “martyrs for God and Spain” spread during the period of Spanish Civil War (1939–1939) and the reign of *caudillo* Francisco Franco (1939–1975). The author reasons that, as a mechanism for legitimization and mobilization, the idea of martyrdom for the nation was one of the integral parts of Francoist regime. The origins of this idea are traced back to several sources: “old” national martyrdom of 19th century Spain, associated with its struggle for independence from France, the sacrificial culture of local groups such as the Carlist and Jesuits, the ideology of the fascist Spanish Phalanx and some theological concepts put forward by distinguished Roman Catholic bishops in Spain. Particular attention is given to the discourse of José Antonio Primo de Rivera, the founder of Spanish fascism, who cultivated a “spirit of sacrifice” and promoted the veneration of dead Falangists as martyrs. Theory and practice of martyrdom in the Civil War are examined in relation to its conceptualization as a “Crusade”, which contributed to the junction between the images of military hero and martyr. After the end of war, this militaristic ideology became routinized and more peaceful, although preserving its unifying force. The article’s final section examines the issues associated with the Valley of the Fallen memorial and the recent politics of “demartyrization” as part of overcoming the legacy of dictatorial rule. The author concludes that as long as José Antonio’s body remain at the center of the Valley, state policy on “historical memory” and the cult of martyrs would remain conceptually incomplete.

**Keywords:** Spanish Civil War, Francoism, National Martyrdom, Historical Memory, Sacrifice, Valley of the Fallen.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-128-164.

#### REFERENCES

- "82 Aniversario del asesinato de Matías Montero" [in Spanish]. 2019. Fundación Nacional Francisco Franco. Accessed Jan. 30, 2023. <https://fnff.es/historia/556243752/2o-aniversario-del-asesinato-de-matias-montero.html>.
- Aguila, P., and C. Ramirez-Bara. 2014. "Amnesty and Reparations without Truth or Justice in Spain." In *Transitional Justice and Memory in Europe (1945–2019)*, ed. by N. Wouters, 99–258. Cambridge: Intersentia.
- Aguilar Fernández, P. 2002. *Memory and Amnesia: The Role of the Spanish Civil War in the Transition to Democracy*. New York: Berghahn Books.
- "Allocuzione di sua santita Pio XI ai vescovi, sacerdote, religiosi e fedeli profughi dalla Spagna, 'La vostra presenza', 14 settembre 1936" [in Italian]. 1936. The Holy See. Accessed Jan. 30, 2023. [https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/speeches/documents/hf\\_p-xi\\_spe\\_19360914\\_vostra-presenza.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/speeches/documents/hf_p-xi_spe_19360914_vostra-presenza.html).
- Ameller, V., and M. Castillo. 1853. *Los mártires por la libertad española* [in Spanish]. Vol. 1. Madrid: Imprenta de Luis García.
- Anderson, P. 2011. "In the Name of the Martyrs: Memory and Retribution in Francoist Southern Spain, 1936–45." *Cultural and Social History* 8 (3): 355–370.
- Beevor, A. 2019. *Grazhdanskaya voyna v Ispanii 1936–1939 [The Battle for Spain]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Kabalkin. Moskva [Moscow]: KoLibri / Azbuka-Attikus.
- Bourdieu, P. 2014. "Sotsial'noye prostranstvo i genezis 'klassov' [Espace social et genèse des 'classes']" [in Russian]. In *Sotsial'noye prostranstvo [Espace social] : polya i praktiki [Champs et pratiques]*, ed. by N. A. Shmatko, 55–95. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Box, Z. 2005. "Pasión, muerte y glorificación de José Antonio Primo de Rivera" [in Spanish]. *Historia del presente* 6:191–218.
- Box, Z., and I. Saz. 2011. "Spanish Fascism as a Political Religion (1931–1941)." *Politics, Religion & Ideology* 12 (4): 371–389.
- Braisotti, P. 2016. "Los 'caídos' falangistas como germen de la religión política en España (1933–1936)" [in Spanish]. *Historia del presente* 27:145–155.
- Bueno, A. 2013. "Valle de los Caídos: A Monument to Defy Time and Oblivion." In *Memory and Cultural History of the Spanish Civil War : Realms of Oblivion*, ed. by A. Morcillo, 51–109. Leiden: Brill.
- "Byvshiy sud'ya trebuyet ot vlastey Ispanii perezakhoronit' ostanki Franko [Former Judge Demands Spanish Authorities to Reburial Franco's Remains]" [in Russian]. 2015. RIA Novosti. Accessed Jan. 30, 2023. <https://ria.ru/20151119/1324474371.html>.
- "Carta colectiva del episcopado español a los obispos del mundo entero" [in Spanish]. 1947. In *La Iglesia y la Guerra Civil Española (Documentos Eclesiásticos)*, 105–135. Buenos Aires: Editorial Ver.
- Casanova, J. 2001. *La Iglesia de Franco* [in Spanish]. Madrid: Temas de Hoy.
- Crozier, B. 1967. *Franco: A Biographical History*. NY: Little, Brown & Company.
- Cucalon y Escolano, L. 1848–1849. *Panteón de los mártires españoles sacrificados por la libertad e independencia* [in Spanish]. Madrid: Imprenta de D. E. Tamarit.

- David, K. 2020. "Ancestors and Martyrs: Ceremonies of Occupation and Liberation in Ukraine." *Ab Imperio* 4:161–191.
- "Decreto de 1 de abril de 1940 disponiendo se alcen Basílica, Monasterio y Cuartel de Juventudes, en la finca situada en las vertientes de la Sierra del Guadarrama (El Escorial), conocida por Cuelga-muros, para perpetuar la memoria de los caídos en nuestra Gloriosa Cruzada." 1940 [in Spanish]. *Boletín Oficial del Estado*, no. 93 (Apr. 2, 1940): 2240.
- "Discurso en la inauguración del Valle de los Caídos" [in Spanish]. 1959. Generalísimo Francisco Franco. Accessed Jan. 30, 2023. <http://www.generalisimofranco.com/Disursos/discursos/1959/00003.htm>.
- "Discursos de Francisco Franco" [in Spanish]. Ersilias. Accessed Jan. 30, 2023. <https://www.ersilias.com/discursos-de-francisco-franco/>.
- Encarnacion, O. G. 2014. *Democracy without Justice in Spain: The Politics of Forgetting*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Epple, N. 2021. *Neudobnoye proshloye. Pamyat' o gosudarstvennykh prestupleniyakh v Rossii i drugikh stranakh [The Uncomfortable Past. Memory of State Crimes in Russia and Other Countries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: NLO.
- Falasca Zamponi, S. 1998. "Of Storytellers and Master Narratives: Modernity, Memory, and History in Fascist Italy." *Social Science History* 22 (4): 415–444.
- Gentile, E. 1996. *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*. Cambridge: Harvard UP.
- Jenkins, P. 2014. *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*. New York: Harper One.
- King, A. 2021. "The Battle for Influence: Commemoration of Transnational Martyrs in the Italian Diaspora of the U. S. under Fascism." *Memory Studies* 1:1–16.
- "Ley 52/2007" [in Spanish]. 2007. Boletín Oficial del Estado. Accessed Jan. 30, 2023. <https://www.boe.es/boe/dias/2007/12/27/pdfs/A53410--53416.pdf>.
- "Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1958" [in Spanish]. 1958. Web Archive. Accessed Jan. 30, 2023. <https://web.archive.org/web/20060205053318/http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02449421981244052976613/p0000001.htm>.
- Martínez, L. 2006. *Simbología y religión en la España franquista preconciliar (1936–1962)* [in Spanish]. Liceus: Servicios de Gestió.
- "Mensajes de final de año de Francisco Franco" [in Spanish]. Ersilias. Accessed Jan. 30, 2023. <https://www.ersilias.com/mensajes-de-final-de-ano-de-francisco-franco/>.
- "Monument to the Heroes of 1809." Barcelona Lowdown. Accessed Jan. 30, 2023. <https://barcelonalowdown.com/monument-to-the-heroes-of-1809/>.
- "Monumento a los caídos por España" [in Spanish]. Todosobremadrid. Accessed Jan. 30, 2023. <https://todosobremadrid.com/que-hacer/monumento-a-los-caidos-por-espana/>.
- "Monumento a los Mártires de la Religión y la Patria" [in Spanish]. Zaragoza Go. Accessed Jan. 30, 2023. <https://zaragozago.com/monumentos-zaragoza/monumento-martires-religion-patria/>.
- Olmeda, F. 2009. *El Valle de los Caídos* [in Spanish]. Barcelona: Península.
- Payne, S. 1965. *Falange: A History of Spanish Fascism*. Stanford: Stanford University Press.
- Payne, S., and J. Palacios. 2014. *Franco: A Personal and Political Biography*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- Preston, P. 1993. *Franco: A Biography*. London: Harper Collins.
- Primo de Rivera, J. A. 1976. *Escritos y Discursos. Obras Completas (1922–1936)* [in Spanish]. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- . 2010. *Strely Falangi. Izbrannyye trudy [Arrows of the Falange. Selected Works]* [in Russian]. Trans. from the Spanish by A. M. Ivanov. Moskva [Moscow]: "Slava!"

- “Proclama del alzamiento por Franco el 18 de julio de 1936” [in Spanish]. 1936. Fundación Nacional Francisco Franco. Accessed Jan. 30, 2023. <https://fnff.es/historia/836469249/proclama-del-alzamiento-por-franco-el-1-de-julio-de-16.html>.
- Rager, H. 2007. *Gunpowder and Incense [La pólvora y el incienso]: The Catholic Church and the Spanish Civil War [La Iglesia y la Guerra Civil española (1936–1939)]*. Trans. from the Spanish by G. Howson. London and New York: Routledge.
- Richards, M. 2002. “From War Culture to Civil Society: Francoism, Social Change and Memories of the Spanish Civil War.” *History and Memory* 12 (1/2): 93–120.
- Rodríguez, J. M. S., ed. 1997. *La dictadura franquista (1936–1975): textos y documentos* [in Spanish]. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Rusu, M. 2016. “The Sacralization of Martyric Death in Romanian Legionary Movement: Self-sacrificial Patriotism, Vicarious Atonement, and Thanatic Nationalism.” *Politics, Religion & Ideology* 17 (2/3): 249–273.
- . 2020. “Staging Death: Christofascist Necropolitics during the National Legionary State in Romania, 1940–1941.” *Nationalities Papers* 49 (3): 1–14.
- Salgado-Araujo, F. F. 1976. *Mis conversaciones privadas con Franco* [in Spanish]. Barcelona: Planeta.
- Săndulescu, V. 2007. “Sacralised Politics in Action: The February 1937 Burial of the Romanian Legionary Leaders Ion Moța and Vasile Marin.” *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (2): 259–269.
- Suárez Fernández, L. 1986. *Franco: la historia y sus documentos* [in Spanish]. Vol. 5. Madrid: Urbión.
- Sueiro, D. 1977. *La verdadera historia del Valle de los Caídos* [in Spanish]. Madrid: Sedmay.
- . 2006. *El Valle de los Caídos. Los secretos de la cripta francista* [in Spanish]. Barcelona: La Esfera de los Libros S. L.
- Thomás, J. M. 2019. *José Antonio Primo de Rivera: The Reality and Myth of a Spanish Fascist Leader*. New York: Berghahn Books.
- Umrikhin, A. 2015. “‘Ispaniya bez ‘orlov’ [Spain without ‘Eagles’]: kak v Madride boryut-sya s simbolami frankizma [How Madrid is Struggling with the Symbols of Francoism]” [in Russian]. Regnum. Accessed Jan. 30, 2023. <https://regnum.ru/news/society/3421754.html>.
- Vincent, M. 1999. “The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade.” *History Workshop Journal* 47:68–98.
- Yeoman, R. 2005. “Cults of Death and Fantasies of Annihilation: The Croatian Ustasha Movement in Power, 1941–45.” *Central Europe* 10:234–256.
- Zavatti, F. 2022. “Transnationalizing Fascist Martyrs: An Entangled History of the Memorialization of Ion Moța and Vasile Marin in Spain and Romania, 1937–41.” *Historical Research* 95 (268): 264–28.
- Zygmont, A. I. 2019. “‘Dulce et decorum est’ [‘Dulce et decorum est’]: fenomen muchenichestva v zapadnykh natsionalizmakh XVIII–XX vv. [The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the 18th–20th Centuries]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]*, no. 3, 143–171.
- . 2021. “Natsional’noye muchenichestvo v epokhu Frantsuzskoy revolyutsii XVIII veka [National Martyrdom in the French Revolution]: opyt sotsiologicheskogo analiza [A Sociological Analysis]” [in Russian]. *Sotsiologiya vlasti [Sociology of Power]*, no. 2, 31–58.
- . 2022. “Muchenichestvo kak reputatsionnyy proyekt [Martyrdom as a ‘Reputational Project’]: kto i kak ‘delayet’ muchenikov [Who and How ‘Makes’ the Martyrs]” [in Russian]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]*, no. 1, 198–225.

ОЛЕГ НЕСТЕРОВ\*

## ПРОБЛЕМА СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ В КАПИТАЛИЗМЕ ПЛАТФОРМ\*\*

НОВАЯ ЗАНЯТОСТЬ — ОПЛАЧИВАЕМЫЙ ДОСУГ  
ИЛИ НАДЖИНГ-ПРИНУДИТЕЛЬНЫЙ ДОСУГ

Получено: 19.07.2022. Рецензировано: 23.08.2022. Принято: 02.11.2022.

**Аннотация:** В современном мире происходят кардинальные изменения формы и специфики труда: автоматизация, цифровизация, прекарнизация, переход на дистанционные формы работы и др. Особый интерес вызывает перспектива так называемого посттрудового общества, в котором трудовое участие индивида будет значительно сокращено. В статье автор обращается к концепциям позднего цифрового капитализма и отмечает, что в них основную долю рынка занимают цифровые компании-платформы, использующие цифровую активность пользователей как источник дополнительного дохода, с целью анализа социальных характеристик цифровой занятости, представляющей, с одной стороны, времяпрепровождение в сети, которое сегодня называется цифровым досугом, а с другой — деятельность, направленную на заработок, что создает терминологические трудности и смысловую путаницу в дискурсе о посттрудовав обществе. В результате проведенного анализа автор определяет такую деятельность как оплачиваемый досуг или наджинг-принудительный досуг по форме эксплуатации. Автор показывает, что оплачиваемый досуг, приобретая экономические основания, может стать основным видом деятельности, апроприрующим свободное время индивида. В статье рассматриваются возможные социальные риски распространения практики оплачиваемого досуга. Автор анализирует возможные причины, которые способны повлиять именно на такое предпочтение индивидов в выборе деятельности для заполнения свободного времени, и находит их в социально-экономическом неравенстве посттрудового общества, обусловленном его функционированием и организацией, идеологией и культурой. В результате автор приходит к выводу, что навязывание оплачиваемого цифрового досуга (наджинг) со временем приведет к тому, что сам досуг, как форма занятости, станет полноценным цифровым трудом. В таких условиях человек все больше утрачивает свободу, вовлекаясь в новые формы зависимости, что приводит к возникновению нового вида трудового и экономического рабства.

**Ключевые слова:** посттрудовав общество, капитализм платформ, цифровой капитализм, свободное время, цифровой труд, оплачиваемый досуг.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-165-179.

\*Нестеров Олег Георгиевич, аспирант; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), oleg-nesterov\_1996@mail.ru, ORCID: 0000-0003-0054-1010.

\*\*© Нестеров, О. Г. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

ВВЕДЕНИЕ. СОЦИАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ  
В КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ФЕНОМЕНА СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ  
В ПОЗДНЕМ ЦИФРОВОМ КАПИТАЛИЗМЕ

В позднем цифровом капитализме, который также называют капитализмом платформ, капитализмом больших данных, надзорным капитализмом, коммуникативным капитализмом и др., есть ряд вопросов; один из главных и широко обсуждаемых в научном сообществе — это проблема реализации свободного времени индивидов в условиях трансформации трудовой сферы и перспективы посттрудового общества (Срничек и Уильямс, Охотин, 2019).

В обсуждении этого вопроса можно выделить ряд социально-теоретических дискурсов — как минимум четыре группы теорий: свободное время как возможность; свободное время как бремя; свободное время как цифровой труд; свободное время как цифровая активность. Представители первого дискурса (Горц, Джохадзе, Сидорина, Агамбен, Срничек, Уильямс и др.) следуют марксистской традиции, рассматривая посттрудовое общество как своеобразный сплав капиталистической организации необходимого труда с коммунистическим идеалом использования свободного времени, заполняемого хобби, творчеством, и т. д.; теоретики второго дискурса (Юнгер, Маяцкий, Сафронов и др.) отличаются умеренным пессимизмом: они полагают, что индивид попросту не знает, чем себя занять, и поэтому он будет проводить время праздно или акратически; представители третьей группы (Хьюз, Зубофф, Афанасов) считают, что говорить об увеличении свободного времени и вовсе не приходится, поскольку труд, претерпевая известные трансформации, не исчезает, а становится цифровым, таким образом, по их мнению, свободного времени не становится больше; мыслители четвертой группы (Зубофф, Дин и др.) полагают, что формальное высвобождение рабочего времени не приведет к желаемому освобождению индивида, поскольку это время будет апроприировано капиталом, но не только цифровым трудом в смысле целерациональной деятельности по непосредственному производству продукта, но и цифровой занятостью, не являющейся подобного рода деятельностью, однако также ориентированной на заработок.

В данной статье мы сосредоточимся на развитии идей последней группы, поскольку мыслители сегодня подразумевают под понятием «цифровая занятость», означаящим активность пользователей в сети, цифровой досуг (Джеймисон, Кралечкин, 2019) или цифровой труд (Huws, 2014). Тем не менее в строгом смысле слова цифровая занятость

не является ни тем ни другим, что приводит к смысловой и контекстуальной путанице в разговоре о позднем цифровом капитализме. Таким образом, это понятие требует терминологического и содержательного уточнения и дополнительной характеристики. Мы постараемся показать, что цифровая занятость, представляющая собой оплачиваемую активность в сети (Дин, Савон, 2017; West, 2017; Zuboff, 2019), имеющая черты как досуга, так и работы, содержательно совпадающая с цифровым досугом, но при этом оплачиваемая, может быть определена как оплачиваемый досуг или наджинг-принудительный досуг по способу эксплуатации свободного времени индивидов капиталом. В качестве дополнительной характеристики такой деятельности мы попытаемся выявить причины и описать механизмы, которые определяют наполнение свободного времени индивида оплачиваемым досугом, и сопутствующие риски.

При проведении анализа мы опираемся на концепции зарубежных и отечественных исследователей, созданные в последние десять лет. Перспективы цифрового досуга рассматриваются автором в рамках концепции посттрудового общества (Срничек, Добрякова, 2019) в цифровых капитализмах, общим плацдармом капитала в которых являются технологии, цифровой труд (Nuws, 2014), цифровой досуг и свободное время (Dean, 2014; Срничек, Добрякова, 2019; Джеймисон, Кралечкин, 2019).

#### ПРОБЛЕМА СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ В ПОЗДНЕМ ЦИФРОВОМ КАПИТАЛИЗМЕ

Концепция посттрудового общества Срничека и Уильямса представляет собой, по сути, утопическую перспективу, призванную трансформировать общество, меняя соотношение труда и капитала. Мыслители предлагают программу из четырех основных пунктов: тотальной автоматизации труда, сокращения рабочего времени, введения безусловного базового дохода и отказа от этики труда (Срничек и Уильямс, Охотин, 2019). В реальных условиях функционирования государства и общества, а также с учетом ограниченных возможностей автоматизации (Ерофеева, Кловайт, 2019) в обществе должна остаться существенная доля необходимого труда, поддерживающая основные социально-экономические процессы, а также работа в сфере услуг и в цифровых компаниях. Как отмечают видные социальные теоретики, в будущем основную долю рынка будет представлять сеть цифровых компаний монополистов, использующих данные как основной источник сырья для извлечения прибыли (Зубофф, Дин, Срничек). Подобное развитие

событий предполагается в надзорном капитализме (Зубофф), коммуникативном капитализме (Дин), капитализме платформ (Срничек) и пр. В таком случае общество разделится на тех, кто вынужден трудиться, по сути находясь на службе у общества, и тех, кто останется без работы. Последние, помимо прочего, вероятно, столкнутся с вынужденной или выборочной депрофессионализацией (Джохадзе, 2004). Неравенство индивидов в доходах, количестве свободного времени и специфике образования должно создать новые факторы социального неравенства, серьезность и последствия которых требуют отдельного осмысления. Таким образом, вопрос о наполнении освобождающегося времени будет касаться преимущественно второй части общества. Причем в капитализме платформ вопрос ставится даже иначе: действительно ли будет больше свободного времени?

Капитализм платформ — позднее состояние цифрового капитализма, при котором большая часть компаний будет представлять собой цифровые монополистические платформы (Срничек, Добрякова, 2019). Они заинтересованы в увеличении активных пользователей и вовлекают их в коммуникацию (Дин, Савон, 2017). В экономике цифровых платформ основное сырье — это данные, представляющие так называемый «цифровой след» пользователей в сети (West, 2017; Zuboff, 2019). Учитывая прогнозы относительно сокращения труда и введения ББД, с одной стороны, компании-платформы обретут возможность получения дополнительной прибыли за государственный счет (Гринфилд, Кушнарера, 2018), а также выигрыш в экономии расходов на оплате труда (Горц, Сокольская, 2010: 101). С другой стороны, неопределенность в размере ББД, а также в его этических основаниях ставят под сомнение безусловность экономического роста. В последнем случае компании могут быть дополнительно заинтересованы в выплате части дохода за активность в сети или выполнение ключевых действий с целью поддержания покупательской способности. В свою очередь, платформы получают возможность поиска оптимального соотношения оплаты активности и вовлеченности пользователей с целью максимизации прибыли. Одно из ограничений дохода компаний-платформ — совокупный объем свободного времени участников сети, которое становится источником и условием получения дохода. Социальное неравенство посттрудового общества предполагает, что одна его часть находится на службе (обязательной необходимой работе) и получает за это дополнительный доход, а другая его часть, преимущественно депрофессионализированная, имеет возможность не работать или не имеет возможности работать, но при этом

располагает большим количеством свободного времени. И хотя реализуется ББД, эта вторая часть общества может стремиться к получению дополнительного дохода. О феноменах трудоцентризма и увеличения рабочего времени, несмотря на развитие науки и техники, говорят многие мыслители современности (Сидорина и Заболотин, 2022; Вайсман, Эдельман, 2019: 56, 73 и др.). Есть ли основания полагать, что в пост-трудовом обществе при капитализме платформ в условиях неравенства в свободном времени, образовании, опыте и доходе ситуация изменится?

Вызывают интерес так называемые стратегии *отпразднения времени* (Вахштайн, Маяцкий, 2019: 15):

Скажем, сегодня в Южной Испании одна из самых привлекательных для молодых людей профессия — мусорщик, потому что ваш рабочий день начинается в 5 утра и заканчивается в 9. И весь день свободен. Это стратегия асинхронии — смещение своих «темпоральных предписаний» относительно общих.

Этот факт вместе с прекаризацией труда (Стендинг, Усова, 2014) отражает запрос в обществе на сокращение рабочего времени с возможностью более полного удовлетворения потребностей и достижения определенного уровня комфорта в пределах получаемого дохода, иными словами, *на возможность самостоятельно регулировать распределение затрачиваемого на работу времени с учетом получаемого дохода*. Но в условиях позднего цифрового капитализма возможность такого регулирования не гарантирует отказа от трудоцентризма, а, напротив, отражает принцип занятости цифрового капитализма, ведь в будущем активность в сети может стать нормой или даже единственным источником заработка для существенной доли населения. Компании-платформы могут выступать в качестве источников как дополнительного, так и основного заработка (в случае если плата за активность будет рассмотрена как альтернатива ББД) для пользователей. В этой ситуации темпоральные характеристики перехода свободного времени в деньги могут сократиться: если сегодня между работой и оплатой в общем случае проходит существенное количество времени, то в будущем плата за активность может начисляться практически моментально. Это, в свою очередь, может усугубить ситуацию с ориентацией индивидов на заработок, ведь если «потрудиться» поинтенсивнее и подольше, то можно скорее обменять деньги на потребление. Отметим, что такие условия являются почвой для нового расцвета капитализма, ведь происходит

интенсификация не только работы, но и потребления — время, необходимое на удовлетворение потребностей, сокращается. Интересно, что такая формация капитализма очень напоминает японскую идеологию менеджмента «Just-In-Time», где ресурсы доставляются точно в срок для удовлетворения конкретных потребностей здесь и сейчас. Но о каком виде деятельности, направленной на заработок, идет речь, если объемы наемного труда стремительно сокращаются?

#### ОПЛАЧИВАЕМЫЙ ДОСУГ — НОВЫЙ ВИД ЗАНЯТОСТИ В СВОБОДНОЕ ВРЕМЯ

Действительно ли стоит надеяться на обещанное мыслителями свободное время в условиях сокращения наемного труда (Горц, Сидорина, Срничек, Уильямс и др.)? В посттрудовом обществе при капитализме платформ им на смену может прийти новый вид доступной каждому деятельности, способный быть средством получения дополнительного или основного дохода. Можем ли мы полагать, что общество будет довольствоваться малым, минимальным или даже достаточным, но ограниченным размером БВД в условиях, когда одна его часть получает дополнительный доход от наличия необходимой и полезной для всего общества работы и когда вместе с этим существует всем доступная «шахта» денег, где от человека требуется совсем немного — быть включенным в сеть и выполнять определенные действия: просматривать новости, ставить лайки, рекомендовать товар или услугу друзьям или просто вести переписку и т. д.? Феномены современного трудоцентризма (Сидорина и Ищенко, 2015), фетишизации досуга (Погребняк, 2019) как способа использования свободного времени и, в частности, цифрового досуга (Джеймисон, Кралечкин, 2019) наводят на неутешительные выводы. Некоторые мыслители уже высказывали предположения о том, что свободное время может стать новым ресурсом цифрового труда (Huws, 2014: 44). Однако важно подчеркнуть, что деятельность, рассматриваемая в контексте данной статьи, отличается от нематериального труда, предполагающего креативный подход, что можно уже сегодня охарактеризовать как явный цифровой труд, о котором писали Хьюз и др. Под цифровым трудом сегодня можно понимать, например, деятельность инфлюэнсеров (Григорян, 2017) (*influencer* — популярная в широком или узком кругу личность, к чьему мнению прислушиваются; чаще всего слово применяется по отношению к блогерам в цифровых сетях), направленную на создание контента. Для этой деятельности характерны такие факторы, как ее формальная доступность для каждого

уже сегодня, не предполагающая гарантированного заработка, и такие черты, как особый склад психики, креативный подход. Кроме того, для цифрового труда необходимы время, деньги и связи для обеспечения продвижения. Такой вид деятельности рассматривается в контексте посттрудового общества или коммуникативного капитализма скорее как результат личного выбора, призвание или часть цифрового досуга, подходящая и в каком-то смысле (например, психологическом) доступная не каждому. В свою очередь, деятельность, о которой говорим мы, доступна каждому и связана с понятием «цифровой след», означающим любое (или целевое) пользовательское событие в сети; и именно о его оплате идет речь. Кроме прочего, платить могут не сдельно, т. е. не за количество ключевых действий, а повременно — за активно проведенное время в сети. Такую деятельность можно было бы назвать невидимым трудом, подразумевая, что это некоторый алгоритмический автоматический процесс сбора, трансформации и записи данных (ETL — extract — transform — load), которые впоследствии будут коммерциализироваться, вероятно, также без непосредственного участия человека (Zuboff, 2019). Тем не менее если исходить из того, как такую деятельность воспринимает сам человек, то правильнее было бы называть ее оплачиваемым досугом. Например, он мог бы охарактеризовать ее примерно так: «Я провожу время в Интернете и играю в компьютерные игры, а мне за это платят». К такой деятельности можно отнести, например скроллинг (*scrolling* — пролистывание) новостных лент, серфинг (в цифровом контексте *surfing* — это просмотр сайтов), проведение времени в социальных сетях за общением, обменом фотографиями или сторис (*stories* — формат коротких видео, снятых пользователями о своей жизни или сотрудниками юридических лиц с целью информирования, рекламы и взаимобмена), компьютерные онлайн игры, просмотр контента с интегрированной рекламой и т. д. Описанная деятельность по большей части не требует профессиональных знаний, специальных умений, отличных интеллектуальных способностей и физических усилий. Так зарабатывать мог бы даже ребенок, «след» которого представлял бы коммерческий интерес для платформ. К тому же цифровой труд — целерациональная деятельность по производству продукта (дизайн макета, клипа, кода и т. д.), чего нельзя сказать о простой цифровой активности. У последней — всегда внешние цели, за которыми, в свою очередь, стоят личные мотивы — переписка в социальных сетях, обмен фотографиями, чтение новостей, постов и книг, поиск товара для покупки, и т. д., — производство «сырья» происходит незаметно для пользователя, индивид не

осознает и не держит в голове то, что он производит данные. Это еще одно отличие цифрового труда от деятельности, о которой мы ведем речь. Тем не менее может показаться, что за этим разведением чисто теоретически скрывается еще один возможный вариант, представляющийся антиутопическим, но вполне реальный уже сегодня, — осмысленное целенаправленное производство данных, например бездумное накручивание лайков, кликов, просмотров и т. д. Такая работа существует уже сегодня и относится к недобросовестным маркетинговым практикам популяризации какого-либо цифрового продукта, поэтому мы рассматриваем ее и ее модификации как явный цифровой труд. Таким образом, мы определили место простой цифровой активности среди других видов деятельности, отделив ее от понятия «цифровой труд».

В нашем случае цифровая активность содержательно неотличима от простого времяпрепровождения в сети, которое сегодня определяется как цифровой досуг (Джеймисон, Кралечкин, 2019) и детерминировано тем же самым способом, что и текущая современная работа, за исключением контрактов занятости, риска увольнения (кроме возможных случаев добавления участника в черный список по этическим и другим соображениям), формальных ограничений по графику работы (а в случае смешения рабочего и свободного времени, как, например, на работе по типу фриланса, отсутствует и это различие) и жестких требований к объему необходимой работы. В таких условиях компании-платформы будут конкурировать в борьбе за пользователей, предлагать различные новые функции и экономически подталкивать свободного индивида к трате времени в их пространстве. Вместе с этим социальный дисбаланс в занятости, доходе и уровне жизни между членами общества, связанный с гетерогенностью наличия нужной работы, также будет оказывать социально-психологическое давление на индивида, чтобы он проводил свободное время именно таким способом.

Тактика подталкивания — непрямого психологического давления, направленного на мотивирование и стимулирование деятельности по достижению определенной цели в современной экономике, — стала известна благодаря книге Ричарда Талера и Кассы Санстейна «Nudge. Как улучшить наши решения о здоровье, благосостоянии и счастье», выпущенной в 2008 году, и получила название «наджинг»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Наджинг может иметь не только экономическую плоскость. Так, например, Вахштайн и Маяцкий отмечали поворот к наджингу, говоря о (социально-профессиональной. — *Н. О.*) принудительности досуга в наши дни (Вахштайн, Маяцкий, 2019).

Можно предположить, что именно экономический наджинг как принцип станет одним из основных в направлении детерминации наполнения свободного времени индивидов в культуре посттрудового общества при позднем цифровом капитализме. Вероятно, что в таких условиях подобный вид времяпрепровождения в сети может стать даже более популярным, чем сегодня, учитывая востребованность цифрового досуга как апроприатора свободного времени при отсутствии экономического стимула.

#### ПЕРСПЕКТИВЫ И РИСКИ ОПЛАЧИВАЕМОГО ДОСУГА

Взвешивая все за и против оплачиваемого досуга, следует учесть, что, хотя сегодня цифровой досуг и считается скорее временем прокрастинации и отдыха и рассматривается как антикапиталистический механизм, как деятельность ради времяпрепровождения, механизм профанации (Агамбен, Фарафонова, 2019; Погребняк, 2019), тем не менее он зачастую оказывается далеко не бесполезным. Чтение книг и новостей, просмотр фильмов и роликов, онлайн игры, переписка, покупки и т. д. подразумевают, помимо очевидного потребительского выражения, и коммуникацию, которая выступает средством формирования идентичности за счет подключения индивида к определенному виду символических кодов и их связи с ценностями сообщества (Shir-Wise, 2019). Другими словами, кроме непосредственной операции коммуникации, выбор конкретного вида цифрового досуга позволяет индивиду чувствовать себя частью определенного сообщества, например просмотр фильмов открывает дверь в сообщество киноманов, онлайн игры — в сообщество геймеров, покупки — в сообщество шоперов, и т. д., то есть люди объединяются по предпочтениям. Согласно Джоди Дин социальные сети и медиа-обменники способствуют коллективизации, а также позволяют пользователям проявить свою индивидуальность.

Тем не менее по мере популяризации площадки потребления или самовыражения становится понятно, что пользователи не слишком-то отличаются друг от друга, а в лидеры выбиваются немногие. В таком случае пользователи объединяются вокруг личности (инфлюэнсера), наиболее ярко выражающей их идентичность, образуют сообщества, чтобы разделять некоторые ценности и еще более популяризовать свой идеал. В свою очередь, это способствует перераспределению средств и усилению неравенства между безработными и занятыми цифровым трудом (деятельность инфлюэнсеров, как мы отмечали ранее, может считаться полноценным цифровым трудом):

Поколение массы, производя «единственного», способствует потере возможностей для дохода и заработка многих... [...] ...Еще больше из нас включается в соревнование и рассматривает вознаграждение как приз (Дин, Савон, 2017: 156).

Основной риск заключается в том, что экономическая подоплека в виде наджинг-принуждения может способствовать не только вытеснению остальных плодотворных видов деятельности (так, например, цифровое рисование, не говоря уже о реальной игре на фортепьяно, может не попадать в перечень активностей, за которые платят деньги), но и вымыванию внутренней ценности оплачиваемого досуга для индивида, превращая его в опустошенный, бессмысленный цифровой труд.

Замечания по поводу того, что труд — это смыслообразующая деятельность (Юнгер, Сидорина и др.), в совокупности с опасениями, изложенными выше, заставляют взглянуть на проблему деятельности по наполнению свободного времени иначе. Смыслообразующим, но без иной внутренней ценности и цели, кроме дополнительного или основного дохода, затмевающим бытие феноменом может стать новая занятость — оплачиваемый досуг. Деятельность, содержательно представляя собой досуг, рискует превратиться в своеобразную форму цифрового труда. Свободное время и, следовательно, возможные экзистенциальные вопросы, в которых, по мнению Джохадзе, и может содержаться импульс (Джохадзе, 2004), трансформирующий этику труда, культуру потребления и индивида, скрываются от человека за бездумным серфингом сайтов, скроллингом новостей и посещением социальных сетей, выступающих для платформ средствами рекламы и источниками дополнительного заработка. Свободное время, полностью освобожденное от наемной работы и других обременений, являющееся основанием для экзистенциального переосмысления своего бытия, для большей части общества вновь становится рабочим.

Возможность трансформации цифрового досуга в цифровой труд — один из немногих рисков, которые несет капитализм платформ, — но есть и другие. Во-первых, при капитализме платформ проблемой может стать доминирование азартных цифровых площадок как одного из видов платформ или части платформ — источника негарантированного заработка и вероятного обнищания. Ведь если компании-платформы станут апроприаторами свободного времени, возможны деморализация и обеднение общества за счет популяризации азартных цифровых сервисов в условиях отсутствия альтернативных источников дохода. Кроме

этого, такие цифровые продукты, как приложения для знакомств в совокупности с платой за активность, могут способствовать дальнейшему разрушению института брака и ослаблению межличностных отношений с новыми знакомыми, что вместе с введением ББД и т. д. усиливает отчуждение и изоляцию в обществе. Постоянный поиск новых знакомых становится в буквальном смысле выгоднее, чем крепкие связи.

Во-вторых, обязательная плата за активность пользователей в сети может рассматриваться как альтернативная мера борьбы с социально-экономической нестабильностью, проблемами бедняков и прекариата, что сделает индивида не только наджинг-, но и сущностно зависимым от сети, поскольку оплачиваемый досуг станет единственным способом выживания. В этом случае общество может заниматься еще более обесценивающей деятельностью, способствуя вырождению оплачиваемого досуга в цифровой труд, и стать более экономически несвободным, чем в настоящее время.

В-третьих, соотношение тарифа оплаты и цен на товары и услуги — это еще одна проблема, которая потребует отдельного решения, поскольку критический разрыв между ними спровоцирует становление очередной формации экономического рабства, на этот раз обусловленного не необходимостью выживания, а социальным неравенством в доходах между членами общества, несправедливым с позиций синтетической свободы, т. е. равенства с точки зрения формы и количества ресурсов для реализации своих амбиций, стремлений и удовлетворения потребностей различного уровня. Другими словами, пользователям придется тратить максимум свободного времени в сети для минимального заработка. Кроме этого, возможность контролирования цен на товары и услуги со стороны государства и бизнеса, а также возможность регулирования тарифа оплаты цифровой активности может вылиться, по сути, в вырождение цифрового капитализма и замкнуть его на самом себе, что будет способствовать отчуждению индивидов не только от деятельности, но и друг от друга. Установление высоких цен на товары и услуги с учетом минимального ББД и низких тарифных ставок за пользовательскую активность с применением силового аппарата для подавления возможных протестов может привести к цифровому тоталитаризму.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

##### ОПЛАЧИВАЕМЫЙ ДОСУГ — НОВОЕ ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАБСТВО

В посттрудовом обществе при цифровом капитализме оплачиваемый цифровой досуг, отличный от цифрового труда по своему содержа-

нию, становится предпочтительной стратегией проведения свободного времени для индивида. Тем самым цифровой досуг, или наджинг-принудительный досуг, рискует потерять свою внутреннюю ценность и значимость как форма отдыха, самореализации, идентификации, коммуникации и коллективизации, контекстуально и феноменологически превращаясь в цифровой труд. Особенности неравенства в посттрудовом обществе: выбор профессии и работы, стратегии проведения свободного времени, синергия трендов трудоцентризма и стратегий опрзднения времени, интенсификация потребления — все это способствует эффективности наджинг-принудительного досуга в новых экономических условиях и может конкурировать с моделью безусловного базового дохода как политики социальных выплат (Сидорина и Заболотин, 2022). При цифровом платформенном капитализме с платой за цифровую активность наряду с очевидными ограничениями свободы индивида возникают и другие социальные риски. К ним относятся популяризация недобросовестных компаний-платформ игровой индустрии, ослабление института брака и семьи, социальная изоляция, утрата синтетической и личной свободы, информационное и экономическое манипулирование индивидом со стороны капитала.

Таким образом, в статье показано, что в обществах позднего капитализма, в том числе и в посттрудовом обществе, навязывание оплачиваемого цифрового досуга, или наджинг-принудительный досуг, превращает свободное время в еще одну форму труда. В таких условиях индивид еще больше утрачивает свободу, вовлекаясь в новые формы зависимости, что предполагает очередную формацию трудового и экономического рабства.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен Д. Бездеятельность экономики и экономика бездеятельности. Интервью с Джорджо Агамбенем / пер. Д. Фарафоновой // Логос. — 2019. — Т. 29, № 1. — С. 133—146.
- Вайсман Д. Времени в обрез : ускорение жизни при цифровом капитализме / под ред. С. Шукиной ; пер. с англ. Н. Эдельмана. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.
- Важитайн В., Маяцкий М. Случайный труд — принудительный досуг. Дискуссия // Логос. — 2019. — Т. 29, № 1. — С. 1—26.
- Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / пер. с фр. М. М. Сокольской. — М. : ИД ВШЭ, 2010.

- Григорян М.* Кто такие инфлюенсеры и как они помогают компаниям зарабатывать / РБК. — 2017. — URL: <https://trends.rbc.ru/trends/social/61fcde0a9a7947477b15287d> (дата обр. 16 июля 2022).
- Гринфилд А.* Радикальные технологии : устройство повседневной жизни / пер. И. Кушнareвой. — М. : Дело, 2018.
- Джеймисон Ф.* Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма / под ред. А. Олейникова ; пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : Институт Гайдара, 2019.
- Джозадазе И.* Номо faber и будущее труда // Логос. — 2004. — Т. 45, № 6. — С. 3—17.
- Дин Д.* Коммуникативный капитализм : от несогласия к разделению / пер. с англ. Д. Савон // Communications. Media. Design. — 2017. — Т. 2, № 2. — С. 152—165.
- Ерофеева М. А., Кловайт Н.* Работа в эпоху разумных машин : зарождение невидимой автоматизации // Логос. — 2019. — Т. 29, № 1. — С. 53—84.
- Погребняк А.* Дефетишизировать свободное время : от акрасии—к профанации // Логос. — 2019. — Т. 29, № 1. — С. 159—188.
- Сидорина Т. Ю., Заболотин М. Э.* За пределами социального государства : от благосостояния к минимализму базового дохода // Вопросы философии. — 2022. — № 5. — С. 15—24.
- Сидорина Т. Ю., Ищенко Н. И.* Трудоцентризм как образ жизни : пределы трудовых возможностей человека // Terra Economicus. — 2015. — Т. 13, № 3. — С. 136—146.
- Срничек Н.* Капитализм платформ / пер. с англ. М. Добряковой. — М. : Издательский дом ВШЭ, 2019.
- Срничек Н., Уильямс А.* Изобретая будущее : посткапитализм и мир без труда / пер. с англ. Н. Охотина. — М. : Strelka Press, 2019.
- Стендинг Г.* Прекариат : новый опасный класс / пер. с англ. Н. Усовой. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2014.
- Dean J.* Communicative Capitalism and Class Struggle // Spheres : Journal for Digital Cultures. — 2014. — Vol. 1, no. 1. — P. 1—16.
- Huws U.* Labor in the Digital Economy : The Cybertariat Comes of Age. — New York : Monthly Review Press, 2014.
- Shir-Wise M.* Time, Freedom and the Self : The Cultural Construction of “Free” Time. — London : Palgrave Macmillan, 2019.
- West S. M.* Data Capitalism : Redefining the Logics of Surveillance and Privacy / Business, Society. — 2017. — URL: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0007650317718185> (visited on Mar. 10, 2022).
- Zuboff S.* The Age of Surveillance Capitalism. — New York : Public Affairs, 2019.

---

Nesterov, O. G. 2023. "Problema svobodnogo vremeni v kapitalizme platform [The Problem of Free Time in Platform Capitalism]: novaya zanyatost' — oplachivayemyy dosug ili nudzhing-prinuditel'nyy dosug [The New Employment is Paid Leisure or 'Nudging-Compulsory Leisure]' [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 165–179.

---

OLEG NESTEROV

PHD STUDENT

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

ORCID: 0000-0003-0054-1010

## THE PROBLEM OF FREE TIME IN PLATFORM CAPITALISM

### THE NEW EMPLOYMENT IS PAID LEISURE

### OR "NUDGING-COMPULSORY" LEISURE

Submitted: July 19, 2022. Reviewed: Aug. 23, 2022. Accepted: Nov. 02, 2022.

**Abstract:** In the modern world, fundamental changes in the form and specifics of labor are taking place: automation, digitalization, precarization, the transition to remote forms of work, etc. Particular attention is drawn to the prospect of the so-called post-labor society, in which the labor participation of the individual will be significantly reduced. In the article, the author refers to the concepts of late digital capitalism, in which the main market share is occupied by digital platform companies that use the "digital activity" of users as a source of additional income, in order to analyze the social characteristics of "digital employment", which, on the one hand, is a pastime in the network, which today is called "digital leisure", and on the other hand, activities aimed at earning money, which creates terminological difficulties and semantic confusion in the discourse about the post-labor society. As a result of the analysis, the author defines such activities as "paid leisure" or "nudging-compulsory" leisure in the form of exploitation. The author shows that "paid leisure", acquiring economic grounds, can become the main activity that appropriates the free time of an individual. The article discusses the possible social risks of spreading the practice of "paid leisure". The author analyzes the possible reasons that may affect just such a preference of individuals in choosing activities to fill their free time, and finds them in the inherent socio-economic inequality of the "post-labor society", due to its functioning and organization, ideology and culture. As a result, the author comes to the conclusion that the imposition of paid digital leisure (nudging) will eventually lead to the fact that leisure itself, as a form of employment, will become a full-fledged digital labor. Under such conditions, a person is increasingly losing his freedom, becoming involved in new forms of dependence, which leads to the emergence of a new type of labor and economic slavery.

**Keywords:** Post-labor Society, Platform Capitalism, Digital Capitalism, Leisure Time, Digital Labor, Paid Leisure.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-165-179.

#### REFERENCES

- Agamben, G. 2019. "Bezdeyatelnost' ekonomiki i ekonomika bezdeyatelnosti. Interv'y u s Dzhordzho Agambenom [Inactivity of the Economy and the Economy of Inactivity. An Interview]" [in Russian], trans. by D. Farafonova. *Logos [Logos]* 29 (1): 133–146.
- Dean, J. 2014. "Communicative Capitalism and Class Struggle." *Spheres: Journal for Digital Cultures* 1 (1): 1–16.

- . 2017. “Kommunikativnyy kapitalizm [Communicative Capitalism]: ot nesoglasiya k razdeleniyu [From Dissent to Division]” [in Russian], trans. from the English by D. Savon. *Communications. Media. Design [Communications. Media. Design]* 2 (2): 152–165.
- Dzhokhadze, I. 2004. “Homo faber i budushcheye truda [Homo faber and the Future of Work]” [in Russian]. *Logos* 45 (6): 3–17.
- Gorz, A. 2010. *Nematerial'noye. Znaniye, stoimost' i kapital [L'immatériel]* [in Russian]. Trans. from the French by M. M. Sokol'skaya. Moskva [Moscow]: ID VSh.E.
- Greenfield, A. 2018. *Radikal'nyye tekhnologii [Radical Technologies]: ustroystvo pousevnednevnoy zhizni [The Design of Everyday Life, Russian Translation]* [in Russian]. Trans. by I. Kushnareva. Moskva [Moscow]: Delo.
- Grigoryan, M. 2017. “Kto takiye inflyuyensery i kak oni pomogayut kompaniyam zarabatyvat' [Who Are Influencers and How Do They Help Companies Earn]” [in Russian]. RBK. Accessed July 16, 2022. <https://trends.rbc.ru/trends/social/61fcde0a9a7947477b15287d>.
- Huws, U. 2014. *Labor in the Digital Economy: The Cybertariat Comes of Age*. New York: Monthly Review Press.
- 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.
- Pogrebnyak, A. 2019. “Defetishizirovat' svobodnoye vremya [To Defetize Free Time]: ot akra-sii — k profanatsii [From Aggression to Profanity]” [in Russian]. *Logos* 29 (1): 159–188.
- Shir-Wise, M. 2019. *Time, Freedom and the Self: The Cultural Construction of “Free” Time*. London: Palgrave Macmillan.
- Sidorina, T. Yu., and N. I. Ishchenko. 2015. “Trudotsentrizm kak obraz zhizni [Work-Centrism as a Way of Life]: predely trudovykh vozmozhnostey cheloveka [The Limits of Human Labor Opportunities]” [in Russian]. *Terra Economicus* 13 (3): 136–146.
- Sidorina, T. Yu., and M. E. Zabolotin. 2022. “Za predelami sotsial'nogo gosudarstva [Beyond the Welfare State]: ot blagosostoyaniya k minimalizmu bazovogo dokhoda [From Welfare to Basic Income Minimalism]” [in Russian]. *Voprosy filosofii [Questions of Philosophy]*, no. 5, 15–24.
- Srnicek, N. 2019. *Kapitalizm platform [Platform Capitalism]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Dobryakova. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom VSh.E.
- Srnicek, N., and A. Williams. 2019. *Izobretaya budushcheye [Inventing the Future]: postkapitalizm i mir bez truda [Postcapitalism and a World Without Work]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Okhotin. Moskva [Moscow]: Strelka Press.
- Standing, G. 2014. *Prekariat [The Precariat]: novyy opasnyy klass [The New Dangerous Class]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Usova. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.
- Vakhshtayn, V., and M. Mayatskiy. 2019. “Sluchaynyy trud — prinuditel'nyy dosug. Diskussiya [Casual Labor — Forced Leisure. Discussion]” [in Russian]. *Logos [Logos]* 29 (1): 1–26.
- Wajcman, J. 2019. *Vremeni v obrez [The Acceleration of Life in Digital Capitalism]: uskoreniye zhizni pri tsifrovom kapitalizme* [in Russian]. Ed. by S. Shchukina. Trans. from the English by N. Edel'man. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom “Delo” RANKhiGS.
- West, S. M. 2017. “Data Capitalism: Redefining the Logics of Surveillance and Privacy.” *Business and Society*. Accessed Mar. 10, 2022. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0007650317718185>.
- Yerofeyeva, M. A., and N. Klovayt. 2019. “Rabota v epokhu razumnykh mashin [Work in the Age of Intelligent Machines]: zarozhdeniye nevidimoy avtomatizatsii [The Rise of Invisible Automation]” [in Russian]. *Logos* 29 (1): 53–84.
- Zuboff, S. 2019. *The Age of Surveillance Capitalism*. New York: Public Affairs.

ОКСАНА КОВАЛЬ, ЕКАТЕРИНА КРЮКОВА\*

## ВЕРОЛОМСТВО ОБРАЗОВ И ПОРЯДОК ДИСКУРСА\*\*

ПОЛИТИЧЕСКИЕ КОННОТАЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Получено: 19.10.2022. Рецензировано: 26.10.2022. Принято: 08.01.2023.

**Аннотация:** Знаменитое эссе Мишеля Фуко «Это не трубка», в котором подвергается разбору не менее знаменитая картина Рене Магритта «Вероломство образов», привлекает внимание исследователей прежде всего как оригинальный философский комментарий к знаковому произведению современного искусства. В статье предлагается несколько иной ракурс рассмотрения этого сочинения, который условно можно назвать протополитическим. Речь идет о том, чтобы выявить политические смыслы, содержащиеся в эстетических построениях Фуко. С этой целью в первой части статьи предпринимается попытка реконструировать представления Магритта о природе и назначении живописи, о соотношениях вещи, образа и высказывания, о сходстве и подобии, которые сам он нашел весьма созвучными соображениям Фуко, изложенным в книге «Слова и вещи». Во второй части работы, сконцентрированной на анализе текста Фуко о Магритте, выявляются существенные расхождения между авторской интенцией и интерпретацией философа, который хотя и опирается на идеи художника, но перетолковывает их весьма своеобразно. По мнению Фуко, революционность живописи Магритта состоит в столкновении порядков видимого и говоримого, последствия которого имеют уже явно выраженную политическую окраску. В заключительной части статьи формулируются три основных принципа эмансипированного эстетического суждения, которые можно извлечь из новаторского подхода Фуко к толкованию творчества Магритта. Обращение к теории Жака Рансьера позволяет продемонстрировать не только политическое значение указанных принципов, но и их действенность и актуальность в современных реалиях.

**Ключевые слова:** «Это не трубка», Рене Магритт, Мишель Фуко, Жак Рансьер, подобие и сходство, эмансипация, политика, искусство.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-180-200.

Работа Мишеля Фуко «Это не трубка», посвященная живописи Рене Магритта, датируется 1973 г., хотя впервые она увидела свет в качестве журнальной публикации в 1968 г. Именно в этот временной промежуток в мысли Фуко наметился поворот, на ближайшее десятилетие

\*Коваль Оксана Анатольевна, к. филос. н., доцент; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург), ox.koval@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4718-6669; Крюкова Екатерина Борисовна, к. филос. н., старший научный сотрудник; Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (Санкт-Петербург), kriukova.jr@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-6585-4611.

\*\* © Коваль О. А.; Крюкова Е. Б. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

предопределивший новую тематику его научных поисков. Отныне интерес философа сосредоточился на феномене власти, который затрагивает широкий спектр проблем: от учреждения и трансформации общественных институций до повседневных практик организации коллективной и индивидуальной жизни. Эстетические вопросы, преобладавшие в исследовательском горизонте Фуко в 60-е гг., лишь на первый взгляд не согласуются с политическим уклоном его теоретизирования в 70-е гг. В визуальных экспериментах Магритта Фуко распознал своего рода подрывную деятельность, направленную против привычных представлений о восприятии искусства и отменяющую всевозможные иерархии: между копией и оригиналом, образом и словом, зрительской реакцией и авторским замыслом. Более поздняя философская концепция Жака Рансьера об интеллектуальной эмансипации и равенстве помогает пролить свет на критический заряд интерпретаторской стратегии Фуко и эксплицировать политическое измерение его эстетических суждений. Небольшой текст о бельгийском сюрреалисте, как будет показано ниже, не только маркирует переход от эстетики к политике в творческой эволюции Фуко, но и позволяет увидеть их близость и взаимную корреляцию.

## I

Непосредственным поводом к написанию эссе «Это не трубка» послужил обмен письмами между Магриттом и Фуко, причем инициатором этой небольшой переписки выступил Магритт. Он был под сильным впечатлением от только что выпущенной книги философа «Слова и вещи» (1966), уже само название которой свидетельствовало об общности волновавших их сюжетов. Еще в 1929 году — том самом, когда появилась картина «Вероломство образов», на которой под предельно реалистично нарисованной курительной трубкой каллиграфическим шрифтом была выведена сакраментальная фраза «Это не трубка», — художник опубликовал в журнале «Сюрреалистическая революция» заметку «Слова и образы». В 18 проиллюстрированных тезисах, своей лаконичностью напоминающих афоризмы «Логико-философского трактата», он утверждал, что вербальные и графические способы репрезентации окружающих нас предметов не детерминированы этими предметами и отношение между означающим и означаемым остается сугубо конвенциональным. «Все наводит на мысль, что связь между объектом и тем, что его представляет, не велика», — резюмирует автор (Magritte, Levy, 2016: 33). И если после лингвистических исследований Соссюра условность наименования сомнению больше не подвергалась,

то постулируемая Магриттом оторванность изображения от изображаемого (тем более что речь для него шла о максимально точном воспроизведении вещи) вызывала по меньшей мере удивление.

Под этим, однако, скрывалась не артистическая провокация, а глубокая убежденность Магритта, которую он пронес через всю жизнь. В докладе 1959 г. под названием «Сходство» он с печалью констатирует, что вещи для нас практически недоступны, пускай мы и научились ими пользоваться, их видеть и запечатлевать. Шанс приблизиться к ним предоставляет, согласно Магритту, лишь искусство. Живопись он понимал как особый тип мышления, который в отличие от схематизирующей деятельности рассудка способен отказаться от своей доминирующей роли, чтобы открыться навстречу вещам и позволить им говорить от своего имени<sup>1</sup>. Как раз этот тайный дар человеческого сознания он и называл сходством (*ressemblance*), поскольку мышление в своей мистической ипостаси должно *походить* на то, что явлено перед ним. Сходство — характеристика умозрения, умного зрения, тогда как предметы находятся друг с другом в отношении подобия (*similitude*). Устанавливать подобия, проводить различия, оценивать объекты, рассматривать их с точки зрения выгоды — все это манипуляции обыденного рацио, больше говорящие о нас, чем о самих вещах. Тогда как сходство, поясняет Магритт, «отождествляется с сущностной деятельностью ума... Ум улавливает сходства, совпадая с тем, что предлагает ему мир, и возвращая предложенное к тайне, без которой не было бы ни мира, ни мысли» (Magritte, Levy, 2016: 193). Тайна — центральный пункт живописной теории и практики Магритта. Подступиться к ней сложно, и искусство служит здесь тем, что указывает верный путь. Живопись не может и не должна, по Магритту, передавать эмоции или идеи («образ плачущего лица не выражает горя и не артикулирует идею горя» (*ibid.*)) — она призвана описывать мысль, нисходящую на художника в состоянии напряженного внимания к языку вещей, т. е. делать видимым нечто, что не видимо.

<sup>1</sup>Интеллектуальные прозрения Магритта весьма схожи с философией позднего Хайдеггера, книги которого бельгийский сюрреалист хорошо знал. Карлхайнц Лүдекинг пишет, что художник с большим воодушевлением воспринял хайдеггеровскую критику западноевропейского разума, погрязшего в «забвении бытия». «Магритт сумел найти здесь подтверждение собственным представлениям о том, что все образы и понятия, которые мы составляем себе о вещах, никогда не раскрывают их подлинную суть: они показывают нам всего лишь так называемое „сущее“, но никак не „бытие“» (Lüdeking, 1996: 61). Однако о Ван Гогe, Сезанне, кубистах, к творчеству которых Хайдеггер обращался, дабы легитимировать возможности искусства в деле схватывания истины, Магритт отзывался весьма скептически.

Учитывая одержимость Магритта тайной и осуществляющимся в ее ореоле переходом незримого в зримое, легко вообразить себе, какой отклик вызвали у него уже первые страницы «Слов и вещей». В блестящем анализе картины Веласкеса «Менины» Фуко подробно описывает эксперимент, предпринятый великим испанцем. Разместив портрет рисуемой им королевской четы изнаночной стороной к зрителю и представив взгляду сцену, открывающуюся венценосным моделям, — холст, художника за работой, юную инфанту, челядь, зеркало на дальней стене ателье, — Веласкес дерзнул оспорить общепринятые нормы того, что надлежит показывать, а что должно быть скрыто от глаз. Подменив одно другим, он вывел на первый план «невидимость», подспудно присутствующую во всех настоящих шедеврах. На полотне Веласкеса, по мнению Фуко, «она обладает своим осязаемым эквивалентом, своим запечатленным образом» (Фуко, Визгин и Автономова, 1977: 46). Вероятно, Магритт расслышал в этом философском экфрасисе отголосок собственных раздумий о видимом, невидимом и мысли, рождающейся на пересечении того и другого. В письме Фуко он затрагивает и пытается развить эту тему (цит. по Фуко, Кулик, 1999: 78):

...есть мысль, которая видит и которая может быть описана зримым образом. «Менины» есть зримый образ незримой мысли Веласкеса. Значит, невидимое может изредка становиться видимым? При условии, что мысль будет состоять исключительно из видимых фигур.

Последнему условию сам Магритт следовал неукоснительно, отказавшись не только от абстрактной живописи, которая стремится передать мысль с помощью ни к чему не отсылающих форм, но и от менее радикальных опытов, вроде кубизма или даже импрессионизма, поскольку они в своей интенции зафиксировать сопresутствие видимого и невидимого намеренно искажают реальность. Согласно Магритту, не облик вещей подлежит модификации, а способ их соотношения между собой. Хотя исследователи в основном единодушны в том, что такой подрыв привычных связей отличает именно метод Магритта, сам он был убежден: любой художник, в какой бы манере он ни писал, обречен видоизменять эмпирическое восприятие. Он же делает это осознанно (Magritte, Levy, 2016: 64):

...ведомый желанием встряхнуть самые знакомые предметы, я вынужден был нарушать порядок, в котором они располагаются обычно; я нашел, что трещины, которые мы видим на наших домах и лицах, более красноречивы на небе («Поэтический мир»); перевернутые деревянные ножки стола теряли

свою невинность, если они вдруг начинали затмевать лес («Потерянный жокей», «Тайный игрок»); женское тело, плывущее над городом, выступало достойной заменой ангелам, которые мне никогда не являлись («Великие путешествия», «Платья приключений»)...

Однако соединяет Магритт вещи не произвольным образом, а руководствуясь некоей глубинной логикой, которую в письме к Фуко он называет «порядком тайны».

Сосредоточенность художника на этих сокровенных связях не всегда уловима на его полотнах, отмеченных скорее отстраненностью от предмета изображения, но она настойчиво звучит в его теоретических рассуждениях. Заявления Магритта исполнены пафосом, напоминающим те мифопоэтические переживания, которые в древности определяли место человека во Вселенной и побуждали его видеть великое в малом, слышать переключку разнесенных в пространстве и времени явлений и событий, замечать соответствия повсюду. Вторая глава книги «Слова и вещи», которая произвела на Магритта сильнейшее впечатление, как раз и повествует о периоде в истории европейской культуры, когда рациональный модус мышления еще не начал задавать тон, отмечая все аффективное и интуитивное и выстраивая знание в ориентации на идеал строгой научности. Главной мыслительной парадигмой, вокруг которой в XVI в. организуется любого рода познавательная деятельность, выступает, согласно Фуко, подобие. Цитируя трактаты Парацельса, Джероламо Кардано, Фрэнсиса Бэкона, философ показывает, что эта категория скрепляет все многообразие природы, данной нам в чувственном опыте. Фуко выделяет четыре основных типа подобия: пригнанность, соперничество, аналогию и симпатию / антипатию, — которые вдобавок дублируются системой визуальных знаков — примет (Фуко, Визгин и Автономова, 1977: 72–73):

Сходство было невидимой формой того, что в недрах мира делало вещи видимыми. Но для того, чтобы в свою очередь эта форма выявилась, необходима видимая фигура, извлекающая ее из ее глубокой незримости.

Несмотря на столь разветвленную классификацию подобия и близкий Магритту принцип миметического родства, синонимичное использование Фуко терминов «подобие» и «сходство» вызывает у художника возражение. С необходимости различать эти два режима мышления он и начинает свое послание Фуко, пытаясь — правда, в довольно туманных выражениях — сказать, что если отношения подобия устанавливаются между вещами, то сходство характеризует особую просветленность ума,

позволяющую прикоснуться к вещам без посредничества слов и образов. В этом и состоит самый существенный момент расхождения между Фуко и Магриттом, ибо для «археолога современности» наибольший интерес представляли знаки, семантическая сфера, порядок дискурса, от особенностей конфигурации которого в разные эпохи зависит и картина мира. Прямой путь к вещам, о котором мечтает Магритт, даже в доклассическую эпоху, по мнению Фуко, лежит через знаки (Фуко, Визгин и Автономова, 1977: 73):

огромное, спокойное зеркало, в глубине которого вещи отражаются, отсылая друг к другу свои образы, на самом деле шелестит словами. Немые отражения удвоены словами, указывающими на них.

В репродукциях, которые Магритт послал Фуко вместе с письмом, была и одна из версий «Вероломства образов». Вопреки содержанию записки мыслитель разглядел здесь не след тайны, а игру удвоения и указания, которая занимала его самого. Тем более что на обороте открытки Магритт оставил ремарку: «Название не противоречит рисунку; оно утверждает иным способом» (см. Фуко, Кулик, 1999: 81).

## II

По свидетельству Дидье Эрибона, послание Магритта стало для Фуко едва ли не самым важным в том потоке писем, рецензий, публичных высказываний, который обрушился на него после выхода «Слов и вещей» (Эрибон, Бабаева, 2008: 206). В ближайшие годы Фуко много времени уделяет живописи: от лекционных курсов в тунисском университете по истории искусства кватроченто до работы над книгой об Эдуарде Мане, которая так и не была закончена<sup>2</sup>. Вместо нее появляется текст «Это не трубка», который можно одновременно считать и данью памяти художнику, умершему в 1967 г., и дальнейшей разметкой поля собственного философствования, разворачивающегося вокруг оппозиции видимого и говоримого. Картина «Вероломство образов», визуализирующая это противостояние, служит Фуко путеводной нитью. Хорошо известно, как

<sup>2</sup>В ответном письме к Магритту Фуко не только выражает благодарность художнику и рассказывает о недавнем посещении его выставки в Париже, но и спрашивает его о картине «Перспектива», которая в характерной для Магритта манере воспроизводит шедевр Мане «Балкон»: вместо трех действующих лиц здесь нарисованы гробы в положениях, повторяющих позы живых персонажей Мане. И хотя разъяснения Магритта мало чем помогают, в сохранившейся тунисской лекции Фуко о Мане интерпретация картины «Балкон» как изображения «границы жизни и смерти, света и тьмы» дается не без оглядки на мнение бельгийского сюрреалиста (Фуко, Дьяков, 2011: 44–49).

Магритт реагировал на вопросы журналистов о смысле его творения (Magritte, Levy, 2016: 108):

Это очень просто. Кто посмел бы сказать, что КАРТИНА трубки *является* трубкой? Кто смог бы раскурить трубку на моей картине? Никто. Стало быть, ЭТО НЕ ТРУБКА.

Фуко же сходу отмечает такое объяснение как банальное. Однако это свидетельствует не о пренебрежении мнением мастера, а скорее о подозрениях философа, что Магритт лукавит, предлагая столь простую разгадку. В противном случае не было бы программных заявлений в сюрреалистических журналах по поводу имен и образов, не появилось бы многочисленных авторских копий и различных вариаций того же сюжета, не возникло бы целой серии картин, на которых слова соперничают с изображениями, оспаривают, подменяют или отрицают их. С другой стороны, нельзя не заметить, что трактовка Фуко сильно расходится с декларируемыми художником идеями, будь то желание Магритта вплотную приблизиться к вещам, его зачарованность метафизическим свечением тайны или превознесение сходства в ущерб подобию<sup>3</sup>. Философское разбирательство Фуко своей интеллектуальной мощью затмевает попытки Магритта придать концептуальную законченность собственной живописной практике и в то же самое время высветляет в его произведениях такие диспозиции, которые позволяют признать сюрреалиста первооткрывателем нового искусства.

В начале своего эссе Фуко рассматривает «Вероломство образов» как сознательно деконструированную Магриттом каллиграмму — особым способом расположенный текст, складывающийся в зримое очертание того, о чем он повествует. Анализируя устройство традиционной каллиграммы, Фуко подчеркивает ее внутреннюю парадоксальность: мы либо видим рисунок, в линиях которого фразы расплываются, либо воспринимаем текст, но тогда исчезает изображение.

Из-за хитрости, или же из-за бессилия — не важно, каллиграмма никогда не *говорит* и не *представляет* одновременно; одна и та же вещь, пытаясь быть одновременно видимой и читаемой, умирает для взгляда, оказывается непроницаемой для чтения (Фуко, Кулик, 1999: 25–26).

<sup>3</sup>Людекинг даже считает, что если бы Магритт успел прочесть текст Фуко, то пришел бы в полное замешательство — столь принципиальным кажется немецкому искусствоведу отклонение Фуко от взглядов самого Магритта. Правда, он тут же оговаривает, что это ни в коей мере не умаляет заслуг Фуко, поскольку репешция произведения искусства не обязана держаться исходных интенций его творца (Lüdeking, 1996: 66–68).

Магритту же удается проиллюстрировать этот парадокс. Хотя образ и высказывание более не сливаются, необходимость выбирать, в чем находить опору — в узнаваемом облике трубки или в письменной констатации, что это не трубка, — остается. Отрицание понадобилось Магритту, чтобы от зрителя ни в коем случае не ускользнул этот разрыв, в который, по мнению Фуко, проваливается вещь и который имеет свое воплощение на картине (Фуко, Кулик, 1999: 32):

В маленькой полоске, тонкой, бесцветной и нейтральной, что ограничивает в рисунке Магритта текст и фигуру, можно увидеть ту полость, ту неопределенную, туманную область, что разделяет теперь трубку, парящую в небесах изображения, и земное топтание слов, шествующих друг за другом по прямой линии.

Интервал между образом и подписью воспринимался по умолчанию как пространство соединения и перехода двух разнопорядковых явлений — видимого и считываемого. Так, название картины, не будучи ее органичным элементом, тем не менее неотступно сопровождало ее, удостоверяя сюжет и задавая вектор допустимых толкований. Магритт же вносит внутрь картины призванный находиться на полях вербальный комментарий, размещает их на одной плоскости — но лишь для того, чтобы немедленно разрушить иллюзию их соответствия<sup>4</sup>. Слова настолько явно не корреспондируют с изображением трубки, что мы больше не вправе говорить о существовании некоего общего места. Вместо него, на его месте образовалась пустота. Именно изобретение такого «не-места», по мысли Фуко, и является главным достижением Магритта, а «Вероломство образов» лишь наиболее лаконично выражает программу его живописи<sup>5</sup>.

<sup>4</sup>Преследуя ту же цель, Магритт присваивает картинам названия, как правило контрастирующие с визуальным рядом. Как считает Фуко, «роль их двойственна: они и удерживающие подпорки, и термиты, подтачивающие основания, заставляя в конце концов рухнуть всю конструкцию» (Фуко, Кулик, 1999: 47). Примечательно, что «Вероломство образов» в культурной памяти закрепилось под именем «Это не трубка». С одной стороны, здесь налицо инерция зрительского восприятия, привыкшего к тому, что заголовки зеркально отражает содержание произведения. С другой стороны, это можно расценить и в качестве произвольного схватывания основного смысла картины как сочетания несочетаемого, чего и добивался Магритт.

<sup>5</sup>Ту же тему виртуозно разворачивает Валерий Подорога, обращаясь к работе Фуко: «...стоит немного задержать взгляд на произведениях Магритта, чтобы заметить, насколько весь его живописный эксперимент может быть оправдан идеей пустоты. [...] Пустота им полагается как объект изображения, даже (и поэтому) перцептивная ловушка, в которую мы должны, обречены попасть, когда предаемся игре видимых образов; „это не трубка“

О значимости, которую Фуко придавал творчеству Магритта, можно судить и по тому, с какими мастерами он ставит его в один ряд. Речь идет о Клее и Кандинском, и их выбор в контексте проблемы соотношения видимого и говоримого представляется вовсе не случайным. Революция, которую, согласно Фуко, совершил Пауль Клее, заключается в учреждении особого художественного измерения, где образы соседствуют со словами на равных: «Корабли, дома, фигурки людей — и узнаваемые формы и элементы письма. Они... продвигаются по дорогам или каналам, которые также являются читаемыми строками» (Фуко, Кулик, 1999: 38–39). Сделав их на своих холстах составляющими универсального вещно-буквенного алфавита, Клее посягнул на один из двух законов, определяющих каноны классической живописи, а именно «отделенность пластической репрезентации (закрывающей в себе сходство) от лингвистической референции (исключающей его)» (там же: 37). Второй закон, устанавливающий знак равенства между изображением и изображаемой реальностью посредством утвердительного высказывания «Это есть то», попытался опровергнуть Кандинский. «Вещами» на его картинах выступают не узнаваемые предметы, а линии и цвета. Разрыв связи по принципу сходства кладет начало абстракционизму, который отдает предпочтение понятийному перед чувственно воспринимаемым, но в то же время акцентирует материальность собственно живописной среды — полотна и красок.

Причисление к этим пионерам современного искусства Магритта на первый взгляд способно удивить, поскольку бельгийский художник стойко придерживался традиционной манеры рисования. Однако если обратиться к предшествующей книге Фуко, проясняющей через взаимодействие слов и вещей доминирование в разные периоды тех или иных познавательных практик, то можно провести параллели между его толкованием новаторских приемов трех упомянутых художников и тремя исторически сменяемыми формами знания — ренессансной, классической и современной эпистемами. В живописи Клее ощущается тоска по непосредственному соединению слов и вещей как явлений одной природы, по их свободной циркуляции в потоках магической энергии, что было характерно для западноевропейского сознания XV–XVI вв. Кандинский воплощает тогда идеал классической парадигмы, делающей ставку на понятие, которое исполняет функцию посредника между

и есть утверждение пустоты между актом называния и вещью, текстом и фигурой» (Подорога, 2021: 196).

словами и вещами и, затушевывая оба, превращается в инстанцию рационального упорядочивания мира. Магритту же — в противовес его собственным пристрастиям к ренессансному типу мышления — в таком сопоставлении отводится роль апологета современной эпистемы. Для Фуко это пора, когда на сцену, понимаемую теперь не протяженно, то есть не как природа, а темпорально — как история, выходит человек, чье скорое исчезновение с горизонта научного интереса предвосхищается в знаменитом финале «Слов и вещей».

Начиная с XIX в. организующими принципами становятся аналогия и последовательность, которые декларируют иную констелляцию знания, нежели сходство, царившее в эпоху Возрождения, и подобие и различие, господствовавшие в век разума (Фуко, Визгин и Автономова, 1977: 244):

...ныне, для современной мысли, сходства, наблюдаемые одновременно в пространстве, являются лишь распределенными и зафиксированными формами последовательности, шествующей от аналогии к аналогии.

Научное знание давно не апеллирует к миру, обязанность объяснить который оно изначально возлагало на себя. Точно так же, как теоретические экспликации сегодня отсылают лишь друг к другу, не выходя за рамки чисто понятийных систем, так и образы и слова на картинах Магритта ведут игру исключительно между собой, не нуждаясь более в фундаменте реальности. И в этом плане, как полагает американский специалист по искусству XX в. Хэл Фостер, магриттовский разрыв с действительностью, описанный Фуко, еще более радикален по своему характеру, нежели беспредметная живопись Кандинского. Если Кандинский, отвергая принцип миметического воспроизведения, все же допускает необходимость реальности — пусть и в качестве идеального мира абстрактных сущностей, то Магритт полностью устраняет этот пласт (Фостер, Фоменко, 2022: 123–124).

В эссе «Это не трубка» Фуко демонстрирует на множестве конкретных примеров магриттовских полотен, как, оставаясь верным правдоподобию изображению, он ухитряется избежать диктата одного из главных законов живописи, превращающего ее в остенсивный акт, и вводит свой собственный постулат: «...следовать, насколько возможно, бесконечной чередой сходства, но избавить его от любого утверждения, стремящегося сказать, на что именно оно походит» (Фуко, Кулик, 1999: 55). Лишившись референта, который извне детерминировал форму образа

на картине, сходство перестает насаждать свои правила и сменяется вереницей подобий, составляющих уже не вертикаль подчинения, а горизонталь равенства. Фуко пишет (Фуко, Кулик, 1999: 57):

У сходства есть «хозяин», первоначальный элемент, по отношению к которому выстраиваются порядок и иерархия тех все более и более отдаленных копий, которые можно с него снять. [...] Подобие разворачивается сериями, не имеющими ни начала, ни конца, эти серии можно пробегать в том или ином направлении, они не подвластны никакой иерархии, но распространяются через последовательность небольших различий. [...] Сходство задается моделью, проводником которой оно должно быть и которую оно должно сделать узнаваемой; подобие пускает в оборот симулякр как неопределимую и обратимую связь от подобного к подобному.

Фуко явно учел настойчивое требование Магритта проводить различие между сходством и подобием, но наделил оба термина иным смыслом. В предложенной им перспективе живопись Магритта предстает не медумом, открытым навстречу загадочному бытию в слабой надежде уловить его зов, а как раз таки тем, что упраздняет первородство вещи. Разрыв, обнаруживаемый между видимым и говоримым, вскрывает иллюзорность онтологического аргумента, узаконивая в правах явленность и дискурсивность, взаимодействие которых и создает новый режим существования и знания.

### III

Последующее углубление Фуко в тему власти лишь подкрепляет гипотезу о том, что эстетическая революция идет рука об руку с глобальными трансформациями политического измерения, ведь механизмы власти функционируют за счет тех же оппозиций, которые, по мнению философа, на своих полотнах разоблачал Магритт: видимого и скрытого, говоримого и замалчиваемого, допустимого и исключенного. В версии Фуко живопись Магритта оспаривает не только традиции классического искусства, но и нормативные установки расхожего мышления и восприятия, которые позволяют удерживать индивидов на достаточном расстоянии от политической сцены, вселяя в них ощущение собственной непричастности. К таким регламентирующим принципам можно отнести, во-первых, веру в наличие некоей неявной причины или подлинного основания, таящихся за слоем видимого и подспудно управляющих всеми процессами, доступными нашим чувствам и пониманию; во-вторых, закон тождества, который порождает в отдельном субъекте потребность

в некоей идентичности, маскирующей под природную данность и потому ускользающей от критического пересмотра; в-третьих, ориентацию на авторитет, возвышающую в общественном мнении фигуру эксперта, которому делегируется право судить и принимать решения. Подрыв всех этих магистральных путей обыденного сознания можно обнаружить в картине Магритта «Две тайны», поздней редакции «Вероломства образов», на которой Фуко специально останавливается в своем эссе.

На ней изображены все та же трубка и все та же надпись, но на этот раз они вставлены в раму и размещены на мольберте, напоминающем школьную доску, а большую часть пространства занимает другая трубка, повисшая в воздухе и своими гигантскими размерами нарушающая пропорции общей композиции. В силу напрашивающейся ассоциации со школьным уроком Фуко дополняет в воображении картину недостающими персонажами — и вот уже перед нами учитель, размахивающий указкой, и внимающие ему ученики (Фуко, Кулик, 1999: 34–36). Лекция, правда, обречена на провал. Уверенный голос учителя срывается именно в тот момент, когда он, следуя логике тождества, выговаривает фразу «Это трубка». Рисунок, на который он направляет свою указку, презентрует лишь сам себя, не отсылая даже к той второй идеальной трубке, которая своим совершенством демонстрирует полную независимость от чего бы то ни было. В ожившей фантазмагии преподаватель, присягнувший служить истине, исправляет надпись на прямо противоположную — «Это не трубка», однако таким образом усугубляет ситуацию, поскольку легкость, с которой утверждение обращается в отрицание, свидетельствует о том, что высказывание может апеллировать только к другим высказываниям, не предполагая за собой никакой иной реальности, кроме реальности дискурса. Смех учеников, сопровождающий тщетные усилия лектора, красноречиво выражает несостоятельность того, кто, взявшись исполнять роль эксперта, выдает себя за компетентную инстанцию.

Вымышленный Фуко персонаж, потерпевший столь сокрушительное фиаско, переключается с образом другого педагога, его антипода, который был выведен Жаком Рансьером в книге «Невежественный учитель» (1987). Жозеф Жакото — историческое лицо, которому довелось в 1818 г. преподавать в Лувене французский язык студентам, владевшим исключительно фламандским. Загвоздка состояла в том, что сам Жакото ни слова не знал по-фламандски, а потому не мог дать предварительных разъяснений относительно правил образования

и употребления французских лексем. Тогда он обратился к билингвальному изданию романа Фенелона «Приключения Телемака» — не столько как к учебнику, сколько как к посреднику между ним и своей аудиторией. Студенты погружались в чуждую им речь самостоятельно, осваивая незнакомый язык интуитивно — через сопоставление с понятным им переводом. Каково же было удивление Жакото, когда ученики, получив в конце года задание написать на французском языке свои размышления о прочитанном, представили ему грамотно изложенные и оригинальные тексты.

Дело было в том, что они научились сами, без пояснений со стороны наставника. А что случилось однажды, отныне возможно всегда. Такое открытие, в сущности, пошатнуло принципы *профессора* Жакото. Но человек Жакото остался в выигрыше, сумев распознать, какого разнообразия можно ожидать от человеческого существа (Rancière, Ross, 1991: 11).

Случай Жакото Рансьер расценивает не только как успешный педагогический эксперимент<sup>6</sup>. Прежде всего для него важно, что подход невежественного учителя, опровергая традиционную модель образования с ее сугубо объяснительными практиками, делает видимым то, что она всегда пыталась скрыть. Легитимность существования просветительских учреждений обеспечивается вовсе не декларируемой ими целью избавить от незнания, а прямо противоположной — производить его. Рансьер пишет (*ibid.*):

Именно тот, кто объясняет, нуждается в непонимающем, а не наоборот; именно он конституирует неспособного как такового. Объяснить что-либо кому-либо — значит прежде всего показать ему, что он не в состоянии разобраться с этим самостоятельно. Объяснение — до того как стать педагогическим действием — является педагогическим мифом, притчей о мире, разделенном на умы знающие и невежественные, зрелые и незрелые, на людей способных и неспособных, умных и глупых<sup>7</sup>.

<sup>6</sup>Книга Рансьера появилась в разгар инициированной Пьером Бурдые бурной полемики о необходимости реформирования системы образования во Франции и многими прочитывалась как критика позиции, отстаиваемой Жан-Клодом Мильнером, который в этом споре представлял сторону республиканцев. Подробнее см. Sachs, 2017: 51–54.

<sup>7</sup>Для Рансьера дело не ограничивается рамками школьного или университетского преподавания. Он распространяет свою критику в том числе и на ученых и интеллектуалов, к которым, казалось бы, принадлежит и сам. В одном из интервью философ решительно заявляет: «Так называемый „интеллектуал“ — это чисто социальная категория, определяющая тех, кто якобы имеет представление об обществе и его развитии и потому лучше всего способен диагностировать наш *status quo*. Я хотел бы, чтобы моя собственная деятельность была далека от подобных претензий» (Wetzell and Claviez, 2016: 169).

Обличая общепринятый процесс обучения в качестве предприятия, реализуемого за счет иерархических отношений, Рансьер применяет идеи Фуко о механизмах власти-знания к области, лишь намеченной его предшественником. Психиатрическая клиника или тюрьма, как показал Фуко, функционируют по правилам подчинения и господства, создавая субъекта, подлежащего лечению или исправлению; и точно так же школа формирует учеников, которые постоянно обречены оставаться в статусе недостаточно знающих.

Развенчание Рансьером мифа о превосходстве учителя усиливает ту атаку на институт экспертного знания, которую начинает Фуко, отталкиваясь от живописи Магритта. Невозможность атрибутировать, кому принадлежит фраза «Это не трубка», пересекающая картину «Вероломство образов», превращает надпись в заявление без автора. Фуко спрашивает: «Кто говорит в этом высказывании?» (Фуко, Кулик, 1999: 63) — и ответ на этот вопрос можно найти в его докладе «Что такое автор?», прочитанном год спустя. Предваряя свое выступление цитатой из Беккета: «Какая разница, кто говорит, — сказал кто-то, — какая разница, кто говорит» — Фуко рассматривает автора как фигуру производную (и в некотором смысле произвольную), конституируемую анонимным дискурсом (Фуко, Табачникова, 1996). У Рансьера же анонимность присуща не свободному потоку «ничьей» речи, а субъекту, которому он уготовил участь политического актора. Аноним — это тот, кто, хотя и принадлежит к человеческому сообществу ввиду владения языком, лишен права голоса в полицейском социальном строе, воплощаемом государством. Заимствуемое у Фуко различие между полицией и политикой Рансьер доводит до крайности, противопоставляя одно другому. В его понимании полиция — это

в первую очередь порядок тел, определяющий разделение между способами быть, делать и говорить, согласно которому такие-то тела приписываются своими именами к такому-то месту и такому-то заданию; это порядок видимого и внятного, согласно которому одна деятельность видима, а другая нет, одни слова воспринимаются как речь, а другие как шум (Рансьер, Лапицкий, 2013: 55).

А политика мыслится Рансьером в качестве стратегий сопротивления полицейскому режиму, создания таких пространств, где свет софитов падает на не замечаемых прежде анонимов. Она всегда событийна и дисконтинуальна, ее цель — не насаждение иного порядка взамен

господствующего (иначе политика тут же превращается в полицию), а изобретение всевозможных форм ускользания из силового поля власти.

Перераспределение ролей в публичной сфере, когда видимыми и слышимыми становятся прежние анонимы, будь то сумасшедшие или заключенные, женщины или рабочие, инвалиды или иммигранты, возможно благодаря апелляции к равенству каждого с каждым. Несмотря на то что равенство провозглашается краеугольным камнем любой правовой системы, на деле оно выступает недостижимым идеалом из запредельного мира высших ценностей. Именно такая сакрализация категории равенства, наблюдаемая в том числе и в современных демократиях, препятствует, по мнению Рансьера, его политическому осуществлению. Что бы в нем ни видели — юридический регулятив, моральную максиму или религиозный постулат, — это лишь усиливает его оторванность от жизни. И только перевод равенства из регистра абсолютной истины в регистр *гипотезы* позволяет ему обрести действительную силу, ибо гипотеза, в отличие от аксиомы, должна всякий раз доказывать свою состоятельность: «равенство, — пишет Рансьер, — не дано и не заявлено; оно практикуется, оно проверяется» (Rancière, Ross, 1991: 137). Подобный переход сопровождается и другой радикальной инверсией — между видимым и невидимым, теоретическое обоснование которой тоже обнаруживается в набросках Фуко о живописи Веласкеса, Мане и Магритта. Рансьер в этом случае предпочитает театральную терминологию и говорит о создании сцены, на которой разыгрывается верификация равенства<sup>8</sup>. Правда, в театре Рансьера нет закулисья, поскольку равенство, будучи просто допущением, не предполагает под собой никакого основания: ни начала, ни цели, ни природной заданности, ни исторической необходимости — оно реализуется исключительно на поверхности видимого.

Такое понимание центральной универсалии политики, когда скрытое подлинное бытие более не властвует над сферой явленного, а следова-

<sup>8</sup>О том, как театральная метафора помогает Рансьеру раскрыть концепцию эгалитарной политики, см. Hallward, 2009. В частности, в этой статье Питер Холлвурд выделяет семь характеристик, общих для равенства и театра: оба зрелищны, искусственны (нестественны), предпочитают множественность единству, имеют подрывную природу, своим исполнением всякий раз конституируют новую сцену (они случайны, а не необходимы), склонны к импровизации, работают «в пределах пороговой конфигурации», т. е. совмещают в себе два плана, не допуская их окончательного слияния. Последняя особенность в контексте театра проявляется в несовпадении актера и его роли, а в политическом пространстве — как деидентификация (подробнее об этом речь пойдет ниже).

тельно, любого рода иерархии теряют силу, коррелирует с идеей Фуко о подобии, нашедшем свое выражение в картинах Магритта в виде исключительно феноменальных образов, которые освобождены от бесконечного воспроизведения оригинала. Покушение на первопричину, которое Фуко приписывает бельгийскому сюрреалисту, в философии Рансьера становится условием возможности существования политики. «Политика, — настаивает он, — не есть актуализация принципа, закона или „характерной черты“ сообщества. У политики нет *архе*. Она анархична в строгом смысле слова» (Рансьер, Скуратов, 2006: 100). Этот философский антифундаментализм, отменяющий инстанцию начала и главенства и фокусирующийся на плане зримого, ослабляет и позицию невключенности, которая позволяет индивиду самоустраняться и отказываться выносить суждение, ссылаясь на тайную механику происходящего. Установка «Я вне политики» аналогична установке пассивного, неэмансипированного (в терминологии Рансьера) зрителя, передоверяющего другому необходимость объяснять, *что* он видит и чувствует. Здесь сходятся две тенденции инертного поведения: убежденность в наличии невидимой причины и делегирование права решать тому, кто «знает лучше», — и обе они, как показывают Фуко и Рансьер, работают лишь на укрепление полицейского порядка.

Третьим ключевым моментом, препятствующим рождению политического субъекта, выступает логика тождества, опровержение диктата которой наглядно представлено картиной Магритта «Это не трубка», сталкивающей образ с отрицающей его констатацией. В теории Рансьера непосредственным проявлением логики тождества оказывается потребность в идентичности, которая, с одной стороны, побуждает отдельного человека искать экзистенциальную устойчивость через присоединение к той или иной общности (этнической, классовой, профессиональной, гендерной и т. д.), а с другой — фиксирует его в строгой ячейке дисциплинарного пространства, предписывая ему вместе со статусом определенные способы мыслить, действовать и говорить. Попытку преодоления границ, четко задаваемых полицейскими правилами, Рансьер связывает с процессами субъективации, идущими вразрез с утверждением идентичности. Под субъективацией он понимает не воскрешение новоевропейского конструкта *ego cogito*, а особую интерсубъективную практику, благодаря которой происходит смещение привычных социальных ролей и «формирование некоей *единичности*, каковая является не *самостью*, но отношением *самости* к кому-либо другому» (там же: 104). В качестве примера Рансьер часто ссылается на лозунг студенческих

волнений 1968 г. «Все мы — немецкие евреи», который в устах парижской молодежи звучит как вызов нормирующей системе полицейского управления, где демонстрантам отводится совершенно иной тип идентичности. Принципиальным здесь оказывается, что отход от собственной фактичности не предполагает обретения новой (французские студенты никогда не станут немецкими евреями), но само движение в сторону невозможности характеризует дрейфующую природу выводимой на политическую сцену персональности: субъект, считает Рансьер, «есть некое *in-between*, нечто промежуточное», тот, кто находится «*между*: между несколькими именами, статусами и идентичностями» (Рансьер, Скуратов, 2006: 104–105). Подобно равенству, которое нуждается в постоянной реактуализации, самоопределение индивида тоже не должно принимать застывшую форму, провоцируя его на все новые и новые отклонения. Как замечает исследователь Матиас Пауэлс, «позицию Рансьера в отношении идентичности и политики эмансипации можно полемически резюмировать слоганом „Всегда растождествляйся!“» (Pauwels, 2020: 21). Именно в таком практикуемом неравенстве самому себе парадоксальным образом осуществляется главная политическая универсалия Рансьера — равенство каждого с каждым.

\*\*\*

Предложенная перспектива, позволяющая связать в едином нарративе медитации Магритта о смысле живописи, размышления Фуко о порядках видимого и говоримого и понимание Рансьером феномена равенства, подтверждает неслучайность сближения эстетики и политики в современном философском дискурсе. Намеченный Фуко в эссе о Магритте переход от художественной рефлексии к политическому высказыванию разворачивается у Рансьера в теорию, провозглашающую их стихийную сопряженность. В своем программном сочинении «Разделение чувственного» (2000) он напрямую заявляет, что «в основе „политики“ лежит некая „эстетика“», и поясняет свой тезис (Рансьер, Лапицкий, 2007: 14–15):

Эту эстетику не следует понимать в смысле извращенного захвата политики художественной волей, отношением к народу как к произведению искусства. [...] Это некое членение времен и пространств, зримого и незримого, речи и шума, определяющее одновременно и место, и цели политики как формы опыта.

Суждения эмансипированного зрителя (каковым, без сомнения, выступает и Фуко в своей интерпретации Магритта), внося неустойчивость

в наши самые непосредственные переживания, перекраивая карту допустимых толкований, высвечивая то, что прежде оставалось в тени, вклиниваются в четко задаваемые полицейским режимом координаты чувственного и таким образом переплетаются с политическим действием, усиливают и подкрепляют его.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Подорога В. М.* Фуко : археология современности. — М. : Канон + РООИ «Реабилитация», 2021.
- Рансьер Ж.* На краю политического / пер. с фр. Б. М. Скуратова. — М. : Праксис, 2006.
- Рансьер Ж.* Разделение чувственного. Эстетика и политика / пер. с фр. В. Лапицкого // Разделяя чувственное / под ред. А. Магуна ; пер. с фр. В. Лапицкого, А. Шестакова. — СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. — С. 9–46.
- Рансьер Ж.* Несогласие : политика и философия / пер. с фр. В. Лапицкого. — СПб. : Machina, 2013.
- Фостер Х.* Комппульсивная красота / пер. с англ. А. Фоменко. — М. : Новое литературное обозрение, 2022.
- Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. — М. : Прогресс, 1977.
- Фуко М.* Что такое автор? / пер. с фр. С. В. Табачниковой // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М. : Касталь, 1996. — С. 7–46.
- Фуко М.* Это не трубка / пер. с фр. И. Кулик. — М. : Художественный журнал, 1999.
- Фуко М.* Живопись Мане / пер. с фр. А. В. Дьякова. — СПб. : Владимир Даль, 2011.
- Эрибон Д.* Мишель Фуко / пер. с фр. Е. Э. Бабаевой. — М. : Молодая гвардия, 2008.
- Hallward P.* Staging Equality : Rancière's Theatocracy and the Limits of Anarchic Equality // Jacques Rancière : History, Politics, Aesthetics / ed. by G. Rockhill, P. Watts. — Durham, NC : Duke University Press, 2009. — P. 140–157.
- Lüdeking K.* Die Wörter und die Bilder und die Dinge : Magritte und Foucault // René Magritte. Die Kunst der Konversation / hrsg. von M. Broodhaers. — München, New York : Prestel, 1996. — S. 58–72.
- Magritte R.* Selected Writings / ed. by K. Rooney, E. Plattner ; trans. from the French by J. Levy. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 2016.
- Pauwels M.* Emancipatory Politics between Identity and Disidentification : Rancière and the Black Consciousness Movement // Acta Academica. — 2020. — Vol. 52, no. 2. — P. 14–36.

- Rancière J.* The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation / trans. from the French by K. Ross. — Stanford, California : Stanford University Press, 1991.
- Sachs L.* The Ignorant Schoolmaster : Intellectual Emancipation in Circular Form // Understanding Rancière, Understanding Modernism / ed. by P. M. Bray. — New York, London : Bloomsbury, 2017. — P. 51–72.
- Wetzal D. J., Claviez T.* Zur Aktualität von Jacques Rancière : Einleitung in sein Werk. — Wiesbaden : Springer, 2016.

---

Koval', O. A., and Ye. B. Kryukova. 2023. "Verolomstvo obrazov i poryadok diskursa [The Treachery of Images and the Order of Discourse]: politicheskiye konnotatsii esteticheskogo opyta [Political Connotations of Aesthetic Experience]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 180–200.

---

ОКСАНА КОВАЛЬ

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR

F. M. DOSTOEVSKY RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0003-4718-6669

ЕКАТЕРИНА КРЮКОВА

PHD IN PHILOSOPHY, SENIOR RESEARCH FELLOW

SOCIOLOGICAL INSTITUTE OF THE RAS — BRANCH OF THE FEDERAL CENTER OF THEORETICAL AND  
APPLIED SOCIOLOGY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0001-6585-4611

## THE TREACHERY OF IMAGES AND THE ORDER OF DISCOURSE POLITICAL CONNOTATIONS OF AESTHETIC EXPERIENCE

Submitted: Oct. 19, 2022. Reviewed: Oct. 26, 2022. Accepted: Jan. 08, 2023.

**Abstract:** Michel Foucault's outstanding essay *This is not a Pipe* scrutinizing no less remarkable painting *The Treachery of Images* by René Magritte, first of all, draws attention of scholars as an original commentary to a landmark piece of art. The article offers a slightly different perspective of consideration the philosopher's work, that can be conditionally called "proto-political". Therefore, the aim of the paper is to demonstrate political senses of Foucault's aesthetic studies. The first part of the article attempts to reconstruct Magritte's ideas on the nature and purpose of painting, on the correlation between a thing, image and utterance, on resemblance and similitude, which the painter found akin to Foucault's considerations set forth in the book *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Focused on the analysis of Foucault's text on Magritte, the second part of the article reveals significant discrepancies between the intention of the artist and the explication of the philosopher, who, although based on the artist's ideas, interprets them in a very peculiar way. According to Foucault, the revolutionary nature of Magritte's painting consists in the confrontation between the spoken order and the visible order that already represents political consequences. The final part of the article formulates three basic principles of "emancipated" aesthetic judgment, which can be extracted from Foucault's innovative approach to the interpretation of

Magritte's work. Thus, the appeal to the theory of Jacques Rancière allows us to demonstrate not only the political significance of these principles, but also their effectiveness and relevance in modern realities.

**Keywords:** “This is not a Pipe”, René Magritte, Michel Foucault, Jacques Rancière, Resemblance and Similitude, Emancipation, Politics, Art.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-180-200.

#### REFERENCES

- Eribon, D. 2008. *Mishel' Fuko [Michel Foucault]* [in Russian]. Trans. from the French by Ye. E. Babayeva. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- Foster, H. 2022. *Kompul'sivnaya krasota [Compulsive Beauty]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Fomenko. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Foucault, M. 1977. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk [Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Vizgin and N. S. Avtonomova. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 1996. “Chto takoye avtor? [Qu'est-ce qu'un auteur?]” [in Russian]. In *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti [The Will to Truth: Beyond the Knowledge, Power and Sexuality]*, trans. from the French by S. V. Tabachnikova, 7–46. Moskva [Moscow]: Kastal'.
- . 1999. *Eto ne trubka [Ceci n'est pas une pipe]* [in Russian]. Trans. from the French by I. Kulik. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennyy zhurnal.
- . 2011. *Zhivopis' Mane [La peinture de Manet]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. D'yakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Hallward, P. 2009. “Staging Equality: Rancière's Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality.” In *Jacques Rancière : History, Politics, Aesthetics*, ed. by G. Rockhill and Ph. Watts, 140–157. Durham, NC: Duke University Press.
- Lüdeking, K. 1996. “Die Wörter und die Bilder und die Dinge: Magritte und Foucault” [in German]. In *René Magritte. Die Kunst der Konversation*, ed. by M. Broodhaers, 58–72. München and New York: Prestel.
- Magritte, R. 2016. *Selected Writings*. Ed. by K. Rooney and E. Plattner. Trans. from the French by J. Levy. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pauwels, M. 2020. “Emancipatory Politics between Identity and Disidentification: Rancière and the Black Consciousness Movement.” *Acta Academica* 52 (2): 14–36.
- Podoroga, V. M. 2021. *Fuko [Foucault]: arkheologiya sovremennosti [The Archaeology of Modernity]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kanon + ROOI “Reabilitatsiya”.
- Rancière, J. 1991. *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation [Le Maître ignorant]*. Trans. from the French by K. Ross. Stanford, California: Stanford University Press.
- . 2006. *Na krayu politicheskogo [Aux bords du politique]* [in Russian]. Trans. from the French by B. M. Skuratov. Moskva [Moscow]: Praxis.
- . 2007. “Razdeleniye chuvstvennogo. Estetika i politika [Le partage du sensible. Esthétique et politique]” [in Russian]. In *Razdelyaya chuvstvennoye [Sharing the Sensual]*, ed. by A. Magun, trans. from the French by V. Lapitskiy, 9–46. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- . 2013. *Nesoglasie [La mésentente]: politika i filosofiya [Politique et philosophie]* [in Russian]. Trans. from the French by V. Lapitskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Machina.

- Sachs, L. 2017. "The Ignorant Schoolmaster: Intellectual Emancipation in Circular Form." In *Understanding Rancière, Understanding Modernism*, ed. by P. M. Bray, 51–72. New York and London: Bloomsbury.
- Wetzel, D. J., and T. Claviez. 2016. *Zur Aktualität von Jacques Rancière: Einleitung in sein Werk* [in German]. Wiesbaden: Springer.

ЕВГЕНИЙ МИРОШНИЧЕНКО\*

## ФОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ЗАУМНОГО ЯЗЫКА А. ТУФАНОВА И Р. ЯКОВСОНА\*\*

ГУМВОЛЬДТИАНСКИЕ ИСТОКИ ФОРМАЛЬНОЙ ШКОЛЫ

Получено: 22.07.2022. Рецензировано: 29.09.2022. Принято: 20.01.2023.

**Аннотация:** В статье исследуется фонологическая интерпретация поэтического языка в трудах А. Туфанова и Р. Яковсона. С точки зрения автора, первоначальная аналитика заумного языка основывалась на акустической теории, предложенной Бодуэном де Куртенэ: он выделял акузмы и кинемы, из которых состояли аккорды звуков. На нее ориентировались первые заумники, особенно И. Зданевич и И. Терентьев, в своих ранних теоретических изысканиях. Под влиянием этой теории также находился А. Туфанов, сформулировавший благодаря ориентации на концепт вселенского языка Велимира Хлебникова идею т. н. «непосредственного лиризма», которая была гораздо ближе к теории поэтического языка формалистов, чем все предыдущие интерпретации. А. Туфанов предложил считать фонемы автономными элементами художественного произведения, которые призваны непосредственно вызывать определенные эмоции. Окончательно мост от ранних поэтов-заумников к формалистской школе перекинул Р. Яковсон с помощью своей теории фонологических оснований заумного языка. Яковсон разделял фонетику, основанную на бодуэновских акузмах и кинемах, и фонологию, в рамках которой звук рассматривался как художественный прием. Заумь оказывалась с этой точки зрения максимально оторванной от семантики звуковой структурой, но при этом Яковсон признавал, что между семантикой, синтаксисом и фонологией существует диалектическая взаимозависимость. Фонологическая теория стала важной вехой на пути осмысления зауми, а также одним из источников формирования теоретических оснований формалистской школы.

**Ключевые слова:** заумный язык, футуризм, В. фон Гумбольдт, А. Туфанов, Р. Яковсон, фонология, формализм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-201-218.

В одной из своих программных лекций И. Зданевич сказал: «...становится важнее, как звучат слова, а не что они значат» (Зданевич,

\*Мирошниченко Евгений Игоревич, научный сотрудник; Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (Санкт-Петербург), miroshnichenko@eu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2620-5798.

\*\*© Мирошниченко, Е. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

1982: 298). Интерес заумников к звуковой стороне языка общеизвестен. Действительно, снятие границы между внутренней и внешней формами языка неизбежно приводило к тому, что на первое место ставилось звучание слова, а не его значение. Мы уже писали о том, как этот процесс теоретически впервые был обоснован в работах Зданевича и Терентьева (Мирошниченко, 2022), которые, однако, в основном носили характер футуристических манифестов и сами частично были построены на заумном языке. Исключением может считаться только недавно введенный в научный оборот «Манифест о правописании» Ильи Зданевича, написанный, вероятно, в 1913 г. и переработанный через какое-то время в трактат «О письме и правописании» (Фещенко, 2018: 98–100). В нем Зданевич предвосхищает не только собственные работы последующего времени, но и фонологическую теорию Р. Якобсона. Он вводит различие статики и динамики в языке, характерное для гумбольдтианской парадигмы (о чем см. далее). Знакопись у него служит закреплению языка в слове, ей Зданевич противопоставляет звукопись. Последняя призвана освободить человечество от диктата письменности (или застывшего языка). Уже здесь мы видим, что звук ставится на первое место, но еще неясно, каково отношение звука к форме художественного произведения. Так или иначе вплоть до начала 20-х гг. попытки заумников выстраивать теорию зауми на основании фонетики сталкивались с недостатком лингвистического образования и философской подкованности. В основном манифесты, даже достаточно прозорливые, как у Ильязда (который, очевидно, первое время черпал знания о природе языка в теоретических работах Бодуэна де Куртенэ, творчески их перерабатывая), граничили с эпатажным высказыванием. Движение в сторону теории, однако, было неизбежным.

В 20-е гг. доминанта смещается с эпатажа на попытки более тщательного, продуманного с точки зрения лингвистики осмысления роли звука в поэтическом языке. Уже Малевич замечает, что граница между теорией и практикой зауми была очень тонкая и иногда необходимо было незаумное рассуждение о зауми, а иногда — заумное о незауми (Левченко, 2012а: 39). К середине 20-х гг. теоретические рассуждения о зауми приобретают вполне рациональный, незаумный характер. Отчасти такой подход диктуется необходимостью ввести языковые достижения заумников в научный оборот. Первой такого рода работой можно считать небольшую брошюру поэта-футуриста А. Туфанова «К зауми», хотя Р. Якобсон говорил, что еще до 1917 г. он обдумывал и составлял для себя специальные манифесты «освобожденного словесного звука»,

которые, однако, погибли, когда немцы вошли в Чехословакию (Левченко, 2012а: 40)<sup>1</sup>. Для Якобсона был чрезвычайно важен вопрос о том, как слово относится к звуку, «в какой степени звук сохраняет родство со словом и в какой степени слово для нас разлагается на звуки», а также «вопрос об отношении между поэтическими звуками и нотами этих звуков, то есть буквами» (там же). Вместо «слова как такового» формулой Якобсона становится «звук как таковой», и этим самым он впервые рассматривает фонологические основания поэтического языка как отдельно взятую проблему. Именно Якобсон соединил первые теории заумников о роли звука в поэзии с концепциями формалистов. В то же время параллельно формалистам, используя формалистский подход, продолжал линию Зданевича в осмыслении звука как живой силы поэтического творчества не-формалист А. Туфанов. Нам представляется, что были две линии развития концептуализации звука в рамках теории зауми: одна шла от Зданевича и Кручёных к А. Туфанову и затем естественным образом сошла на нет, не выдержав конкуренции с более изощренной и лингвистически обоснованной концепцией Якобсона. Другая линия шла от Хлебникова к Шкловскому и Якобсону<sup>2</sup>. Таким образом, Якобсон аккумулировал обе ветви в рамках единой фонологической теории поэтического языка.

Формализм, как нам представляется, начинал именно с теории звука, поскольку понятие звука прямо ставило вопрос о способе анализа поэтического произведения: следовало ли учитывать значение, семантику

<sup>1</sup>Также существовало множество попыток осмыслить заумь в целом, например работы В. Шкловского, о которых мы скажем далее. Однако ни в одной из них не ставился по существу вопрос о фонологических основаниях зауми. В основном все авторы следовали концепции освобождения слов и букв, сформулированной еще в манифесте Хлебникова и Кручёных «Слово как таковое» (1913).

<sup>2</sup>Мы не совсем согласны с дифференциацией зауми на языковую и речевую, см.: Коротаева, 2015: 38. Как нам представляется, это различие, взятое у де Соссюра (или у Р. Якобсона, интерпретирующего это различие на примере подходов Потебни и Веселовского в своих пражских лекциях: (Якобсон, Бобракова, 2011: 45)), неприменимо к раннему заумному творчеству, которое в своем основании следует гумбольдтианской «энергии», а значит, связано (вне социального аспекта у де Соссюра) с творческой стихией, речетворством и следует из них. Понятие же «языка» у Коротаевой стоит понимать в смысле семантики. Иначе говоря, Хлебников и его последователи учитывали семантику больше, чем поклонники глоссолалии Кручёных и Зданевич. Именно поэтому творчество Хлебникова оказалось больше востребовано формалистами, в частности Якобсоном, чем произведения группы «41 градус». Однако не следует и преувеличивать это различие: Кручёных, например, по верному замечанию Г. А. Левинтона, также учитывал семантику, хотя и редуцировал ее иначе, чем, например, Хлебников (Левинтон, 2005: 160–174).

и синтаксис или же всё в произведении определялось его звучанием? Сам Якобсон писал, что уже на самом раннем этапе формализм «шаг за шагом преодолевал натуралистические представления о звуковой стороне поэтического произведения» (Якобсон, Бобракова, 2011: 73). И если у Кручёных и Туфанова эти представления касаются лишь фонетики, то Якобсон развивает уже вполне формалистскую теорию фонологических оснований зауми. Таким образом, первый опыт теоретического осмысления заумного языка с точки зрения фонетики соединялся с последующей формалистской теорией «звука как такового». Рассмотрим теоретические воззрения Туфанова и Якобсона на фонологию в связи с построением концепции заумного языка.

Туфанов начинает свой теоретический трактат с того, что выделяет два вида лиризма: прикладной и непосредственный. Первый касается усиления аффектов в поэзии. В поэзии есть цель вывести вещи из «автоматизма их восприятия», а форма и звук являются средствами. Искусство, соответственно, при лиризме такого вида имеет прикладной характер. Непосредственный лиризм — это лиризм для лиризма, он исходит из жизненного порыва (здесь, очевидно, подразумевается *élan vital* А. Бергсона<sup>3</sup>), и сама природа проявляет себя заумным лиризмом (сосны шумят, водичка журчит, все по своей природе заумное<sup>4</sup>). Природа «не думает, а поет себе просто» (Туфанов, 1924: 7). Материал искусства здесь — это само движение, освобожденное от предметности и образности. И вот в этом непосредственном заумном движении и заключается, с точки зрения Туфанова, выход из проблемы соотношения слова и значения в языке или, говоря в рамках гумбольдтианской парадигмы, соотношения внутренней и внешней форм слова.

Слово и предметность не могут быть материалом искусства (там же: 8):

Слово — застывший ярлык на отношениях между вещами, и ни один художественный прием не вернет ему силы движения; не вернет он и силы движения предметности в живописи.

Гуро, Кручёных и Хлебников — не будетляне, а «становляне», они через «воскрешение слова» шли к зауми, но так и не дошли. Что же

<sup>3</sup>На Бергсона и его теорию жизненного порыва, весьма значимую для авангарда в целом, он ссылается прямо (Туфанов, 1924: 25). О влиянии на формалистов Бергсона и витализма вообще см. Левченко, 2012b: 43–58.

<sup>4</sup>На звукоподражательные истоки зауми обращал внимание еще в 1914 г. К. Чуковский (Чуковский, 1965: 240–259).

отличает Туфанова и его заумь от опыта предшественников? У Туфанова материал искусства — это прежде всего «фонемы, состоящие из психически-живых элементов — кинем и акусм» (Туфанов, 1924: 9). Теорию кинем и акусм он строит на основании идеи движения и звука, которые он отличает (подобно тому, как позднее Р. Якобсон будет отличать фонетику от фонологии) (там же):

«Звук» речи сам по себе есть движение кинем и акусм, с параллельным им движением акустического ощущения; он также близок к природе, как музыкальный звук и как жест в оркестрике Isedora Duncan, где материалом искусства служит само движение, наполняющее время музыкального ритма.

Туфанов не был изобретателем теории кинем и акусм, этот концепт он позаимствовал у И. Бодуэна де Куртенэ. Последний задолго до Туфанова предложил считать основной звуковой единицей фонему, состоящую из аккордов, которые, в свою очередь, представляют собой соединение произнесения (артикуляции) звука и его восприятия, или «вход» и «выход». Первое он называл кинемой, а второе акусмой, вместе же они образуют «кинакему» (Бодуэн де Куртенэ, 1963: 203). Специфика фонемы, в отличие от звучания слова, заключалась в том, что она отсылает к представлениям звука, а не к самому звуку. Иначе говоря, фонема служила выражением внутренней формы слова, если использовать терминологию Гумбольдта, и при этом только через это представление она отсылала к физически воспринимаемому звуку. Совершенно справедливо этот концепт исследователи связывали с влиянием на теоретические работы заумников А. А. Потебни (Бирюков, 1996: 61)). Сам Туфанов свидетельствует об этом, говоря про народные корни непосредственного лиризма.

Нашему народу свойственно ощущение жизни в движении, поэтому в стиле его песен господствует прием психологического параллелизма, по признаку движения, и в эволюции приема у него, на смену параллелизму, идут аккорды согласных и гласных звуков (фонем) — при песенном произнесении частушек (Туфанов, 1924: 8).

Язык, таким образом, представляется им в качестве стихийного выражения духа народа. В то же время из работы Туфанова видно, что для обоснования собственной теории непосредственного лиризма ему не хватает теоретических выкладок Потебни и он обращается к тем же концепциям Бодуэна де Куртенэ, что и Зданевич десятью годами ранее. Вообще, заумники явно тяготели к научному обоснованию своего

подхода к языку и для этого даже прямо обращались к тому же Бодуэну де Куртенэ, который, однако, как известно, в 1914 г. раскритиковал научный уровень футуристов (Крусанов, 2010: 314; ср.: Бирюков, 1996: 62). И вот, спустя десять лет после этих критических статей Туфанов пишет теоретическую работу, во многом опираясь именно на Бодуэна де Куртенэ и, в частности, на его работу «Об отношении русского письма к русскому языку» (Туфанов, 1924: 9) (также он ссылается на А. Н. Веселовского (там же: 8)<sup>5</sup>).

Говоря о фонемах как основах языка, Туфанов замечает, следуя теоретическим работам Бодуэна де Куртенэ, что каждая из согласных фонем должна иметь свою функцию, свою внутреннюю телеологическую структуру. Цель Туфанова — «установить имманентный телеологизм фонем, т. е. определенную функцию для каждого звука: вызывать определенные ощущения движений» (там же: 9), т. е. поэт, с его точки зрения, должен воскрешать не слова, а фонемы (или, как писал Якобсон, «звук как таковой»). Эти рассуждения Туфанов завершает провозглашением открытия двадцати неполных фонетических законов, названных им «Конституцией Государства Времени». Эти законы о «звуковых лучах» в некотором роде канонизируют заумие и выстраивают концепцию заумного языка, основанную на теории звука как такового.

Исходя из лингвистических теорий своего времени, Туфанов отмечает, что развитие звуковой формы идет к упрощению звукового состава слова. Именно поэтому при установлении телеологизма фонемы он обращается к английскому языку, в котором утратилось множество падежных окончаний и прочего. По словам Туфанова, он изучил 1200 морфем английского языка и в итоге составил упомянутые выше двадцать законов. Эти законы он проверяет на других языках и языковых структурах: (1) на фонетике семитских языков (другая языковая семья); (2) на жестах японского языка; (3) на некоторых английских предлогах; (4) на звуковых аккордах русских частушек. В итоге этого наукообразного очерка Туфанов приходит к выводу, что каждая фонема изначально была связана со своей артикуляцией и тем ощущением, которое она, эта артикуляция, вызывает. При этом он ссылается на современные ему исследования из области психологии и лингвистики (там же: 15)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup>Для наукообразности Туфанов ссылается и на работы В. Гумбольдта, Я. Гримма, В. Вундта, Д. Н. Овсяннико-Куликовского и др. (Туфанов, 1924: 10)

<sup>6</sup>Любопытно, что формализм и его непосредственные предшественники-лингвисты будут, наоборот, дистанцироваться от психологизма — в основном под влиянием Гуссерля. См.: Эрлих, Глебовская, 1996: 61–62.

Сам характер «смешения» языков, который мы обнаруживаем у Туфанова, отсылает нас к поэтике Велимира Хлебникова и феномену глоссолалии<sup>7</sup>. Достаточно вспомнить, что знаменитый фрагмент чистой глоссолалии встречается у Хлебникова в поэме «Зангези». Вообще, Хлебников испытывал явный интерес к созданию нового языка, основанного на звуках природы, языка довавилонского (Цивьян, 2004: 65–75). Именно ему следует в своем построении нового языка А. Туфанов. При этом туфановская, как и хлебниковская, заумь не вовсе лишена связи с нормальным языком (например, за счет флексий эта связь сохраняется). Можно сказать, что заумь здесь рассматривается как лингвистический феномен (Черняков; см. также Черняков, 2007), не предполагающий полного освобождения от семантики произведения<sup>8</sup>.

У Туфанова фонема осмысляется как неизбежная артикуляция, но если артикуляция лежит в основании языка, то получается, что есть некий общий, внесмысловый, заумный язык, в котором главное — это не значение слов, а способ произнесения звуков, составляющих словесный аккорд. В качестве примера Туфанов приводит стихотворение собственного сочинения на заумном довавилонском языке, которое называется «Весна»:

Сиинь соон сийй селле соонг се  
Сиинг сеельф сиййк сигнал сеель синь  
Лийй левиш ляак лйисиньлюк  
Ляай луглет ляав лилиин лед  
Соасинь соо сайленс саайсед  
Суут сийк соон росин сааблен  
Ляадлюбсон лилилияслуб  
Сооленсе сеервеселиб.

Этот текст, который Туфанов называет «музыкальным произведением», фактически представляет собой попытку преодоления акцентного стиха за счет упразднения слов в привычном смысле и напоминает древнегреческую просодию, зависимую от долготы звука. Собственно, сам Туфанов ссылается на Ферекрата и Аристофана (Туфанов, 1924: 13).

<sup>7</sup>Об отрыве фонетики от семантики в глоссолалии писал еще Андрей Белый: «...глоссолалия же футуристических звуков — срывание плода древа слова, древа смыслов для корыстного, плотоядного поядения материи звука» (Белый, 2006: 416). О бэкграунде концепта глоссолалии у Андрея Белого и В. Шкловского см.: Фещенко, 2018: 89–91. О влиянии феномена глоссолалии на заумников см: Гречко, 1997: 39–50.

<sup>8</sup>Ср. взгляд формалиста позднего периода с характерным стремлением осмыслить фигуру Хлебникова вне ярлыков «футурист» или «заумник»: (Тынянов, 1929: 581–595).

Вместе с тем изначально им были использованы английские морфемы, и при желании слушатель мог бы узнать в «Весне» фразы, вроде «seeing soon», «seek signal», «so silence» и т. п. Однако суть эксперимента заключалась в том, чтобы «оторвать» семантическую структуру высказывания от фонетической и сделать последнюю самодостаточной в качестве художественного произведения. Фонемы, пишет Туфанов, складываются в «музыку, непонятную в смысле пространственных восприятий, но богатую миром ощущений» (Туфанов, 1924: 26). Таким образом, звук сам по себе, независимо от значения слов, способен вызывать ту или иную эмоцию<sup>9</sup>. Об этой особенности языка писал еще В. Шкловский в 1916 г., даже приводя примеры связи определенного звука и эмоции (например, «у» — мрачная, а «и» — светлая) (Шкловский, 1919: 15). Такого рода эмоциональный эффект оказывается как бы скрыт в звуке и при артикуляции может проявить себя. Шкловский писал, что заумный язык

существует, конечно, не только в чистом своем виде, то есть как какие-то бессмысленные речения, но, главным образом, в скрытом состоянии, так, как существовала рифма в античном стихе — живой, но не осознанной (там же: 21).

Этот фонологический аспект, по-видимому, и развивает Туфанов, и эту же сторону заумной теории будет развивать позднее Якобсон. При этом очевидно тяготение Туфанова к тому, чтобы придать своим фонологическим изысканиям характер научного исследования. Более того, существовал даже совместный с Игорем Терентьевым проект специального изучения поэтической фонологии, так и не реализовавшийся (Бирюков, 1996: 63), хотя в какой-то степени осуществлением этой задумки можно считать работы Р. Якобсона в области фонологии поэтического языка.

Работы Шкловского («Воскрешение слова» и «О поэзии и заумном языке») стали первым шагом на пути осмысления звуковой автономии в поэзии. Якобсон уделил этому этапу в развитии формалистской теории звука достаточно внимания в своих знаменитых пражских лекциях. Там он говорит, что на первом этапе изучались звуковые явления в качестве

<sup>9</sup>В. Фещенко обращает внимание на сходство «Весны» со стихотворением В. Каменского «Вавилон фонетики», написанном примерно в то же время. Текст этого стихотворения состоит из звуко сочетаний, взятых из различных языков, в том числе из русского, английского, немецкого, польского, японского, итальянского, хинди и др., и развивается от семантически различимых фрагментов до чистой глоссопаллии (Фещенко, 2018: 96).

наиболее удаленных от предметности (Якобсон, Бобракова, 2011: 64). Задачей было, говоря просто, раскрыть «последовательности звуков без слов» (там же). Для того чтобы пояснить, что именно происходило в ранней теории звука у Шкловского, Якобсон формулирует свою знаменитую теорию поэтической функции языка (там же: 37). При этом Якобсон исходил из гумбольдтианской парадигмы и учения Потебни о внутренней форме слова.

Учение Гумбольдта о внутренней форме языка оказало огромное влияние как на работы Потебни, так и на все последующие попытки теоретического осмысления заумного языка и поэзии вообще. Якобсон пишет, что «ведущим элементом учения Потебни» была концепция языковой антиномии Гумбольдта (там же: 34). По существу, эта антиномия сводится к противопоставлению живого творчества, динамики и застывшего результата этого творчества, произведения. В неокантианской традиции (например, у Риккерта) такое разделение было принято выражать посредством греческих слов «эргон» и «энергия». Якобсон замечает, что статика проявляется не только в результате творческого акта, но и в качестве конвенции, позволяющей сохранять определенное состояние языка и его значений. Интерес Якобсона (как и Потебни) вызывает именно динамическая, творческая сторона антиномии, именно она лежит в основании поэтического творчества. При этом Потебня выстраивает схему противоборства двух сторон языка. Как отмечает Якобсон, с точки зрения Потебни, «идея стремится приглушить звуковую форму слова и одновременно подавить или даже умертвить внутреннюю форму слова» (там же: 35). Иначе говоря, логическая, понятийная сторона языка подавляет творческую языковую стихию, объективируя язык, отдаляя его от его истоков, от народного творчества (Депретто, Мильчина, 2015: 107). Поэтому чтобы спасти слово, необходимо вернуть ему автономию и с точки зрения внутренней формы, и в звуковом отношении. По сути, Якобсон такой интерпретацией делает Потебню предтечей футуристской борьбы за освобождение слова (в чем, конечно, есть доля правды) и даже своей собственной концепции освобождения звука.

Якобсон критикует Потебню, особенно в плане соотношения идеи и знака, которые, по его мнению, находятся в неразрывном «диалектическом единстве» (Якобсон, Бобракова, 2011: 36), и поэтому связь языка и мышления не случайна. У языка, таким образом, как считает Якобсон, есть две основные функции: информационная (установка на предмет) и поэтическая (установка на сам знак) (там же: 37). Обе

функции предполагают друг друга и не могут быть исключены, однако в зависимости от рода речи доминирует та или иная из них. Так, в практической речи доминирует информационная функция языка, а в поэтической, соответственно, поэтическая. Иногда поэзия может и вовсе уйти от объекта, стать беспредметной, и тогда звук приобретает первичное значение. Этот феномен порой отмечался исследователями задолго до возникновения зауми. Так, например, А. Веселовский подчеркивал роль звуковой формы, говоря о том, что она господствует над содержанием, диктует стиху структуру (Якобсон, Бобракова, 2011: 50). Также формообразующую роль звука отмечали теоретики символизма, полагая, что форма и содержание в поэзии обладают определенным диалектическим единством. Символизм, по сути, объявил поэтическую форму чем-то большим, чем просто внешняя, второстепенная оболочка вокруг содержания (там же: 55). Окончательно же «чистую поэтическую форму» (или, если использовать гумбольдтианскую терминологию, «внутреннюю форму слова») освободил футуризм (там же: 59). Именно эта борьба за чистую внутреннюю форму, как заметил еще Б. Эйхенбаум, первоначально и объединила футуристов и формалистов. И те, и другие стремились преодолеть механистическое восприятие звука в поэзии как чего-то исключительно акустического (Эйхенбаум, 1927: 116–148). И таким образом, будто от противного, сформулировали концепцию поэтической функции языка как взаимного влияния значения и звука.

Уже с самого начала появления зауми ее творцы искали союза с лингвистами, чтобы подвести основательную теоретическую базу под свое творчество. Один из основателей формального движения В. Шкловский еще в 1914 г. публикует уже упоминавшийся манифест «Воскрешение слова», который представляет собой первую попытку научной интерпретации футуристической поэзии. В следующем году был основан Московский лингвистический кружок, а в 1916 г. — ОПОЯЗ, главный очаг формализма. В этом же году в Петрограде выходит знаменитый «Сборник по теории поэтического языка», в котором Шкловский публикует статью «О поэзии и заумном языке», где обращает особое внимание на фонологические основания зауми. Во многом Шкловский, как и Якобсон, основывался на идеях Велимира Хлебникова, о чем прямо пишет Якобсон (Якобсон, Бобракова, 2011: 68).

Теоретический интерес формалистов к звуковой стороне (в отличие от визуальной) Якобсон объясняет тем, что «на звуковой стороне было легче всего продемонстрировать независимость эстетической функции от

функции информативной» (Якобсон, Бобракова, 2011: 69). Действительно, абстрагированные от предмета фонемы могли стать художественным приемом внутри самого произведения и таким образом выполнять свою эстетическую функцию независимо от содержания произведения. Этот подход позволил рассмотреть звук как самостоятельную единицу художественного произведения, что привело Якобсона к различению фонетики и фонологии.

Говоря о фонологической теории Якобсона, следует учитывать ту роль, которую он приписывал семиотике. Он стремился соединить теорию знака де Соссюра с гумбольдтианской парадигмой (таким образом, можно сказать, что Гумбольдт и Потебня опосредованно повлияли не только на формализм, но и на структурализм). Полемизируя с Якубинским по поводу его статьи «Скопление одинаковых плавных в практическом и поэтическом языках», Якобсон приходит к уже упоминавшемуся тезису о том, что функции практического и поэтического языков различны. Но он не останавливается на этом тезисе, а идет дальше. Внутри поэтического языка может быть различное отношение самого языка к семантике. Иначе говоря, звуковой строй в языке при восприятии речи выстраивает некоторую иерархию «звуковых ценностей», определяющую то значение, которым мы наделяем состоящие из звуков слова (там же: 72). Выводы из этого рассуждения весьма нетривиальны: Якобсон объявляет, что звуки нужно рассматривать с точки зрения их функции в языке, а не только как акусмы и кинемы (там же):

Просодия должна отталкиваться не от фонетики, которая предлагает натуралистическое, акустическое и артикуляционное описание звукового состава языка, но от фонологии, которая рассматривает звуки с точки зрения их функции в языке.

Здесь Якобсон отходит от звуковой теории Туфанова, в то же время завершая ее интенцию и фактически вводя различие фонетики/фонологии. Фонология выстраивается в качестве когерентной структуры, в которой функционируют даже такие элементы, которые с точки зрения фонетики не играют никакой роли (например, словоразделы (там же: 72–73)).

Может показаться, что Якобсон делает шаг назад от зауми к осмысленной поэзии, однако это не совсем верно, поскольку речь уже не идет об изоморфности содержания, как это было в символизме. Так, например, интонация уже не просто представляет собой ритмообразующий

элемент, но фактически является частью синтаксической конструкции стихотворения (Якобсон, Бобракова, 2011: 75). Поэтому отделение метрического построения от синтаксического тут же становится заметным и создает ощущение фальши в художественном произведении. Здесь Якобсон ссылается на раннюю статью Ю. Тынянова «Проблема стихотворного языка», опубликованную в том же 1924 г., что и трактат Туфанова<sup>10</sup>. Тынянов формулирует концепцию поэтической доминанты — основного компонента, который задает всему произведению определенную структуру и логику, связывая все его элементы в единое целое. С точки зрения Тынянова, такая доминанта в поэтическом языке — это ритм (Тынянов, 2002: 31)<sup>11</sup>. Якобсон в целом соглашается с Тыняновым, но расширяет понятие ритма до понятия интонации, посредством которой поэтический язык функционирует иначе, чем практический (Якобсон, Бобракова, 2011: 76–79). Именно интонация задает эстетическую функцию языку, в ней заключается отличие поэтического и практического языков. При этом интонация в поэзии носит не музыкальный характер, где основой является артикуляция, а семиотический: Якобсон возвращается к той же идее диалектического единства внутренней и внешней форм, с которой он начинал, рассуждая о Гумбольдте и Потемне. Подобный же концепт взаимозависимости семантики и фонетики мы встречаем и у Г. О. Винокура, который в одной из своих статей пишет, что звуковое творчество может быть языковым в том случае, если имеет в виду звуки языка, т. е. относится структурно к семантическому полю. Такую окрашенную смыслом звукопись Винокур называет «звуковой грамматикой» (Винокур, 2022)<sup>12</sup>.

В этом отношении характерно и применение формалистского подхода уже на закате движения Е. Д. Поливановым в статье 1930 г. «Общий фонетический принцип всякой поэтической техники». Для нас она представляет особый интерес, так как она подытоживает развитие фонологической интерпретации зауми. Поливанов определенно отличает поэзию от прозы согласно критерию звуковой организации: если текст организован фонологически, то перед нами поэзия, даже если она

<sup>10</sup>Вообще, как заметил еще В. Эрлих, взаимосвязь ритма и синтаксиса с середины 20-х гг. становится «лейтмотивом формалистских исследований, посвященных стиху» (Эрлих, Глебовская, 1996: 87).

<sup>11</sup>В том же ключе осмыслял поэтический язык и Эйхенбаум, см. его классическую работу: Эйхенбаум, 1922.

<sup>12</sup>Характерно, что, говоря о «звуковой грамматике», Винокур ссылается на концепцию «внутреннего склонения» слова Хлебникова.

написана в строчку (Поливанов, 1963: 99). При этом заумь представляет собой редкое явление «наиболее чистого или наиболее поэтического вида поэзии», в ней, в этой «идеальной» зауми, «вся творческая энергия автора и все внимание воспринимающего (чтеца или слушателя) направлены на формальную (звуковую) сторону речи» (там же: 101). На практике, однако, как замечает Поливанов, заумь редко существует в чистом виде и часто имеет семантически нагруженные сочетания звуков, т. е. не отделяется от смысла категорически. Такую заумь Поливанов предлагает именовать «полу-заумью» (там же). Это явление взаимного движения<sup>13</sup> между семантикой и звуковой стороной речи Якобсон и называл диалектикой языка и относил его к области фонологии. Поэзия представляет собой преимущественно область организации звуков, при этом «связь между звуковой стороной и значением тесней, интимней» именно в поэтическом языке в связи с эмоциями, которые он вызывает: «язык в силу этого революционней, поскольку привычные ассоциации по смежности отходят на задний план» (Якобсон, 1987: 274). Однако поэзия отличается от практического языка тем, что у нее есть «установка на выражение», которая управляется «имманентными законами». Поэтический язык таким образом стремится к опредмечиванию, может отделяться от содержания и существовать сам по себе (там же: 275). Как верно замечает Я. Левченко (Левченко, 2012b: 43), следуя П. Штайнеру (Steiner, 1984: 185), установка на выражение отсылает нас к гуссерлианскому понятию выражения (Ausdruck), которое обозначало процесс, вызванный восприятием. Также здесь можно видеть влияние Г. Шпета (Ханзен-Лёве, Ромашко, 2001: 261).

Таким образом, теоретические построения Якобсона позволили формалистам выйти на новый уровень осмысления поэтического опыта предшествующего времени. Осмысление фонологии как когерентной системы звукопостроения дало возможность осмыслить этот художественный прием как инструмент построения художественного целого в диалектическом единстве с его содержанием<sup>14</sup>, но в то же время достаточно автономно от последнего, чтобы быть самостоятельным критерием развития литературы.

<sup>13</sup>Показательно наименование одной из глав знаменитой работы по формалистской теории: «От статического дуализма формы и содержания к динамической концепции „прием-материал“» (Ханзен-Лёве, Ромашко, 2001: 180).

<sup>14</sup>О том, что этот прием использовался в литературе задолго до открытий футуристов, см. обобщающую статью: Арватов, 1923: 79–91.

Между заумной игрой Кручёных, Хлебникова, Зданевича и Терентьева, с одной стороны, и формалистскими теориями Шкловского, Эйхенбаума и Тынянова и др., с другой, был своего рода мост в лице Туфанова и Якобсона. Они сыграли, каждый по-своему, чрезвычайно важную роль в теоретических построениях формалистов и во введении достижений первых заумников в научный оборот. Особенное место занимает различие фонетики и фонологии, введенное Якобсоном на основе развития гумбольдтианской теории, которая в итоге предоставила возможности теоретикам осмыслить новый поэтический язык.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Арватов Б.* Речетворчество : (По поводу «заумной» поэзии) // ЛЕФ : Журнал левого фронта искусств. — 1923. — № 6. — С. 33–38.
- Белый А.* Жезл Аарона. О слове в поэзии // Семиотика и Авангард : Антология / под ред. Ю. С. Степанова. — М. : Академический проект, Культура, 2006. — С. 376–426.
- Бирюков С. Е.* «Фоническая музыка» и акустическое напряжение в авангардных поэтических системах XX века // Вестник Тамбовского университета. — 1996. — № 2. — С. 60–67.
- Бодуэн де Куртене И. А.* Избранные труды по общему языкознанию : в 2 т. / под ред. В. П. Григорьева, А. А. Леонтьева. — М. : Издательство Академии наук СССР, 1963.
- Винокур Г. О.* Футуристы — строители языка / Danefæ. — URL: <https://danefæ.org/lib/vinokur/1990/futur.htm> (дата обр. 17 июля 2022).
- Гречко В.* Заумь и глоссолалия // Wiener Slawistischer Almanach. — 1997. — Т. 40. — С. 39–59.
- Депретто К.* Формализм в России : предшественники, история, контекст / пер. с фр. В. А. Мильчиной. — М. : Новое литературное обозрение, 2015.
- Зданевич И.* 41° // L'Avanguardia a Tiflis : studi, ricerche, cronache, testimonianze, documenti / под ред. L. Magarotto, M. Marzaduri, G. Pagani Cesa. — Venezia : s.n., 1982. — С. 294–308.
- Коротяева Е. В.* Творчество русских авангардистов — заумь или заумный язык? Попытка дифференциации понятий // ФИЛОЛОГОС. — 2015. — Т. 24, № 1. — С. 36–43.
- Крусанов А. В.* Русский авангард : 1907–1932. Исторический обзор. В 3 т. Т. 1. Боевое десятилетие. Книга 2 / под ред. Е. Маркасовой. — М. : Новое литературное обозрение, 2010.
- Левинтон Г. А.* Заметки о зауми // Антропология культуры : Anthropology of the Culture. — 2005. — № 3. — С. 160–174.

- Левченко Я.* Будетлянин науки : Воспоминания, письма, статьи, стихи, проза / под ред. Б. Янгфельдта. — М. : Гилея, 2012а.
- Левченко Я.* Другая наука : Русские формалисты в поисках биографии. — М. : НИУ ВШЭ, 2012б.
- Мирошниченко Е. И.* Внутренняя форма заумного языка : гумбольдтианская парадигма П. А. Флоренского в свете теоретических работ И. Терентьева и И. Зданевича // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 253—277.
- Поливанов Е. Д.* Общий фонетический принцип всякой поэтической техники // *Вопросы языкознания.* — 1963. — № 1. — С. 99—112.
- Туфанов А.* К зауми. — Пб. : [изд. авт.], 1924.
- Тынянов Ю. Н.* О Хлебникове // *Архаисты и новаторы.* — Л. : Прибой, 1929. — С. 581—595.
- Тынянов Ю. Н.* Проблема стихотворного языка // *Литературная эволюция : избранные труды / предисл. В. Новикова.* — М. : Аграф, 2002. — С. 29—166.
- Фещенко В.* Литературный авангард на лингвистических поворотах. — СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018.
- Ханзен-Лёве О.* Русский формализм : методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения / пер. с нем. С. А. Ромашко. — М. : Языки русской культуры, 2001.
- Цивьян Т. В.* Хлебниковская лингвистика : предварительные заметки // *Russian Literature.* — 2004. — № 55. — С. 65—75.
- Черняков А. Н.* Метаязыковая рефлексия в текстах русского авангардизма 1910-х—1920-х гг. : автореф. дис. ... д-ра филол. наук / Черняков А. Н. — Калининград, 2007.
- Чуковский К.* Образцы футурлитературы // *Собрание сочинений.* В 6 т. Т. 6 / под ред. Ю. и. д. Анненкова. — М. : Художественная литература, 1965. — С. 240—259.
- Шкловский В.* О поэзии и заумном языке // *Поэтика. Сборник по теории поэтического языка / О. Брик [и др.].* — СПб. : 18-я Государственная типография, 1919. — С. 13—26.
- Эйхенбаум Б.* Теория «формального метода» / ОПОЯЗ. — 1927. — URL: [http://www.opojaz.ru/method/method\\_intro.html](http://www.opojaz.ru/method/method_intro.html) (дата обр. 17 июля 2022).
- Эйхенбаум Б.* Мелодика русского лирического стиха. — СПб. : ОПОЯЗ, 1922.
- Эрлих В.* Русский формализм : история и теория / пер. с англ. А. В. Глебовской. — СПб. : Академический проект, 1996.
- Якобсон Р.* Новейшая русская поэзия. набросок первый : подступы к Хлебникову // *Работы по поэтике : переводы / под ред. М. Л. Гаспарова.* — М. : Прогресс, 1987. — С. 272—316.
- Якобсон Р.* Формальная школа и современное литературоведение / пер. czech Е. Бобраковой. — СПб. : Языки славянских культур, 2011.

*Steiner P.* Russian Formalism. A Metapoetics : A Metacritical Inquiry. — London & New York : Cornell University Press, 1984.

Miroshnichenko, Ye. I. 2023. “Fonologicheskaya teoriya zaumnogo yazyka A. Tufanova i R. Yakobsona [Phonological Theory of Zaum’ Language by A. Tufanov and R. Jacobson]: gumbol’dtianskiye istoki formal’noy shkoly [Humboldtian Origins of the Russian Formalism]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 201–218.

YEVGENIY MIROSHNICHENKO

RESEARCH FELLOW

SOCIOLOGICAL INSTITUTE OF THE RAS—BRANCH OF THE FEDERAL CENTER OF THEORETICAL AND APPLIED SOCIOLOGY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-2620-5798

## PHONOLOGICAL THEORY OF ZAUM’ LANGUAGE BY A. TUFANOV AND R. JACOBSON

### HUMBOLDTIAN ORIGINS OF THE RUSSIAN FORMALISM

Submitted: July 22, 2022. Reviewed: Sept. 29, 2022. Accepted: Jan. 20, 2023.

**Abstract:** The article discusses the phonological interpretation of the poetic language in the works of A. Tufanov and R. Jacobson. From the author’s point of view, the original analytics of zaum’ language was based on the acoustic theory proposed by Jan Baudouin de Courtenay. The first zaumniki who were guided by this theory in their early theoretical research were I. Zdanevich and I. Terent’ev. It also influenced A. Tufanov, who because of his orientation towards the concept of the universal language of Velimir Khlebnikov, formulated the idea of so-called “immediate lyricism”, which was much closer to the poetic language than all previous interpretations made by formalists. A. Tufanov proposed to consider phonemes as autonomous elements of the work of art, which are designed to directly evoke certain emotions. Finally, the bridge from the early zaum’ poets to formalist school was thrown by R. Jacobson with the help of his theory of the phonological foundations of the zaum’ language. Jacobson distinguished between phonetica (based on Baudouin’s acusmas and kinemas) and phonology, which considered the sound as an artistic device. From this point of view, zaum’ turned out to be maximally divorced from semantic sound structure, but at the same time, Jacobson recognized that there is a dialectical interdependence between semantics, syntax, and phonology. The phonological theory was an important milestone in the way of understanding zaum’, as well as one of the sources for the formation of the theoretical foundations of the formalist school.

**Keywords:** Zaum’, Futurism, Humboldt, A. Tufanov, R. Jacobson, Phonology, Formalism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-201-218.

#### REFERENCES

Arvatov, B. 1923. “Rechetrochestvo [Speechmaking]: (Po povodu ‘zaumnoy’ poezii) [About the Zaum’ Poetry]” [in Russian]. *LEF: Zhurnal levogo fronta iskusstv [The Journal of the Left Front of Art]*, no. 6, 33–38.

- Baudouin de Courtenay, J. N. I. 1963. *Izbrannyye trudy po obshchemu yazykoznaniiyu* [Selected Works on General Linguistics] [in Russian]. Ed. by V. P. Grigor'yev and A. A. Leont'yev. 2 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Belyy, A. 2006. "Zhezl' Aarona. O slove v poezii [The Stave of Aaron. About the Word in Poetry]" [in Russian]. In *Semiotika i Avangard* [Semiotics and Avant-Gard] : *Antologiya*, ed. by Yu. S. Stepanov, 376–426. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt, Kul'tura.
- Biryukov, S. Ye. 1996. "'Fonicheskaya muzyka' i akusticheskoye napryazheniye v avangardnykh poeticheskikh sistemakh XX veka [Phonic Music and Acoustic Tension in the Avant-Garde Poetry Systems of the xxth Century]" [in Russian]. *Vestnik Tambovskogo universiteta* [Bulletin of the Tambov University], no. 2, 60–67.
- Chernyakov, A. N. 2007. "Metayazykovaya refleksiya v tekstakh russkogo avangardizma 1910kh–1920kh gg. [Metalanguage Reflection in the Texts of Russian Avant-gardism of the 1910s–1920s.]" [in Russian]. Published summary of a doctoral diss., Kaliningrad.
- Chukovskiy, K. "Obraztsy futurliteratury [Futurliterature Samples]" [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy* [Collection of Works], ed. by Yu. i dr. Annenkov, 240–259. 6 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Depretto, C. 2015. *Formalizm v Rossii* [Le Formalisme en Russie]: *predshestvenniki, istoriya, kontekst* [in Russian]. Trans. from the French by V. A. Mil'china. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Erlich, V. 1996. *Russkiy formalizm* [Russian Formalism]: *istoriya i teoriya* [History and Doctrine] [in Russian]. Trans. from the English by A. V. Glebovskaya. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Akademicheskii proyekt.
- Eykhensbaum, B. 1927. "Teoriya 'formal'nogo metoda' [Theory of the 'Formal Method']" [in Russian]. OPOYaZ. Accessed July 17, 2022. [http://www.opozaz.ru/method/method\\_intro.html](http://www.opozaz.ru/method/method_intro.html).
- . 1922. *Melodika russkogo liricheskogo stikha* [Melodica of Russian Lyrical Verse] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: OPOYaZ.
- Feshchenko, V. 2018. *Literaturnyy avangard na lingvistikicheskikh povorota* [Literary Avant-garde on Linguistic Issues] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Grechko, V. 1997. "Zaum' i glossolaliya" [in Russian]. *Wiener Slawistischer Almanach* 40:39–59.
- Jakobson, R. 2011. *Formal'naya shkola i sovremennoye literaturovedeniye* [Formal School and Modern Literary Studies] [in Russian]. Trans. szech by Ye. Bobrakova. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Khanzen-Léve, O. 2001. *Russkiy formalizm* [Der russische Formalismus]: *metodologicheskaya rekonstruktsiya razvitiya na osnove printsipa ostraneniya* [Methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung] [in Russian]. Trans. from the German by S. A. Romashko. Moskva [Moscow]: Yazyki russkoy kul'tury.
- Korotayeva, Ye. V. 2015. "Tvorchestvo russkikh avangardistov — zaum' ili zaumnyy yazyk? Popytka differentsiatsii ponyatiy" [in Russian]. *FILOLOGOS* 24 (1): 36–43.
- Krusanov, A. V. *Boyevoye desyatiletie. Kniga 2* [The Fighting Decade. Book 2] [in Russian]. Vol. 1 of *Russkiy avangard* [Russian Avant-gard] : 1907–1932. *Istoricheskii obzor* [1907–1932. Historical Overview], ed. by Ye. Markasova. 3 vols. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Levchenko, Ya. 2012a. *Budet'yanin nauki* [Budet'yanin of the Science]: *Vospominaniya, pis'ma, stat'i, stikhi, proza* [Memoirs, Letters, Poems, Proze] [in Russian]. Ed. by B. Yangfel'dt. Moskva [Moscow]: Gileya.

- . 2012b. *Drugaya nauka [Another Science]: Russkiye formalisty v poiskakh biografii [Russian Formalists in Searching of the Biography]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: NIU VSh-E.
- Levinton, G. A. 2005. "Zametki o zaumi" [in Russian]. *Antropologiya kul'tury: Anthropology of the Culture*, no. 3, 160–174.
- Miroshnichenko, Ye. I. 2022. "Vnutrennyaya forma zaumnogo yazyka [The Inner Form of Zaum']": gumbol'dtianskaya paradigma P. A. Florenskogo v svete teoreticheskikh rabot I. Terent'yeva i I. Zdanevicha [Humboldtian Paradigm of P. A. Florensky in the Light of the Theoretical Works of I. Terent'ev and I. Zdanevich]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1): 253–277.
- Polivanov, Ye. D. 1963. "Obshchii foneticheskiy printsip vsyakoy poeticheskoy tekhniki [The General Phonetic Principle of All Poetic Technique]" [in Russian]. *Voprosy yazykoznaniiya [The Questions of Linguistics]*, no. 1, 99–112.
- Shklovskiy, V. 1919. "O poezii i zaumnom yazyke [About Poetry and Abstruse Language]" [in Russian]. In *Poetika. Sbornik po teorii poeticheskogo yazyka [Poetics. Collection on the Theory of Poetic Language]*, by O. Brik et al., 13–26. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: 18-ya Gosudarstvennaya tipografiya.
- Steiner, P. 1984. *Russian Formalism. A Metapoetics: A Metacritical Inquiry*. London & New York: Cornell University Press.
- Tsiv'yan, T. V. 2004. "Khlebnikovskaya lingvistika [Khlebnikov Linguistics]: predvaritel'nyye zametki [Preliminary Notes]" [in Russian]. *Russian Literature*, no. 55, 65–75.
- Tufanov, A. 1924. *K zaumi [At Zaum']* [in Russian]. Pb.: [izd. avt.]
- Tynyanov, Yu. N. 1929. "O Khlebnikove [About Khlebnikov]" [in Russian]. In *Arkhaisty i novatory [Archaists and Innovators]*, 581–595. Leningrad: Priboy.
- . 2002. "Problema stikhotvornogo yazyka [The Problem of Poetical Language]" [in Russian]. In *Literaturnaya evolyutsiya [Literary Evolution] : izbrannyye trudy [Selected Works]*, comp. V. Novikov, comm. by V. Novikov, with a forew. by V. Novikov, 29–166. Moskva [Moscow]: Agraf.
- Vinokur, G. O. "Futuristy — stroiteli yazyka [Futurists — Language Builders]" [in Russian]. Danefæ. Accessed July 17, 2022. <https://danefae.org/lib/vinokur/1990/futur.htm>.
- Yakobson, R. 1987. "Noveyshaya russkaya poeziya. Nabrosok pervyy [The Latest Russian Poetry. The First Sketch]: podstupy k Khlebnikovu [Approaches to Khlebnikov]" [in Russian]. In *Raboty po poetike [Works on Poetics] : perevody [Translations]*, ed. by M. L. Gasparov, 272–316. Moskva [Moscow]: Progress.
- Zdanevich, I. 1982. "41° [41°]" [in Russian]. In *L'Avanguardia a Tiflis : studi, ricerche, cronache, testimonianze, documenti*, ed. by L. Magarotto, M. Marzaduri, and G. Pagani Cesa, 294–308. Venezia: s.n.

Юрий Романенко\*

## ФИЛОСОФИЯ, ВЛАСТЬ, ЭВОЛЮЦИЯ (ПО МОТИВАМ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В. В. БИВИХИНА)\*\*

Получено: 01.11.2022. Рецензировано: 30.12.2022. Принято: 08.01.2023.

**Аннотация:** В статье предпринимается попытка обнаружить смысловые и исторические связи понятий философии, власти и эволюции на материале сочинений В. В. Бибихина. В первой части текста при помощи обращения к его работам «Власть России» и «Поиск своего в „Алкивиаде“ Платона» показывается, что философская власть парадоксальным образом оказывается безвластной. Это прежде всего власть над собственными мыслями, и именно таким образом философия может оказать влияние на политическую власть. Во второй части работы анализируется книга В. В. Бибихина «Лес», посвященная проблеме живой материи в античной и современной биологии, а также факторам эволюции. Автор этой книги допускает метафизическое предположение о влиянии сверхъестественных существ (богов, ангелов, демонов) на эволюцию человеческого вида. Данная идея рассматривается в точке пересечения научных, философских и теологических интенций. В третьей части текста предпринимается попытка проиллюстрировать и совместить основные идеи первой и второй частей на примере деятельности Сократа, которая оказалась нетривиальным способом воздействия на эволюцию политической власти силой философской мысли, инспирированной божественным присутствием (голос демона).

**Ключевые слова:** Владимир Бибихин, власть, эволюция, онтология, событие, идея, материя.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-219-242.

Данный текст представляет собой результат двух докладов, сделанных автором на двух научных конференциях последнего времени, которые были посвящены творчеству Владимира Вениаминовича Бибихина. Во-первых, 14–16 октября 2021 года состоялись «Третьи Бибихинские чтения» на родине В. В. Бибихина в г. Бежецке Тверской области, организованные Институтом философии РАН, НИУ «Высшая школа экономики» и Бежецким краеведческим обществом; там автор выступил с докладом «Отношение философии и власти в работах В. В. Биби-

\*Романенко Юрий Михайлович, д. филос. н., профессор; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), [yr\\_romanenko@rambler.ru](mailto:yr_romanenko@rambler.ru), ORCID: 0000-0001-9637-2172.

\*\*© Романенко, Ю. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

хина»<sup>1</sup>. Во-вторых, в Европейском университете в Санкт-Петербурге 10 ноября 2021 г. прошла конференция «Новая феноменология природы: к интерпретации курса лекций В. В. Биbihина „Лес“» (организатор — А. В. Магун), на которой мною был сделан доклад «Сверхъестественный отбор в человеческой эволюции»<sup>2</sup>.

Таким образом, композиция этого текста состоит из трех частей, две из которых репрезентируют содержание упомянутых устных выступлений, а третья — представляет собой попытку связать эти достаточно разнородные тематические области, маркируемые двумя ключевыми словами — власть и эволюция, в едином смысловом контексте, задаваемом идеями событийной онтологии в интерпретации В. В. Биbihина.

Основная методологическая сложность при решении этой задачи заключается в том, что феномен власти и феномен эволюции принадлежат разным регионам сущего, выражаясь по-хайдеггеровски. Говоря по-другому, на языке неокантианцев, проблема власти проявляется в сфере свободного духа, а проблема эволюции имеет отношение к миру природной необходимости. Соответственно этому предметному делению на науки о духе и науки о природе проводится и методологическое различие: природные явления объясняются номотетическим способом, в рамках которого раскрываются их универсальные закономерные связи, а духовные (или т. н. социокультурные) явления понимаются и выражаются идиографически, то есть в описании их уникального характера.

Это хрестоматийное методологическое различие между естествознанием и социогуманитарным знанием, установленное в начале XX века, остается актуальным и вместе с тем инспирирует поиски новых междисциплинарных переходов и синтезов. На наш взгляд, в работах В. В. Биbihина, которые анализируются в данном тексте, разработаны контуры оригинальной герменевтики, позволяющей преодолеть обозначенный методологический дуализм между науками о природе и науками о духе. Ключ к этой нетривиальной герменевтике — онтологический

<sup>1</sup>Видеозапись докладов «Третьих Биbihинских чтений» (2022) находится по адресу: [https://vk.com/video-22543217\\_456239573?list=6ab75593aa7db18a56](https://vk.com/video-22543217_456239573?list=6ab75593aa7db18a56) (дата обращения: 18.09.2022).

<sup>2</sup>Видеозапись докладов конференции «Новая феноменология природы: к интерпретации курса лекций В. В. Биbihина „Лес“» находится по адресу: <https://www.youtube.com/watch?v=ХуoIVynfKfo> (дата обращения: 18.09.2022).

концепт события, разработанный поздним Хайдеггером и проинтерпретированный и примененный самим Бибихиным в новых областях в его оригинальных произведениях.

Более того, следует отметить, что это также сказалось на языке изложения, прежде всего на особой эвристичности метафор. Дело в том, что сам трансдисциплинарный переход между естествознанием и гуманитаристикой имплицитно подразумевает использование нетривиальных же метафор, т. е. смысловых пере-носов из разнородных областей, коммуникативной целью которых является событийное понимание. Еще одним следствием подобной методологической инициативы оказывается принципиальный онтологический парадоксализм, являющийся для В. В. Бибихина, как и для М. Хайдеггера, индикатором скрывающейся-раскрывающейся истины бытия. Хотя задолго до них этот парадоксализм сумел выразить еще Гераклит в диалектической метафоре любящей скрываться эволюционирующе-инволюционирующей, развивающе-свивающейся природы.

Таким образом, герменевтическая задача данного текста заключается в попытке связать слова «философия», «власть» и «эволюция», встречающиеся в смысловой близости в произведениях В. В. Бибихина, в качестве метафор в их взаимной круговой поруке, то есть посредством герменевтического круга. Для адекватного понимания важно войти в динамический режим вращения этого круга (если угодно, игры разгадывания загадок), произвольная остановка которого и формальная фиксация однозначных терминологических конечных результатов под видом соблюдения научной корректности влекут за собой коллапс философского смысла.

#### ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И ВЛАСТИ В РАБОТАХ В. В. БИБИХИНА

Проблему отношения философии и власти можно назвать давней: она берет свое начало еще в Античности. Начнем с рабочей дефиниции власти: ее определяют как некую возможность навязать свою волю другим даже вопреки их сопротивлению. Будем исходить из такого простого определения, не обращаясь к концептуально усложненным конструкциям социально-политического характера, в которых может быть заблокирован переход от искусственного измерения в естественное. В этом смысле методами власти становятся и насилие, и более мягкие средства и способы, то есть кнут и пряник: обещания, угрозы, поощрения, позитивные стимулы и т. д. Феномен власти в целом амбивалентен. Специалисты выделяют элементарную структуру власти: есть субъект

власти, который способен приказывать, а есть объект власти, который должен подчиняться. Однако имеется еще определенный общий контекст властных отношений — это социальные нормы, в рамках которых субъект и объект должны приспосабливаться друг к другу. В качестве источников власти выделяют авторитет (социальный, моральный, интеллектуальный и пр.), харизму, право и т. д. Если рассматривать власть в идеальном плане, то она должна достичь режима самоуправления, когда все ее элементы обретают способность четко взаимодействовать — вплоть до смены ролей и даже оборачивания друг в друга. На мой взгляд, размышления В. В. Бибихина на эту тему были обращены именно в эту сторону. Речь идет об отношениях философии и власти как обособленных, но взаимосвязанных феноменов. Проблема не в том, что они существуют по отдельности, — в определенной точке они совпадают, когда ставится вопрос о власти философии над самой собой, прежде всего над собственными мыслями, без чего она не может быть саморазвивающимся, то есть автоэволюционирующим процессом. Именно этот момент определяет внимание В. В. Бибихина к данной проблеме.

Если кратко рассмотреть его работы по этой тематике, то можно увидеть, что он в разных местах обращается к ее историческим, онтологическим, антропологическим и теологическим аспектам. Прежде всего, в таких текстах, как «Введение в философию права», «Собственность», «Другое начало». В своей интерпретации я выделю два фрагмента из его сочинений: это, во-первых, работа «Власть России», во-вторых, «Поиск *своего* в „Алкивиаде“ Платона». Что касается комментаторской литературы, то следует обратить внимание на ряд текстов, авторы которых уже анализировали данную проблему, в частности на статью И. И. Павлова «Онтология власти как онтология истории: политическая философия Владимира Бибихина» (Павлов, 2019: 195–223). В ней автор показал, учитывая парадоксальный характер мышления В. В. Бибихина, что оценки его трактовки разделяются на прямо противоположные даже у его последователей, к примеру у М. А. Богатова и А. В. Магуна, и это неслучайно. Онтические характеристики власти имеют в виду дифференцированные типы власти над определенными родами сущего, в онтологическом же подходе ставится вопрос о власти над властью, то есть о ее естественном самовосстановлении в бытии.

Есть смысл начать рассмотрение проблемы соотношения философии и власти с момента зарождения философии. Существует легенда, повествующая, как возникло само имя философии. Здесь следует сразу

указать, что с точки зрения философской теории мифа имя как таковое, а также акт именованья имеют прямое отношение к феномену власти. В праве именованья проявляет себя воля к власти, и по этому поводу в истории всегда велась борьба. Когда и каким образом впервые в истории прозвучало имя философии и как это связано с проблемой власти? В доксографическом сочинении «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского говорится о том, что имя философии возникло в особой ситуации, а его «изобретателем» был Пифагор, который кроме этого ввел в философский обиход слово «космос» и т. п. Как сообщает Диоген Лаэртский (Диоген Лаэртский, Гаспаров, 1986: 58):

Философию философией (любомудрием), а себя философом (любомудром) впервые стал называть Пифагор... мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть «мудростью», а упражняющегося в ней — «мудрецом», как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ («любомудр») — это просто тот, кто испытывает влечение к мудрости.

Как соотносится влечение к мудрости с влечением к власти?

Здесь важен и интересен сам контекст, в котором прозвучало и воссияло имя философии. По сообщению Диогена Лаэртского, Пифагор встретился с флиунтским тираном Леонтом, и в разговоре с ним слово «философия» прозвучало как имя и одновременно как концепт. Этот небольшой фрагмент повторялся и толковался в последующей истории философии, как бы упрочивая и оправдывая выбор данного имени. А. В. Лебедев, комментируя этот сюжет, указал на спорность приписывания Пифагору авторства имени философии<sup>3</sup>. В современном антиковедении предполагается, что институционализация философии, маркированной ее собственным именем, произошла в Платоновской Академии. Вместе с тем и до Пифагора было нетерминологическое употребление слова «философия». Однако именно Пифагор, взяв его слово из обыденной речи или светских разговоров, придал ему особое семантическое звучание, связанное с религиозными интенциями, моральным контекстом и пр. Таким образом, несмотря на спорные моменты, в истории за Пифагором закрепилась слава творца имени философии.

<sup>3</sup>А. В. Лебедев. Разбираясь в источниках и достоверности античной традиции о Пифагоре — изобретателе слов ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ («философ») и ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ («философия»). [https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2018/04\\_12\\_2018\\_lebedev.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2018/04_12_2018_lebedev.pdf) (дата обращения: 06.01.2023).

Ту встречу Пифагора и Леонта можно определить как событие в онтологическом смысле этого слова, *das Ereignis* по Хайдеггеру. Иначе говоря, философию можно понимать как такое событие, в котором его начальный импульс парадоксально совпадает с его целостной завершенностью, т. е. энтелехией. С точки зрения событийной онтологии, как неоднократно отмечал В. В. Бибихин, не событие (или события во множественном числе) существует в истории, а, наоборот, история существует и длится благодаря тому, что случилось и не прекращается детерминирующее ее определенное событие. И вот если с этой точки зрения рассматривать диалог тирана Леонта, носителя власти, и вольного мыслителя Пифагора, в котором была озвучена философия как самобытный род деятельности, то необходимо признать эту встречу в качестве онтологического события, которое длится на протяжении всей истории философии и в том числе захватывает и нас — современных встроенных свидетелей и участников этого непрерывного события.

Сложно реконструировать детали встречи Пифагора и Леонта, ее психологический и эмоциональный характер: то ли это был острый спор, то ли дружеская беседа. Но фактом остается то, что во встрече столкнулись власть и мысль. Идентифицирующим вопросом тирана: «Ты кто такой? Самый умный что ли?» — Пифагор был поставлен в двусмысленное положение, однако, не дерзя, но и не унижаясь, он назвал себя философом. В этой ситуации неопределенности Пифагор нашелся, как ответить. В дальнейшей истории это самоименование утвердилось и распространилось в новых поколениях, и поскольку имя философии остается актуальным, то и та событийная встреча сохраняется в качестве генетической программы. Можно сказать, что философия исторически родилась в ситуации выяснения ее отношений с властью.

После этого поясняющего исторического экскурса можно обратиться непосредственно к работам В. В. Бибихина по заданной теме. Во-первых, важное значение в этом отношении имеет его статья «Власть России» (впервые опубликована в журнале «Новая Юность», 1994, № 1) (Бибихин, 1994). В. В. Бибихин пишет (там же):

Мы до сих пор не можем сказать, что философия у нас поущена такую, какой ее надо видеть, свободной, делом человеческого своевластия (Максим Исповедник) без оглядки на обстоятельства. Но мы не можем сказать что философия не прижилась в России.

Своевластие здесь понимается автором в смысле самобытности (собственности), а не субъективного произвола. Далее он продолжает (Бибихин, 1994):

Неопределенность статуса философии напоминает о неопределенном статусе власти у нас. О власти в России много говорят и пишут. Сама власть первым ставит вопрос о власти и наше ответное молчание понимает в свою пользу. [...] Цель власти власть, говорит власть; вопрос о власти главный.

Мы так не думаем. Мы просим не принимать наше молчание в ответ на вызов власти за безразличие или уступку. Как-то объясниться мы всё-таки должны.

И в России, и в мире в целом власть как таковая еще не состоялась, она находится в колеблющемся становлении, что свидетельствует о ее двусмысленном характере и объясняет непрерывную борьбу за нее.

Соотношение философии и власти является принципиально онтологическим (Основы онтологии, 1997). Для демонстрации этого тезиса В. В. Бибихин обращается непосредственно к известному историческому факту, который стал определяющим событием, влияющим на последующие времена. Он поясняет: «События в самом начале исторических образований, государств, движений рано и надолго вперед угадывают ход истории» (Бибихин, 1994). Под такими событиями В. В. Бибихин имеет в виду житие и мученическую смерть святых Бориса и Глеба, которые, как известно, были убиты их братом Святополком Окаянным (историки спорят, кто был подлинным заказчиком и исполнителем этого убийства, возможно даже их брат Ярослав Мудрый). Борис и Глеб, отказавшись от сопротивления и от борьбы за власть, подали удивительный пример странного к ней отношения. Более того, будучи канонизированными святыми, как ни парадоксально, они почитаются как покровители княжеской государственной власти. К примеру, под именем святых Бориса и Глеба была выиграна битва со шведами св. Александром Невским. В. В. Бибихин пишет (там же):

Дружина требовала от Бориса и Глеба мобилизации, решительного сражения, победы, взятия города, изгнания вероломного брата. Борис и Глеб сказали, что бороться за власть не будут даже под угрозой смерти. Поступок законных наследников князя Владимира в год передачи власти определил всю нашу дальнейшую историю. [...] Законные наследники правителя Борис и Глеб, не борющиеся за власть, власть никому не дарили, не вручали, не завещали. Власть у них не была отнята, вырвана, отвоевана, ведь нельзя отнять то, за что не держатся. И так само собой получается, что хотя многие хватали власть в России, жадные от вида того как она валяется на дороге, власть

России остается всё время по-настоящему одна: власть молодых Бориса и Глеба, никуда от них не ушедшая, им ни для какой корысти не нужная, только им принадлежащая по праву, по правде, по замыслу страны. Власть России в этом смысле никуда не делась, не ослабла, не пошатнулась. Ее не надо рожать. Ей тысяча лет.

Онтология власти, если мы правильно понимаем В. В. Бибихина, заключается во власти самого мира, то есть бытия, а не разрозненных сущих, которые фактически постоянно враждуют по поводу власти. Он пишет (Бибихин, 1994):

Вызов мира никогда не диктат. Его невыносимость как раз в том, что он ничего не велит. Он молчаливый и из молчания никогда не выйдет, как никогда не кончится ожидание народа, терпение земли. Конец терпения и конец молчания, чего многие хотят и наивно провоцируют, означал бы конец русского мира.

Коротко говоря, оказывается, что власть мира является парадоксальным образом безвластной. И именно в этом заключается принципиальный интерес философии к феномену власти. Если философии и присущи властные амбиции, тем более с претензией на абсолютную власть, то эта власть может быть только безвластной. Первым это продемонстрировал Пифагор в споре с властителем Леонтом. Хотя при этом следует признать, что согласно другим историческим свидетельствам Пифагор проявлял определенные амбиции в политической жизни Древней Греции, но это можно понять как обратную сторону данного парадокса. Событие Бориса и Глеба — еще один из множества подобных парадоксальных проявлений безвластной власти.

Власть философии есть прежде всего власть над самим собой, над самым существенным, что есть в человеке, — власть над собственными мыслями. По этому поводу у В. В. Бибихина есть еще один текст, посвященный разбираемой проблеме. Имеется в виду его работа «Поиск своего в „Алкивиаде“ Платона», вошедшая в книгу «Собственность. Философия своего». Здесь рассматривается еще один пример отношений философа и властителя: умудренного Сократа и Алкивиада — молодого аристократа, имеющего большие амбиции и перспективы на власть. Сократ внимательно выслушивает эти амбиции, испытывая его возможности и способности, которые очень развиты. Кроме одной. Все многообразные задатки оказываются эфемерными, если они не управляются единой мыслью. Сократ вводит Алкивиада, как утверждает В. В. Бибихин, в школу «ученого незнания», *docta ignorantia*: «Сократ

только спрашивает и только терпеливо, умно разбирает завалы в сознании Алкивиада» (Бибихин, 2012: 191).

Без странной поддержки Сократа Алкивиаду не удастся понять в своем истоке собственную целеустремленность к власти. Так, Сократ нетривиальным образом воздействует через влияние на ум, на политические процессы, в конечном счете на власть. Прежде чем обратиться к разнообразным видам деятельности, необходимо узнать себя. А узнавание себя означает владение своей собственностью, которая, по В. В. Бибихину, есть синоним бытия. Он пишет (там же: 192):

Быстро перебрав дела, в которые Алкивиад хотел бы ввязаться, Сократ и Алкивиад уверенно отбрасывают гимнастику, музыку, архитектуру, священнослужение, медицину, судостроение, ах это всё такое важное, основательное, — и выходят на сцену фатальной игры, — Алкивиад вступит, выступит, когда полис будет совещаться о войне и мире и других делах *полиса*: Алкивиад *политик*, политику он понимает крупно, трезво, просто: это то, где и чем человека, общество поднимает на *войну*, где дело идет не о правильном-неправильном технически, воспитательно, художественно, а о хорошем и плохом *просто*, о добре и зле, правде и неправде, лучшем и худшем.

После общения с Сократом перед Алкивиадом открывается новая перспектива или перспектива нового (там же):

[он] будет действовать, развернется там, где вещи, всего больше занимающие человека, дела *полиса*, политика, мы бы сказали — и *одновременно*, оказывается, вещи человеку самые интимные, в которых человек разбирается с не помнит каких времен. Это странно, интимность политики, но это так.

Речь идет именно об интимной, тайной точке взаимосвязи философии и власти.

Если обратиться к самому В. В. Бибихину как персональному примеру философского отношения к власти, можно сослаться на некоторые воспоминания и мнения коллег-философов о нем. Среди его окружения были разные точки зрения и позиции в отношении к власти. Например, его друг А. В. Ахутин всегда радикально демонстрировал оппозиционность к государственной власти, по поводу чего между ними были споры. Другие друзья — С. С. Аверинцев и С. С. Хоружий — могли лояльно участвовать во властных процессах общества и государства. По свидетельствам можно сказать, что В. В. Бибихин всегда держал дистанцию от власти, но его отношение к ней было двойственным или даже парадоксальным.

Об этом, в частности, рассказывал в 2018 г. на Круглом столе в Институте философии Российской Академии наук, организованном Ю. В. Синеевой и посвященном 80-летию со дня рождения В. В. Биbihина, академик, бывший директор ИФ РАН А. А. Гусейнов<sup>4</sup>. Он поделился живыми интересными воспоминаниями о встречах с В. В. Биbihиным, который работал в этом академическом учреждении под его формальным руководством. У них установились взаимно уважительные отношения, появился профессиональный интерес к работам друг друга. Однако в этих воспоминаниях говорилось и о том, что В. В. Биbihин ничего не просил у уполномоченного власти, не предъявлял никаких амбиций на власть. Хотя в своих работах он проводил такую мысль, что тайная власть все равно принадлежит мыслителю. Этот пример показывает, что, с одной стороны, В. В. Биbihин уважительно относился к власти, хотя и мог ее критиковать, а с другой стороны, он всегда держался от власти на дистанции. В этих добрых воспоминаниях А. А. Гусейнова, который волею судьбы был встроен в систему государственного управления философией, проявилось чувство коллегиальной солидарности философов перед лицом власти предрержащих. И эта солидарность является парадигматической в истории философии, обоснованием чего оказываются проанализированные нами идеи В. В. Биbihина.

По поводу сказанного в данном докладе, отреферированном в настоящем тексте, И. И. Павлов задал вопрос: насколько корректно и философски продуктивно играть на переходе от власти, понимаемой политически, и власти, как некой экзистенциальной вещи, о которой говорил В. В. Биbihин, истолковывая власть России как амеханическую безвластную власть в случае с Борисом и Глебом? Не получатся ли здесь омонимии, влекущей за собой некоторые подмены понятия власти? В ответе на этот вопрос было сказано следующее: действительно, с одной стороны, реально различение проблемы власти на политический и экзистенциальный аспекты, и его объективно нужно придерживаться, чтобы не подменять одно другим. Однако всякая дифференциация подразумевает интеграцию. Вопрос заключается в том, чтобы найти единую точку пересечения политического и экзистенциального в попытке прояснения самой проблемы власти.

<sup>4</sup>См. видеозапись Круглого стола в Институте философии Российской академии наук, посвященного 80-летию В. В. Биbihина (20.09.2018) по адресу: <https://www.youtube.com/watch?v=CbGXmWePzeA> (дата обращения: 18.09.2022).

Здесь уместно вспомнить еще одну деталь разговора Пифагора и Леонта, о которой сообщил Цицерон в «Тускуланских беседах» (V, 3, 7–10): когда Пифагор впервые в истории озвучил в присутствии Леонта имя философии,

удивленный новым словом, Леонт спросил, кто же такие философы и чем они отличаются от других людей. Пифагор ответил, что жизнь человеческая напоминает ему тот праздник, который устраивается при самых пышных общегреческих играх. Одни люди там стараются снискать венки славы и известности упражнениями закаленных тел, другие приходят, чтобы нажиться, что-нибудь продавая и покупая, а третьи, самые умные, не ищут ни рукоплесканий, ни прибыли, а приходят только посмотреть, что и как здесь делается. Так и мы: словно явились из другой жизни в эту жизнь, как на праздник из какого-то другого города, и одни природою призваны служить славе, другие — служить наживе, и лишь немногие, отбросив все остальные дела, внимательно всматриваются в природу вещей, — они-то и называются «любителями мудрости», то есть философами; и как на состязаниях благороднее всего смотреть и ничего для себя не искать, так и в жизни лучше всего созерцание и познание вещей (Цицерон, Гаспаров, 1975).

Власть философии, хотя и внутримировая, но не от мира сего, по завещанию Пифагора, который вместе с тем активно участвовал в политической жизни древнегреческого полиса, принимая сопутствующие риски конфликтов в партийной борьбе за власть. В утрированной форме классовой борьбы в философии эту идею манифестировал и воплощал В. И. Ленин. Но это можно понять как антисобытийный срыв в истории философии, в результате чего сама философия на долгие годы превратилась в служанку тиранической власти.

Как показано выше, Пифагор отделяет философов от тех, кто стремится к славе (власти) и к наживе, полагая первых не от мира сего — «словно явились из другой жизни». Может показаться из этих признаний, что философы нейтрально относятся к политической власти и экономической выгоде. Согласно известному религиозному изречению, Богу богово, кесарю кесарево. Однако даже у философов нередко возникает соблазн вступить в корыстные или славолюбивые отношения с властью: достаточно вспомнить отношения Платона и сиракузского тирана или Хайдеггера с идеологами нацистского режима. Тем не менее эти неудачные попытки не запрещают того, что экзистенциальная философская власть все-таки может обратиться и совпасть с политической властью, хотя и каким-то нетривиальным, даже парадоксальным образом. Рассудочно и однозначно разграничить политическую

власть, основанную на силе (насилии), и экзистенциальную философскую власть, основанную на отрешенной мысли, не удается. Хуже всего получается, когда философ в силу встроенности философии в систему социальных и политических отношений получает от лица бюрократических структур власть над себе подобными и не выдерживает искушения поадминистрировать и покомандовать ими или впадает в соблазн самопиара. Тогда философия превращается в пародию на саму себя, ложное проявление воли к власти. Таких случаев, увы, в профессиональной казенной науке оказывается достаточно много.

#### СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЙ ОТБОР В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ

В книге В. В. Бибикина «Лес», посвященной проблеме живой материи в античной и современной биологии, помимо традиционных вопросов в этой области, затрагивается также тема свободы и власти в процессе эволюции. Хотя это может показаться странным, так как биологическая природа относится к миру необходимости, по И. Канту, а вопрос о свободе относится к духовному измерению. И тем не менее... В. В. Бибикин ссылается на известную книгу Ричарда Докинза «Эгоистичный ген» (Докинз, Фомина, 2013), в которой развивается геноцентричный взгляд на эволюцию. Согласно ему глубинная детерминация видовой биологической эволюции — это эволюция генов, что проявляется в странном диктате и даже тирании генов, выражаясь метафорически. В. В. Бибикин так комментирует эту идею (Бибикин, 2011: 295):

Каждый вид *вынужден*, т. е. каждый вид насколько он существует в своих индивидах, особях, пленник, раб своих генов, он *обязан* подчиниться диктату наследственности, вести себя, развиваться, делать всё для продолжения рода.

Из этих естественно-научных обобщений можно сделать вывод, что отношения власти существуют уже на уровне природных биологических начал. При этом проявление такой власти оказывается парадоксальным. В. В. Бибикин пишет (там же):

*Рядом* переплелись, не различишь, свобода и рабство; причем кажущиеся свободными индивидуалы — рабы, кажущиеся жесткими механизмы воспроизведения — свободны и диктуют.

В 1997–1998 гг. В. В. Бибикин читал студентам философского факультета МГУ курс под названием «Лес», который впоследствии был опубликован в одноименной книге. Весной 1998 г. Бибикин приезжал на философский факультет СПбГУ и выступил там с лекцией о «живом

автомате» — ключевом концепте его натурфилософии, который также стал смыслообразующим фрагментом данного курса. У меня сохранились воспоминания об этой лекции, где В.В. Биbihин удивил (а может быть и покоробил) аудиторию идеей о том, что в человеческой эволюции участвуют боги, ангелы и демоны. В книге «Лес» эта идея представлена в содержании 23-й (24. 3. 1998) и 24-й (7. 4. 1998) лекций. Пропуск одной лекции между ними был связан с поездкой в Санкт-Петербург.

Сюжет этих фрагментов «Леса», на мой взгляд, можно было бы определить как гипотезу сверхъестественного отбора в человеческой эволюции. Трактровка «живой материи» леса у В. В. Биbihина включала в себя несколько основополагающих идей: живой автомат природы, два типа жизни (метаболическая и репликативная), а также отношения между ними, включающие в себя и симбиоз, и некую странную войну, которая может быть «чистой» и «нечистой», справедливой и несправедливой. Одна ведет к аннигиляции и катастрофе, а вторая выводит живое на новый качественный эволюционный уровень.

В естественной эволюции, согласно В. В. Биbihину, в процессе естественного же отбора различные смежные биологические виды вступают друг с другом в отношения конкуренции, вплоть до войны на уничтожение. Он подчеркивает (Биbihин, 2011: 300):

...всякий вид жизни имеет окаймляющий, отсекающий, теснящий другой вид, как бы свой страшный суд, и вид и испытывается, и очищается, и крепнет в борьбе.

Между двумя обозначенными типами жизни существует, таким образом, война. Это имело в виду в теориях биологической эволюции, в том числе и в концепции происхождения видов Чарлза Дарвина. Сам отбор, как известно, делится на естественный (в свою очередь делящийся на положительный и отрицательный) и на искусственный, который осуществляют люди-селекционеры. Но уже в естественном отборе возникает феномен войны, которая в дальнейшем проявляется в трансформированном виде в войне в социально-политическом смысле в человеческом измерении, о чем рассуждают теоретики социал-дарвинизма.

Таким образом, между разнообразными биологическими видами существует борьба, а как обстоит дело в этом отношении с человеческим видом? Этим вопросом задается В. В. Биbihин. Ведь люди также являются биологическими существами, имеющими не только политическую, культурную и интеллектуальную истории. То есть вопрос заключается

в том, как действует естественный отбор (а может быть, искусственный?) в отношении рода хомо сапиенс. Какие здесь работают факторы? В. В. Биbihин спрашивает (Биbihин, 2011: 300):

Скажите теперь, кто таким же образом причесывает, подстригает человеческий род.

Война, конечно. В древнегреческом эпосе война служит именно для причесывания поколений людей. Она же закаляет, очищает поколения. Т. е. как будто бы, при том что смешно говорить что человечество проходит естественный отбор в борьбе с крокодилами, тиграми, оно род с самоселекцией. Это немного странно.

Странность в том, что человеческая самоселекция является отношением автореференции, которое с необходимостью имплицитно парадоксальность (Romanenko and Goncharko, 2016), еще одним следствием чего становится то, что отбор получается одновременно естественным и искусственным. Однако здесь возможность человеческой самоселекции остается под вопросом.

Эта война, практически по Гераклиту, которая всегда есть борьба за власть, детерминирована инстинктом агрессии, заданным генетически, но и не только. В. В. Биbihин пишет: «Мы идем на войну не в интересах нашего вида биологического, а в интересах идеи!» (Биbihин, 2011: 301) Но ведь идеи, согласно еще платоновскому определению, есть специфические виды, правда являющиеся вечными с точки зрения идеализма, поэтому божественными и трансцендентными человеку. Исходя из этих посылок, В. В. Биbihин заключает (там же):

Тогда я скажу: рядом с человеческим родом, который очищает себя всё-таки не самоселекцией, есть соседний род, дисциплинирующий, более мощный, с которым нет и речи о том чтобы человек справился как с тиграми или микробами, это род ангелов, демонов и богов. Мы живем с этим родом в таких же жестких условиях селекции, как всё живое, известное нам, с соседними видами живого.

Вот это включение в эволюционный процесс трансцендентных существ как раз и является провозглашением сверхъестественного отбора в эволюции. В. В. Биbihин осознавал провокационность подобного заявления как в устной лекции, которую мне посчастливилось прослушать, так и в книге. Поэтому он оговаривается (там же: 302):

Господа, включение бога и богов в биологическую лестницу конечно вам покажется, не может не показаться, должно показаться насильственным

пристегиванием картины живого к метафизической схеме, но я уверен что остаюсь на научном и единственно здоровом уровне.

Метафизическое, собственно говоря, по сути является сверхъестественным. Здесь работает действительно мета-фора — пере-нос сверхъестественного в естественное, трансцендентного в имманентное, — но это необходимая онтологически метафора, без которой невозможно философское понимание бытия как единого целого. Саму мета-физику можно определить как мета-форическое всеединство, круговорот метафор бытия.

Вместе с тем этому может быть дано и конкретное естественнонаучное объяснение. Так, можно понять эту самоорганизующуюся войну видов в естественно-сверхъестественном отборе как автокаталитическую реакцию, которая является биохимической основой процессов живой материи. Жизнь автоматична в аристотелевском смысле этого слова, то есть самодвижна, то же самое получается и

у Лейбница: автомат в автомате, и до мельчайших подробностей внутри автомат на автомате, интегрированы в машину мира, которая тоже не имеет себе часовщика извне, а так что он *внутри* (Бибихин, 2011: 295).

То есть сверхъестественные существа, которым религия приписывает творение природы, находятся не только извне ее, но и внутри нее самой, в самой сердцевине ее саморазвития, что может быть предметом изучения конкретных наук в соответствии со строгими критериями научного знания.

В. В. Бибихин так завершает этот странный дискурс (там же: 302):

Смену, эволюцию видов не абсурдно будет понимать как смену богов (фетишей, тотемов), смену религий, которая никогда не бывает постепенно, как смена видов скачками.

Этим ходом мысли он намечает, хотя пока и не эксплицировано, попытку объединения принципов эволюционизма и креационизма: боги (монотеистический Бог) не только творцы человека, но и его соседи, сожители (т. е. симбиотики), а иногда и конкуренты в развивающейся природе. То же самое можно сказать и о симбиотическом соседстве с вирусами и другими микроорганизмами (пример — микрофлора). В. В. Бибихин пишет (там же: 314):

К пейзажу соседей-богов мы конечно вернемся, мы там много не досмотрели, в частности пикантное соседство вирусов и богов: проснувшись утром

в настроении, мы не знаем, его причина новый штамм вирусов или веяние и предчувствие богов.

Как это актуально звучит в эпоху вирусных пандемий и связанного с этим глобального социального ажиотажа!

### ЭВОЛЮЦИЯ ВЛАСТИ И ВЛАСТЬ ЭВОЛЮЦИИ

После изложения этих двух достаточно разнородных сюжетов сделаем попытку тем не менее связать их ключевые слова «философия», «власть» и «эволюция» в едином плане, вплоть до оборачивания их друг в друга. Прежде всего необходимо продемонстрировать эту связь на конкретных действующих примерах как своеобразных эмпирических подтверждениях.

Уточним предварительно методологическую сторону дела. В начале текста говорилось о роли герменевтики, в этой же части следует сфокусироваться на феноменологии, которая так же, как и герменевтика, является онтологическим методом. Неслучайно проект фундаментальной онтологии М. Хайдеггера был попыткой объединения феноменологии и герменевтики. В этом же ключе работал и В. В. Бибихин. Под феноменом здесь будет пониматься самовысвечивающийся ориентир философского поиска. Не только философия является феноменом культуры, но и отдельные выдающиеся мыслители прошлого являются феноменальными персонажами, освещающими силой своей мысли бытийный горизонт собственной эпохи. В нашем контексте таковым феноменом оказывается Сократ. Но в чем заключается конкретно феномен Сократа в рамках обозначенного нами проблемного поля?

Интересно обратиться в этой связи к ученику Э. Гуссерля — Г. Г. Шпету, который так же, как и М. Хайдеггер, разрабатывал оригинальную модель герменевтической феноменологии. В его работе «История как предмет логики» представлена самобытная спецификация феноменологии, которую автор определил как экзemplификационный метод, претендующий на выявление логических оснований истории. Как писал Шпет: «Весь так называемый экзemplификационный метод основывается на возможности усмотрения сущностного в фактическом» (Шпет, 1988: 313). Проще говоря, суть этого метода заключается в приведении в процессе доказательного рассуждения демонстративных примеров, являющихся полным наглядным выражением абстрактной схемы. По-другому это можно также назвать феноменальной персонификацией.

Любопытно, что Г. Г. Шпет допускал в качестве таких экземплификаций и просто сфантазированный пример (Шпет, 1988: 314):

Теми, кто любит богатый подбор «примеров», фантазия должна быть даже явно предпочтена: как ни разнообразны формы конкретной действительности, фантазия может быть еще богаче. Единственное ограничение для фантазии здесь в том, что образы фантазии, каким бы они ни наполнялись «содержанием», формально-логически должны быть образами исторической фантазии.

Вооружившись этим методологическим регулятивом Г. Г. Шпета, обратимся к фигуре Сократа как к возможному образцовому примеру эволюционного влияния философии на власть. В том числе и учитывая, что никакого исторического Сократа могло и не быть, что он может быть только выдуманным литературным или драматургическим героем и даже мифологическим персонажем. Это переводит разговор в плоскость исторического коллективного воображаемого. Образ при этом оказывается особым инструментом онтологического познания, языком которого является язык метафор. В каких устойчивых образах воображался Сократ его современниками? История оставила нам определенные свидетельства.

Стихией воображаемого в античности был миф, поэтому начнем с мифологических предпосылок. В мифах, как известно, достаточно подробно описывались отношения людей со сверхъестественными существами, посредством чего объяснялся процесс космогенеза и антропогенеза. В современных мифах технологической эпохи эту роль играют различные роботы, киборги и пр. Так или иначе эти отношения связываются с феноменом власти. Основной вопрос здесь заключается в том, как в процессе борьбы за власть между естественными и сверхъестественными существами происходит эволюционный процесс. Как этот фактически сказочный сюжет можно корректно изложить с философской и научной точек зрения с соблюдением их собственных критериев, норм и правил истинности, обоснованности и достоверности?

Начнем с такого мифологического персонажа, как Леший (его предшественники — Пан, Сильван и др.), — мифического олицетворения тайной сущности леса, аристотелевской живой материи. Леший (тот же демон) служит для того, чтобы наводить на людей страх, который мобилизует человека перед лицом опасности, исходящей от окружающей среды, а это, в свою очередь, и есть важный эволюционный фактор. Кроме того, страх — это существенный атрибут самой власти. Как все-таки боги,

ангелы и демоны, о которых писал В. В. Бибихин в «Лесе», конкретно и властно воздействуют на человеческую эволюцию?

Сверхъестественные существа влияют на развитие людей посредством людей же, в которых они перевоплотились или вселились. Здесь сразу же приходит на ум пример Сократа: на него оказывал влияние голос демона, парадоксальность которого заключалась в имманентной трансцендентности. В. В. Бибихин в «Лесе» писал о некоем «косматом» человеке, который был гармонично встроен в природу леса, но потом, когда человек вышел из мира лесной природы и создал полис, он утратил свою «косматость», оцивилизовался и развернул вокруг себя искусственный мир культуры. Однако связь с лесом окончательно не прервалась. И среди окультуренных людей продолжают встречаться носители того архаического демонизма. Сократа современники воспринимали именно в такой роли. Его не случайно олицетворяли с силеном или сатиром, как, например, в похвальной речи Алкивиада в платоновском диалоге «Пир».

В ней Алкивиад практически признается в особом имажинативном воздействии на него Сократа, сравнивая его с сатиром Марсием (Plat. Symp. 215a–216c). Марсий, как известно, олицетворяя дионисийское начало, бросил вызов в музыкальной игре самому Аполлону, за что жестоко поплатился. Речи Сократа уподобляются виртуозной игре на флейте Марсия и обладают особой суггестивной силой, очаровывая и приводя душу в волнение вплоть до исступления, слушатели оказываются потрясены и захвачены совершенно иррациональным образом. Немаловажный момент в этих бурных фантазиях Алкивиада — признание в том, что Сократ был единственным, кто вызывал у него стыд, который лежит в основе морального чувства и служит воспитательным фактором. Фактически эта речь Алкивиада оказалась мифотворением Сократа. Правда, в конце этого сюжета сам Сократ иронически деконструировал этот образ, но ведь всем известна амбивалентность сократовской иронии...

Вдохновляясь этим примером, можно также сопоставить поведение Сократа в интеллектуальном пространстве античных Афин с поведением Лешего — древнеславянского аналога древнегреческого сатира. Логический метод сократовского диалога — индукция, т. е. наведение, — является не чем иным, как кружением путника в лесных дебрях философских проблем, обучением ориентировки и наведением на поиск истины. Зооморфными мифическими образами Сократа, кроме этого,

были овод и скат, что также неслучайно. Укусы овода или электрический удар хвоста ската — это метафорически выраженные властные импульсы, которые служат мобилизации человеческих сил. Если угодно, их можно трактовать в качестве вакцинирующих прививок, приспособляющих иммунную систему организма к различным инфекциям. Судя по всему, через внутренний голос демона Сократа, а это хрестоматийный историко-философский пример, боги воздействовали на его сограждан и тем самым властно управляли ими. Как выше мы уже упоминали, одним из примеров подобного воздействия было влияние философа Сократа на начинающего политика Алкивиада.

Чтобы выразить мифическое влияние Сократа, предложим собственную иммунологическую метафору. Одним из обвинений на суде Сократа было то, что он, дескать, изобретал новых богов, или демонов, которые распространялись среди людей, подобно вирусному заражению. Следует вспомнить, что в античной традиции демоны назывались «богами на одно мгновение», то есть демоны понимались как сиюминутные вторжения божественного в человеческое, имманентизация трансцендентного. Такое вторжение на языке хайдеггеровской философии называется событием, *das Ereignis*. Здесь неслучайна связь богов и вирусов, о которой также писал В. В. Бибихин в «Лесе». Эпидемический характер заражения природными вирусами и бесплотными идеями-богами практически одинаков. В этой связи становится актуальной разработка определенной онтологии иммунитета, в которой бы рассматривались проблемы материальных и идеальных инфекций и возможной защиты от них. А ведь формирование иммунитета, в том числе коллективного, — это существенный аспект эволюции. Боги как бы избирают конкретных людей — Сократ здесь один из показательных примеров, — заражают их своими идеями, а потом наблюдают, как иммунная система реагирует на эту инфекцию. Те, кто дает адекватный иммунный ответ, одолевая болезнь, проходят через сито естественного-сверхъестественного отбора.

Результатом подобного спонтанного фантазирования может быть метафора Сократа-вируса, сопоставимая с уже известными метафорами овода и ската. Но здесь следует сделать уточнение, что не собственно Сократ может быть уподоблен вирусу как своеобразной самокопирующейся программе. Он сам в свое время претерпел инфекцию, на которую его организм выработал антитела, благодаря чему самоисцелился. После этого он продолжал распространять эту инфекцию-программу воздушно-вербальным путем, но уже в ослабленном виде, тем самым служа вакцинирующим элементом для окружающих, формирующим

коллективный иммунитет. В этом плане диалоги Сократа можно метафорически определить как иммуномодулирующую терапию.

Фигура Сократа оказалась ключевой и переломной в классический период развития древнегреческой философии. Он вобрал в себя достижения своих предшественников, так называемых досократиков, заразившись их идеями, а потом, после определенной внутренней трансформации, эти преобразованные идеи распространились от него в новых поколениях, от Платона, Аристотеля и далее. То есть Сократу удалось совершить парадигматический сдвиг, революцию в истории философии. Это был переход на какой-то новый культурный уровень. И здесь явно не обошлось без работы сверхъестественного отбора в человеческой эволюции.

Хотя подобная трактовка личности мыслителя Сократа является ограниченной, конечно. Сократ — это целый пучок вероятных образов, о некоторых мы можем еще не догадываться. Возможны и противоположные интерпретации, на которые указывал на данной конференции М. А. Богатов, приводя мнение Ф. Ницше, трактовавшего как раз Сократа не в архаическом ключе, а наоборот. Можно согласиться с тем, что его сложно однозначно определить, он амбивалентен по своей сути. С одной стороны, Сократ — мифотворец, воплощение сатира, косматого лесного существа, а с другой стороны — провозвестник научного рационализма. Извечная борьба дионисийского и аполлонийского начал. Причем оба аспекта незаметно оборачиваются друг в друга, и в результате получается парадокс. Этот двоящийся образ Сократа соответствует различению двух типов жизни — метаболического и репликативного — в реконструированной В. В. Библихиным концепции живой материи аристотелевского леса. Обе жизни принципиально различны, но и пребывают в симбиозе, который в переломные моменты подразумевает борьбу за власть и войну. Сократ находился под перекрестным огнем инфицирующих агентов, как материальных, так и идеальных, но его иммунная система сработала адекватно. Опыт Сократа оказался эффективным в качестве вакцины, благодаря чему впоследствии выработался коллективный иммунитет в процессе истории философии, то есть эволюции человеческой мысли. Власть эволюции определила эволюцию власти.

Как показывает приведенный пример, в качестве экземплифицированного феномена в триаде Сократ–Марсий–Алкивиад демоны оказывают влияние на людей, управляя их волей через посредство их же воображения. Власть над воображением оказывается самой тонкой и виртуальной, но вместе с тем и самой эффективной. А как иначе

можно понять роль сверхъестественного отбора в процессе человеческой эволюции, а также происхождение современного городского человека от косматого лесного предка? В современной философии эта проблема проявилась, в частности, в попытках помыслить феномен «архиископаемого» или «доисторического» в рамках так называемого спекулятивного материализма (К. Мейясу). Предлагаются различные рациональные аргументы и аналитика условий возможности мышления архиископаемого. Перспективным направлением этих поисков может быть разработка герменевтики воображаемого, контуры которой оригинально обозначены в книге В. В. Бибихина «Лес».

В этом контексте можно привести еще один феноменальный пример из библейского мифа о близнецах Исаве и Иакове. По сюжету первый был «косматым», а второй «гладким». Между ними завязалась драматическая конкуренция и борьба за первородство, в которой хитростью победу одержал Иаков. Произошел естественный (или сверхъестественный?) отбор, который символически истолковывают как победу культурного человека над природным (материальным). Бесхитростный Исав лишился какой-либо власти и оказался в резервации в процессе исторического прогресса.

Кстати сказать, в дебрях нынешнего сетевого научпопа есть информация о том, что у современных людей продолжают сохраняться гены, благодаря которым они могут иметь полный волосяной покров на теле, однако на каком-то этапе эволюции эти гены оказались отключены, вероятно, потому что человек вышел из леса и изобрел соответствующие искусственные способы обогрева (эксплуатируя, между прочим, накопленную лесом энергию углеводов). Не исключено, что данные генетические мутации могут пойти в обратном направлении, если произойдут трансформации в окружающей среде или расширится процесс «ухода в лес», пропагандируемый современными реакционными консерваторами.

В мифе о сатире Марсии имеется один жуткий момент. После музыкального турнира с Аполлоном последний жестоко с ним обошелся, содрал с него космы вместе с кожей. Данный сюжет получил распространение в живописи, где натуралистически изображается эта казнь (см., к примеру, картину Тициана «Аполлон и Марсий»). Эту символику можно истолковать таким образом, что в процессе сверхъестественного отбора в мифогенезе лесные хтонические существа потерпели поражение, были подвергнуты репрессиям и в Космосе воцарилась власть

олимпийского пантеона, в котором ведущую роль стал играть бог светлого разума Аполлон. Эта тенденция продолжается и поныне в разных областях культурного творчества. Монополия на власть остается в руках адептов Аполлона, тем самым обеспечивая необратимое направление эволюции философии. Однако иногда в гости к урбантропологическим обитателям навещаются их дальние родственники из леса, напоминая об их общем происхождении...

#### СОКРАЩЕНИЯ

Plat. Symp. *Plato. Symposium // Lysis. Symposium. Gorgias / trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2001. — (Loeb Classical Library ; 166).*

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бибихин В. В.* Власть России / Владимир Бибихин. — 1994. — URL: [http://www.bibikhin.ru/vlast\\_rossii](http://www.bibikhin.ru/vlast_rossii) (дата обр. 18 сент. 2022).
- Бибихин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. — М. : Мысль, 1986.
- Дожинз Р.* Эгоистичный ген / пер. с англ. Н. Фоминой. — М. : Corpus, 2013.
- Основы онтологии / под ред. Ф. Ф. Вяккерера, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 1997.*
- Павлов И. И.* Онтология власти как онтология истории : политическая философия Владимира Бибихина // Социологическое обозрение. — 2019. — Т. 18, № 3. — С. 195—223.
- Цицерон Марк Туллий.* Тускуланские беседы. Книга v / История древнего мира ; пер. с лат. М. Л. Гаспарова. — 1975. — URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1422368005> (дата обр. 18 сент. 2022).
- Шпет Г. Г.* История как предмет логики // Историко-философский ежегодник 1988 / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Наука, 1988. — С. 290—320.
- Romanenko Y. M., Goncharko O. Y.* A Brief History of Self-reference Notion Implementation in Byzantium : Did the Byzantine Theologians and Scholars Formulate Russell's Paradox? // *Scrinium*. — 2016. — Vol. 12, no. 1. — P. 244—260.

---

Romanenko, Yu. M. 2023. "Filosofiya, vlast', evolyutsiya (po motivam proizvedeniy V. V. Bibikhina) [Philosophy, Power, Evolution (Based on the Works of V. V. Bibikhin)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 219–242.

---

YURIY ROMANENKO

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

A. I. HERZEN RUSSIAN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-9637-2172

## PHILOSOPHY, POWER, EVOLUTION (BASED ON THE WORKS OF V. V. BIBIKHIN)

Submitted: Nov. 01, 2022. Reviewed: Dec. 30, 2022. Accepted: Jan. 08, 2023.

**Abstract:** The article attempts to discover the semantic and historical connections between the concepts of philosophy, power and evolution on the basis of the works of V. V. Bibikhin. In the first part of the text, referring to his works "The Power of Russia" and "Searching for One's Own in Plato's 'Alcibiades'", it is shown that philosophical power paradoxically turns out to be powerless. It is power over one's own thoughts first of all, and it is in this way that philosophy can influence political power. The second part of the work analyzes the book by V. V. Bibikhin "The Wood", dedicated to the problem of living matter in ancient and modern biology, as well as the factors of evolution. The author of this book admits a metaphysical assumption about the influence of supernatural beings (gods, angels, demons) on the evolution of the human species. This idea is considered at the point of intersection of scientific, philosophical and theological intentions. In the third part of the text, an attempt is made to illustrate and combine the main ideas of the first and second parts on the example of the activities of Socrates, which turned out to be a non-trivial way of influencing the evolution of political power by the power of philosophical thought inspired by the divine presence (the voice of a demon).

**Keywords:** Vladimir Bibikhin, Power, Evolution, Ontology, Event, Idea, Matter.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-219-242.

### REFERENCES

- Bibikhin, V. V. 1994. "Vlast' Rossii [Power of Russia]" [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Sept. 18, 2022. [http://www.bibikhin.ru/vlast\\_rossii](http://www.bibikhin.ru/vlast_rossii).
- . 2011. *Les [The Wood]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2012. *Sobstvennost'. Filosofiya svoeyego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Cicero Marcus Tullius. 1975. "Tuskulanskiye besedy. Kniga v [Tusculanae disputationes]" [in Russian]. Trans. from the Latin by M. L. Gasparov. Istoriya drevnego mira. Accessed Sept. 18, 2022. <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1422368005>.
- Dawkins, R. 2013. *Egoistichnyy gen [The Selfish Gene]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Fomina. Moskva [Moscow]: Corpus.

- Diogen Laert-skiy [Diogenes Laërtius]. 1986. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitikh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers] [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by M. L. Gasparov. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Pavlov, I. I. 2019. "Ontologiya vlasti kak ontologiya istorii [An Ontology of Power as an Ontology of History]: politicheskaya filosofiya Vladimira Bibikhina [An Appraisal of Vladimir Bibikhin's Political Philosophy]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Sociological Review] 18 (3): 195–223.
- Plato. 2001. "Symposium" [in Ancient Greek and English]. In *Lysis. Symposium. Gorgias*, trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 166. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Romanenko, Yu. M., and O. Yu. Goncharko. 2016. "A Brief History of Self-reference Notion Implementation in Byzantium: Did the Byzantine Theologians and Scholars Formulate Russell's Paradox?" *Scrinium* 12 (1): 244–260.
- Shpet, G. G. 1988. "Istoriya kak predmet logiki [History as a Subject of Logic]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2007* [Historical and Philosophical Yearbook 2007], ed. by N. V. Motroshilova, 290–320. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Vyakkerev, F. F., et al., eds. 1997. *Osnovy ontologii* [Fundamentals of Ontology] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta.

ИГОРЬ ДМИТРИЕВ\*

## «ОНИ ВЕРНЫ, ТОЧНЫ, НЕУМОЛИМЫ»\*\*

МЕТАФОРА ЧАСОВ В ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Получено: 11.08.2022. Рецензировано: 15.09.2022. Принято: 02.11.2022.

**Аннотация:** Метафора часов, начавшая распространяться в европейской литературе с XIV столетия, поначалу стала выражением определенных христианских добродетелей, прежде всего умеренности. К рубежу XV–XVI веков функции этой метафоры заметно расширились, механические часы стали также символом упорядоченности и гармонии Вселенной, мудрости Творца и образом идеального монархического государства. В раннее Новое время метафора часов оказалась связанной с механической философией, что ярче всего проявилось в сочинениях Р. Войля и Р. Декарта. Отличительной чертой новой натурфилософии стал подход к пониманию природных явлений, как если бы они были результатом действия машин, и в качестве машины-аналога мира чаще всего выбирались механические часы. Структура и принцип функционирования часового механизма служил аналогом устройства и функционирования не только Вселенной, но и идеального государства, в котором все исходит из единого центра. Политические коннотации хронологических метафор ясно коррелировали с идеей сильной центральной власти с ее стремлением к всеохватывающему контролю и однонаправленной (сверху вниз, без обратных связей) системой коммуникации с нецентральными элементами. В XVIII – начале XIX веков метафора часов начала постепенно утрачивать свою популярность, особенно в Англии. К исходу века Просвещения взаимосвязь между законами природы, а не слаженная работа колесиков часового механизма стала считаться наилучшим свидетельством в пользу Высшего Разума, стоящего за «системой мира». Часы же сделали символом регламентации и угнетения, несвободного, тупо повторяющегося способа действия, жесткого детерминизма и отрицанием свободы воли (в том числе и воли Бога). Механические часы — сами по себе вполне достойное и полезное устройство — символизировали все то, что у английских интеллектуалов второй половины XVII–XVIII веков вызывало отторжение, прежде всего в предметах теологии и политики.

**Ключевые слова:** механические часы, естественная теология, механическая философия, аргумент от замысла.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-243-278.

\*Дмитриев Игорь Сергеевич, д. хим. н.; старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова Российской академии наук (Санкт-Петербург); профессор, Институт философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), isdmitriev@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0412-4177.

\*\*© Дмитриев, И. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21-011-44078 (теология).

Мы плохо представляем себе устройство мира, если думаем, что он не более, чем часовой механизм.

Джон Эдвардс (1637–1716),  
английский священнослужитель-кальвинист

#### МЕХАНИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ДОБРОДЕТЕЛИ

Механические часы со шпиндельным механизмом после 1300 года стали быстро распространяться по всей Европе, и к середине XV в. большинство соборов, аббатств и приходских церквей обзавелись собственными *turret clock*. В конце XV столетия начали появляться часы с пружинным приводом, что позволило уменьшить их размеры и вес, — такие часы можно было носить с собой.

Хорологические метафоры (метафоры часов, далее МЧ), связанные именно с механическими часами, стали использоваться уже в начале XIV столетия, чему в известной мере способствовал сам принцип устройства часов с гиревым механизмом: естественное стремление груза двигаться вниз и «умеряющее» воздействие на это движение со стороны шпиндельного механизма.

В 1330-х годах было написано сочинение широко почитаемого в то время мистика доминиканца Генриха Сузо (Henricus Suso [Seuse]) «*Horologium aeternae sapientiae*», целью которого было «рассказать о милосердии Спасителя... используя метафору красивых часов, отделанных прекрасными колесами» (White, 1969: 211). Эта книга, как характеризует ее Линн Уайт, стала чем-то вроде духовного будильника (*ibid.*). Значительная часть сочинения представляла собой диалог автора с персонафицированной добродетелью — Божественной мудростью (*Sapientia*). В народном сознании эта добродетель постепенно стала ассоциироваться с механическими часами. В иллюстрированных рукописях трактата Сузо часто встречается аллегорическая фигура Мудрости в окружении часов (Michel, 1960).

Французский историк, писатель и поэт Жан Фруассар (Jean Froissart) сравнивал часовой механизм с чувством меры (*mesure*) у человека. Среди традиционных семи добродетелей — трех теологических (вера, надежда и милосердие) и четырех, именуемых кардинальными (благоразумие (*prudencia*), мужество (*fortitudo*), умеренность (*temperantia*) и справедливость (*iustitia*)), — *mesure* (или *misura*, *maze*, *temperantia*) в конце XIII века заняла ведущее место, что совпало — разумеется неслучайно — с расцветом рыцарства.

Около 1400 г. Кристина Пизанская (Christine de Pizan) в причудливой мифологической фантазии «Послание Офеи, Богини Благоразумия, Гектору Троянскому» («L'Épître Othea la deesse, que elle envoya à Hector de Troye»), наставительном произведении, написанном для воспитания сына герцога Бургундского, писала (цит. по Mayr, 1986: 35):

...поскольку наше человеческое тело состоит из многих частей и должно управляться разумом, его можно представить как часы, в которых имеется множество колес и мер. И подобно тому, как часы ничего не стоят до тех пор, пока они не отрегулированы, так и наше человеческое тело не будет работать, пока его не упорядочит умеренность (*temperantia*).

Ограниченные рамки журнальной публикации не позволяют сколь-либо детально рассмотреть историю МЧ в Средние века. Отмечу лишь, что для большинства авторов этой эпохи механические часы служили выражением неких добродетелей, в первую очередь *temperantia*. Однако к рубежу XV–XVI столетий акценты изменились. Функции метафоры заметно расширились, поскольку часы стали символом упорядоченности и гармонии Вселенной, мудрости Творца, достоверности тех или иных представлений о *machina mundi*<sup>1</sup> (точнее, представления о *mundus* как о *machina*, в роли которой часто выступали механические часы), умеренности как высшей добродетели, а также образом идеального монархического государства.

#### ДОБРОДЕТЕЛИ МЕХАНИЧЕСКОГО ОБРАЗА

На исходе второго этапа натурфилософской революции раннего Нового времени (условная датировка — 1590–1660 гг.), в ситуации острого соперничества между различными вариантами натурфилософии, сформировалась так называемая механическая философия, которой суждено было на некоторое время занять лидирующие позиции в интеллектуальном мире Западной Европы. По словам Р. Бойля, это

философия, которая наиболее востребована современными виртуозами (т. е. учеными, знатоками. — *И. Д.*) и которую одни называют новой, другие —

<sup>1</sup>Это словосочетание, — возможно впервые — было использовано Титом Лукрецием Каром: «Una dies dabit exitio, multosque per annos // Sustentata ruet moles et machina mundi» (Lucr. 5. 95–96). Часто выражение использовалось как бы вскользь, как идиома. Однако и в Средние века (например, у Н. Орема), и на заре Нового времени многие авторы обращались к нему, подчеркивая, что машины, созданные человеком, и сотворенный Богом Космос имели некоторые общие черты, в частности, *machina mundi*, как и все другие машины, была создана, а не существовала от начала времен.

корпускулярной, третьи — реальной, четвертые (хотя и не совсем правильно) — атомистической, а пятые — картезианской, или механической (Boyle, 1772: Т. 5, 513).

Последователи *philosophiae mechanicae* были убеждены, что их принципы приведут к более простым, ясным и достоверным толкованиям природных явлений, нежели перипатетические (подр. см.: Дмитриев, 2018: 194–197).

Поначалу термин *mechanicus* имел уничижительный смысл, поскольку в иерархии искусств искусства механические стояли ниже свободных. Если последние считались благородными, то первые — низкими, грубыми и плебейскими (*vulgar*) (Sternagel, 1966). К примеру, в шекспировском языке слово *mechanic* имело оскорбительные коннотации. Принимая для характеристики своей новой натурфилософии прилагательное «механическая», ее сторонники тем самым демонстрировали разрыв с бесплодной схоластической традицией, а кроме того, подчеркивали если не близость, то свое уважение к искусным ремесленникам и мастерам.

Самая пронизательная (*acute*) и изобретательная часть людей по обычаю и воспитанию занята пустыми спекуляциями, совершенствование же полезных искусств было оставлено людям низшего сорта, у которых были более слабые позиции и меньше возможностей, а потому их заклеили позорным именем механиков,

— писал знаменитый английский врач, которого иногда называли «отцом клинической медицины», Томас Сиденхем (Th. Sydenham) (цит. по: Hill, 1975: 255–256).

Следует также иметь в виду теологический аспект механической философии. Многие ее представители, как католики, так и протестанты, выступали в роли христианских теологов, а большинство натурфилософов — сторонников этой философии были не только набожными христианами, но и активными участниками теологических дискуссий. Таким образом, механическая философия изначально обрела теологические грани.

Например, Р. Бойль полагал, что материя как таковая настолько пассивна, что не в состоянии осуществлять даже собственное движение, а тем более управлять им. Отсюда проистекает необходимость божественного вмешательства. Бог, по мысли английского натурфилософа,

в начале должен был запечатлеть определенные движения в частях материи и руководить ими в то время, когда Он размышлял о том, что необходимо для установления изначальной конституции вещей; и... с этих пор он должен

был... поддерживать те силы, которые Он придал частям материи, чтобы они могли передавать их движения... друг другу.

Далее Бойль пишет (Boyle, 1772: Т. 5, 170):

Но я не представляю, как тело, лишенное понимания и чувства... в состоянии сдерживать и определять свои собственные движения, да еще так, чтобы эти движения были бы совместимы с законами, о коих тело не имеет ни знания, ни представления.

Р. Декарт пошел еще дальше, допустив, что материя сама по себе не способна даже поддерживать свое существование, и поэтому Бог был вынужден творить Вселенную в каждый момент заново (Descartes, 1897–1913: Т. 8.1, 61–62).

По выражению О. Майра, «René Descartes was the quintessential mechanical philosopher» (Maug, 1986: 62). Механическое, как полагал Декарт, было тождественно машиноподобному: «*materia mundi machina existit*» (Descartes, 1897–1913: Т. 5, 546). Следовательно, задача натурфилософа — описать

весь видимый мир в целом так, как если бы он был только машиной (*instar machineae descripsi*), в которой нет ничего, что следует принимать во внимание, кроме форм и движений ее частей (ibid.: Т. 5, 315).

В свою очередь, машины, о которых упоминал Декарт в рассуждениях, представляли собой, как правило, автоматы, т. е. самодвижущиеся машины («*automates, ou machines mouvantes*» (ibid.: Т. 6, 55)), к которым относились и механические часы («*une montre, ou autre automate — c'est à dire, autre machine qui se meut de soy-mesme*» (ibid.: Т. 11, 331)). Главным сходством между часами, созданными мастером, и миром, сотворенным Богом, считалась регулярность действия этих «машин» (ibid.: Т. 8.1, 61):

одно из совершенств Бога заключается не только в том, что он неизменен сам по себе, но и в том, что он действует с величайшим постоянством и неизменностью (*maxime constanti & immutabili*),

т. е. подобно тому, как действует совершенный часовой механизм. Декарт, как он неоднократно заявлял, «не видел никакой разницы между машинами, построенными ремесленниками, и различными телами, составленными одной лишь природой» (ibid.: Т. 9.2, 321).

Однако в картезианском механицизме обращают на себя внимание две любопытные особенности.

1. Учитывая популярность аналогии «мир — машина» в XVII столетии, с одной стороны, и развитие теоретической астрономии на основе математики и механики — с другой, можно было бы ожидать, что солнечная система станет для французского мыслителя одним из главных примеров, иллюстрирующих эту аналогию. Однако в его рассуждениях о движении планет ссылки на автоматы и часовые механизмы, как правило, отсутствуют. Космология Декарта была основана на его гипотезе вихрей, которая, хотя и была механической в широком смысле, не предполагала (и даже не допускала) прямого сравнения с машинами. «Естественными телами», к которым Декарт строго и последовательно применял машинную аналогию, были тела животных и людей. Выражения типа «машина нашего тела» в его трудах, особенно по физиологии, повторяются постоянно, как и аналогии живых организмов и разного рода машин, которые должны были подкрепить его представление о животных как об автоматах. Декарт в письме кембриджскому платонику Г. Мору отмечал (Descartes, 1897–1913: Т. 5, 277):

Менее вероятно, что все черви, мухи, гусеницы и другие животные наделены бессмертной душой, чем то, что они движутся подобно машинам (*quam machinarum instar se movere*).

2. Сравнения организмов человека и животных с автоматами Декарт проводил, хотя и часто, но осторожно и нередко в завуалированном виде, опасаясь, что ему припишут прямое отождествление человека с механическим устройством-автоматом. Декарт не уставал постоянно подчеркивать, что речь в его трудах идет лишь о *некотором сходстве* между механическими проявлениями жизни животных или человека и действиями реальных или гипотетических автоматов, тогда как фактическое тождество между ними не может быть ни доказано, ни опровергнуто. Кроме того, машина, «сделанная руками божьими, несравненно лучше устроена (*mieux ordonnée*) и способна к более удивительным движениям, нежели машины, изобретенные людьми» (*ibid.*: Т. 6, 56). Но этого мало: человек наделен душой. И даже если создать машины,

которые имели бы сходство с нашим телом и подражали бы нашим действиям, насколько это мыслимо, то у нас все же было бы два верных средства узнать, что они — не настоящие люди. Во-первых, такая машина никогда не могла бы пользоваться словами или другими знаками, сочетая их так, как это делаем мы, чтобы сообщать другим свои мысли. ... Во-вторых, хотя такая машина многое могла бы сделать так же хорошо, а возможно, даже лучше, чем мы, в другом она непременно оказалась бы несостоятельной, и обнаружилось бы,

что она действует не сознательно, а лишь благодаря расположению своих органов (Descartes, 1897–1913: Т. 6, 56–57).

И далее Декарт развивает дуалистическую доктрину о двух аспектах человека: физическом, который трактуется в бескомпромиссно механистических терминах, и духовном, касающемся «страстей души», разума, эмоций и свободы воли. При этом для души Декарт нашел подходящее, по его мнению, место в человеческом организме — шишковидную железу («*mon opinion est que cete glande est le principal siege del'ame, & le lieu ou se font toutes nos pensées*» (ibid.: Т. 3, 19)). Впрочем, спустя сто с небольшим лет ему вполне резонно возразил Ж. О. де Ламетри: «Все зависит от того, как работает наша машина. Иногда я склонен полагать, что душа находится в желудке» (La Mettrie, 1960: 94–95).

По мысли Декарта, различные органы тела, как и различные механические элементы автомата, иерархически упорядочены: система имеет один верховный орган и множество подчиненных ей. Органы данного уровня контролируют, как правило, более многочисленные органы нижележащего уровня. Верховный же орган обладает суверенной властью над всей системой. У людей таким верховным органом выступает душа с ее уникальной способностью мыслить, испытывать эмоции и иметь автономную волю. У животных — это мозг, полностью состоящий из памяти и потому способный только инициировать заранее запрограммированные действия, что соответствует механическим «программам», управляющим автоматами. Органы, принадлежащие разным уровням иерархии, связаны линейными, однонаправленными причинно-следственными или командными связями, которые описывались в механических терминах, например: «подобно тому как, дергая за один конец шнура, одновременно звонят в колокол, висящий на противоположном конце» (Descartes, Hall, 1972: 34).

При наличии соответствующей «программы» (*faut de mieux* я использую более поздний термин для характеристики подобных ситуаций и объектов) автоматы способны совершать удивительные вещи, но без программы они не могут делать ничего, в том числе и адекватно реагировать на неожиданные вызовы извне. Иными словами, они — бездумные рабы своих механических программ, лишённые свободной воли.

«ХОД ЧАСОВ ЛИШЬ ОДНОЗВУЧНЫЙ» (ПУШКИН)

Отказ от схоластической доктрины реальных субстанциальных качеств, стирание границ между манифестируемыми и оккультными

качествами и признание механического движения-перемещения единственным началом всякой телесной активности открывали путь идее о непосредственной включенности Бога в каждое событие в мире, ибо поскольку

всякое локальное движение... является для материи случайным и... в каждый момент поддерживается (продлевается, *continued*) и сохраняется Богом, то можно прийти к заключению, что Бог действует сообща (*concurrs*) с каждым отдельным / физическим / агентом... [и] что Его провидение простирается до всех и каждого из них (Boyle, 1772: Т. 5, 520).

Механическая философия (по крайней мере, в своих наиболее последовательных версиях) развивалась как альтернатива натуралистической онтологии. Механистическая концепция совершенно пассивной «тощей» бескачественной материи гарантировала вездесущность сверхъестественной активности.

Отличительной чертой новой философии стал подход к пониманию природных явлений, как если бы они были результатом действия машин. По мысли Р. Бойля, одобрения заслуживает

гипотеза, предполагающая, что вся Вселенная (за исключением души человека) является лишь великим Автоматом, или самодвижущимся двигателем (*a great Automaton, or self-moving engine*), в котором все вещи определяются движением (или покоем), размером, формой и положением (текстурой) частей универсальной материи, из которой он состоит... Таким образом, мир — это как бы большой фрагмент часового механизма, а естествоиспытатель как таковой — всего лишь механик... (ibid.: Т. 4, 49)

Как мы видим, машиноподобность мира была проиллюстрирована обращением к МЧ. Разумеется, натурфилософы-механицисты могли конкретизировать тезис «мир — это машина», обращаясь к самым разным механическим устройствам. Например, У. Гарвей использовал аналогию сердца с механическим насосом (Basalla, 1962: 467–470). Но чаще всего в литературе XVI–XVII веков встречаются именно хорологические аналогии, часы становятся архетипической машиной, что, разумеется, неслучайно.

Видя ход часов, первые зрители были очарованы их гармонией и упорядоченностью — качествами, обычно ассоциировавшимися с Создателем мира. Ясно воспринимаемая регулярность хода механических часов (слишком частые поломки, похоже, милосердно игнорировались) способствовала отождествлению работы часового механизма с главной добродетелью эпохи — умеренностью и вместе с тем послужила основой

для многих других сравнений, менее возвышенных, вплоть до насмешек над излишней пунктуальностью.

Идеализированные часы, идущие неделями и месяцами в одном и том же темпе, на что, как казалось, не влияли никакие мирские проблемы (их регулярное появление, в свою очередь, могло соперничать с вечными циклами дня и ночи и движением звезд), побуждали к созданию аналогий часов с самим миром, а также и рассмотрению образа Бога как вселенского часовщика. Именно аналогия мира с механическими часами была положена в основу формального доказательства существования Бога как Творца и Устроителя вселенной, так называемого аргумента от замысла (*argumentum ad propositum; argument from design*): в устройстве мироздания присутствует замысел, нуждающийся в объяснении, и деяния Бога дают такое объяснение (подр. см.: Peterfreund, 2012). Разумеется, в этом аргументе не было ничего нового, он был унаследован от Античности, а его конкретная связь с метафорой часов восходит к началу XV века. В XVII же столетии с развитием механистической философии этот аргумент в его различных формулировках получил большое распространение. В своей стандартной форме он построен по образцу простого силлогизма:

- ◇ Часы создаются часовыми мастерами, а не случаем.
- ◇ Мир подобен огромному часовому механизму.
- ◇ Вывод: поэтому мир также должен иметь своего Создателя (Мастера).

В менее формализованной форме этот ход рассуждений можно встретить, к примеру, у Бойля (Boyle, 1772: Т. 2, 40):

Когда... я вижу в удивительных часах, сколь упорядоченно совершают свои движения каждое колесо и другие части механизма... я вовсе не воображаю, будто каждое из колес и т. д. или же сам механизм наделен разумом, но одобряю работу мастера, который так искусно этот механизм устроил. Так же и при созерцании действий тех творений, которые составляют мир, я не заключаю... что сам этот огромный механизм действует в соответствии с разумом или замыслом, но восхищаюсь самым мудрым Автором и восхваляю его.

Итак, согласно аргументу от замысла божественный Творец должен существовать, поскольку мир обладает всеми характеристиками артефакта, похожего на часовой механизм. Но если мир имеет характер часового механизма, то природа (вся природа, включая живые организмы) должна подчиняться законам механики.

## МЕХАНИЧЕСКАЯ ДУША ГОСУДАРСТВА

И утонченных интеллектуалов, и наивных простецов поражала не только регулярность хода часового механизма (т. е. результат его устройства), но и продуманность всей конструкции, идеальная координация множества движущихся частей и поразительная эффективность устройства. Иными словами, часовой механизм стал метафорой безупречной работы сложной комбинации деталей.

Действия различных частей системы инициируются ее главным фрагментом, приводящим в действие все остальные компоненты. Отношения между центральным (движущим) фрагментом и остальными частями интерпретировались в терминах причинно-следственных связей, как правило механических. Такое представление системы вело к некоторым весьма очевидным сравнениям. Бог, Солнце, король, мозг (или сердце) организма и подобные агенты, рассматриваемые как центральные фрагменты механизма, уподоблялись пружине или гире часов.

Таким образом, отношения между различными частями системы рассматривались как иерархические и незаменимость всех частей не означала их равенства по рангу. Команды передавались только в одном, нисходящем, направлении — от центрального звена на периферию. Тем самым структура и принцип функционирования часового механизма (и механизма автоматов) служили аналогом устройства и функционирования идеального государства, в котором все исходит из единого центра.

Политические коннотации хорологических метафор ясно коррелировали с идеей сильной центральной власти, стремящейся к всеохватывающему контролю и однонаправленной (сверху вниз, без обратных связей) системой коммуникации с нецентральными элементами.

Предусматривала ли авторитарная концепция порядка какой-либо механизм поддержания стабильности системы? Ведь описанная выше иерархическая механическая конструкция сама по себе совершенно неспособна к спонтанным действиям перед лицом неожиданностей<sup>2</sup>. Можно ли избежать опасности? Разумеется, и здесь опять-таки оказывается полезной МЧ. Предполагалось, что идеальные часы будут идти вечно исключительно в силу своей конструкции (разумеется, при правильном уходе). Искусный мастер знает причины всех возможных

<sup>2</sup>Именно так обстояло дело с «автоматами», от летающего деревянного голубя Архита и до автоматов Вокансона и Жаке-Дро: их механические программы — часто взаимозаменяемые — позволяли им демонстрировать удивительные вещи, но они были неспособны спонтанно реагировать на непредвиденные вызовы даже самого простого рода.

неполадок и заранее совершенствует, т. е. усложняет, механизм, программируя в нем соответствующие реакции на предвидимые нарушения. Однако перед лицом непредвиденных проблем механизм оказывается беспомощным, и единственное спасение в таких ситуациях — вмешательство его создателя.

Распространенность МЧ и увлечение сложными механическими устройствами (автоматами), т. е. сложными иерархизированными системами с центральным (управляющим и движущим) фрагментом/органом, действующим по некоторому плану / закону, отражало глубоко укоренившуюся и широко распространенную веру в полный детерминизм: мир, когда-то созданный Творцом, носителем абсолютной мудрости, движется по пути, полностью предопределенному в момент создания. Такой детерминизм находил свое наглядное выражение и в заранее запрограммированных действиях автомата, и в работе часов как хронометра.

МЧ, таким образом, стала иллюстрацией общей концепции порядка, применимой к самым разным системам, от живого организма до государства и Вселенной, а кроме того, она была нацелена против магии и оккультизма.

В обеих своих ипостасях — как хронометр и как демонстрационная модель рационального, целенаправленного действия — часы, и, соответственно, хронологические метафоры служили важным фактором изменения менталитета.

Примером использования МЧ в политическом нарративе может служить трактат Т. Гоббса «Левиафан» (1651)<sup>3</sup>. В этом сочинении автор обращается к двум метафорам: «государству как политическому телу» и «государству как механическим часам». При этом Гоббс уподобил

<sup>3</sup>В его более ранней работе, трактате «О гражданине („De Cive“») (1642), МЧ использовалась в контексте обсуждения возможности введения концепций механической философии в политический анализ. К примеру, в предисловии, касаясь вопроса о методе изучения им природы государства, Гоббс отметил, что любую сложную проблему следует решать, разбирая ее на мельчайшие элементы, подобно тому, как это делает часовой мастер: «Всякую вещь лучше всего понять по составляющим ее причинам. Подобно тому как в часах или в какой-нибудь малой машине невозможно узнать, как действуют материя, форма и движение колес, если не разобрать это устройство на части и не рассмотреть каждую из них по отдельности, так и для более досконального исследования государственного права и обязанностей подданных необходимо если и не расчленять эти вопросы, но все же рассматривать их так, как если бы они были разложены по частям» (Hobbes, Т. 2, 1839a: xiv). Далее Гоббс обращается к «Philosophical Elements of a True Citizen», а именно к «Liberty», «Dominion» и «Religion».

и живой организм, и государство автомату с часовым механизмом (Hobbes, Т. 3, 1839b: ix):

Природа, т. е. искусство, посредством которого Бог создал мир и управляет им, оказывается, благодаря искусству человека... предметом имитации, и это человеческое искусство может создать искусственное животное (*an artificial animal*). Ибо если жизнь есть движение конечностей, начало которого находится в какой-то главной части (*principal part*) внутри организма, то почему мы не можем сказать, что все автоматы (механизмы, которые приводят себя в движение пружинами и колесами, как это происходит в часах) имеют искусственную жизнь? Ибо что есть сердце, как не пружина, нервы, как не множество струн, суставы, как не множество колес, дающих движение всему телу, как и было задумано мастером? Впрочем, искусство идет еще дальше, имитируя разумное и самое прекрасное произведение природы — человека. Ибо искусством создан тот великий Левиафан, который называется Республикой, или Государством (*Commonwealth, or State*)... и который является лишь искусственным человеком...

Хотя об аналогии государства и механизма-автомата (например, часов) Гоббс упоминает только в начале трактата, однако в дальнейшем тексте эта аналогия присутствует, так сказать, неявно — проявляясь в методе и характере изложения. Гоббс анализирует составные части, силы и действия государства с отстраненностью механика, изучающего устройство замысловатых часов. Он создает модель искусственного государства, обладающего структурной стабильностью и способного поддерживать гражданский мир, государства как гигантской человекоподобной машины. Государство-Левиафан — это государство-монстр с мощной центральной властью, в котором у отдельных граждан, если они не пользуются свободой и безнаказанностью непойманных преступников, не было ни права выбора, ни права голоса.

«И КАЖДЫЙ ЧАС УНОСИТ ЧАСТИЧКУ БЫТИЯ» (ПУШКИН)

К концу XVII столетия МЧ на континенте достигла максимума популярности как в натурфилософских, так и в политических текстах. И примерно в это же время в Англии рассматриваемая метафора стала не просто утрачивать свою значимость, но и подвергаться жесткой критике<sup>4</sup>.

<sup>4</sup>На континенте ситуация была иной: до середины XVIII в. там практически невозможно найти какую-либо серьезную критику МЧ. Редкие случаи скептицизма по поводу аналогии «мир — часы», во-первых, отличаются весьма сдержанным характером, а во-вторых,

Впрочем, следует отметить, что скептическое отношение к МЧ (и к самим механическим часам) — от язвительных насмешек и добродушных издевок до откровенной враждебности — прослеживается уже в английской литературе XVI–XVII столетий и даже до этого<sup>5</sup>. Но ранняя критика часов была связана с их неточностью (скажем, о непримиримых спорщиках говорили, что «они согласны между собой, как часы Лондона»), и она соотносилась с такими человеческими качествами, как лживость и непостоянство. Но неприязнь к часам могла иметь и иные корни. Фигурки людей и животных на башенных часах с их неуклюжими движениями и отсутствием собственной воли стали источником пренебрежительных сравнений, например: «Этот старый отшельник, гнилой антиквар, который не ходит, а двигается подобно фигурам в немецких часах» (Cartwright, 1651: 17). Наконец, можно вспомнить «Бесплодные усилия любви» (3.1) (ок. 1595) У. Шекспира (Shakespeare, 2021: 874):

What! I love, I sue, I seek a wife—  
A woman, that is like a German clock,  
Still a-repairing, ever out of frame,  
And never going aright, being a watch,  
But being watch'd that it may still go right!<sup>6</sup>

Были и более серьезные причины недолюбливать часы: безжалостно отсчитывая отпущенное людям время жизни, они напоминали об объективных ограничениях, наложенных на субъективные желания, о непреодолимых силах, ограничивающих свободу, и о стремлении человека вырваться из пут времени. К примеру, в «Отелло» время реализуется как сила, которая властна над человеком (ibid.: 1086):

A drop of patience; but, alas, to make me  
The fixed figure for the time of scorn  
To point his slow and moving finger at!<sup>7</sup>

некоторые из них явно апокрифичны. Примерами могут служить описанное Ф. Рабле аббатство без часов и анекдот про императора Карла V, который якобы заявил: «Я дерзал навязывать одинаковые мысли миллионам людей, а не мог добиться, чтобы двое часов били одновременно!»

<sup>5</sup> «Горе чернолицым часам... Проклятье на их стрелку», — писал валлийский бард XIV в. Давид ап Гвиллим (*Dafydd ap Gwilym*) (*Woe to the black-faced clock... A curse on its head*) (Iorwerth, 1975: 15).

<sup>6</sup> В переводе Ю. Корнеева: Что? Я влюблен? за женщиной охочусь? / Она ж непостоянной, ненадежной, / Капризной, чем немецкие часы, / Которые всегда неверно ходят, / Как ни трудись ухаживать за ними.

<sup>7</sup> Здесь «*finger*» означает стрелку часов. В русском переводе М. Л. Лозинского: «Но, увы мне, стать / Мишенью для глумящегося века, / Уставившего палец на меня».

А герои «Бури», словно боги, способны подчинить себе и часы, и само время (Shakespeare, 2021: 1230):

They'll tell the clock to any business that  
We say befits the hour<sup>8</sup>.

Замечу, что на континенте часы в целом воспринимались скорее позитивно: как полезная вещь и достойный моральный символ умеренности и аккуратности, как стимул для целенаправленной деятельности. В Англии же они, как правило, напоминали о мрачных истинах, о трагической реальности, которую нужно принять, но которую невозможно полюбить. Конечно, не все британские авторы рассматривали часы как символ с негативной коннотацией. Исключением стали, к примеру, натурфилософы круга Р. Бойля, т. е. сторонники механической философии, которые относились к МЧ весьма благосклонно.

Трудно сказать, какая символика часов в Англии преобладала. Но одно можно констатировать с уверенностью: на континенте часы воспринимались по сравнению в Англией в более позитивном ключе. Впрочем, постепенно МЧ по причине частого употребления превратилась в обычное риторическое украшение, лишённое свежести и изобразительной силы.

#### ОТЧЕГО УМЕР ЛЕЙБНИЦ? ВЕРСИЯ И. НЬЮТОНА

Теперь следует сказать о причинах изменения отношения английских интеллектуалов к МЧ на рубеже XVII и XVIII столетий.

Прежде всего необходимо напомнить о некоторых особенностях средневековой теологии, а именно о двух теологических позициях — теологии божественной воли и теологии божественного разума (*intellectualist theology*), — восходящих соответственно к Бл. Августину и к Св. Фоме Аквинскому. Возникнув из намерения защитить тезис о безграничном всемогуществе трансцендентного Бога, августинианская теология воли подчеркивает абсолютную зависимость творения от свободного, ничем не ограниченного волеизъявления и поддержки Творца (от Его божественного «хочу») и, как следствие, радикальную случайность сотворенного мира. Томистская же теология разума рассматривала Творца скорее как образец совершенства. Созданные Богом разнообразные «природы» (вторичные причины), в деятельность которых Создатель

<sup>8</sup> Дословно: «Для любого дела, которому, как мы скажем, пришло свое время, они подберут часы».

вмешивается, хотя и крайне редко, ответственны за сохранение богоданного мирового порядка<sup>9</sup>. Таким образом, если теология божественной воли ставила во главу угла моральный аспект Бога, то теология разума — его логический, рациональный аспект. Казалось бы, упомянутый выше аргумент от замысла естественным образом вписывался в теологию божественного разума, однако и волонтаристы от него не отказывались. Несколько огрубляя ситуацию, можно сказать, что первые исходили из тезиса «как мир был задуман Богом, таким он и получился», тогда как вторые считали иначе: каким мир получился в игре божественного «хочу», таким он и мыслился Творцом в дни творения.

Еще в начале XVII столетия Джон Робинсон (John Robinson), английский нонконформист, известный как «пастор отцов-пилигримов», показал, что Божественное всеведение и Божественное всемогущество исключают друг друга. Согласно Робинсону, если Бог всеведущ, Он не может быть всемогущим, поскольку, создав совершенное творение, способное работать безупречно и сколь угодно долго, Он фактически становится пассивным зрителем происходящего в Им же сотворенном мире — все и без Него прекрасно работает в силу своего совершенства. Наоборот, если Бог всемогущ, то необходимо, чтобы он продолжал активно управлять миром после его создания. Однако мир, нуждающийся в постоянном управлении (и коррекции мирового механизма), уже не может считаться совершенным, а его Создатель — всемогущим. Такой вывод представлялся совершенно неприемлемым, и Робинсон отверг его без обсуждения (Robinson, 1638: 31–32):

...всегда следует помнить... ремесленник оставляет свою работу, однажды им созданную... тогда как Бог своим постоянным влиянием сохраняет и упорядочивает как бытие, так и движения всех существ.

Тем не менее дебаты — главным образом между сторонниками теологии воли и теологии разума — продолжались, хотя и вяло, и касались, по сути, вопроса о соотношении детерминизма и свободы воли или в политическом аспекте — власти и свободы. На рубеже XVII и XVIII вв. споры оживились, на чем я остановлюсь далее. Здесь же отмечу, что полемика между сторонниками этих теологических направлений в Англии начала XVIII столетия завершилась победой волонтаристов. (Напомню, что уже во второй половине XVII в. к волонтаристской теологической традиции

<sup>9</sup>О роли этих направлений теологической мысли в становлении науки раннего Нового времени см., в частности, Непгу, 2010: 39–58.

принадлежали многие английские интеллектуалы: У. Чарлтон, Р. Бойль, Г. Мор, Р. Гук, И. Ньютон, Дж. Локк и др.<sup>10</sup>) Но если, согласно волюнтаристской теологии, мир возник в свободной игре божественного «хочу» и в любой момент по воле (чтобы не сказать по капризу) Бога может быть как угодно изменен, а то и просто уничтожен, МЧ уже теряет свою убедительность.

В широко известных (и удачно разрекламированных) дебатах между Г. В. Лейбницем и С. Кларком, выступавшим от имени И. Ньютона, Кларк несколько раз отмечал неуместность МЧ в рассуждениях о Боге и мире. Так, уже в первом письме Лейбницу английский теолог настаивает на принципиальном отличии божественного творения от человеческого (Leibniz, 1875: 354):

Среди людей тот ремесленник справедливо считается самым умелым, произведение которого дольше всех сохраняет свое регулярное движение без дальнейшего вмешательства мастера. Ибо искусство ремесленников состоит только в том, чтобы составлять, подгонять и соединять между собой различные механизмы, принципы движения которых полностью независимы от мастера. Таковы весы, пружины и т. п. части целого, силы которых не создаются ремесленником, а только регулируются им. Но в отношении к Богу дело обстоит совсем иначе, ибо он не только творит вещи и связывает их друг с другом, но и сам является создателем и постоянным хранителем их первоначальных сил или движущих способностей. Поэтому сказать, что ничего не происходит без его руководства и надзора, — это не принижение, а истинное прославление его мастерства. Представление, согласно которому мир — это большая машина, работающая без содействия Бога, подобно тому, как часы работают без помощи часовщика, есть идея материализма и фатализма, она направлена на то, чтобы под предлогом превращения Бога в надмировой разум фактически изгнать из мира провидение и божественное руководство.

Слова Кларка «в отношении к Богу дело обстоит совсем иначе» развевали чары МЧ, которые опутывали многие поколения европейских интеллектуалов. МЧ, по мысли Кларка и Ньютона, умаляла божественную свободу, а потому была неуместна в философско-теологическом дискурсе.

<sup>10</sup>Впрочем, некоторые из упомянутых авторов испытывали колебания. Так, например, Р. Бойль, во всех спорных ситуациях старавшийся придерживаться «средней линии», так целиком и не принял последовательную волюнтаристскую позицию, хотя постепенный и осторожный переход к ней в его работах, особенно с середины 1660-х годов, заметен.

Лейбниц ничего не ответил на рассуждения своего оппонента по поводу МЧ, но Кларк вернулся к осуждению этой метафоры и во втором, и особенно в третьем письме (Leibniz, 1875: 370):

У ремесленника, создающего машину, все совсем иначе (чем у Бога, сотворившего Вселенную. — *И. Д.*), поскольку силы, благодаря которым машина продолжает свои движения, совершенно независимы от ее создателя.

Атака Кларка, по-протестантски резко противопоставившего божественную и человеческую (мирскую) ситуации, оказалась весьма эффективной. В ответ на его критику МЧ Лейбниц ограничился весьма общим аргументом сторонников «теологии божественного разума», отметив, что мудрость, а не сила является высшей характеристикой Бога, на что Кларк резонно возразил (*ibid.*: 361):

Бог проявляет свою мудрость не тем, что создает природу, способную существовать и без него (подобно ремесленнику, приводящему в движение часы), ибо это невозможно, поскольку нет сил природы, которые были бы независимы от Бога так же, как тяжести и пружины не зависят от людей. Мудрость Бога, напротив, состоит в том, что он первоначально создал совершенное и полное представление о своем творении, начавшемся согласно его первоначальному совершенному представлению и продолжающем существовать в силу постоянного, непрерывного проявления его могущества и руководства.

Но далее, после третьего письма Кларка, ни часы, ни МЧ более не упоминаются. В ноябре 1716 года Лейбниц скончался, а его английские оппоненты объявили о победе. Биограф С. Кларка вспоминал, что некий мистер Джексон слышал, «как сэра Исаак Ньютон однажды с удовлетворением сказал доктору [Кларку], что тот „разбил сердце Лейбница своим ответом“» (Whiston, 1730: 132).

Позднее Д. Юм в своих «Dialogues concerning Natural Religion» (написаны преимущественно в 1751 г. и опубликованы посмертно в 1779 г.) детально рассмотрел МЧ, аргумент от замысла, а также в целом представление о мире как о рукотворном механизме и пришел к следующему выводу (Hume, 1948: 339–340; см. также Grave, 1976):

Если Вселенная имеет большее сходство с животными и растениями, чем с изделиями человеческого искусства, то более вероятно, что ее причина более похожа на причину первых, нежели последних, и ее происхождение должно приписать скорее рождению и произрастанию (*vegetation*), чем разуму и замыслу. ... Я утверждаю, что существуют иные части вселенной (кроме изобретенных человеком машин), которые имеют еще более сходства

с мировой машиной (*the fabric of the world*) и которые поэтому могут привести к лучшему представлению относительно происхождения мира. Такими частями являются животные и растения. Ясно, что мир более похож на животное или растение, нежели на часы или ткацкий станок.

Аргументация Кларка, Ньютона и Юма, которые полагали недопустимым сравнение процесса создания человеком артефактов с божественным творением (там — у Бога — все иначе), выглядела весьма убедительно. Однако МЧ, как и аргумент от замысла, продолжала жить и даже засвидетельствовала некоторый временный (и весьма относительный) расцвет. Я имею в виду знаменитое сочинение английского священнослужителя У. Пейли (W. Paley) «Естественная теология» (1802) (Paley, 1802), первые две главы которого были посвящены МЧ и в котором детально была рассмотрена аналогия «мир — часы» на многочисленных примерах из натуральной истории. Пейли писал (*ibid.*: 1:

Если вы споткнулись о камень, и вам скажут, что этот камень лежал здесь давным-давно, с незапамятных времен, вы не удивитесь и легко поверите сказанному. Но если рядом с камнем вы увидите часы, то ни за что не поверите, если вам скажут, что они здесь были всегда. Их сложное устройство, разумная целесообразность, согласованность различных частей натолкнет вас на мысль о том, что у часов есть создатель.

Книга Пейли оказала заметное влияние на Ч. Дарвина и Д. Стюарта Милля.

И. Кант критиковал с известной долей снисходительности аргумент от замысла<sup>11</sup>, а вместе с ним и МЧ за «отсутствие аподиктической достоверности» (*apodiktische Gewissheit*) (Kant, 1919: 535), поскольку

самое большее, чего может достигнуть физикотеологический аргумент, — это доказать существование зодчего мира (*Weltbaumeister*), всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не творца мира (*Weltschöpfer*), идее которого подчинено все (*ibid.*: 537).

Несмотря на это, Кант полагал, что рассматриваемый аргумент «заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением» (*Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden*), хотя бы потому, что «это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент» (*ibid.*: 534).

<sup>11</sup>В терминологии И. Канта — «физикотеологический аргумент» (*physikotheologischen Beweis*).

Хотя *argumentum ad propositum*, а вместе с ним и МЧ и сегодня иногда обсуждаются в философско-теологической литературе (см., например Майоров, 2014), тем не менее в истории МЧ книга У. Пейли стала эпилогом, а аргументация автора многими воспринималась как анахронизм, поскольку уже к началу XVIII столетия теолого-хорологические аналогии в Англии вышли из интеллектуальной моды.

Однако здесь необходимо сделать важное уточнение. Не следует путать судьбы МЧ и естественной теологии, которая, в отличие от теологии богооткровенной, делает акцент на аналогии Бога и мира, в силу которой по свойствам всякого бытия можно рационально составить определенное представление о качествах Бога и божественном замысле. Естественная теология оказала существенное влияние на развитие естествознания. Эту традицию теологической мысли мы находим в трудах Г. В. Лейбница, К. Линнея, Дж. Пристли, Дж. Хаттона, У. Хьюелла, Р. Оуэна и многих других философов и ученых. Только Ч. Дарвину удалось в какой-то мере преодолеть магию естественной теологии и аргумента от божественного замысла, да и то с большим трудом.

Я был не в силах отделаться (*to annule*) от влияния моей прежней веры, в то время почти повсеместной (*universal*), будто каждый вид создан целенаправленно (цит. по: Brooke, 2014: 269).

По мысли Дж. Х. Брука,

механические образы природы подталкивали к идее Божественного Часовщика и оставались главной движущей силой в апологетике Пейли. Но не менее важным был толчок, данный натурфилософии экспериментальными исследованиями и наблюдениями, выявившими удивительное хитросплетение анатомических структур. ...К середине девятнадцатого века концепция естественного отбора Чарльза Дарвина упразднила аргумент от замысла в том виде, как его понимал Пейли. Но к тому времени естественная теология в Британии уже претерпела изменения (*had... been transformed*) в процессе борьбы со светскими формами науки, пришедшими из Франции (*ibid.*: 267–268).

Таким образом, МЧ в XVIII – начале XIX веков действительно утрачивала свою популярность, не в последнюю очередь в результате развития исследования живой природы, тогда как естественная теология (опять-таки во многом благодаря достижениям в той области знания, которая в начале XIX столетия получила название «биология»), несмотря на критику Д. Юма и И. Канта, выказала куда большую живучесть, особенно в Англии, но при этом претерпела важную трансформацию (*the shift in the style*, по выражению Дж. Х. Брука (*ibid.*: 267)): она стала

ориентироваться не столько на аналогию мира с механическими часами, сколько на совершенство природных объектов. Как отметил Джон Уилкинс (J. Wilkins), английский теолог и натуралист,

природные объекты при рассмотрении их под микроскопом являют такое совершенство, которого полностью лишены изделия рук человеческих (*human artifacts*) (цит. по: Brooke, 2014: 267).

К. Линней писал (цит. по: *ibid.*: 268):

Если Создатель обставил земной шар, как музей, самыми восхитительными доказательствами своей мудрости и силы, если этому великолепному, богато украшенному театру суждено оставаться без зрителей и только человек, как наиболее совершенное из Его творений, способен оценить эту чудесную систему в целом, то из этого следует, что человек создан с целью изучения произведений Творца, чтобы он мог увидеть в них явные знаки Божественной мудрости.

К исходу века Просвещения взаимосвязь между законами природы, а не слаженная работа колесиков часового механизма стала считаться наилучшим свидетельством в пользу Высшего Разума, стоящего за системой мира.

#### ЧАСЫ НЕСВОБОДЫ

И все же — в чем причины отказа, пусть неполного, но вполне заметного, от МЧ в Англии конца XVII–XVIII веков? Одна из главных, на мой взгляд, заключается в том, что отношение к механике и ко всему механическому в Англии было амбивалентным, и это проявилось уже в диаметрально противоположных коннотациях данных терминов. Так, в словаре английского языка С. Джонсона (1755) для термина *mechanick* приводятся три определения (Johnson, 1755: s. v. *mechanick*):

- ◊ низкий, подлый, раболопный, относящийся к занятиям низкого рода (*of mean occupation*);
- ◊ то, что создано по законам механики;
- ◊ искусный в механике.

Замечу, что негативные коннотации приводятся в этом словаре первыми. Следует также добавить, что эпитет *mechanick* в английской литературе XVI–XVII веков часто относили ко всем, чьи идеи и/или действия вызвали протест или неприятие, например к сторонникам теории Коперника, к О. Кромвелю и даже к сэру Исааку Ньютону (Hill, 1975: 255–260).

В *The Oxford English Dictionary* добавлены другие смысловые нюансы. Для прилагательного *mechanic* приводится среди прочих такое значение: «принудительный (*involuntary*), автоматический» (*The Oxford English Dictionary...*, 1933: 284), а для *mechanical* — «напоминающий (неодушевленные) машины или их действия; действующий или выполняемый бездумно или безвольно; лишенный спонтанности или оригинальности» (*ibid.*: 285).

Как известно, и в Средневековье, и в XVII–XVIII столетиях механические искусства противопоставлялись свободным (*liberal*), причем оппозиция «*mechanical* — *liberal*» не только затрагивала классификацию искусств и профессий, но и имела более широкий смысл — выражала дихотомию низкого, примитивного, рутинного, вынужденного и благородного, творческого, оригинального. В таком контексте часы оказывались символом регламентации и угнетения, несвободного, тупо повторяющегося способа действия, жесткого детерминизма и отрицания свободы воли (в том числе и божественной). Механические часы — сами по себе вполне достойное и полезное устройство — символизировали все то, что у английских интеллектуалов второй половины XVII–XVIII веков вызывало отторжение, прежде всего в предметах теологии и политики.

По убеждению Д. Беркли, «полагать, что часы по отношению к их создателю являются тем же, чем мир — по отношению к его Творцу, значит ставить под сомнение всемогущество Бога». Схоласты, как продолжает Беркли, учат, что «мир — это машина, подобная часам, созданная и приведенная в движение Богом, но далее сама продолжающая движение». Беркли с этим решительно не согласен (Berkeley, 1964: 280–281):

...мне кажется, что мощь и мудрость Бога будут достойнейшим образом представлены, если предположить, что Господь действует как вездесущий бесконечно активный Дух и одновременно при посредничестве подчиненных ему причин, сохраняя природный порядок и управляя им. Часы действительно могут идти независимо от их создателя или мастера, тогда как тяжесть их маятника (*the gravitation of its pendulum*) происходит от другой причины, и потому мастер не является подлинной причиной часов. Таким образом, эта аналогия («мир — часы». — *И. Д.*) не должна просто сводиться к тому, что часы так относятся к их мастеру-создателю, как мир — к его Творцу.

И, по сути, о том же писал английский математик Роджер Коутс в предисловии ко второму изданию (1713) «Математических начал натуральной философии» И. Ньютона (Newton, Motte, 1729: XXXVI):

Без сомнения, этот мир, столь разнообразный и наделенный тем многообразием форм и движений, которые мы в нем находим, мог возникнуть не иначе как по совершенно свободной воле Бога, направляющего все и управляющего им.

В свою очередь, так называемый «естественный ход вещей», как уточнял С. Кларк, есть «не что иное, как воля Бога, порождающая различные явления непрерывным, регулярным, неизменным и единообразным образом» (цит. по: Вгооке, 2014: 214). Но вместе с тем, если бы разум человека функционировал по законам механики, как часы, то, по убеждению того же С. Кларка, «мы не могли бы обладать такой вещью, как свобода или способность к самоопределению» (*Liberty, or a Power of Self-determination*) (Clarke, 1712: 59).

Слово *liberty* появилось здесь не случайно. Многие из тех мыслителей, которые сделали выбор в пользу волонтаристской теологической традиции, отстаивали также идеал свободы для человека, ибо, как выразился К. Маклорен (С. Maclaurin),

разница между человеком и машиной состоит не только в наличии у первого ощущений и интеллекта, но и в том, что он наделен способностью действовать. Равновесное состояние [часов], когда гири уравновешены, не может за неимением силы вызывать движение, но свободный агент... когда перед ним открываются два совершенно одинаковых разумных способа действия, все же имеет силу выбирать (Maclaurin, 1968: 83).

Естественная теология процветала в Англии при прогрессирующем упадке МЧ прежде всего в силу характерных для нее социальных и политических обстоятельств: представительного правления, неприкосновенности собственности, свободы торговли, известной религиозной терпимости и т. д. — т. е. всего того, что на континенте оставалось лишь в программах реформаторов. К этому следует добавить, что после Славной революции (1688) в Англии была установлена конституционная монархия (власть монарха была ограничена рядом законоположений, закрепленных в «Билле о правах»). И в обширной литературе того времени — памфлетах, речах, философских трактатах и т. п. — в качестве главной звучала тема свободы. Для государства, процветание которого зависело от роста торговли, свобода стала необходимым условием выживания. Именно поэтому английские интеллектуалы охладели к МЧ: она выражала неприемлемую для них систему ценностей, хотя, замечу, во второй половине XVII столетия Англия заняла лидирующие позиции в мировом производстве часов. Таким образом, судьбы МЧ и часов

как инструмента для решения практических задач окончательно разошлись. Кстати, английские часы даже по внешнему виду отличались от, скажем, немецких. Если последние представляли собой скорее предметы роскоши (богатая и сложная отделка, многообразная индикация), то первые поражали своей простотой — один циферблат в деревянном корпусе. Но это были хронометры превосходного качества.

#### ГОСУДАРСТВО — МАШИНА, ПОДДАННЫЕ — АВТОМАТЫ

Несмотря на то что данная статья посвящена использованию МЧ главным образом в трудах английских мыслителей, уместно хотя бы фрагментарно сказать об отношении к ней французских и немецких философов.

По сравнению с английской ситуацией во Франции все было иначе. Даже Вольтер, написавший много восторженных слов об Англии и англичанах, в вопросе о *свободе воли* занял весьма (по английским меркам) сдержанную, если не сказать консервативную, позицию (Voltaire, 1824: 256):

«Все вещи — только машины. И все во вселенной подчинено вечным законам!» — Ну, а вы что хотели бы? Чтобы все подчинялось миллиону слепых капризов? Либо все есть следствие природы вещей, либо — вечного порядка абсолютного хозяина. В обоих случаях мы лишь колеса в машине мира.

Вольтер упорно (и по-своему мудро) не желал занять определенную позицию по отношению к дихотомии «необходимость vs свобода».

В современной литературе не раз отмечалось, что апологеты диктаторского правления предпочитают представлять людей не как метафизически свободных агентов, ответственных за свой выбор, а как пассивных участников политического процесса, которыми движет и управляет комплекс внешних и безличных причин — исторических, национальных, экономических, экологических, физиологических и др., — которые распоряжаются волей людей. Напротив, в тех обществах, где политическая свобода — давно установленный факт, доминирующая идеология, какой бы ни была ее локальная версия, считает само собой разумеющимся, что люди, несмотря на все давление обстоятельств, сохраняют право личного выбора в своих решениях. Однако в эпоху Просвещения, особенно во Франции, можно выделить группу мыслителей (среди наиболее известных — Ж. О. де Ламетри, Д. Дидро и П. Гольбах), отстаивавших — каждый по-своему — свободу как интеллектуальную, религиозную, гражданскую или политическую цель и при этом категорически

отвергавших ее как метафизическое и моральное понятие. Для них образ мира и человека как механизма (скажем, часового) оказался весьма привлекательным. К примеру,

Гольбах, категорически отрицая наличие у человека свободы выбора, писал: «Ни в один момент своего существования человек не является свободным. [...] В человеке свобода — это не что иное, как необходимость, заключенная в нем самом» (Holbach, Т. 1, 1820a: 292, 295). Сам же человек — не более чем машина, и,

какими бы чудесными, скрытыми, сложными ни были как видимые, так и внутренние способы действия этой человеческой машины, внимательно исследуя их, мы увидим, что все ее действия, движения, изменения, ее различные состояния, совершающиеся с ней катастрофы постоянно регулируются законами, присущими всем существам (ibid.: 139),

а потому

человеческая жизнь представляет собой лишь длинную цепь необходимых и взаимосвязанных движений, источником которых являются либо причины, скрытые внутри самого человека... либо внешние причины, которые, действуя на человека различным образом, модифицируют его... и вообще все предметы, непосредственно действующие на его чувства и, следовательно, производящие в нем непрерывные изменения (ibid.).

Что же касается знаменитого трактата Ж. О. де Ламетри «Человек-машина» («L'Homme Machine»), то он стал манифестом новой психофизиологии, полностью изгнавшей понятие свободы воли.

Вместе с тем упомянутые французские философы отнюдь не были склонны в поисках причин тех или иных природных явлений уповать на божественную детерминацию последних. Гольбах, к примеру, на разные лады повторял одну и ту же мысль (Holbach, Т. 2, 1820b: 169):

Все, что она [природа] производит, всегда является следствием ее неизменных, постоянных законов; все связано в ней невидимыми узами (*noeuds invisibles*), и все наблюдаемые нами явления необходимым образом вытекают из своих причин независимо от того, знаем ли мы их или нет. Разумеется, мы неоднократно оказываемся жертвами своего незнания; но слова *Бог, Дух, Разум* и так далее не уменьшают этого незнания, а лишь увеличивают его, мешая нам искать естественные причины наблюдаемых явлений.

В Германии полемика развивалась в несколько ином направлении. МЧ и в целом идея мира как машины в первой половине XVIII столетия активно использовалась многими немецкими натурфилософами, особенно Х. Вольфом и его учеником И. К. Готтшедом: в их рассуждениях

на эту тему не было ничего принципиально нового. Однако к середине столетия в трудах Х. А. Крузиуса (Chr. A. Crusius) был представлен несколько иной образ мира. Он определил машину как механическое устройство, которое в сочетании с источником энергии выполняет некоторые «предписанные движения» (*determinierte Bewegungen*). Но (!) мир, по мысли Крузиуса, состоит не только из материальных вещей, в нем также присутствуют и играют важную роль духи, свободные действия которых определяют поведение материальных тел. «Таким образом, — подытоживал Крузиус, — становится очевидным (для тех, кто привык запросто общаться с духами. — *И. Д.*), что мир не является машиной и не должен сравниваться с ней». Более того, «сравнение с машиной для мира унижительно», ибо он есть нечто лучшее и благородное, нежели какой-то сработанный мастером механизм (Crusius, 1753: 759).

Близиких взглядов придерживался Леонард Эйлер, который, критикуя теорию предустановленной гармонии Лейбница (в частности, за то, что она «полностью лишает человека свободы» (Euler, 1843: 215)), не ограничился общими рассуждениями<sup>12</sup> и привел забавный случай,

произошедший еще при покойном короле (Фридрихе Вильгельме I, который больше всего любил Бога и армию. — *И. Д.*), когда г-н Вольф преподавал в Галле систему предустановленной гармонии. Король осведомился об этом учении, которое пользовалось тогда широкой известностью. Один придворный объяснил Его Величеству, что, согласно этой системе, все солдаты не более, чем простые машины; и если некоторые из них дезертируют, то это объясняется особенностями их телесного устройства, поэтому было бы несправедливо их наказывать...

Король, услышав это, был так возмущен, что приказал изгнать г-на Вольфа из Галле, пригрозив ему виселицей, если он не выедет через 24 часа. [...] Сторонники Вольфа открыто осуждали этот поступок короля, заявляя при этом, что предустановленная гармония никак не посягает на свободу человека. Они соглашались с тем, что все действия людей — неизбежное следствие их телесного устройства и что в этом смысле они совершаются с такой же неизбежностью, как и ход часов. Но поскольку тела людей — это машины,

<sup>12</sup> «Покойный г-н Лейбниц сам сравнивал душу и тело с двумя часами, которые всегда показывают одинаковое время. [...] Душа и тело — это две машины, совершенно не зависящие друг от друга; первая духовна, вторая материальна. Но поскольку действия их постоянно находятся в совершенном согласии, это позволяет нам думать, что обе машины одно целое...; это было бы, однако, чистой иллюзией. ...Нельзя отрицать, что Бог мог создать машину, действующую всегда согласно с моей душой. Но мне кажется, что тело мое принадлежит мне в силу других причин, а не благодаря [предустановленной] гармонии, какой бы совершенной она ни казалась» (Euler, 1843: 213–214).

находящиеся в гармонической связи с их душой, а эта последняя принимает свои решения совершенно свободно, то с полным правом можно подвергнуть ее наказанию (Euler, 1843: 215–216).

И, наконец, несколько слов следует сказать о МЧ в работах И. Канта, Г. Гегеля и И. Фихте. Обсуждая проблему детерминизма, Кант использовал привычную аналогию с механическими машинами.

Без... свободы (в последнем истинном значении), которая одна лишь бывает *a priori* практической, невозможен никакой моральный закон, никакое вменение по этому закону. Именно поэтому такую необходимость событий во времени по естественному закону причинности можно назвать механизмом природы, хотя мы вовсе не хотим этим сказать, будто вещи, подчиненные ему, должны быть действительными материальными машинами. Здесь обращается внимание лишь на необходимость связи событий во временном ряду, так, как они развиваются по закону природы, как бы ни назывался субъект, в котором происходят эти события, — *automaton materiale*, когда механизм приводится в действие материей, или — вместе с Лейбницем — *automaton spirituale*, когда он приводится в действие представлениями; и если бы свобода нашей воли была только как *automaton spirituale* (скажем, психологической и относительной, а не трансцендентальной, т. е. абсолютной одновременно), то, в сущности, она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела (*Bratenwenders*), которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения (Kant, 1902: 97).

Не вдаваясь в детали кантовской собственно философской аргументации, затрагивающей проблемы детерминизма и свободы, отмечу только политическую грань использования им механических, в том числе и хронологических аналогий.

Дидро, Гольбах, Гельвеций и многие другие французские мыслители XVIII столетия признавали (как правило, с сожалением), что правительства работают, как машины. Единственное пожелание, которое философы при этом высказывали в адрес властей, состояло в том, чтобы правительственная машина не была бы *чрезмерно сложной*. Кант соглашался с этим лишь отчасти. В «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785) Кант писал:

Что касается *применения* права в государстве, то самый простой вариант, разумеется, является одновременно и лучшим, но в том, что касается самого права, он оказывается и самым опасным для народа, так как ведет к деспотизму. Действительно, упрощение (*Das Simplifizieren*) — разумная максима в механизме объединения (*im Maschinenwerk der Vereinigung*) народа с помощью обязательных законов, а именно когда все в народе пассивны

и подчиняются тому, кто над ними; но это не делает подданных гражданами (*aber das gibt keine Untertanen als Staatsbürger*) (Kant, 1902: 464).

Таким образом, Кант был уверен, что государство-машина при всей его эффективности неизбежно превращается в тиранию. Сходную мысль выразил И. Г. Фихте, по убеждению которого,

если бы вся цель нашего существования заключалась в том, чтобы осуществить некоторое земное состояние нашего рода, то нужен бы был только безошибочный механизм (*eines unfehlbaren Mechanismus*), который определил бы наше внешнее поведение, и нам не нужно бы было быть не чем иным, как хорошо прилаженными колесиками всей машины (*als der ganzen Maschine wohleingepasste Räder*). Свобода тогда не только была бы бесполезна, но даже мешала бы достижению цели; добрая воля была бы совершенно лишней. Мир был бы тогда устроен крайне неискусно и шел бы к своей цели с излишними затратами и по окольным путям (Fichte, Т. 2, 1962: 280–281).

Смелый, временами революционный тон цитированных выше и многих других произведений немецких мыслителей (в целом политически весьма консервативных) на рубеже XVIII–XIX столетий не был чем-то необычным. Когда Пруссия времен Фридриха II (правл. 1740–1786) процветала, немецкие авторы в бескомпромиссных выражениях воспевали государство, функционирующее наподобие хороших часов. Но времена «старого Фрица» прошли, ситуация изменилась: во Франции — революция, потом переворот 18 брюмера VII г. (9 ноября 1799 г.), утвердивший власть Наполеона Бонапарта, плюс распространение либерализма, главным образом английской выделки и т. д. Соответственно, менялись в такт барабанной дроби истории и настроения немецкой интеллектуальной элиты. Абсолютистское (при всей относительности этого термина) государство-машина времен *Ancient Régime* потерпело крах и было отвергнуто. В катастрофе Пруссии — ее поражениях в битвах при Йене и Ауэрштедте в 1806 г. — винили в первую очередь «идею Фридриха, будто государство — это машина, созданная высшей силой», и его указы, «порождавшие мертвые машины, указы, доказывавшие лишь недалекость этого великого деспота» (Brandes, 1808: 38, 50).

Пороки авторитаризма клеймились красноречиво и со знанием дела. К примеру, Г. Ф. Гегель еще до впечатляющих побед Наполеона над Австрией и Пруссией в своей работе «Конституция Германии»

(*Die Verfassung Deutschlands*) (1798–1802), впрочем, оставшейся незавершенной<sup>13</sup>, резко критиковал

предрассудок тех недавних теорий, которые были частично воплощены на практике (Гегель имеет в виду Пруссию и наполеоновскую Францию. — *И. Д.*) и исходили из того, что государство — это машина с одной-единственной пружиной, придающей движение всему остальному бесконечному механизму, и что все институты, которые определяют характер и природу общества, должны брать начало от верховной политической власти и ею регулироваться, подчиняться ее командам, ею контролироваться и направляться.

Педантичная тяга к определению каждой детали, отнюдь не либеральная ревность ко всякой попытке руководства и управления своими собственными делами со стороны какого-либо сословия, корпорации и т. д., эта малодушно-резкая реакция на любую независимую деятельность граждан, даже если она имеет весьма общий характер и никак не относится к политической власти, — все это облекалось в форму рациональных принципов, согласно которым ни один геллер<sup>14</sup> из коммунальных расходов на борьбу с бедностью в стране с населением в двадцать или тридцать миллионов человек [не может быть потрачен], если он не был сначала не просто одобрен, но по нему не было вынесено никакого постановления, и он не стал предметом контроля и инспекции со стороны верховного правительства. ... И во всем государстве каждый кусок пищи — от почвы, которая его производит, до рта, который его потребляет, — должен проходить путь, учтенный, вычисленный, исправленный и предписанный государством, законом и правительством. [...]

Механическая иерархия, весьма изобретательная и преследующая благородные цели, не оказывает никакого доверия своим гражданам и поэтому не может ожидать от них ничего взамен. Она не верит ни в какие достижения... которые она сама не организовала. Поэтому она запрещает добровольные взносы и пожертвования, не скрывает своей презрительной уверенности в безрассудстве подданных, демонстрируя им как свое презрение к их способности судить и выполнять то, что способствует их личному благополучию, так и свою веру во всеобщую испорченность (Hegel, 1911: 28, 30).

Гегель красочно и верно описал основные пороки авторитаризма. Другие немецкие авторы добавили еще несколько штрихов.

Когда государство организовано наисовершеннейшим образом, подобно машине, — писал ганновский юрист Эрнст Брандес, — то предполагается, что

<sup>13</sup>Здесь термин «конституция» следует понимать как государственное устройство. Гегель работал над этим сочинением с перерывами с конца 1798 (или начала 1799) по 1802 г. (возможно, по 1803 г.). Самим Гегелем рукопись не была озаглавлена, это сделали ее издатели.

<sup>14</sup>Старинная монета, имевшая хождение в германских государствах.

оно своими разнообразными колесами работает само по себе, требуя лишь решений сверху; его колеса вращаются как бы от руки машиниста (*Werkmeisters*), заводящего часы. Однако чем полнее идея государства-машины (*der Staat eine Maschine*) реализуется на практике, тем в большей мере ее кажущееся совершенство порождает величайшее беспричинное зло: государственная машина подавляет индивидуальное мышление и инициативу, которым не может научить ни один мастер, но без которых не в состоянии обойтись ни одно государство, и подавление этих качеств самым безжалостным образом скажется на любом государстве в тяжелые времена (Brandes, 1808: 60–61).

Именно названные Брандесом качества — личная инициатива и индивидуальное мышление, неотъемлемые от духа предпринимательства, — культивируются либеральными политическими системами, к которым МЧ применима лишь в весьма ограниченном смысле.

Критика государства-машины получила в начале XIX столетия широкое распространение среди немецких авторов и позднее была подхвачена классиками марксизма. При этом под машиной все реже имелись в виду механические часы (комнатные или карманные), а подразумевались куда более громоздкие агрегаты: ткацкие станки, мельницы, насосы и т. п. И если часовой механизм символизировал сложное устройство, работающее по разумному, хотя и жесткому плану, то машины большей мощности и больших размеров стали образом бездумного насилия, как паровоз для Л. Н. Толстого. Вместе с тем по мере того, как большие машины все чаще воспринимались в качестве устойчивого символа зла, добродетели все чаще связывались с природой. Некогда как бы вскользь брошенное замечание Д. Юма о том, что мир «имеет большее сходство с животными и растениями, чем с изделиями человеческого искусства», в начале XIX столетия было положено в основу распространенной мировоззренческой позиции. Разумеется, органические образы государства никогда не теряли своей привлекательности, но с конца XVIII века их популярность стала расти, о чем подр. см.: Meyer, 1969. Многие мыслители, как, например, Г. Ф. Гегель, Ф. Шиллер, Новалис и др., разделяли мнение И. Канта о символике государственного устройства (Kant, 1922: 212):

монархическое государство соответствует живому организму (*einen beseelten Körper*), если оно подчинено внутренним народным законам и простой машине (*eine bloße Maschine*) (например, ручной мельнице), когда им управляет одна абсолютная воля... Между деспотическим государством и ручной мельницей, правда, нет сходства, но сходство есть между правилом рефлексии о них и об их каузальности.

И эта рефлексия вела к необходимости превратить старое государство в «эту машину, в живое, автономное существо» (Новалис; цит. по: Мауг, 1986: 136). Призывая превратить государство-машину в государство-организм, немецкие мыслители, разумеется, формировали определенный набор ценностей, среди которых, однако, свобода не занимала видного места, да и германские князья не считали нужным и возможным отказываться от идеи часоподобного функционирования бюрократических колесиков в их государствах-левиафанчиках. В результате немецкие государственные часы стали все заметнее отставать от английских, и в 1841 году, спустя десять лет после смерти Гегеля, вышло в свет капитальное сочинение Фридриха Листа «Национальная система политической экономии», в котором описывалось, как с наименьшими потерями реализовать то, что сегодня называют догоняющей модернизацией.

#### СОКРАЩЕНИЯ

Lucr. *Lucretius. On the Nature of Things* / ed. by M. F. Smith ; trans. from the Latin by W. H. D. Rouse. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1924. — (Loeb Classical Library ; 181).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Дмитриев И. С. «Tempus Spargendi Lapides» : размытая структура научных революций // Эпистемология и философия науки. — 2018. — Т. 55, № 4. — С. 189—205.
- Майоров Д. «Естественная теология» Уильяма Пэйли и научно-философская полемика вокруг «аргумента дизайна» / Богослов. — 2014. — URL: <https://bogoslov.ru/article/3781940> (дата обр. 1 сент. 2022).
- Basalla G. William Harvey and the Heart as a Pump // Bulletin of the History of Medicine. — 1962. — Vol. 36. — P. 467—470.
- Berkeley G. The Works : in 9 vols. / ed. by A. A. Luce, T. E. Luce. — London : Th. Nelson, Sons Ltd., 1964.
- Boyle R. The Works of the Honourable Robert Boyle : in 6 vols. / ed. by T. Birch. — London : J. & F. Rivington, 1772.
- Brandes E. Betrachtungen über den Zeitgeist in Deutschland in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts. — Hannover : Hahn, 1808.
- Brooke J. H. Science and Religion. Some Historical Perspectives. — Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Cartwright W. The Ordinary a Comedy. — London : Printed for Humphrey Moseley, 1651.

- Clarke S. A.* A Third and Fourth Defense of an Argument Made Use of in a Letter to Mr. Dodwel, to Prove the Immateriality and Natural Immortality of the Soul. — London : Printed by W. B. for James Knapton, at the Crown in St Paul's Church-Yard, 1712.
- Crusius C. A.* Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengestellt werden (1745). — Leipzig : Johann Friedrich Gleditschen Buchhandlung, 1753.
- Descartes R.* Treatise of Man / ed. and trans. from the French by T. S. Hall. — Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1972.
- Descartes R.* Oeuvres : en 13 t. / sous la dir. de C. Adam, P. Tannery. — Paris : Léopold Cerf, 1897–1913.
- Euler L.* Lettres à une princesse d'Allemagne, sur divers sujets de physique et de philosophie. Précédés de l'Eloge d'Euler par Condorcet / sous la dir. de M. Émile Saisset. — Paris : Edité par Charpentier, 1843.
- Fichte J. G.* Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In 9 Bde. Bd. 2 / hrsg. von H. Jacob, R. Lauth. — Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog), 1962.
- Grave S. A.* Hume's Criticism of the Argument from Design // *Revue Internationale de Philosophie*. — 1976. — Vol. 30. — P. 64–78.
- Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke. In 21 Bde. Bd. 7 / hrsg. von G. Lasson, J. Hoffmeister. — Leipzig, 1911.
- Henry J.* Religion and the Scientific Revolution // *Science and Religion* / ed. by P. Harrison. — Cambridge : Cambridge University Press, 2010. — P. 39–58.
- Hill C.* Change and Continuity in Seventeenth-Century England. — Boston : Harvard University Press, 1975.
- Hobbes T.* The English Works. In 11 vols. Vol. 2 / ed. by W. Molesworth. — London : John Bohn, 1839a.
- Hobbes T.* The English Works. In 11 vols. Vol. 3 / ed. by W. Molesworth. — London : John Bohn, 1839b.
- Holbach P. H.* Système de la Nature; ou, Des lois du monde physique et du monde moral. Nouvelle édition, avec des notes et des corrections, par Diderot. In 2 vols. Vol. 1. — Paris : Chez l'Éditeur, 1820a.
- Holbach P. H.* Système de la Nature; ou, Des lois du monde physique et du monde moral. Nouvelle édition, avec des notes et des corrections, par Diderot. In 2 vols. Vol. 2. — Paris : Chez l'Éditeur, 1820b.
- Hume D.* Dialogues concerning Natural Religion / ed. by N. Kemp Smith. — New York : Social Sciences, 1948.
- Iorwerth P. C.* Clock and Watch Makers in Wales. — Cardiff : National Museum of Wales, 1975.
- Johnson S.* Dictionary of the English Language : in 2 vols. — London : W. Strahan for J. and P. Knapton etc., 1755.

- Kant I.* Gesammelte Schriften. Erste Abtheilung : Werke. In 9 Bde. Bd. 5. — Berlin : Druck und Verlag von Georg Reimer, 1902.
- Kant I.* Kritik der reinen Vernunft / hrsg. von T. Valentiner. — Leipzig : Verlag von Felix Meiner, 1919.
- Kant I.* Kritik der Urteilkraft / hrsg. von K. Vorländer. — Leipzig : Verlag von Felix Meiner, 1922.
- La Mettrie J. de.* L'Homme machine. A Study in the Origins of an Idea / ed. by A. Vartanian. — Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1960.
- Leibniz G. W.* Die philosophischen Schriften. In 7 Bde. Bd. 7 / hrsg. von C. I. Gerhardt. — Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1875.
- Maclaurin C.* An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries (1748) / ed. by L. L. Laudan. — New York : Johnson Reprint, 1968.
- Mayr O.* Authority, Liberty, and Automatic Machinery in Early Modern Europe. — Baltimore, London : Johns Hopkins University Press, 1986.
- Meyer A.* Mechanische und Organische Metaphorik Politischer Philosophie // Archiv für Begriffsgeschichte. — 1969. — Vol. 13. — P. 128–199.
- Michel H.* L'Horloge de sapience et l'histoire de l'horlogerie // Physis. — 1960. — T. 2. — P. 291–298.
- Newton I.* The Mathematical Principles of Natural Philosophy / trans. from the Latin by A. Motte. — London : Printed for Benjamin Motte, at the Middle-Temple-Gate, in Fleetstreet, 1729.
- Paley W.* Natural Theology, or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity. — London : J. Faulder, 1802.
- Peterfreund S.* Turning Points in Natural Theology from Bacon to Darwin : The Way of the Argument from Design. — New York : Palgrave Macmillan, 2012.
- Robinson J.* Essayes; or Observations Divine and Morall. Collected out of Holy Scriptures, Ancient and Moderne Writers, both Divine and Humane. — London : Printed by I. D[awson] for I. Bellamie, 1638.
- Shakespeare W.* Complete Works / ed. by R. Proudfoot, A. Thompson, D. Scott Kastan, H. R. Woudhuysen. — London : Bloomsbury Publishing, 2021.
- Sternagel P.* Die Artes Mechanicae im Mittelalter : Begriffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. — Kallmünz : M. Lassleben, 1966.
- The Oxford English Dictionary; being a corrected re-issue with an introduction, supplement, and bibliography of A new English dictionary on historical principles / ed. by J. A. H. Murray. — Oxford : Oxford University Press, 1933.
- Voltaire F.-M.* A Philosophical Dictionary. In 6 vols. Vol. 3. — London : Printed for J. and H. L. Hunt, 1824.
- Whiston W.* Historical Memoirs of the Life of Dr. Samuel Clarke. — London : Sold by Fletcher Gyles, over against Gray's-Inn, Holborn; by J. Roberts, near the Oxford-Arms in Warwick-Lane, 1730.

White L. The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology // Action and Conviction in Early Modern Europe : Essays in Honor of E. H. Harbison / ed. by T. K. Rabb, J. E. Seigel. — Princeton, NJ : Princeton University Press, 1969. — P. 197–219.

Dmitriyev, I. S. 2023. “‘Oni verny, tochny, neumolimy’ [‘They are Faithful, Precise, Relentless’]: metafora chasov v yevropeyskoy mysli Novogo vremeni [Clock Metaphor in Modern European Thought]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 243–278.

IGOR' DMITRIYEV

DOCTOR OF LETTERS IN CHEMISTRY

SENIOR RESEARCH FELLOW

S. I. VAVILOV INSTITUTE FOR THE HISTORY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, ST. PETERSBURG BRANCH (SAINT PETERSBURG, RUSSIA)

PROFESSOR

INSTITUTE OF HUMAN PHILOSOPHY, A. I. HERZEN RUSSIAN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY (SAINT PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-0412-4177

## “THEY ARE FAITHFUL, PRECISE, RELENTLESS” CLOCK METAPHOR IN MODERN EUROPEAN THOUGHT

Submitted: Aug. 11, 2022. Reviewed: Sept. 15, 2022. Accepted: Nov. 02, 2022.

**Abstract:** The clock metaphor, which began to spread in European literature in the fourteenth century, at first became an expression of certain Christian virtues, most notably *temperantia*. By the turn of the fifteenth and sixteenth centuries, the function of this metaphor had expanded considerably, and the mechanical clock also became a symbol of the orderliness and harmony of the Universe, the wisdom of the Creator, and the image of an ideal monarchical state. In early modern times, the metaphor of the clock was associated with mechanical philosophy, most prominently in the writings of R. Boyle and R. Descartes. A distinctive feature of the new natural philosophy was its approach to understanding natural phenomena as if they were the result of the action of machines, and the mechanical clock was most often chosen as the machine-analog of the world. The structure and functioning of the clock mechanism served as an analogue of the structure and functioning not only of the Universe, but also of an ideal state in which everything emanated from a single center. The political connotations of chorological metaphors clearly correlated with the idea of a strong central authority with its desire for all-encompassing control and a unidirectional (top-down, no feedback) system of communication with non-central elements. In the eighteenth and early nineteenth centuries, the metaphor of the clock gradually lost its popularity, especially in England. By the end of the Age of Enlightenment, the relationship between the laws of nature, rather than the coherence of the wheels of a clockwork mechanism, was seen as the best evidence in favor of a Higher Intelligence behind the “system of the world”. Clocks, on the other hand, have come to symbolize regimentation and oppression, an unfree, dull, repetitive mode of operation, rigid determinism, and the denial of free will (including the will of God). The mechanical clock, itself a worthy and useful device, symbolized all that was rejected by English intellectuals of the second half of the seventeenth and eighteenth centuries, primarily in the subjects of theology and politics.

**Keywords:** Mechanical Clock, Natural Theology, Mechanical Philosophy, Argument from Design.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-243-278.

#### REFERENCES

- Basalla, G. 1962. "William Harvey and the Heart as a Pump." *Bulletin of the History of Medicine* 36:467-470.
- Berkeley, G. 1964. *The Works*. Ed. by A. A. Luce and T. E. Luce. 9 vols. London: Th. Nelson / Sons Ltd.
- Boyle, R. 1772. *The Works of the Honourable Robert Boyle*. Ed. by Th. Birch. 6 vols. London: J. & F. Rivington.
- Brandes, E. 1808. *Betrachtungen über den Zeitgeist in Deutschland in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts* [in German]. Hannover: Hahn.
- Brooke, J. H. 2014. *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cartwright, W. 1651. *The Ordinary a Comedy*. London: Printed for Humphrey Moseley.
- Clarke, S. A. 1712. *A Third and Fourth Defense of an Argument Made Use of in a Letter to Mr. Dodwel, to Prove the Immateriality and Natural Immortality of the Soul*. London: Printed by W. B. for James Knapton, at the Crown in St Paul's Church-Yard.
- Crusius, Chr. A. 1753. *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengestellt werden (1745)* [in German]. Leipzig: Johann Friedrich Gleditschen Buchhandlung.
- Descartes, R. 1972. *Treatise of Man [L'Homme]* [in French and English]. Ed. and trans. from the French by Th. St. Hall. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- . 1897-1913. *Oeuvres* [in French]. Ed. by Ch. Adam and P. Tannery. 13 vols. Paris: Léopold Cerf.
- Dmitriyev, I. S. 2018. "'Tempus Spargendi Lapides' ['Tempus spargendi lapides']: razmytaya struktura nauchnykh revolyutsiy [The Fuzzy Structure of Scientific Revolutions]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 55 (4): 189-205.
- Euler, L. 1843. *Lettres à une princesse d'Allemagne, sur divers sujets de physique et de philosophie. Précédés de l'Eloge d'Euler par Condorcet* [in French]. Ed. by M. Émile Saisset. Paris: Edité par Charpentier.
- Fichte, J. G. [in German]. Vol. 2 of *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. by H. Jacob and R. Lauth. 9 vols. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog).
- Grave, S. A. 1976. "Hume's Criticism of the Argument from Design." *Revue Internationale de Philosophie* 30:64-78.
- Hegel, G. W. F. [in German]. Vol. 7 of *Sämtliche Werke*, ed. by G. Lasson and J. Hoffmeister. 21 vols. Leipzig.
- Henry, J. 2010. "Religion and the Scientific Revolution." In *Science and Religion*, ed. by P. Harrison, 39-58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, Chr. 1975. *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*. Boston: Harvard University Press.
- Hobbes, Th. Vol. 2 of *The English Works*, ed. by W. Molesworth. 11 vols. London: John Bohn.
- . Vol. 3 of *The English Works*, ed. by W. Molesworth. 11 vols. London: John Bohn.

- Holbach, P.H. 1820a. Vol. 1 of *Système de la Nature; ou, Des lois du monde physique et du monde moral. Nouvelle édition, avec des notes et des corrections, par Diderot*. 2 vols. Paris: Chez l'Éditeur.
- . 1820b. Vol. 2 of *Système de la Nature; ou, Des lois du monde physique et du monde moral. Nouvelle édition, avec des notes et des corrections, par Diderot*. 2 vols. Paris: Chez l'Éditeur.
- Hume, D. 1948. *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. by N. Kemp Smith. New York: Social Sciences.
- Iorwerth, P.C. 1975. *Clock and Watch Makers in Wales*. Cardiff: National Museum of Wales.
- Johnson, S. 1755. *Dictionary of the English Language*. 2 vols. London: W. Strahan for J. and P. Knapton etc.
- Kant, I. 1919. *Kritik der reinen Vernunft* [in German]. Ed. by T. Valentiner. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- . 1922. *Kritik der Urteilskraft* [in German]. Ed. by K. Vorländer. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- . [in German]. Vol. 5 of *Gesammelte Schriften. Erste Abtheilung : Werke*. 9 vols. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer.
- La Mettrie, J.O. de. 1960. *L'Homme machine. A Study in the Origins of an Idea*. Ed. by A. Vartanian. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Leibniz, G.W. [in German]. Vol. 7 of *Die philosophischen Schriften*, ed. by C.I. Gerhardt. 7 vols. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Lucretius. 1924. *On the Nature of Things* [in English and Latin]. Ed. by M.F. Smith. Trans. from the Latin by W.H.D. Rouse. Loeb Classical Library 181. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Maclaurin, C. 1968. *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries (1748)*. Ed. by L.L. Laudan. New York: Johnson Reprint.
- Mayorov, D. 2014. "‘Yestestvennaya teologiya’ Uil'yama Peyli i nauchno-filosofskaya polemika vokrug ‘argumenta dizayna’ [William Paley's ‘Natural Theology’ and the Scientific and Philosophical Controversy Surrounding the ‘Design Argument’]" [in Russian]. Bogoslov. Accessed Sept. 1, 2022. <https://bogoslov.ru/article/3781940>.
- Mayr, O. 1986. *Authority, Liberty, and Automatic Machinery in Early Modern Europe*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Meyer, A. 1969. "Mechanische und Organische Metaphorik Politischer Philosophie." *Archiv für Begriffsgeschichte* 13:128–199.
- Michel, H. 1960. "L'Horloge de sapience et l'histoire de l'horlogerie" [in French]. *Physis* 2:291–298.
- Murray, J.A.H., ed. 1933. *The Oxford English Dictionary; being a corrected re-issue with an introduction, supplement, and bibliography of a new English dictionary on historical principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Newton, I. 1729. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy [Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica]*. Trans. from the Latin by A. Motte. London: Printed for Benjamin Motte, at the Middle-Temple-Gate, in Fleetstreet.
- Paley, W. 1802. *Natural Theology, or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. London: J. Faulder.
- Peterfreund, S. 2012. *Turning Points in Natural Theology from Bacon to Darwin: The Way of the Argument from Design*. New York: Palgrave Macmillan.
- Robinson, J. 1638. *Essays; or Observations Divine and Morall. Collected out of Holy Scriptures, Ancient and Moderne Writers, both Divine and Humane*. London: Printed by I. D[awson] for I. Bellamie.

- Shakespeare, W. 2021. *Complete Works*. Ed. by R. Proudfoot et al. London: Bloomsbury Publishing.
- Sternagel, P. 1966. *Die Artes Mechanicae im Mittelalter: Begriffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. Kallmünz: M. Lassleben.
- Voltaire, F.-M. Vol. 3 of *A Philosophical Dictionary*. 6 vols. London: Printed for J. and H. L. Hunt.
- Whiston, W. 1730. *Historical Memoirs of the Life of Dr. Samuel Clarke*. London: Sold by Fletcher Gyles, over against Gray's-Inn, Holborn; / by J. Roberts, near the Oxford-Arms in Warwick-Lane.
- White, L. 1969. "The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology." In *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Honor of E. H. Harbison*, ed. by T. K. Rabb and J. E. Seigel, 197–219. Princeton, NJ: Princeton University Press.

ИВАН КАРПЕНКО\*

## СВОБОДА ВОЛИ В УСЛОВИЯХ МИРА КАК КОМПЬЮТЕРНОЙ СИМУЛЯЦИИ\*\*

Получено: 22.07.2022. Рецензировано: 30.10.2022. Принято: 02.11.2022.

**Аннотация:** В статье рассматривается оригинальная многомировая версия, основанная на модели мира как компьютерной симуляции, а именно пространства видеоигры. Опираясь на интерпретацию эксперимента Бенджамина Либета, автор высказывает предположение о том, как может функционировать субъект в виртуальной игровой реальности, которая является для него базовой и которую он воспринимает как таковую. Показывается, что в таком случае вопрос о свободе действий субъекта приобретает новое звучание: она ставится под вопрос, поскольку за действующего субъекта принимает решения некто другой, за которого, в свою очередь, решения может принимать еще кто-то. Реализация описываемого в статье сценария теоретически возможна при условии успешного создания искусственного интеллекта и при наличии технических мощностей, необходимых для функционирования сложных виртуальных систем. В настоящей работе используются методы моделирования и мысленного эксперимента: для демонстрации основной идеи берется упрощенная модель симуляции — видеоигра с открытым миром. На ее примере показывается, как может быть реализован наблюдаемый мир — одна из возможных версий мультивселенной — и как в нем может решаться вопрос о свободе воли.

**Ключевые слова:** свобода воли, мультивселенная, гипотеза симуляции, видеоигра, сознание, виртуальная реальность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-279-298.

### ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

В физике и космологии начиная со второй половины XX века появилось несколько многомировых моделей, так или иначе теоретически обоснованных. Ни одна из этих моделей не имеет экспериментального подтверждения, и нет уверенности, что какая-то из них получит его в обозримом будущем или вообще когда-либо. Тем не менее вероятность того, что мир представляет собой мультивселенную, отрицать с полной

\*Карпенко Иван Александрович, к. филос. н., доцент; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), gobzev@hse.ru, ORCID: 0000-0003-3768-0049.

\*\*© Карпенко, И. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 22-18-00450 «Концепции множества миров как инструмент научного поиска и междисциплинарного синтеза знания»: <https://rscf.ru/project/22-18-00450/>.

уверенностью на сегодняшний день в научном сообществе не будет почти никто<sup>1</sup>. Некоторые из этих моделей могут иметь важное значение для развития философии науки.

Не все многомировые модели получили достаточную философскую интерпретацию, хотя они поставили ряд новых онтологических и эпистемологических проблем, связанных с осмыслением человеком своего места в мире, мира в целом и возможными путями его познания. Некоторые из них рассмотрены в литературе, посвященной проблемам философии физики и космологии; здесь названы только наиболее актуальные и релевантные для настоящей статьи работы — на них мы опираемся в представлении о том, что такое мультивселенная: Tegmark, 2003: 40–51; Bouso & Susskind, 2012; Karpenko, 2018: 139–152; фундаментальный обзор дан в книгах: Deutsch, 1997; Randall, 2005 и Tegmark, 2014.

В статье будут предложены оригинальная многомировая модель и способ решения проблемы свободы воли, которые основаны на интерпретации эксперимента Бенджамина Либета (Libet, 1985: 529–539) и гипотезы мира как симуляции (Bostrom, 2003: 243–255; Weatherson, 2003: 425–431) в контексте исследований в области нейробиологии и философии сознания. Сочетание методологии многомировой гипотезы симуляции и интерпретаций эксперимента Либета логично и не требует дополнительных обоснований, так как речь идет только о том, как может быть объяснен результат эксперимента в свете этой гипотезы (в случае принятия мультивселенной как реального положения дел, что будет обосновано ниже).

Будет показано, что, используя указанный подход, мы получаем новую модель мультивселенной, в которой, возможно, актер способен лишь к ограниченной агентности или же не обладает ей совсем (говоря иначе, ставится вопрос о возможности существования агента в симуляции как субъекта свободного выбора). Принятие многомировой гипотезы позволяет по-новому посмотреть на старую проблему и предложить еще одно возможное объяснение эксперимента Либета.

Проблема свободы воли — важная область исследований в философии и нейробиологии, о чем свидетельствуют многочисленные публикации по теме<sup>2</sup>. Значение и новизна настоящей работы — в том, что она предла-

<sup>1</sup>Иначе обстояло дело, когда Хью Эверетт III предложил многомировую интерпретацию квантовой механики — научное сообщество практически полностью проигнорировало ее. На сегодняшний день эта тема активно разрабатывается в научной литературе.

<sup>2</sup>См., напр., обзор вопроса в относительно новом сборнике, включающем актуальные исследования по теме с нейробиологических и философских позиций (Clark et al., 2013).

гает подход к анализу проблемы, основанный на применении гипотезы мультивселенной.

#### МНОГОМИРОВЫЕ МОДЕЛИ

Многомировые модели обычно предполагают существование других вселенных, в том числе идентичных наблюдаемой. Почему они должны быть, обосновывается по-разному в квантовой теории, в инфляционном сценарии, в суперструнной космологии. Это оказывается логичным следствием этих теорий или доказывается математическими методами, как, например, в многомировой интерпретации.

С точки зрения философского подхода распространен способ обоснования, согласно которому другие миры должны быть просто по той причине, что непонятно, почему их не должно быть. Это, по сути, применение принципа достаточного основания, подкрепленное данными исследований величины космологической постоянной, наличием подстановочных параметров в Стандартной модели физики элементарных частиц (проблема тонкой настройки, тесно связанная с антропным принципом, см. Weinberg, 1987: 2607–2610), вариациями развития инфляции (Vilenkin, 1983: 2848–2855) и некоторыми другими фактами физики.

Многообразие миров предлагают, в частности, многомировая интерпретация квантовой механики Хью Эверетта (Everett, 1957: 454–462) и гипотеза струнного ландшафта Леонарда Сасскинда (Susskind, 2003). Смысл многомировой интерпретации заключается в том, что она отвергает коллапс волновой функции копенгагенской интерпретации, который происходит, когда осуществляется измерение (частица обнаруживается в каком-то конкретном месте, хотя, как доказывают уравнения квантовой механики, она должна быть сразу везде во Вселенной). Этот момент измерения — момент, когда микромир вдруг перестает вести себя как микромир и превращается в макромир, — и вызвал больше всего вопросов и недоумения в научном сообществе: иначе говоря, коллапс волновой функции ставит вопрос о возможной роли воздействия сознания человека на конфигурацию мира в тот момент, когда он его наблюдает, что в некотором роде граничит с магией. Эверетт предложил математическое решение, согласно которому коллапса волновой функции не происходит и искомая частица в результате измерения действительно обнаруживается повсюду во Вселенной (как и описывает ее волновая функция), но в параллельных мирах, где экспериментаторы

находят ее во всех возможных локациях<sup>3</sup>. Это подход, дополненный декогеренцией (Zeh, 1970: 69–76), делает интерпретацию квантовой механики более интуитивной.

Гипотеза Сасскинда совмещает сценарий хаотической инфляции (Linde, 1982) и идею многообразий Калаби — Яу (Yau & Nadis, 2010). Первый из них (см. главные работы Guth, 1981; Linde, 1982) основывается на идее о том, что Вселенная возникла в результате мгновенного «раздутия» до астрономических масштабов. Модель была принята научным сообществом, поскольку она объясняет ряд наблюдаемых явлений, которые считаются необъяснимыми (проблема космологического горизонта, плоскостности, возникновения галактик). Инфляция происходит так: вначале существует нестабильное (метастабильное) состояние ложного вакуума (с локальным энергетическим минимумом), которое может случайным образом туннелировать (преодолеть энергетический барьер — обычное событие в микромире) в состояние истинного вакуума. Это и означает возникновение Вселенной: энергия ложного вакуума перерождается в частицы в результате фазового перехода.

В этой модели правомерно возникает сценарий хаотической инфляции, потому что различных ложных вакуумов с разными энергетическими состояниями может быть сколько угодно и каждому из них будут соответствовать свои вселенные со своими фундаментальными принципами.

Как уже было сказано, модель Сасскинда объединяет ложные вакуумы инфляционной модели с пространствами Калаби — Яу теории суперструн. Эти пространства возникают в теории как следствие дополнительных пространственных измерений, необходимых для ее непротиворечивого функционирования. Каждое из них — это компактификация нескольких пространственных измерений и одного временного (способов компактификации существует очень много —  $10^{500}$  (Ashok & Douglas, 2004)), и каждое из них представляет собой вселенную.

Каждый фрагмент пространства струнного ландшафта, который можно изобразить в виде графика, является описанием возможной физической реальности со своими базовыми физическими величинами, обусловленными энергией ложного вакуума в этом фрагменте. Таким

<sup>3</sup>Тут возможна и иная интерпретация: есть одна волновая функция Вселенной и суперпозиция всех возможных исходов, что представляет собой один единственный мир, но восприятие человека устроено таким образом, что он не способен «видеть» суперпозицию, но может «видеть» только отдельные исходы. Сам Эверетт придерживался именно многомировой трактовки (см. работу Эверетта под редакцией Брайса ДеВитта с его комментарием: Everett, 2015).

образом, струнный ландшафт описывает множество (возможно, бесконечное) вероятных миров с различающимися фундаментальными принципами (законами природы). В этих подходах для нас важно, что описываемые миры возможны, то есть они оказываются теоретически обоснованными следствиями работающих физических теорий.

Лейбниц полагал, что наш мир — лучший из возможных миров, потому что он есть. Теперь ему можно возразить, что неизвестно, лучший он или худший, а есть он только потому, что он лишь одна из множества реализаций миров, которые все равноправны в потенции существования и вполне могут существовать, так как неясно, почему одному миру быть, а другому — не быть.

Здесь можно добавить в духе парменидовской логики, что в принципе все мыслимые миры обязаны существовать, потому что помыслить нечто несуществующее невозможно. Стоит добавить, что если мы не можем помыслить нечто, то это не значит, что этого не существует, — это лишь означает, что мы не в состоянии это помыслить. Такая позиция еще сильнее раздвигает пространство возможных миров, включая в них те, о которых мы в принципе не можем ничего сказать (я бы назвал их *мирами Витгенштейна*).

Наша позиция в этом вопросе состоит в том, что до тех пор пока неизвестно, почему законы природы именно таковы (иначе говоря, почему известные фундаментальные константы такие, а не другие), оправдано допускать возможность существования других миров, раз любой набор параметров в теории равноправен. То есть если главные существующие физические теории (Стандартная модель физики элементарных частиц) не предсказывают константы нашего мира и не дают теоретического инструмента их нахождения, а получают их в результате эксперимента, то это скорее говорит в пользу того, что могут быть и другие миры с альтернативными наборами параметров, а эксперимент — это не более чем инструмент привязки теории к нашему наблюдаемому миру<sup>4</sup>.

Нас интересует в первую очередь вариант многомировой модели, предполагающий рассмотрение Вселенной как виртуального мира или,

<sup>4</sup>Аналогичная мысль высказана в статье Mizrahi, 2017: 93–102, в которой доказывается, что компьютерное моделирование миров — это еще одно объяснение тонкой настройки. Но есть и позиции, согласно которым гипотеза симуляции предполагает наличие творца (Grup, 2021: 189–221).

что, по сути, то же самое в данном контексте, как компьютерной симуляции<sup>5</sup>. Этот подход относится к многомировым, поскольку требует наличия базовой реальности, в которой создается симуляция Вселенной. Более того, симуляций может быть сколько угодно и возможны симуляции внутри симуляций.

Во-первых, симуляция предполагает искусственную реализацию. На сегодняшний день очевидно, что в силу технических и некоторых теоретических ограничений создание симуляции Вселенной невозможно, так как для этого потребуются слишком большие ресурсы (объемы памяти, сверхмощные процессоры и т. д.)<sup>6</sup>. Другая проблема состоит в том, что перспектива создания самосознающих программных модулей связана с разработками в сфере искусственного интеллекта, который на сегодняшний момент несравним с человеческим сознанием — с его способностью к самосознанию и мультизадачности (в данной работе мы исходим из одной из наиболее содержательных и авторитетных работ по теме, где максимально полно рассмотрены современные подходы к разработке ИИ в теоретическом и практическом аспектах (Russell & Norvig, 2021)). Таким образом, проблемы две, но, на наш взгляд, обе разрешимы.

Первая проблема говорит лишь о сложности практической реализации, что нельзя назвать непреодолимым теоретическим препятствием (например, метод вычисления некоторых базовых параметров на основе формулы для виртуального электрона дан в (Macleod, 2018)). Что касается создания ИИ, аналогичного человеческому сознанию или близкого к нему, то здесь представляется, что это произойдет — по той причине, что уже по крайней мере один раз это произошло в ходе биологической эволюции (если не придерживаться распространенной в философии позиции, что сознание имеет нефизическую природу и не возникает в ходе биологической эволюции).

<sup>5</sup>Помимо указанной базовой статьи Ника Босторма, можно вспомнить работу Dainton, 2012: 42–85, в которой приводятся более актуальные соображения на эту тему. Также автор развивает в ней гипотезу «симуляции предков», согласно которой если когда-нибудь симуляции будут созданы, то наш мир почти наверняка должен быть такой симуляцией, см. White, 2016: 171–190 и Greene, 2020: 489–509.

<sup>6</sup>Такая многомировая модель интересна, в частности, тем, что она легко сочетается с другими концепциями множества миров, то есть она может быть реализована внутри каждой из них. Но есть несколько замечаний технического характера, которые существенно отличают эту модель от других. Отдельная дискуссия касается того, что такая реальность может быть создана на основе квантовых вычислительных процессов (Lloyd, 2012: 567–581).

Исходя из вышесказанного, хотя возможность мира как симуляции является гипотетической (как и все другие многомировые модели), она имеет право на рассмотрение и предлагает интересные и важные идеи о проблеме свободы воли.

#### ЗАМЕЧАНИЕ О ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Виртуальная реальность — это конкретная технология, позволяющая искусственно (техническими средствами) конструировать мир. В этом плане она, в отличие от естественной реальности, является объектом культуры, так как она создана. Это коренное различие, в остальных аспектах граница между виртуальной и «реальной» реальностями может размываться.

Как было понято еще в античной философии, а потом неоднократно воспроизводилось и дополнялось, объективная реальность — такая, какая она есть сама по себе, — от нас постоянно ускользает в силу разных причин, и главный вопрос заключается в том, удастся ли когда-либо преодолеть это ускользание или же это невозможно в принципе (это вопрос обсудим подробнее позже).

В самом деле, любая реальность, которой располагает человек, будь то видеоигры, плоды его воображения, сновидения или то, что он воспринимает как явь и действительность, не является той самой базовой реальностью, а представляют собой результат обработки каких-то внешних и внутренних стимулов нервной системой и сознанием. На этом основании можно сказать, что человек вообще не располагает «реальной» реальностью и все, что у него есть, может быть понято как виртуальная реальность — с той только разницей, что неясно, создана она искусственно или нет. Но по большому счету и эту разницу можно проигнорировать по той причине, что все созданное, искусственно или естественно, конструируется на основе одних и тех же фундаментальных принципов (законов природы) из одних и тех же строительных материалов<sup>7</sup>. Так или иначе виртуальную реальность можно рассматривать как «подлинную реальность» и считать, что мы, возможно, находимся в ней, — схожей точки зрения придерживается Дэвид Чалмерс в своей новой книге (Chalmers, 2022).

<sup>7</sup>Очевидно, на это можно возразить, что разница существенна: искусственная реальность создается сознательно, и различие в первую очередь состоит в том, что созданное сознанием не является целесообразным с точки зрения эволюции, во всяком случае непосредственно. Но этот трудный вопрос можно оставить в стороне, так как он не имеет решающего значения для настоящей работы.

Можно вообразить мир, созданный каким-то всемогущим Программистом, то есть обладателем необыкновенных технических ресурсов, — тогда эта картина не слишком отличается от базовых представлений некоторых религий. В таком случае различие на созданное искусственно и естественно теряет смысл: все создано искусственно за тем исключением, что Программист не считал нужным сотворить колеса, машины и художественные произведения, по какой-то причине предоставив это людям, но ограничив их возможности созидания возможностями программного кода, который, вероятно, в ходе развития они смогут постигнуть целиком.

#### СВОБОДА ВОЛИ

Напомним, что эксперимент Бенджамина Либета показал, что потенциал готовности совершить какое-либо действие сначала возникает в двигательном центре коры головного мозга и только после появляется осознание желания его совершить, а уже потом оно совершается (см. также (Soon et al., 2008: 543–545) — подтверждение эксперимента Либета). Последовали другие подобные эксперименты с несколько отличающимися результатами, а также много разных интерпретаций результатов экспериментов и попыток объяснить, что означает возникновение потенциала готовности до осознания намерения совершить это действие.

Существует несколько основных стратегий объяснения результатов эксперимента, основанных на главенствующих позициях относительно вопроса свободы воли и обусловленности действий человека. Главные подходы получили названия «компатибилизм» и «инкомпатибилизм».

Первая позиция сводится к тому, что свобода воли и детерминизм совместимы, при этом свобода воли понимается не как метафизическая сущность, а как нечто обусловленное нашими желаниями и допускающее, как правило, единственно возможный выбор. При этом необязательно приравнивать осознание выбора и сам акт выбора: последний может быть совершен неосознанно, что совместимо с результатом эксперимента Либета.

Суть второй позиции заключается в том, что свобода воли и детерминизм несовместимы, в таком случае можно прийти либо к отрицанию детерминизма и принятию свободы воли (метафизический либертарианизм), либо, наоборот, к принятию детерминизма и отрицанию свободы воли (жесткий детерминизм). Для признания существования

свободы воли необязательно связывать ее с необходимостью ее осознания — достаточно рассматривать человека как причину действий, как безусловленного свободного агента, и в этом смысле свобода воли существует (пусть даже неосознанная), а сознание лишь фиксирует результат подсознательного выбора. В случае жесткого детерминизма действия полностью predeterminedены физическими факторами. Таким образом, оба варианта инкомпатибилизма можно совместить с экспериментом Либета.

Если подходить с позиций многомировой интерпретации, то, строго говоря, все наши поступки уже заданы волновой функцией и в параллельных вселенных реализуются все возможные исходы — все выборы, а наши двойники в параллельных мирах осознают именно их. В таком случае свобода воли оказывается иллюзией: она детерминирована даже не столько нейрофизиологическими факторами, сколько сугубо физическими (по сути, это виллюзионистская позиция).

Но есть одно важное замечание по поводу квантово-механического подхода: он рассматривает мир не как строго детерминированный, а как статистический — всегда есть место случайности. Таким образом, действия человека могут быть обусловлены множеством случайных факторов и они не детерминированы в обычном смысле, но какие-то из них более вероятны, какие-то — менее. Значит, любое действие можно назвать случайным, но это не означает наличия свободы воли, просто оно не обусловлено классическим механистическим детерминизмом ньютоновского типа, вместо этого его природа оказывается статистической (статистический детерминизм).

С позиций струнного ландшафта, который не противоречит квантовой механике, но может как включать, так и не включать многомировую интерпретацию, дело обстоит несколько иначе: нет наших «двойников», но все равно многообразие возможных действий задается волновой функцией, и делаются те же отсылки к правилам игры квантовой механики, а также остается открытым вопрос, почему индивид поступил так или иначе.

С сугубо нейробиологических (и физических) позиций разговор о наличии свободы воли как метафизической сущности некорректен, так как рассуждение об этом подразумевает признание нефизической природы сознания, что противоречит строго научному подходу. Если все известные процессы сводимы к физическим (пускай нетривиальным путем: в некоторых случаях несводимы из-за сложных эмерджентных

свойств, но все же производны от них), это означает, что разные участки мозга, двигательные центры, и участки лобной коры, отвечающие за непосредственное осознание, включаются в разной очередности в ответ на внешние стимулы, а это, в свою очередь, эволюционно вполне оправдано с точки зрения выживаемости. Наш мозг, то есть мы, принимает решение на предсознательном уровне, а после следует осознание, и это обстоятельство скрытых параметров и послужило возникновению такой философской категории, как *свободная воля*. Можно сказать, что с этой точки зрения (виллюзионистской по сути) философская проблема свободы воли является фиктивной, так как этой категории ничто не соответствует в действительности, но мы не придерживаемся такой радикальной позиции, допуская, что все может быть устроено сложнее.

Сам Либет высказывал мнение, что, хотя всякое наше действие осознается после того, как решение уже принято, у нас остается возможность воздержаться от действия — и в этом-то и заключается осознанная свободная воля. Но в последующих экспериментах и это поставили под сомнение. В поздних работах он занял позицию, согласно которой сознание фактически не является производным от деятельности нервной системы и существует независимо (Libet, 2005).

Далее в этой статье мы не планируем рассматривать проблемы свободы воли в нейробиологии и философии, так как это не влияет на высказываемую гипотезу. Для нашего исследования принципиален сам результат эксперимента: существует разрыв между принятием решения о действии и осознанием этого решения, — и мы предлагаем еще одно возможное объяснение этого разрыва с опорой на гипотезу симуляции (это решение в зависимости от различных дополнительных условий может быть совместимо со всеми рассмотренными выше подходами).

#### МИР КАК ИГРА

Для раскрытия нашей идеи потребует обращение к примеру какой-либо реализации виртуальной реальности: мы будем рассматривать пространство видеоигры (независимо от того, реализована она с технологией VR или нет) как виртуальную реальность в упрощенном виде. Лучше всего для наших целей подойдут игры с открытым миром, но только из-за наглядности и приближенности к наблюдаемой реальности, в действительности же вполне пригоден и любой платформер, а также аркада, где есть действующий персонаж.

Наибольшей наглядностью обладают игры, например, серии GTA, Red Dead Redemption, Mafia, Skyrim, Fallout, Sims, Elden Ring и другие

подобного рода реализации геймплея и отображения мира, которые выпускаются каждый год. Впрочем, не в меньшей степени подойдет и нечто вроде *Terraria*, *Stardew Valley* или *Minecraft*, так как фотореалистичность — требование условное. То, что в играх могут присутствовать фантастические персонажи (зомби, монстры, волшебники и др.) не является препятствием: если бы мы жили в мире, где они есть, мы бы принимали их как должное.

Список можно расширить, включив в него несколько сотен наименований, но и названных достаточно для того, чтобы читатель, не искушенный в вопросах игр с открытым миром, мог посмотреть геймплей в открытых источниках и составить собственное мнение. Наиболее реалистичные игры с геймплеем, имитирующим реальные жизненные ситуации, с похожей физикой взаимодействий, фотореалистичностью графики удобны тем, что на их примере особенно отчетливо вычерчивается ситуация, о которой пойдет речь.

Допустим, что протагонист игры (любой из названных) обладает сознанием. Опустим то обстоятельство, что технически игра реализована слишком просто, чтобы это стало возможным. Итак, главный герой обладает сознанием. Под сознанием здесь понимается способность к активному восприятию, рефлексии, интроспекции, возможно, наличие субъективного опыта. Оно, очевидно, должно быть упрощенным по сравнению с сознанием создателей — людей. Пространство игры ограничено в сопоставлении с пространством реального мира: есть определенный набор локаций, несколько сюжетных линий и совсем уж ограниченный набор возможных действий. Протагонист, очевидно, полагает, что это и есть весь возможный мир и все возможные доступные действия. Более того, вероятно, он и не может представить иной мир и иные действия, поскольку и сознание его ограничено той же программной средой.

Далее, можно допустить, что он один наделен сознанием, а все остальные персонажи игры — нет (они «боты» — неигровые персонажи). Интересно, что будет, если по примеру Рене Декарта он задастся вопросом о том, существует ли он, и придет в итоге к выводу «Мыслю, следовательно, существую»? Тем самым он заодно докажет наличие свободной воли — по крайней мере свободы мыслить то или иное. Будет ли его ответ убедительным? Сложно сказать. С одной стороны, нет: мыслит на самом деле программный код, а персонаж — лишь набор единиц и нулей. С другой стороны, да: раз ты мыслишь, следовательно, про-

граммный код существует<sup>8</sup>. Но о свободе это ничего не говорит: мыслит программный код.

Главный герой осознает себя, он действует и осмысливает результаты своих действий. Он полагает, что является субъектом свободного выбора, то есть именно он делает выбор из скудной совокупности возможностей того, что можно сделать. В действительности же он находится под управлением реального игрока, который принимает решения. Заметим, что последний тоже ограничен создателями игры, например он может быть обязан следовать сюжетной линии для ее прохождения. Тем не менее игрок, в отличие от протагониста, знает об этом.

Что происходит с персонажем, когда игрок бросает игру? Ничего, он не существует. Или, если игра осталась во включенном состоянии, он переминается с ноги на ногу и смотрит по сторонам, думая, что это его собственное желание — стоять на одном месте и ничего не делать часами. Но, скорее всего, с учетом наших допущений в такой игре появился бы «режим бота», когда персонаж по желанию игрока, которому надоело играть, переходит под управление внешнего ИИ (с ограниченными рисками и функционалом), при этом продолжая думать, что он самостоятелен.

В рассматриваемой ситуации протагонист в любой момент времени действий игрока полагает, что он действует сам. Совершенно необязательно, чтобы он рефлексировал на эту тему, но если он наделен философским складом ума, то он может и раздумывать о последствиях своего выбора: что было бы, поступи он иначе? В любом случае он, вероятно, не сомневается в том, что именно он совершил тот или иной поступок и именно по своей воле.

Здесь открывается одна из возможностей параллельных вселенных, которая изнутри мира игрока выглядела бы как многомировая интерпретация квантовой механики. Дело в том, что существует очень большое количество копий игры (теоретически их может быть бесконечно много), в начале которых протагонист тот же самый. Впоследствии его «карма» может меняться, влияя на сюжет, развитие персонажа и отношение к нему других. Но, хотя протагонист тот же самый, реальных игроков много, и то, как он будет развиваться и что его ждет, зависит исключительно от игрока. Игрок может быть умелым, а может — и нет, может

<sup>8</sup>Всю существующую реальность можно представить в виде битов информации (см. про голографический принцип: Susskind, 1995: 6377–6396).

выбирать быть хорошим, может выбирать быть плохим. Для мира игры это выглядит как множество параллельных вселенных, в которых реализуются другие исходы. Более того, у одного и того же игрока есть возможность переигрывать игру почти неограниченное количество раз (ограниченное только сроком жизни игрока) и приходиться к исходам, отличным друг от друга<sup>9</sup>. Персонаж игры может раздумывать о том, почему у него такая несчастливая судьба и все идет не слишком удачно, он бессмысленно бродит по карте, плохо стреляет и только с пятого раза может сесть на лошадь, в то время как сам он совершенно не виноват в этом. С ним-то все в порядке, проблема в игроке.

Если экстраполировать эту модель на нашу реальность, эксперимент Бенджамина Либета можно объяснить тем, что мы (люди) являемся персонажами глобальной компьютерной (совсем необязательно игры, но это интригующая и захватывающая возможность, которая многое объяснила бы в этом мире) симуляции. Задержка — разрыв между потенциалом действия и осознанием действия — в таком случае обусловлена тем, что на самом деле реальный «игрок», под управлением которого мы находимся, принимает решения за нас.

Можно допустить ситуацию, что персонаж находится в «режиме бота» или в принципе является самостоятельным не игровым программным модулем, но это принципиально не меняет ситуацию: его действия обусловлены программой, созданной кем-то, и выбор опять же осуществляется не свободно.

Интересно, что если у игровых персонажей есть субъективный опыт, то это уже их личный опыт, независимый от опыта и действий игрока. То есть именно они переживают какое-то ощущение — и совсем иначе, чем играющие за них люди. В этом в таком случае заключается иллюзия свободы — в способности переживать уникальный субъективный опыт. Иллюзия, потому что ты не волен его не переживать.

#### В ПОИСКАХ БАЗОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

На основе рассмотренной модели открывается еще одна гипотетическая возможность мультиверса: она, очевидно, тривиальна, но выводы

<sup>9</sup>Применяя многомировую интерпретацию, можно расширить эту версию мультиверса еще дальше: существует множество версий одного и того же игрока, которые играют в одну и ту же игру по-разному, реализуя все возможные исходы событий, даже самые маловероятные.

из нее следуют довольно серьезные. Если наш мир может быть компьютерной симуляцией, то ничто не мешает ему быть симуляцией внутри симуляций, в том случае если возможность создания таковых в виртуальном мире предусмотрена. Прогрессия симуляций может быть очень большой. Здесь открывается важный вопрос: можно ли, если ты находишься в симуляции, добраться до исходной, базовой реальности, то есть с помощью доступных средств (науки и техники) выяснить, какова она?

В определенном смысле этим вопросом задавались многие, начиная с древнейших времен, ничего не зная о компьютерных симуляциях, но формулируя, по сути, ту же задачу иначе. В частности, об этом задумывался Иммануил Кант, рассуждая о феноменах и ноуменах<sup>10</sup>. Отвечая на этот вопрос, следует рассмотреть две ситуации. Первая из них — конечная прогрессия, вторая — бесконечная.

В первом случае существует конечное число миров. Можно рассматривать их как миры-матрешку. Есть фундаментальная, «реальная» реальность, которая не разбирается на части, и другие — виртуальные реальности, каждая следующая из которых создана в предыдущей. Допустим, есть мир, который находится в последней созданной на данный момент виртуальной реальности. Ученые этого мира понимают, что они виртуальны, и задаются вопросом о том, каков же мир в реальности (впрочем, это тот самый вопрос, которым, вероятно, задаются ученые во всех возможных мирах). Представляется, что они могут получить ответ, независимо от того, как именно реализован конкретно их мир. Он может существенно отличаться от базовой реальности, даже противоречить ей, в нем может происходить нечто, что невозможно с точки зрения законов природы, но это на самом деле не имеет значения. Дело в том, что программный код, на котором все они созданы, напрямую связывает любую симуляцию (неважно, какую по счету) с базовой реальностью. Он так или иначе основан на одних и тех же принципах (функционирует на основе законов мышления базовых создателей, их логики и математики), и, расшифровав этот код, ученые смогут добраться до описания базовой реальности. Конечно, такая редукция может оказаться сопряженной с очень большими трудностями, но важно, что чисто теоретически это возможно, если нет искусственных ограничений на познавательные возможности виртуальных ученых.

<sup>10</sup>Про Канта и гипотезу симуляции см. Кант, 2015: 183–192.

Другая ситуация, предполагающая, что прогрессия миров бесконечна, может показаться странной и маловероятной, но исключать ее нельзя, потому что нет никаких убедительных причин, по которым это невозможно (например, бесконечное множество чисел возможно). Если существует бесконечное множество вложенных друг в друга симуляций, до базовой реальности добраться невозможно по той причине, что ее просто не существует.

Можно представить в пространственно-временном континууме последовательность симуляций, замкнутую таким образом, что ряд из них составляет окружность. В этом случае каждая симуляция порождает очередную и нет первой и последней, а также нет смысла говорить о какой-то базовой реальности. Можно интерпретировать эту ситуацию и иначе: любая возможная реальность и есть подлинная реальность. Нет в этой модели, таким образом, и того субъекта (Программиста), который положил бы начало череде действий, был бы первым действующим агентом.

В ситуации конечной последовательности симуляций правомерно говорить о свободной воле: она может быть у субъектов базовой реальности, и только они-то и свободы по-настоящему (и, возможно, эксперимент Либета в их случае не работает). Ситуация бесконечной прогрессии исключает свободную волю в принципе: нет того, кто действовал бы самостоятельно.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренная в работе многомировая модель строится на ряде допущений, но в современной науке это обычное положение дел — особенно в условиях, когда непонятно, какая именно теория наилучшим образом описывает объективную реальность. Более того, такой теории нет: попытки создания «Теории всего» пока не увенчались успехом, а наиболее убедительные из них остаются в положении гипотез, например теория суперструн.

Самые спорные моменты в контексте настоящей работы касаются того, какой вариант мультиверса в действительности имеет место (если он вообще имеет место), а также имеет ли сознание физическую природу или нет (в последнем случае проект создания ИИ на основе существующих подходов неосуществим). С нашей точки зрения, сформулированной в начале, будет логичным предположить, что любой сценарий мультиверса может иметь место только постольку, поскольку он возможен. Другой вопрос — в каком именно варианте находимся мы.

Вопрос действительно очень тонок и сложен, но можно попытаться ответить так: мы находимся в любом возможном варианте (разные версии нас). Однако здесь не имеет смысла это обсуждать. Что касается природы сознания, аргументы, указывающие на то, что сознание не может быть полностью редуцировано к физическим процессам, представляются очень интересными и глубокими, и эту позицию хотелось бы принять. Но это трудно, поскольку на сегодняшний день неизвестна никакая другая фундаментальная реальность, кроме физической (по крайней мере, нет такой же разработанной теории).

На основании этих допущений была рассмотрена модель мульти-вселенной, в которой дается оригинальное объяснение эксперимента Либета: действующий субъект не является действующим самостоятельно, поскольку существует некто, кто действует вместо него. При этом может быть базовая реальность, в которой находятся те, кто на самом деле действует самостоятельно, то есть обладает свободой воли, и эксперимент либо проваливается на них, либо дает тот же результат, что и в симуляции, и тогда проблема возвращается к уже известным попыткам интерпретаций. Также возможна ситуация, когда базовой реальности нет — в случае бесконечной прогрессии или окружности симуляций, и тогда свобода воли оказывается иллюзией: за любого субъекта в цепи симуляций делает выбор некто другой.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Ashok S., Douglas M.* Counting Flux Cacula // *Journal of High Energy Physics*. — 2004. — Vol. 1. — P. 60.
- Bostrom N.* Are You Living in a Computer Simulation? // *The Philosophical Quarterly*. — 2003. — Vol. 53, no. 211. — P. 243–255.
- Bouso R., Susskind L.* Are You Living in a Computer Simulation? // *Physical Review D*. — 2012. — Vol. 85, no. 4. — P. 045007.
- Chalmers D.* *Reality+ : Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. — New York : W. W. Norton & Company, 2022.
- Clark A., Kiverstein J., Vierkant T.* *Decomposing the Will (Philosophy of Mind)*. — Oxford : Oxford University Press, 2013.
- Dainton B.* On Singularities and Simulations // *Journal of Consciousness Studies*. — 2012. — Vol. 19, no. 1/2. — P. 42–85.
- Deutsch D.* *The Fabric of Reality : The Science of Parallel Universes — and Its Implications*. — London : Penguin Press, 1997.
- Everett H.* Relative State Formulation of Quantum Mechanics // *Review of Modern Physics*. — 1957. — Vol. 29. — P. 454–462.

- Everett H.* The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics / ed. by B. DeWitt. — Princeton : Princeton University Press, 2015.
- Greene P.* The Termination Risks of Simulation Science // *Erkenntnis*. — 2020. — Vol. 85, no. 2. — P. 489–509.
- Grupp J.* The Implantation Argument : Simulation Theory is Proof that God Exists // *Metaphysica*. — 2021. — Vol. 22, no. 2. — P. 189–221.
- Guth A.* Inflationary Universe : A Possible Solution to the Horizon and Flatness Problems // *Physical Review D*. — 1981. — Vol. 23, no. 2. — P. 347–356.
- Karpenko I.* Physics Theories in the Context of Multiverse // *Epistemology and Philosophy of Science*. — 2018. — Vol. 55, no. 2. — P. 139–152.
- Kaur G. D.* Kant and the Simulation Hypothesis // *AI and Society*. — 2015. — Vol. 30, no. 2. — P. 183–192.
- Libet B.* Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action // *The Behavioral and Brain Sciences*. — 1985. — Vol. 4, no. 8. — P. 529–539.
- Libet B.* Mind Time : The Temporal Factor in Consciousness (Perspectives in Cognitive Neuroscience). — Cambridge : Harvard University Press, 2005.
- Linde A.* A New Inflationary Universe Scenario : A Possible Solution of the Horizon, Flatness, Homogeneity, Isotropy and Primordial Monopole Problems // *Physics Letters B*. — 1982. — Vol. 108, no. 6. — P. 389–393.
- Lloyd S.* The Universe as Quantum Computer // *A Computable Universe : Understanding and Exploring Nature as Computation* / ed. by H. Zenil. — Singapore : World Scientific Publishing Company, 2012. — P. 567–581.
- Macleod M.* Programming Planck Units from a Virtual Electron : A Simulation Hypothesis // *The European Physical Journal Plus*. — 2018. — Vol. 133, no. 7. — P. 278.
- Mizrahi M.* The Fine-Tuning Argument and the Simulation Hypothesis // *Think*. — 2017. — Vol. 16, no. 47. — P. 93–102.
- Randall L.* Warped Passages : Unraveling the Universe's Hidden Dimensions. — New York : Ecco, 2005.
- Russell S. J., Norvig P.* Artificial Intelligence : A Modern Approach. — 4th ed. — Hoboken : Pearson, 2021.
- Susskind L.* The World as a Hologram // *Journal of Mathematical Physics*. — 1995. — Vol. 36, no. 11. — P. 6377–6396.
- Susskind L.* The Anthropic Landscape of String Theory / arXiv. — 2003. — URL: <https://arxiv.org/pdf/hep-th/0302219.pdf> (visited on July 11, 2022).
- Tegmark M.* Parallel Universes // *Scientific American*. — 2003. — Vol. 288, no. 5. — P. 40–51.
- Tegmark M.* Our Mathematical Universe : My Quest for the Ultimate Nature of Reality. — New York : Knopf Doubleday Publishing Group, 2014.
- Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain / S. Soon, M. Brass, H.-J. Heinze, J.-D. Haynes // *Nature Neuroscience*. — 2008. — Vol. 11. — P. 543–545.

- Vilenkin A. Birth of Inflationary Universes // *Physical Review D*. — 1983. — Vol. 27, no. 12. — P. 2848–2855.
- Weatherson B. Are You a Sim? // *The Philosophical Quarterly*. — 2003. — Vol. 53, no. 212. — P. 425–431.
- Weinberg S. Anthropic Bound on the Cosmological Constant // *Physical Review Letters*. — 1987. — Vol. 59, no. 22. — P. 2607–2610.
- White J. Simulation, Self-extinction, and Philosophy in the Service of Human Civilization // *AI and Society*. — 2016. — Vol. 31, no. 2. — P. 171–190.
- Yau S., Nadis S. The Shape of Inner Space : String Theory and the Geometry of the Universe's Hidden Dimensions. — New York : Basic Books, 2010.
- Zeh H. On the Interpretation of Measurement in Quantum Theory // *Foundations of Physics*. — 1970. — Vol. 1. — P. 69–76.

---

Karpenko, I. A. 2023. "Svoboda voli v usloviyakh mira kak komp'yuternoy simulyatsii [Free Will in the World as a Computer Simulation]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 279–298.

---

IVAN KARPENKO

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATED PROFESSOR

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

ORCID: 0000-0003-3768-0049

## FREE WILL IN THE WORLD AS A COMPUTER SIMULATION

Submitted: July 22, 2022. Reviewed: Oct. 30, 2022. Accepted: Nov. 02, 2022.

**Abstract:** The article discusses the original many-worlds version based on the model of the world as a computer simulation, namely the space of a video game. Based on the interpretation of Benjamin Libet's experiment an assumption is made about how a person can function in a virtual game reality being and perceived as basic. This case shows that the question of the freedom of a person's actions acquires a new meaning. In particular, in this situation, the acting person is proved to be actually deprived of the opportunity to act since decisions are made for him by someone else, for whom, in turn, decisions could be also someone else's. The implementation of the described in the article scenario is theoretically possible—on obligatory condition of the successful creation of artificial intelligence and the availability of technical capacities which are necessary for the functioning of complex virtual systems. Obviously, at the moment neither one nor the other has been developed. But this is a highly topical issue and in modern scientific This work uses modeling and intellectual experiment methods: a simplified simulation model of a popular open-world video game is taken to demonstrate the main idea. Its example shows how the observable world can be realized— one of the possible versions of the multiverse.

**Keywords:** Free Will, Multiverse, Simulation Hypothesis, Video Game, Consciousness, Virtual Reality.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-279-298.

## REFERENCES

- Ashok, S., and M. Douglas. 2004. "Counting Flux Casua." *Journal of High Energy Physics* 1:60.
- Bostrom, N. 2003. "Are You Living in a Computer Simulation?" *The Philosophical Quarterly* 53 (211): 243–255.
- Bousso, R., and L. Susskind. 2012. "Are You Living in a Computer Simulation?" *Physical Review D* 85 (4): 045007.
- Chalmers, D. 2022. *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Clark, A., J. Kiverstein, and T. Vierkant. 2013. *Decomposing the Will (Philosophy of Mind)*. Oxford: Oxford University Press.
- Dainton, B. 2012. "On Singularities and Simulations." *Journal of Consciousness Studies* 19 (1/2): 42–85.
- Deutsch, D. 1997. *The Fabric of Reality: The Science of Parallel Universes — and Its Implications*. London: Penguin Press.
- Everett, H. 1957. "Relative State Formulation of Quantum Mechanics." *Review of Modern Physics* 29:454–462.
- . 2015. *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*. Ed. by B. DeWitt. Princeton: Princeton University Press.
- Greene, P. 2020. "The Termination Risks of Simulation Science." *Erkenntnis* 85 (2): 489–509.
- Grupp, J. 2021. "The Implantation Argument: Simulation Theory is Proof that God Exists." *Metaphysica* 22 (2): 189–221.
- Guth, A. 1981. "Inflationary Universe: A Possible Solution to the Horizon and Flatness Problems." *Physical Review D* 23 (2): 347–356.
- Karpenko, I. 2018. "Physics Theories in the Context of Multiverse." *Epistemology and Philosophy of Science* 55 (2): 139–152.
- Kaur, G. D. 2015. "Kant and the Simulation Hypothesis." *AI and Society* 30 (2): 183–192.
- Libet, B. 1985. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action." *The Behavioral and Brain Sciences* 4 (8): 529–539.
- . 2005. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness (Perspectives in Cognitive Neuroscience)*. Cambridge: Harvard University Press.
- Linde, A. 1982. "A New Inflationary Universe Scenario: A Possible Solution of the Horizon, Flatness, Homogeneity, Isotropy and Primordial Monopole Problems." *Physics Letters B* 108 (6): 389–393.
- Lloyd, S. 2012. "The Universe as Quantum Computer." In *A Computable Universe: Understanding and Exploring Nature as Computation*, ed. by H. Zenil, 567–581. Singapore: World Scientific Publishing Company.
- Macleod, M. 2018. "Programming Planck Units from a Virtual Electron: A Simulation Hypothesis." *The European Physical Journal Plus* 133 (7): 278.
- Mizrahi, M. 2017. "The Fine-Tuning Argument and the Simulation Hypothesis." *Think* 16 (47): 93–102.
- Randall, L. 2005. *Warped Passages: Unraveling the Universe's Hidden Dimensions*. New York: Ecco.
- Russell, S. J., and P. Norvig. 2021. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. 4th ed. Hoboken: Pearson.
- Soon, S., et al. 2008. "Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain." *Nature Neuroscience* 11:543–545.

- Susskind, L. 1995. "The World as a Hologram." *Journal of Mathematical Physics* 36 (11): 6377–6396.
- . 2003. "The Anthropic Landscape of String Theory." arXiv. Accessed July 11, 2022. <https://arxiv.org/pdf/hep-th/0302219.pdf>.
- Tegmark, M. 2003. "Parallel Universes." *Scientific American* 288 (5): 40–51.
- . 2014. *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Vilenkin, A. 1983. "Birth of Inflationary Universes." *Physical Review D* 27 (12): 2848–2855.
- Weatherson, B. 2003. "Are You a Sim?" *The Philosophical Quarterly* 53 (212): 425–431.
- Weinberg, S. 1987. "Anthropic Bound on the Cosmological Constant." *Physical Review Letters* 59 (22): 2607–2610.
- White, J. 2016. "Simulation, Self-extinction, and Philosophy in the Service of Human Civilization." *AI and Society* 31 (2): 171–190.
- Yau, S., and S. Nadis. 2010. *The Shape of Inner Space: String Theory and the Geometry of the Universe's Hidden Dimensions*. New York: Basic Books.
- Zeh, H. 1970. "On the Interpretation of Measurement in Quantum Theory." *Foundations of Physics* 1:69–76.

СЕРГЕЙ ШЕВЧЕНКО\*

## ЭТИЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА В НАУКЕ МЕЖДУ ВООБРАЖАЕМОЙ ПУБЛИКОЙ И ВООБРАЖАЕМЫМИ УЧЕНЫМИ\*\*

Получено: 20.09.2022. Рецензировано: 21.10.2022. Принято: 24.11.2022.

**Аннотация:** Представления о возможностях ценностно нейтральной или хотя бы неангажированной научной экспертизы часто строятся на отделении суждений о фактах от суждений о ценностях. Деятельность этических, в частности биоэтических, комитетов показывает, что такое разделение обречено на провал. Эти комитеты призваны регулировать получение нового научного знания через апелляцию ко вненаучным, неэпистемическим ценностям. Вынося регулятивные суждения, комитеты оказываются на острие противоречия между когнитивной демократией и эпистемическим неравенством. Они обязаны представлять интересы публики, защищая ее достоинство и свободы от возможных злоупотреблений со стороны исследователей. Вместе с тем комитеты, проводя внутренний суд над этической допустимостью исследовательских проектов, остаются частью научных групп и институтов. Однако сами ученые зачастую мыслятся членами этических комитетов как обладающие неполным, дефицитным представлением об общественном благе. Комитеты обнаруживают себя в поле конфликтов между эпистемическими дефицитами воображаемой публики и этическими дефицитами воображаемых ученых. При этом противодействие такой двойной дефицитной логике может приобретать формы этической абстиненции, отключающей возможности ценностно нагруженного воображения. В то же время сам такой отказ идеологически ангажирован. Программа критики форм жизни рассматривается в статье как задающая общую перспективу сочетания представительства с возможностями нормативного суждения. Такое сочетание особенно актуально в свете продолжающихся дебатов о моральном биоулучшении и редактировании человеческого генома, поскольку оба направления биомедицинских изысканий предполагают биотехнологическую и социальную трансформацию форм человеческой жизни.

**Ключевые слова:** этическая экспертиза, ценностная нейтральность, воображаемая публика, общественное благо, редактирование генома, формы жизни.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-299-316.

\*Шевченко Сергей Юрьевич, к. филос. н, исследователь; Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки» (Москва), simurg87@list.ru, ORCID: 0000-0002-7935-3444.

\*\*© Шевченко, С. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 19-18-00494 «Миссия ученого в современном мире: наука как профессия и призвание» в Русском обществе истории и философии науки.

## ВВЕДЕНИЕ

Рассуждения о миссии ученого часто строятся вокруг образа ценности нейтральной науки. Такого рода нейтральность может в более мягких вариантах пониматься как ограничение нормативного измерения только познавательными, эпистемическими ценностями (Betz, 2013), как отсутствие политической ангажированности (Тухватулина, 2021) или как следование зафиксированным в документах нормам исследовательской добросовестности (Desmond & Dierickx, 2021).

Прямое обращение ученых к этическим ценностям, апелляция к ним при принятии экспертных решений рассматривается сторонниками мягкой ценностной нейтральности как результат пробелов в научном знании, существование неопределенностей в ключевых вопросах, нехватки времени для установления научного консенсуса. Однако деятельность этических комитетов, регулирующих проведение биомедицинских исследований, позволяет отвести все эти возражения. Содержание биоэтических дискуссий выпукло демонстрирует, что проблема ценностей — это существенный элемент современной постнеклассической науки.

В качестве показательного примера здесь можно привести обсуждение инициативы по редактированию человеческого генома российским биотехнологом Денисом Ребриковым, состоявшееся в Институте философии РАН в 2019 году. Споры между сторонниками Ребрикова и его основными оппонентами, врачами-генетиками, разумеется, касались и возможных рисков репродуктивного редактирования генома. Тем не менее смысловым ядром обсуждения оказался сугубо ценностный вопрос о качестве жизни людей, страдающих наследственной глухотой. Дело в том, что семейные пары, в которых оба партнера страдают этим наследственным заболеванием, это главные потенциальные «пользователи» технологии (Sutanoski, 2019). Аргумент врачей-генетиков состоял в том, что использование кохлеарных имплантов позволяет компенсировать наследственную глухоту — в этом отношении существует медицинский консенсус. То есть спор касался не истолкования футурологических образов из фильма «Гаттака» или метафоры «человеческого зоопарка» П. Слотердайка, а вполне конкретных вопросов оценки состояния людей, страдающих наследственным заболеванием, и потребности в редактировании человеческого генома как способа предотвратить это заболевание<sup>1</sup>. Аргумент от кохлеарных имплантов, направленный

<sup>1</sup>Вероятно, может быть предложено отнести это обсуждение не к сфере научной рациональности, имеющей дело с истиной, а к сфере разработки технологий, направ-

против разработки редактирования генома, включает в себя два оценочных момента. Во-первых, пациенты не понимают своего состояния и способов его нормализации. А во-вторых, экспериментаторы готовы использовать надежду на выздоровление, коренящуюся в непонимании больными своего состояния.

Эта биоэтическая дискуссия, как и многие другие, разворачивалась в пространстве между оценкой этических интенций экспериментаторов и представлением о знании возможных «потребителей» разрабатываемой биомедицинской технологии о ее эффектах. Этические комитеты, которые представляют собой институционализированные коллективы для проведения такого рода дискуссий, как правило, состоят из врачей, биотехнологов, юристов, специалистов по биоэтике и представителей пациентских организаций. Несмотря на то что в лице последних там оказывается представлена публика, общественность, а в лице первых — те, кто говорит на одном языке с экспериментаторами, этический комитет всегда балансирует между осуждением неполноты знания публики и излишней моральной гибкостью экспериментаторов. Эта неустойчивость, часто предстающая как попытка уравновесить две дефицитные модели, вызвана необходимостью сочетать «представительную» и «судебную» функции в работе этических комитетов. Такое сочетание характерно и для иных субъектов, институционально воплощающих ценностное измерение науки, — советов по оценке научной добросовестности, инклюзивности и равенства в науке. Более того, указание на эпистемические дефициты публики и этические дефициты специалистов характерно для многих современных экспертных дискурсов.

#### «СУДЕБНАЯ» И «ЗАКОНОДАТЕЛЬНАЯ» ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЭТИЧЕСКИХ КОМИТЕТОВ

Проведение биомедицинского исследования с участием людей практически в любой стране требует согласования с этическим комитетом.

ленных на то, чтобы приносить пользу. Но вопросы истины и пользы в данном случае вряд ли могут быть сформулированы строго изолированно. Технологическое воздействие на человеческий организм — основной способ получения научного медицинского знания. Весомая часть этого знания состоит в определении преимуществ и недостатков одного способа воздействовать на организм над другим: препарата А по сравнению с препаратом В или репродуктивного редактирования генома по сравнению с использованием кохлеарных имплантов. В этой связи современная биомедицина может служить любопытной иллюстрацией эпистемических представлений о том, что знание-что — это лишь вариант, частный случай знания-как (Hetherington, 2011).

Основа для такого решения — документы, относящиеся к жесткой (законы, подзаконные акты) или мягкой (этические кодексы) формам регулирования.

Раньше всего такие комитеты институционализировались в англоязычном мире: в США, Австралии и Британии. В этих же странах периодически проходят дискуссии о роли этических комитетов, о способах применения их — часто достаточно широких — полномочий. Например, в Австралии институциональные этические комитеты, созданные при университетах и клиниках, могут одобрить проведение исследования, дизайн которого не соответствует законам об охране частной жизни (National Statement on Ethical Conduct..., 2007: Chapter 2.3). Разумеется, такое решение будет впоследствии проверено центральным контролирующим органом в сфере биоэтики и уполномоченным по охране частной жизни. Однако довольно широкая свобода нормотворчества, которой наделен каждый этический комитет, считается залогом быстрого развития биотехнологий. В частности, благодаря ней быстро развиваются биобанки, считающиеся основными «инкубаторами» современной персонализированной медицины (Chalmers, 2015). С другой стороны, этические комитеты дорожат общественным и институциональным доверием, поэтому склонны к более рестриктивному регулированию, чем можно ожидать, исходя из их уровня свободы принятия решений (Gillott, 2014).

Итак, основная функция этических комитетов может быть названа «судебной»: она состоит в проверке соответствия предложенного исследования принятым биоэтическим нормам. Однако чем большей новизной обладает дизайн этого исследования, тем большую роль играет нормотворческая сторона деятельности комитета. При этом, выступая как «законодатели», члены комитета ощущают себя представителями общественных интересов. Как «судьи» они чаще всего оценивают, насколько суть исследования, в котором испытуемым предлагается участвовать, будет им ясна. Такое обсуждение строится вокруг воображаемой публики с характерными для нее ошибками истолкования специальных терминов и сути медицинских процедур. Как «законодатели» и «представители» члены комитетов чувствуют себя призванными осуществлять этическую коррекцию образа медицинской науки, предлагаемого исследователями. В таком случае дискуссия строится вокруг воображаемого ученого с характерными для него слепыми зонами в сфере этики и в области возможных социальных значений генерируемых им знаний и технологий.

Равновесие между «судебным» и «законодательным» измерением довольно зыбко, и периодически звучат предложения по его укреплению. Существует мнение, что принцип разделения властей должен соблюдаться и в работе этических комитетов. Соответственно, нужно оставить за ними только «судебные» функции. Все остальное: и процедура этической оценки, и практическое значение нормативных положений кодекса — уже якобы предусмотрено его авторами-«законодателями» (Moore & Donnelly, 2018: 481). Соответственно, необходимо элиминировать любое упоминание об этике из обозначения функций комитетов. Их деятельность должна заключаться в ценностно нейтральной проверке соответствия исследования уже зафиксированным нормам (*ibid.*: 486). Впрочем, эти предложения легко могут быть отвергнуты через апелляцию к реальным практикам принятия решений в этических комитетах. Философ С. Тулмин, опираясь на опыт биоэтической комиссии при Конгрессе США, пишет, что само по себе практическое решение не вызывало таких бурных дискуссий, как способ его обоснования благодаря биоэтическим принципам. То есть комиссия быстрее приходила к единству относительно необходимости разрешить или запретить определенное биомедицинское исследование, чем соглашалась в конкретном истолковании правил, позволяющем обосновать это решение (Toulmin, 1981).

Более свежие примеры из области судебного регулирования новых биотехнологий также показывают, что даже самые детально прописанные регламенты не способны содержать ни полной процедуры оценки, ни исчерпывающего толкования нормативных положений. Так, американский и австралийский суды запретили патентование человеческих генов в 2013 и 2015 годах соответственно. Несмотря на близость норм патентного права, обоснование этих решений было различным. Американские суды указали, что такая фиксация прав интеллектуальной собственности невозможна, так как гены — это природные объекты. Их австралийские коллеги, в свою очередь, указали, что нельзя патентовать информацию, к возникновению и функционированию которой не причастен заявитель (Lai, 2016). Последовавшие за этими решениями социологические исследования доступности ранее запатентованных продуктов представляют собой свидетельство, разумеется косвенное, в пользу того, что одна из главных целей принятых решений принадлежала к сфере общественного блага. Стоит отметить, что по сравнению с судьями члены этического комитета оказываются в гораздо

более сложном положении, поскольку они вынуждены регламентировать сферу перспективных научных исследований, движение к еще не существующим технологиям.

Этот внутренний конфликт между нормоприменением и нормотворчеством погружает нас в широкий круг вопросов философии права, связанных с судебным усмотрением и возможностью новых трактовок закона или отказа судьи от его применения в имеющихся обстоятельствах (Кржевов и Тухватулина, 2019; Klatt & Schmidt, 2012). Также крайне актуален он и для политической философии: интерес представителя кембриджской школы интеллектуальной истории Джона Покока к мысли Макиавелли в значительной степени обусловлен этим контекстом. Если некоторая проблема возникает впервые и невозможно применить к ней определенную норму, Макиавелли советует правителю подождать, пока не появится несколько схожих конфликтных ситуаций, и затем уже установить правило в соответствии со своим благоразумием (Rosock, 2016).

Специфика принятия решений этическим комитетом как раз и заключается в том, что он имеет дело с научными исследованиями, то есть с принципиально новым, недоступным в точке принятия решения знанием. Развитие биомедицины постоянно ставит этические комитеты в ситуацию, когда они имеют дело с новыми объектами оценки, предусмотреть существование которых не способны даже самые прозорливые авторы этических кодексов. Соответственно, этический комитет обречен и на проверку соответствия уже существующим нормам, и на вынесение самостоятельных ценностных суждений. А значит, он постоянно находится в поле напряжения между воображаемой публикой и воображаемыми учеными.

При этом, как показывают казусы с судебным запретом патентования генов, любая попытка очистить деятельность регулятора от представительских функций (Moore & Donnelly, 2018), оставив за ним только судебные, вряд ли может избавить от указанного противоречия. А исследование Тулмина демонстрирует, что этический комитет и не способен ограничиться простой проверкой соответствия заявленного исследования этическому кодексу. Более умеренная версия очистки работы комитетов от необходимости давать этическую оценку также не выглядит решением проблемы. Британский специалист по биоэтике С. Холм указывает, что этические комитеты не являются семинарами по моральной философии, проясняющими природу блага. Поэтому он

видит их деятельность в одобрении этически приемлемых исследований, при этом они не обязаны приводить к наилучшим последствиям с моральной точки зрения (Holm, 2018). Однако если члены комитета ограничатся минимальными критериями приемлемости, они могут одобрить любое исследование, не причиняющее прямой вред испытуемым и не предполагающее их принуждение к участию. Под эти широкие критерии подходит и печально известное исследование сифилиса в городе Таскиги (Алабама, США), участники которого с 1932 по 1972 год не получали надлежащего лечения этого заболевания. Испытуемые принадлежали к числу бедных жителей афроамериканских кварталов города. Наблюдая за ними, организаторы эксперимента описывали естественное течение сифилиса. При этом испытуемых не принуждали к участию, им не запрещали обращаться и за медицинской помощью. Однако экспериментаторы старались предотвратить обращение испытуемых за медицинской помощью (Reverby, 2001: 24), не делая этого прямо — скорее вводя в заблуждение, чем впадая в откровенную ложь<sup>2</sup>. Сегодня исследование в Таскиги является одним из самых известных биоэтических казусов.

Если бы некий этический комитет руководствовался требованием минимальной приемлемости и к нему поступила бы заявка на проведение схожего исследования, члены комитета вынуждены были бы представить намерения экспериментаторов и знания испытуемых для того, чтобы оценить вероятность вреда для здоровья от отсутствия лечения. То есть для оценки такого исследования важно представлять, насколько далеко могут пойти экспериментаторы в желании изучить естественное течение болезни и насколько широки знания испытуемых об их состоянии, насколько они готовы доверять людям в белых халатах.

Сколь бы ограниченными функциями ни наделялся этический комитет, все равно его члены вынуждены находиться между воображаемой публикой и воображаемыми учеными. Все равно их «судебные» решения предполагают представительство.

<sup>2</sup>Прочертить тонкую грань между «лгать» и «вводить в заблуждение» помогает та же кантианская традиция, которая акцентирует внимание на автономии. В публичном дискурсе это различие было артикулировано адвокатом Билла Клинтона во время сексуального скандала Белом Доме (подробнее см. Sandel, 2009).

## ВООБРАЖАЕМАЯ ПУБЛИКА

В широко обсуждаемой философами и социологами науки, а также биоэтиками статье STS-специалистов К. Ромметвейта и Б. Уайна (Rommetveit & Wynne, 2017) подчеркивается связь между воображением публики и воображаемой публикой (public imaginations и imagined publics соответственно). Для демонстрации этой связи они, вопреки оформившейся традиции, игнорируют «технонаучную мегафауну» — например, атомную энергетику и применение пестицидов в сельском хозяйстве, — которой обычно приписывается огромный потенциал влияния на глобальные процессы в сочетании с высокими уровнями неопределенности (ibid.: 134). В противоположность этому Ромметвейт и Уайн останавливаются на технологиях, претендующих на рутинное применение, вроде изготовления искусственного мяса через культивацию клеточных культур. Этот проект легитимируется и через научные прогнозы, связанные с продуктивностью агроэкосистем и изменением климата, но также и через индивидуальные вкусовые предпочтения (ibid.).

Примеры такого рода демонстрируют специфику постнормальной науки, призванной прежде всего обеспечить устойчивое развитие общества, а не сформулировать истинное высказывание о мире. В рамках такой науки практически невозможно обнаружить «твердое ядро научной рациональности» (Порус и Бажанов, 2021). Модели, предсказывающие то, как замена мяса на его альтернативы замедлит глобальное потепление, легко могут оказаться фикцией: искусственное мясо может просто не понравиться людям, и его влияние останется нулевым. Этот же пример демонстрирует, что экспертизу во многих случаях невозможно разбить на дескриптивный и нормативный этапы или на 1) агрегацию научного консенсуса и 2) публичное обсуждение альтернатив (Тухватулина, 2021: 60), ведь научный консенсус и прогноз уже включают в себя представления о поведении, интересах и вкусах воображаемой публики.

Рассуждая о том, как конституируется это мнение, Ромметвейт и Уайн обращаются к концепции публичного воображения (воображения публики) Ч. Тейлора, согласно которой общность образов создает общественный консенсус в области значений, что обеспечивает функционирование публичной сферы (Taylor, 2002). Действительно, медийные отражения публичных дискуссий часто выглядят так, будто публика придерживается одного-единственного или двух альтернативных символических порядков. Однако декларируемое экспертами единство публичного воображения часто оказывается результатом практик исключения, замал-

чивания или создания эхо-камер, в которых альтернативное мнение если и звучит, то для того, чтобы быть демонстративно опровергнутым (Dawson, 2018).

Фиксируемым публичным воображением обладает лишь воображаемая публика — тот совокупный образ людей с улицы, который рисуется в рамках обоснования конкретных технаучных проектов. Например, экспертные интервью по поводу признания редактирования человеческого генома этичным апеллируют к якобы уже сформированной общественной заинтересованности (Wienroth and Scully, 2021). Британские эксперты, выступающие за разработку этой технологии, ссылаются на сотни тысяч людей, ставших донорами местных биобанков ради расшифровки собственного генома. Доноры считаются абсолютными оптимистами в отношении любых генетических технологий, постоянно ожидающими появления биомедицинских новшеств. При этом собственно медицинское научное знание играет для конструирования воображаемой публики подчиненную роль. Эксперты, создающие ее образ, уверены в результатах еще не начавшегося биомедицинского исследования — в том смысле, что, как представляется, они обязательно принесут общественное благо, а любые препятствия на этом пути носят только инженерный характер (*ibid.*: 793).

Российский специалист по биоэтике Р. Р. Беялетдинов, отталкиваясь от текста Ромметвейта и Уайна, утверждает, что апелляция к воображаемой публике может использоваться для привлечения финансовой и административной поддержки к разработкам «избыточных» технологий — тех биомедицинских технологий, которые предполагается применять вне сфер здравоохранения или защиты окружающей среды (Беялетдинов, 2018). Так, воображаемой публике может быть приписан интерес к искусственному мясу вне связи с его влиянием на здоровье или изменение климата. Несмотря на то что такой образ публики выглядит менее ценностно нагруженным, он все же включает в себя нормативные представления о вегетарианстве как о стиле жизни. Такого рода уход от этической оценки в сферу рассуждений о вкусе и стиле жизни сегодня оказывается предметом внимания представителей критической теории, речь о которых пойдет в заключительном разделе.

В любом случае воображаемая публика — это предмет раздора между сторонниками определенной линии развития биомедицинских наук (например, редактирования генома) и членами этического комитета. Первые говорят о потребностях, предпочтениях и желаниях воображаемой публики, вторые — пытаются увидеть в этом манипулирование

надеждами людей. Данный сюжет экспертных дискуссий достаточно хорошо освещен по сравнению с темой о роли фигуры воображаемого ученого в регулировании исследовательской деятельности.

#### ВООБРАЖАЕМЫЙ УЧЕНЫЙ

Образ ученого как человека, обитающего в башне из слоновой кости и потому слабо представляющего реальные запросы общества, существует много веков. Его генеалогия достаточно полно изучена, а современные социальные исследования науки демонстрируют его неадекватность (Shapin, 2012). Однако то, какую роль наряду с воображаемой публикой играет воображаемый ученый в сфере регулирования исследовательской деятельности, детально рассматривается лишь в одной работе, написанной тремя норвежскими социологами науки и технологии (Åm et al., 2021). Несмотря на то что образ башни из слоновой кости редко применяется эксплицитно, администраторов и организаторов науки беспокоит возможность ученых уйти от ответственности через указание на специфику своей деятельности. Раз исследователи всегда имеют дело с чем-то новым и неопределенным, любые их прогнозы или результаты применения созданных ими технологий оказываются иммунными к этической критике.

Члены этических комитетов в большинстве своем сами являются исследователями в сфере биомедицины, поэтому, как кажется, они могут обращаться к собственной практике, а не к воображаемым фигурам ученых. Однако ситуации, в которых в дело вступают именно воображаемые фигуры, возможны и здесь. В рамках упомянутой в начале статьи российской дискуссии о редактировании генома врачи-генетики критикуют биолога, специалиста по биотехнологии, выступившего с инициативой по проведению экспериментов с человеческими эмбрионами и половыми клетками, — и критикуют именно за низкий уровень ответственности перед пациентами. На более рутинных заседаниях этических комитетов критикуют исследователей, работающих в фармацевтической индустрии, за то, что они легко могут ввести в заблуждение испытуемых, а потом уйти от ответственности.

Профессиональная близость членов этического комитета и исследователей, обратившихся туда за одобрением своей заявки, не исключает того, что в дело вступит фигура воображаемого ученого, не обремененного ответственностью перед обществом. При этом для ее появления всегда уже необходима воображаемая публика. Этический дефицит

воображаемого ученого заключается именно в использовании эпистемических дефицитов воображаемой публики. Для проведения биомедицинского исследования, получения нового медицинского знания ученые нуждаются в положительной этической оценке своего намерения. В то же время эта оценка строится на представлениях об эпистемической состоятельности испытуемых и публики в целом. Этические и эпистемологические представления оказываются вшиты одно в другое, и любая попытка четко разделить их на консенсус о фактах и консенсус о ценностях обречена на провал, по крайней мере в случае с биомедицинскими исследованиями.

Члены этического комитета вынуждены судить «своих» (ученых), представляя при этом «чужих» (испытуемых и публику в целом). При этом зачастую на них накладывается требование ценностной нейтральности (Wertheimer, 2012), призванное исключить воображение и представительство из процесса принятия решений. Однако более реалистичным и продуктивным кажется противодействие не нормативно нагруженному воображению как таковому, а только дефицитному характеру образов публики и ученого. Представляется, что программа критики форм жизни, развиваемая в последние годы продолжателями традиций Франкфуртской школы, может обозначить некоторую перспективу нормативной оценки за пределами дефицитных образов и моделей.

#### КРИТИКА ФОРМ ЖИЗНИ: СУДИТЬ И ПРЕДСТАВЛЯТЬ

В последние годы критические философы вернулись к характерному для первого поколения Франкфуртской школы признанию того, что суждения о фактах и о ценностях могут быть отделены друг от друга лишь формальным и искусственным образом. В этом смысле знаковой оказалась книга Р. Джегги «Критика форм жизни» (Jaeggi, Stoppin, 2018) и развернувшиеся вокруг нее дискуссии. Джегги — ученица А. Хоннета, долгое время возглавлявшего Франкфуртский институт социальных исследований. Она довольно резко разрывает с критической традицией рубежа XX–XXI века, во многом строящейся вокруг работ Ю. Хабермаса. В них, как и в либеральных правовых концепциях (например, Дж. Раза), Джегги видит главные источники «этической абстиненции», воздержания от нормативных суждений, характерных для современной социальной мысли (ibid.: 19–31). По мнению Джегги, такая абстиненция выхолащивает общественную значимость философии, к тому же она сама является нормативно нагруженной.

В книге «Критика форм жизни» не поднимаются собственно биоэтические вопросы. Однако и хабермасовское отделение этики от морали, и декларируемое Разом и Р. Дворкиным требование ценностной нейтральности регулирования сыграли важную роль в структурировании биоэтических дискуссий (см. например, *Dubljević, 2019: 21–23*). Поэтому критика этих концепций у Джегги оказывается актуальной для нашего анализа.

Несмотря на различия в понимании источников правовой нормативности, и Дворкин, и Раз утверждают соответственно, что регуляторные решения «должны быть свободны от любой конкретной концепции благой жизни» (*Dworkin, 1985: 191*) и что значение человеческой автономии может быть обосновано не через отсылку к некоторым этическим представлениям, а через успех обществ, которые защищают автономию как свободу выбора (*Raz, 1986: 394*).

Хабермас, по мнению Джегги, льет воду на ту же мельницу этической абстиненции. Он настаивает на жестком разделении универсальных моральных принципов и этических установок, определяющих идентичность отдельных социальных групп или форм жизни. Все, что имеет отношение к последним, не может подвергнуться ни рациональному рассмотрению, ни обоснованной критике (*Habermas, 1991: 47*).

Джегги считает, что этическая абстиненция обезоруживает попытки справиться со сложными социальными проблемами. Например, она позволяет заметить лишь очевидные проявления насилия над детьми в семье, игнорируя повседневные практики подавления (*Jaeggi, Cronin, 2018: 151–160*). Отключение нормативно нагруженного воображения лишь маскирует принятие определенной моральной позиции, «заставляя концентрироваться на том, что признается фактом». При этом этическая оценка в любом случае имеет дело со сферой возможного — именно там зачастую пролегает граница допустимого и недопустимого. Кроме того, отключение воображения не позволяет представить и понять разнообразие форм социальной жизни.

В плане биоэтической экспертизы можно признать, что именно такого рода абстиненция позволяла на протяжении десятилетий игнорировать антигуманный эксперимент в Таскиги. Автономия, свобода выбора формально не была отнята у испытуемых, а экспериментаторы соблюдали минимальное моральное требование непричинения вреда. Скорее к ним можно предъявить претензии за игнорирование формы жизни — специфики сообщества испытуемых: бедных, слабообразованных, уязвимых людей, исключенных из многих сфер жизни.

Джегги указывает на необходимость понимать и представлять формы жизни, не бояться давать им нормативные характеристики. Говоря о формах такой оценки, она обращается к проекту возрождения этики добродетелей А. Макинтайром. Но основной источник такой нормативности для Джегги остается эпистемологическим: порочны те формы жизни, которые блокируют свои собственные и чужие познавательные возможности (Jaeggi, Cronin, 2018: 315).

В течение последовавшей за выходом книги дискуссии была отмечена сложность применения этого критерия к любым социальным взаимодействиям (Pensky, 2018). Еще более важные для нашего рассмотрения замечания касались характерного для книги противопоставления естественного и культурного порядков определения форм жизни. В таком жестком разграничении можно увидеть возврат к различению (стремление критиковать которое и демонстрирует Джегги) фактических высказываний о природе и этически нагруженных высказываний об обществе. Социальные практики, формирующие жизнь, во многом строятся вокруг природной агентности (Gregoratto, 2021). Ликвидация последствий урагана в Новом Орлеане и исследования сифилиса в Таскиги высветили социальные патологии, о причинах или последствиях которых могут компетентно высказываться только представители наук о природе: метеорологи или врачи. Но это не значит, что такие высказывания можно представить себе ценностно нейтральными. Для того чтобы врачи могли оценить ущерб от эксперимента в Таскиги, сначала должен быть поставлен вопрос о таком ущербе, а это, в свою очередь, уже предполагает признание расовой дискриминации, исключения и замалчивания. Такая его постановка требует представлять — воображать и артикулировать — интересы тех форм жизни, о которых идет речь. Вынесение нормативного суждения невозможно без такого представительства.

Этические комитеты не могут функционировать без судебного нормотворчества. К несчастью, часто сочетание представительной и судебной функций мобилизует использование дефицитных моделей: в них воображаемые исследователи фигурируют как обладатели этического дефицита, а воображаемая публика, испытуемые, — как обладатели дефицита эпистемического. Однако противодействие дефицитной логике может приобретать формы этической абстиненции, отключающей возможности ценностно нагруженного воображения. При этом сам такой отказ идеологически ангажирован. Представленная выше альтернатива, заключающаяся в воображении, понимании и критике форм жизни, лишь

намечает общую перспективу, позволяющую сочетать представительство с вынесением нормативных суждений. Такое сочетание особенно актуально в свете продолжающихся дебатов о моральном биоулучшении (Rakić, 2022) и редактировании человеческого генома (Savulescu and Alonso, 2022). Эти направления биомедицинских изысканий предполагают изменение форм человеческой жизни. А значит, при их этической оценке необходимо представить то, как их появление скажется на жизни общества, и то, чьими интересами могут руководствоваться члены еще не институционализированных исследовательских групп.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Белялетдинов Р. Р.* Биотехнологическое моральное улучшение человека // Человек. — 2018. — № 6. — С. 33–38.
- Кржевов В. С., Тухватуллина Л. А.* Рациональность как фундаментальное понятие философии права — о духе и букве закона // Вопросы философии. — 2019. — № 1. — С. 26–30.
- Порус В. Н., Бажанов В. А.* Постнормальная наука : между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 15–33.
- Тухватуллина Л. А.* Нормативная модель политически нейтральной экспертизы // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 57–64.
- Åm H., Solbu G., Sørensen K. H.* The Imagined Scientist of Science Governance // Social Studies of Science. — 2021. — No. 2. — P. 277–297.
- Betz G.* In Defence of the Value Free Ideal // European Journal for Philosophy of Science. — 2013. — Vol. 3, no. 2. — P. 207–220.
- Chalmers D.* Biobanking and Privacy Laws in Australia // The Journal of Law, Medicine & Ethics. — 2015. — Vol. 43, no. 4. — P. 703–713.
- Cyranoski D.* Russian “CRISPR-baby” Scientist Has Started Editing Genes in Human Eggs with Goal of Altering Deaf Gene // Nature. — 2019. — Vol. 574, no. 7779. — P. 465–467.
- Dawson E.* Reimagining Publics and (non) Participation : Exploring Exclusion from Science Communication Through the Experiences of Low-income, Minority Ethnic Groups // Public Understanding of Science. — 2018. — Vol. 27, no. 7. — P. 772–786.
- Desmond H., Dierckx K.* Research Integrity Codes of Conduct in Europe : Understanding the Divergences // Bioethics. — 2021. — Vol. 35, no. 5. — P. 414–428.
- Dubljević V.* Neuroethics, Justice and Autonomy : Public Reason in the Cognitive Enhancement Debate. — Heidelberg : Springer, 2019.
- Dworkin R.* Liberalism. A Matter of Principle. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1985.

- Gillott J.* Precautionary Governance, Participation, Engagement, Tissue and Research // *Bioscience, Governance and Politics*. — London : Palgrave Macmillan, 2014. — P. 97–113.
- Gregoratto F.* Capitalism and the Nature of Life-forms // *Critical Horizons*. — 2021. — Vol. 22, no. 2. — P. 150–161.
- Habermas J.* Was macht eine Lebensform „rational“? // *Erläuterungen zur Diskursethik*. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1991. — S. 31–48.
- Hetherington S.* How to Know : A Practicalist Conception of Knowledge. — Chichester, West Sussex : John Wiley & Sons, 2011.
- Holm S.* The Job of “Ethics Committees” Should be Ethically Informed Code Consistency Review // *Journal of Medical Ethics*. — 2018. — Vol. 44, no. 7. — P. 488.
- Jaeggi R.* Critique of Forms of Life / trans. from the German by C. Cronin. — Cambridge, London : Harvard University Press, 2018.
- Klatt M., Schmidt J.* Epistemic Discretion in Constitutional Law // *International Journal of Constitutional Law*. — 2012. — Vol. 10, no. 1. — P. 69–105.
- Lai J. C. D’Arcy v. Myriad Genetics : A Demand for the “Made” or “Non-Information” and Clear Subject Matter?* // *IC—International Review of Intellectual Property and Competition Law*. — 2016. — Vol. 47. — P. 537–568.
- Moore A., Donnelly A.* The Job of “Ethics Committees” // *Journal of Medical Ethics*. — 2018. — Vol. 44, no. 7. — P. 481–487.
- National Statement on Ethical Conduct in Human Research / NHMRC. — 2007. — URL: <https://www.nhmrc.gov.au/about-us/publications/national-statement-ethical-conduct-human-research-2007-updated-2018> (visited on Oct. 20, 2022).
- Pensky M.* In Search of the Negative in Rahel Jaeggi’s Kritik von Lebensformen // *From Alienation to Forms of Life* / ed. by A. Allen, E. Mendieta. — Pennsylvania : Penn State University Press, 2018. — P. 76–97.
- Pocock J. G. A.* The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. — Princeton, NJ : Princeton University Press, 2016.
- Rakić V.* “Involuntary (Moral) Bioenhancement” Can Add Value to the Debate on Human Germline Genome Editing // *The American Journal of Bioethics*. — 2022. — Vol. 22, no. 9. — P. 54–56.
- Raz J.* The Morality of Freedom. — Oxford : Clarendon Press, 1986.
- Reverby S. M.* More than Fact and Fiction : Cultural Memory and the Tuskegee Syphilis Study // *Hastings Center Report*. — 2001. — Vol. 31, no. 5. — P. 22–28.
- Rommetveit K., Wynne B.* Technoscience, Imagined Publics and Public Imaginations // *Public Understanding of Science*. — 2017. — Vol. 26, no. 2. — P. 133–147.
- Sandel M. J.* Justice : What’s the Right Thing to Do? — New York : Farrar, Straus, Giroux, 2009.
- Savulescu J., Alonso M.* Is Gene Editing Harmless? Two Arguments for Gene Editing // *The American Journal of Bioethics*. — 2022. — Vol. 22, no. 9. — P. 23–28.
- Shapin S.* The Ivory Tower : The History of a Figure of Speech and Its Cultural Use // *British Journal for the History of Science*. — 2012. — Vol. 45, no. 164. — P. 1–27.

- Taylor C.* Modern Social Imaginaries // *Public Culture*. — 2002. — No. 14. — P. 91–124.
- Toulmin S.* The Tyranny of Principles // *Hastings Center Report*. — 1981. — Vol. 6, no. 11. — P. 31–39.
- Wertheimer A.* Voluntary Consent : Why a Value-neutral Concept Won't Work // *Journal of Medicine and Philosophy*. — 2012. — Vol. 37, no. 3. — P. 226–254.
- Wienroth M., Scully J. L.* Promissory Ethical Regimes : Publics and Public Goods in Genome Editing for Human Health // *Science and Public Policy*. — 2021. — Vol. 48, no. 6. — P. 788–798.

---

Shevchenko, S. Yu. 2023. "Eticheskaya ekspertiza v nauke mezhdru voobrazhayemoy publikoy i voobrazhayemymi uchenymi [Ethics Expertise between Imagined Publics and Imagined Scientists]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 299–316.

---

SERGEY SHEVCHENKO

PHD IN PHILOSOPHY, RESEARCHER

RUSSIAN SOCIETY FOR HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-7935-3444

## ETHICS EXPERTISE BETWEEN IMAGINED PUBLICS AND IMAGINED SCIENTISTS

Submitted: Sept. 20, 2022. Reviewed: Oct. 21, 2022. Accepted: Nov. 24, 2022.

**Abstract:** The notion of value-neutral or at least independent scientific expertise is mainly based on the distinction between statements of facts and value judgement. The functioning of ethics committees, in particular bioethics committees, demonstrates that this separation is doomed to fail. These committees are supposed to regulate the production of new scientific knowledge through appeal to extra-scientific, non-epistemic values. In making regulatory judgments, the committees find themselves on the edge of a tension between "cognitive democracy" and epistemic inequality. Committees have a duty to represent the interests of the public, protecting its dignity and freedoms from possible abuse from researchers. At the same time, the committees, by conducting an "internal" judgment on the ethical permissibility of research projects, remain part of scientific groups and institutions. However, members of ethics committees often imagine academic colleagues as having an incomplete, deficient view of the public good. The committees find themselves in a field of conflict between the epistemic deficits of the imagined public and the ethical deficits of imagined scientists. However, counteracting this double deficit logic can take the form of an ethical abstinence that shuts down the possibilities of value-laden imagination. Moreover, such withdrawal itself is ideologically engaged. The program of "critique of forms of life" can be seen as setting the overall perspective of combining representation with the possibilities of normative judgment. This combination is particularly relevant in light of the ongoing debates about moral enhancement and human genome editing, since both areas of biomedical inquiry involve biotechnological and social transformation of human forms of life.

**Keywords:** Ethics Expertise, Value Neutrality, Imagined Public, Public Good, Genome Editing, Forms of Life.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-299-316.

#### REFERENCES

- Åm, H., G. Solbu, and K. H. Sørensen. 2021. "The Imagined Scientist of Science Governance." *Social Studies of Science*, no. 2, 277–297.
- Belyaletdinov, R. R. 2018. "Biotehnologicheskoye moral'noye uluchsheniye cheloveka [Biotechnological Moral Enhancement]" [in Russian]. *Chelovek [Human]*, no. 6, 33–38.
- Betz, G. 2013. "In Defence of the Value Free Ideal." *European Journal for Philosophy of Science* 3 (2): 207–220.
- Chalmers, D. 2015. "Biobanking and Privacy Laws in Australia." *The Journal of Law, Medicine & Ethics* 43 (4): 703–713.
- Cyranoski, D. 2019. "Russian 'CRISPR-baby' Scientist Has Started Editing Genes in Human Eggs with Goal of Altering Deaf Gene." *Nature* 574 (7779): 465–467.
- Dawson, E. 2018. "Reimagining Publics and (non) Participation: Exploring Exclusion from Science Communication Through the Experiences of Low-income, Minority Ethnic Groups." *Public Understanding of Science* 27 (7): 772–786.
- Desmond, H., and K. Dierckx. 2021. "Research Integrity Codes of Conduct in Europe: Understanding the Divergences." *Bioethics* 35 (5): 414–428.
- Dubljevic, V. 2019. *Neuroethics, Justice and Autonomy: Public Reason in the Cognitive Enhancement Debate*. Heidelberg: Springer.
- Dworkin, R. 1985. *Liberalism. A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gillott, J. 2014. "Precautionary Governance, Participation, Engagement, Tissue and Research." In *Bioscience, Governance and Politics*, 97–113. London: Palgrave Macmillan.
- Gregoratto, F. 2021. "Capitalism and the Nature of Life-forms." *Critical Horizons* 22 (2): 150–161.
- Habermas, J. 1991. "Was macht eine Lebensform 'rational'?" [in German]. In *Erläuterungen zur Diskursethik*, 31–48. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hetherington, S. 2011. *How to Know: A Practicalist Conception of Knowledge*. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons.
- Holm, S. 2018. "The Job of 'Ethics Committees' Should be Ethically Informed Code Consistency Review." *Journal of Medical Ethics* 44 (7): 488.
- Jaeggi, R. 2018. *Critique of Forms of Life [Kritik von Lebensformen]*. Trans. from the German by C. Cronin. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Klatt, M., and J. Schmidt. 2012. "Epistemic Discretion in Constitutional Law." *International Journal of Constitutional Law* 10 (1): 69–105.
- Krzhevov, V. S., and L. A. Tikhvatulina. 2019. "Ratsional'nost' kak fundamental'noye ponyatiye filosofii prava—o dukhe i bukve zakona [Rationality as a Fundamental Notion of Legal Philosophy]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Questions of Philosophy]*, no. 1, 26–30.
- Lai, J. C. 2016. "D'Arcy v. Myriad Genetics: A Demand for the 'Made' or 'Non-Information' and Clear Subject Matter?" *IC—International Review of Intellectual Property and Competition Law* 47:537–568.
- Moore, A., and A. Donnelly. 2018. "The Job of 'Ethics Committees'." *Journal of Medical Ethics* 44 (7): 481–487.

- “National Statement on Ethical Conduct in Human Research.” 2007. NHMRC. Accessed Oct. 20, 2022. <https://www.nhmrc.gov.au/about-us/publications/national-statement-ethical-conduct-human-research-2007-updated-2018>.
- Pensky, M. 2018. “In Search of the Negative in Rahel Jaeggi’s Kritik von Lebensformen.” In *From Alienation to Forms of Life*, ed. by A. Allen and E. Mendieta, 76–97. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Pocock, J. G. A. 2016. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Porus, V. N., and V. A. Bazhanov. 2021. “Postnormal’naya nauka [Post-Normal Science]: mezhdustsillov neopredelennosti i Kharibdoj politizatsii znaniya [Passing the Scylla of Uncertainty and the Charybdis of the Politicization of Knowledge]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4): 15–33.
- Rakic, V. 2022. “‘Involuntary (Moral) Bioenhancement’ Can Add Value to the Debate on Human Germline Genome Editing.” *The American Journal of Bioethics* 22 (9): 54–56.
- Raz, J. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Reverby, S. M. 2001. “More than Fact and Fiction: Cultural Memory and the Tuskegee Syphilis Study.” *Hastings Center Report* 31 (5): 22–28.
- Rommetveit, K., and B. Wynne. 2017. “Technoscience, Imagined Publics and Public Imaginations.” *Public Understanding of Science* 26 (2): 133–147.
- Sandel, M. J. 2009. *Justice: What’s the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus / Giroux.
- Savulescu, J., and M. Alonso. 2022. “Is Gene Editing Harmless? Two Arguments for Gene Editing.” *The American Journal of Bioethics* 22 (9): 23–28.
- Shapin, S. 2012. “The Ivory Tower: The History of a Figure of Speech and Its Cultural Use.” *British Journal for the History of Science* 45 (164): 1–27.
- Taylor, C. 2002. “Modern Social Imaginaries.” *Public Culture*, no. 14, 91–124.
- Toulmin, S. 1981. “The Tyranny of Principles.” *Hastings Center Report* 6 (11): 31–39.
- Tukhvatulina, L. A. 2021. “Normativnaya model’ politicheskoi neytral’noy ekspertizy [A Normative Model of Politically Neutral Expertise]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (4): 57–64.
- Wertheimer, A. 2012. “Voluntary Consent: Why a Value-neutral Concept Won’t Work.” *Journal of Medicine and Philosophy* 37 (3): 226–254.
- Wienroth, M., and J. L. Scully. 2021. “Promissory Ethical Regimes: Publics and Public Goods in Genome Editing for Human Health.” *Science and Public Policy* 48 (6): 788–798.

Михаил Волошин\*

## КОНТИНГЕНТНОСТЬ ГЕНЕТИЧЕСКОЙ ИНФОРМАЦИИ: PRO ET CONTRA\*\*

Получено: 05.08.2022. Рецензировано: 23.08.2022. Принято: 02.11.2022.

**Аннотация:** В рамках исторической эпистемологии (Ж. Кангилем, М. Фуко, Л. Луазон) концептуальный аппарат научной дисциплины мыслится как исторически и культурно контингентный, то есть не predetermined — по крайней мере в основном — внутренней логикой развития науки. Почти четверть века назад, в 2000 г., была предпринята фундаментальная попытка доказать контингентность концепции генетической информации и существование эпистемического разрыва между ней и предшествующей биологической теорией (Л. Кей). Эта работа существенна не только для истории биологии, но и для методологии истории науки и для современной биологии, как было показано в недавнем исследовании И. А. Кузина. В данной статье подвергаются критике взгляды обоих авторов: показывается, что социокультурные (экстерналистские) концептуализации истории биологии содержат серьезные противоречия, с которыми может успешно справляться интернализм. Использование дискурса как эксплананса не способно объяснить ключевые сюжеты истории генетического кода: в нем оказываются спутанными дискурс, концепция и метафора информации; история расшифровки генетического кода фактически произвольно делится на две не связанные между собой фазы; проблематично объясняется переход от синтаксической теории информации к семантической (от метафоры шифра к метафоре кода). В то же время интерналистская позиция позволяет как сохранить представление о контингентности концепции информации (но в виде методологической, а не историко-культурной контингентности), так и логичным образом включить ее в общий контекст внутреннего развития предметной области генетики. Переоценка исследуемого исторического периода (1940–1960-е годы) влечет за собой переоценку современных дискуссий о роли информации в биологии и позволяет предложить новый взгляд на имеющиеся и утраченные альтернативы концепции информации.

**Ключевые слова:** генетическая информация, контингентность, историческая эпистемология, история биологии, философия биологии, интернализм, экстернализм, генетический код.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-317-339.

\*Волошин Михаил Юрьевич, аспирант; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва), allrou95@rambler.ru, ORCID: 0000-0002-6379-4771.

\*\*© Волошин, М. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

## ВВЕДЕНИЕ

Непосредственным поводом к написанию этой статьи послужил иностранный комментарий Ивана Александровича Кузина (Кузин, 2022) к работе историка наук о жизни Лили Кей (Кау, 2000), которая посвящена истории генетического кода и, шире, окружающего ее информационного дискурса в биологии. Вслед за И. А. Кузиным я полагаю, что эта книга должна быть вовлечена в актуальный дискурс вокруг теории генетической информации, генетического детерминизма, возможностей computer science и их влияния на смежные дисциплины. Однако в отличие от И. А. Кузина я хотел бы предложить скорее критический и альтернативный взгляд на тот фрагмент истории науки, который для Лили Кей становится центральным в ее исследовании. Иван Кузин делает из собственного разбора текста Кей и смежного историко-научного контекста выводы, касающиеся не только истории молекулярной биологии, но и принципов работы истории науки вообще и исторической эпистемологии (Ж. Кангилем, М. Фуко, Л. Луазон) в частности: как должен или не должен работать историк науки, из каких методологических регулятивов он может или не может исходить, наконец, как соблюсти баланс между антикваризмом — историей науки, рассказанной из временной позиции изучаемого периода, — и презентизмом — историей науки с точки зрения ее современного состояния.

Статья И. А. Кузина содержит попытку ответа на два уровня вопросов: 1) о функционировании концепции генетической информации в биологии вообще и в молекулярной биологии в частности и 2) об уместной и адекватной историко-научной методологической рамке, определяющей эпистемические возможности историка науки. Хотя работе свойствен уклон в первую из этих тематик, я полагаю, что принципиальное значение имеет не столько позиция Лили Кей или И. А. Кузина по поводу конкретной концепции в биологии, сколько демонстрация вариативности способов работы историка науки, обладающего (конечным) набором фактов, подлежащих интерпретации (и всегда *уже* некоторым образом проинтерпретированных), и «набрасывающего» на эти факты некоторую методологическую сетку (или, если угодно, использующего определенную оптику). Лили Кей, как и И. А. Кузин, полагает, что концепция генетической информации исторически и культурно контингентна. Я, в свою очередь, считаю, что тот способ рассмотрения истории молекулярной биологии, который избрали оба упомянутых автора, также является контингентным. Тот же самый фактический

материал, которым обладала Лили Кей, может быть переинтерпретирован в совсем ином историко-научном духе, а именно в духе Лакатоса (Lakatos, 1971): становление концепции генетической информации может быть объяснено как часть *внутренней*, а не *внешней* истории науки. Такое внутреннее объяснение не является необходимым (свидетельство чему — сама работа Лили Кей), но я хочу показать, что оно возможно, и, следовательно, рассмотрение истории генетического кода как исторически и культурно контингентного эпистемического разрыва не является необходимым.

Конкретно И. А. Кузин пишет, комментируя тезис Лили Кей о контингентности (Кузин, 2022: 125):

Взлет концепции генетической / биологической информации нельзя полностью объяснить внутренней, естественной логикой развития науки... переход к концепции генетической информации был скачкообразным и вероятностным, то есть имел место эпистемический разрыв.

Это именно то утверждение, которое я попытаюсь оспорить в данной статье.

В центре внимания Лили Кей находится совсем короткий, но насыщенный значимыми событиями период с 1953 года (открытие двойной спирали ДНК Уотсоном и Криком) по 1967 (завершение расшифровки генетического кода). Предшествующие и последующие события Л. Кей рассматривает постольку, поскольку они релевантны, с ее точки зрения, для понимания происходящего в этот период. Во второй главе, названной «Пространства специфичности: дискурс молекулярной биологии до эпохи информации», вводится концепция *специфичности* как предшествующая понятию информации альтернатива (Кау, 2000: 38–72). Тезис о контингентности понятия информации в биологии означает среди прочего то, что в силу внутренней логики развития науки не было необходимого перехода от концепции специфичности к концепции информации. Информационная метафора, таким образом, предстает внешним эффектом, своего рода «дисциплинарной прививкой», переброшенной в биологию из дисциплин, которые даже трудно назвать смежными (из весьма отдаленных, например, баллистика). И. А. Кузин намечает два возможных пути дальнейшего разворачивания этой мысли: а) можно попытаться рационализировать использование концепции информации в молекулярной биологии, «опираясь на телеосемантическую концепцию» (Кузин, 2022: 131) и более современную философию биологии (И. А. Кузин делает это во втором разделе своей статьи),

б) можно, напротив, подчеркнуть контингентность (в некотором смысле — иррациональность) концепции информации, «откатить» современную биологическую теорию все дальше и дальше в прошлое в поисках все более и более радикальных альтернатив» (Кузин, 2022: 131) (этому посвящен четвертый раздел статьи). При этом наличие исторически возможных альтернатив интерпретируется И. А. Кузиным не только как конкретизация тезиса Лили Кей о контингентности, но и как способ актуальной критики использования концепции информации в современной биологии. Тем самым историко-научная методологическая позиция, названная Л. Луазоном «критическим презентизмом» (Loison, 2016), дает возможность двусторонней — можно сказать диалектической — критики: современная наука позволяет рационально осмыслить сюжеты истории науки, а история науки, в свою очередь, показывает контингентность современного научного знания. Дисбаланс внутренней и внешней истории науки, присутствующий в классической работе Лакатоса (чем больше истории можно объяснить внутренними средствами, тем лучше), здесь выравняется: двусторонняя критика должна позволить историку избежать как избыточной нормативной рационализации (и переноса процесса роста научного знания в трансцендентный «третий мир»), так и избыточной социологизации / психологизации<sup>1</sup> развития науки, которая всегда рискует скатиться в социокультурный релятивизм.

Однако, несмотря на всю благость намерений И. А. Кузина, я полагаю, что задача поддержания баланса между релятивизацией и рационализацией не была решена успешно ни в работе Лили Кей, ни в комментарии Кузина к ней.

#### ДИСКУРС, КОНЦЕПЦИЯ, МЕТАФОРА

Поверхностный взгляд на историю молекулярной биологии может навести на мысль, что в 1950-х генетики, биохимики и ученые из смежного научного поля совершили ряд открытий, в результате которых выяснилось, что в основе жизни лежит некий код, а в нем зашифрована определенная информация; тем самым концептуальный аппарат других областей, давно работающих с кодами и информацией (семиотика, лингвистика, криптография, радиоэлектроника, комбинаторика и т. д.), оказался эффективно применимым в молекулярной биологии. Этот взгляд — проявление виговского подхода к истории науки, то есть

<sup>1</sup>Напомним, что это классическая пара наук, работающих с контекстом открытия в представлении Томаса Куна.

истории с позиции победителей: «Различные истории молекулярной биологии обычно предпочитали подходы „победителей“, тогда как „проигравших“ ожидала короткая расправа и лишение признания в процессе канонизации первых» (Кау, 2000: 115). Канонизация информационного подхода, по мысли Кей, была не следствием, а причиной процессов, происходивших в молекулярной биологии в 1940–1960-х годах: переход от мышления в терминах специфичности к мышлению в терминах информации был культурно контингентным и зависел от огромного количества факторов, среди которых не последнее место занимают Вторая мировая и последовавшая за ней холодная война, гонка вооружений, советские и американские космические программы, развитие кибернетики и, конечно, конкретные персонажи.

Лили Кей довольно точно датирует этот эпистемический разрыв (ibid.: 71–72):

Код — тайное зашифрованное письмо, записанное в хромосомах — еще не существовал в 1952 году. Не существовало проблемы кодирования... Не изображалось отношение между двумя объектами или двумя наборами символов... Ни Шредингер, ни Штерн, ни Хиншелвуд или Даунс<sup>2</sup> не использовали (до 1955 года) термины *информация*, *программа*, *инструкция*, *алфавит*, *слова*, *сообщения* и *тексты*. Они пока что отсутствовали в лексическом репертуаре.

Здесь уместно задаться вопросом: а насколько важно для истории *концепции*, употреблялись ли связанные с ней *термины*? Методологический аппарат Лили Кей представляет собой главным образом историческую эпистемологию в духе Фуко и Кангилема с привлечением критики письма (Ж. Деррида) и истории эпистемических вещей (Х.-Й. Райнбергер), но в целом ее методологию нельзя назвать прозрачной: термины «концепция информации», «информационная метафора» и «информационный дискурс» используются практически как синонимы. И. А. Кузин эксплицирует свое предпочтение термина «концепция», причем пишет (Кузин, 2022: 116):

Под концепцией мы понимаем... нечто промежуточное между понятием и теорией (концепция как определенная интерпретация ключевого понятия) [или] нечто промежуточное между метафорой и теорией.

Представляется разумным отличать «теорию» от «концепции», «концепцию» от «понятия», а «понятие» от «термина» или «слова». Если

<sup>2</sup>Персонажи второй главы книги Кей, которые в рамках презентистской историографии выглядят непосредственными предшественниками концепции информации.

придерживаться такого различия, то отсутствие термина «информация» в лексиконе ученых *никак не свидетельствует* о том, что отсутствовала соответствующая «концепция», тем более что, например, «теория» информации существовала как минимум с 1928 года (классическая работа Хартли: Хартли, Фурдуйев, 1959). Нам представляется, что фукольдиданский или наследующий ему анализ дискурсивных практик не сводится к фиксации частот словоупотребления.

Поскольку Лили Кей заранее отождествляет «концепцию» информации с «понятием» и «термином», ее выводы об эпистемическом разрыве оказываются predeterminedными методологией, а не фактическим положением дел в дискурсе. Их можно было бы назвать методологически контингентными<sup>3</sup>: другая концептуальная рамка произвела бы другие различия. Если возможен сдвиг значений одного и того же термина, почему не может быть возможен сдвиг терминов относительно синонимичного значения?

С этой точки зрения нам нужно заново оценить разрыв между понятиями «специфичность» и «информация». Кей указывает, что

специфичность — это аристотелевская материальная причина, основанная на трехмерности молекулярных структур и на экспериментально определенных измерениях, связывающая молекулы с организмами и видами. Информация — это аристотелевская форма (формальная причина. — прим. М. В.), абстракция в виде одномерной ленты, взаимодействие, свободное от экспериментальных измерений и материальных связей. Специфичность соотносилась с телом, а информация — с душой (Кей, 2000: 41).

Связь души и формы восходит, конечно, к Аристотелю, но было бы странно утверждать, что она не претерпела изменений на протяжении последних тысячелетий. Настолько же странным было бы утверждение, что *весь* информационный дискурс исходит из нематериальности, неэкспериментальности информации, ибо сама Лили Кей довольно подробно говорит о том, как во время второй — биохимической, экспериментальной раг excellence — стадии расшифровки ее ключевые «игроки» (в частности и в особенности М. Ниренберг) описывают свои материальные эксперименты в терминах информационного дискурса. Например, она цитирует интервью Маттеи, коллеги Ниренберга (*ibid.*: 249, курсив Кей):

<sup>3</sup>В том смысле контингентности, который был очень удачно, на мой взгляд, сформулирован И. А. Кузиным: «...пропозиция *контингентна*, когда она в некоторых возможных мирах истинна, а в некоторых — ложна» (Кузин, 2022: 124). Возможно представить себе мир, в котором положение дел обстоит иначе, чем в данном.

На тот момент гипотеза состояла в том, что существуют нуклеотидные последовательности *без кодирующей активности* и что если они стимулируют присоединение аминокислот... то наш анализ передатчика сообщения (messenger assay) не очень хорош.

Маттеи имеет в виду мРНК, но, если в одном предложении с *assay* (анализ, обычно — некоторого пробирного образца) стоит *messenger* и если кодирование описывается как активность нуклеотидов, информация не может быть свободной от экспериментальных измерений. Следуя логике Кей, где-то здесь в этом смещении означающих нужно искать еще один эпистемический разрыв, но она этого не делает. Следовательно, в рамках ее методологии это различие в значениях центрального понятия (материальность или нематериальность информации), остающееся в пределах концепции информации, не является столь же существенным, как различие между информацией и специфичностью. Спрашивается, какова же та мера расстояния между концепциями, которая должна быть обозначена как эпистемический разрыв?

#### ДВА ЭТАПА РАСШИФРОВКИ КОДА

Там, где Л. Кей ищет различие, можно, напротив, обнаружить удивительное сходство и даже логичную связь. Например, одна из центральных идей книги — различие между двумя стадиями «расшифровки» генетического кода: формально-комбинаторной и экспериментально-биохимической. На первой стадии (1953–1961) использовался подход, который

игнорирует внутреннюю биохимическую машинерию и рассматривает синтез белка как «черный ящик», в котором на вход подается ДНК-информация, а на выходе появляется полипептидная цепь (Кау, 2000: 193).

Этому подходу были привержены среди прочих Георгий Гамов, Френсис Крик и весь Клуб РНК-галстуков. На второй стадии (1961–1967) благодаря открытию роли мРНК стал возможен прямой биохимический подход: «транскрипт ДНК мог использоваться в бесклеточной системе *E. coli* для прямой трансляции белков» (ibid.: 231). И. А. Кузин выражает различие между этими фазами даже более явно, чем Лили Кей (Кузин, 2022: 125–126, курсив мой. — М. В.):

На контингентность информационного дискурса в биологии указывает *громкая неудача* первой — теоретической, генетико-математической — фазы расшифровки генетического кода... Лишь в рамках биохимической фазы в ходе

прямых экспериментов над бесклеточной системой синтеза белка удалось осуществить расшифровку.

Причина первоначальной неудачи видится обоим в ошибочном отождествлении понятий «код» и «шифр»: «кодируются семантические единицы, а шифруются синтаксические единицы» (Кузин, 2022: 126); концепции генетической информации был дополнительно придан не свойственный ей на самом деле семантический аспект. Отказ от криптографически-комбинаторного подхода в пользу экспериментально-биохимического тем самым превращается в доказательство большей правоты концепции специфичности или как минимум ее серьезных эпистемических преимуществ перед концепцией информации.

Можно поставить под сомнение практически каждое положение этого рассуждения. Вторая фаза связывается Кей с личностью Маршалла Ниренберга, который предстает в тексте книги талантливым и трудолюбивым одиночкой с биохимическим бэкграундом (Кей, 2000: 235–246); именно этот бэкграунд (и сформированная им оптика) объясняет, почему Ниренберг имел преимущество перед Криком. Но при этом описание молекулярно-биологической карьеры Ниренберга Кей начинает с его знакомства с оппонировавшей альтернативой — с рецензии на сборник «Химическая основа наследственности», полный статей сторонников подхода «черного ящика» (ibid.: 240). Хотя Ниренберг «имел лишь весьма расплывчатое представление о Клубе РНК-галстуков» (ibid.), «формулировка проекта белкового синтеза началась в рамках пространства репрезентаций и дискурса проблемы кодирования» (ibid.: 248). На тот момент наиболее распространенной версией кода был «код без запятых» (идея Ф. Крика, в которой некоторые триплеты «бессмысленны», то есть не кодируют аминокислот, и нет кодонов для старта / прерывания транскрипции). Ниренберг использовал полиадениловую кислоту (целиком состоящую из нуклеотидов А, poly-A), чтобы расшифровать кодон AAA, и полиуридилловую кислоту (poly-U) для кодона UUU соответственно. Кей указывает, что если бы Ниренберг следовал модели «кода без запятых», то он должен был, вслед за Криком, считать кодон AAA бессмысленным, а его наблюдаемые эффекты списать на особенности проведения эксперимента. Ниренберг так не поступил. Но есть большая разница между тем, чтобы следовать конкретному варианту кода, и тем, чтобы организовывать научную (в том числе материальную) практику в комбинаторно-математическом дискурсе. Иначе говоря, идея о том,

что некоторые наборы нуклеотидов соответствуют некоторым аминокислотам, имеющая явный «комбинаторный» привкус, *продолжала оформлять научную практику Ниренберга*, хотя его частное представление о «расшифровке» кода действительно не наследовало Крику.

После «расшифровки» кодона UUU Ниренбергом началась конкурентная гонка между ведущими биохимическими (к этому времени уже можно назвать их молекулярно-биологическими) лабораториями, и Кей характеризует эту гонку так (Кау, 2000: 256):

Бесчисленные исследователи... приняли текстовые репрезентации и информационные дискурсивные практики проблемы кодирования, как она была сформулирована Клубом РНК-галстуков в 1950-е, для упорядочивания своих подходов, объектов и методов.

Статья группы Ниренберга, датируемая декабрем 1961 г., охарактеризована Кей как «сдвиг с биохимических репрезентаций к текстуальным (scriptural) означающим» (ibid.: 262). В рамках этого сдвига они пришли, в частности, к идее триплетов («минимальное кодирующее соотношение — три, а очень возможно, что и больше»; цит. по ibid.: 263), тем самым воспроизводя ранние спекуляции Гамова, Крика и Ичаса; здесь же они, по свидетельству Кей, впервые цитируют статью Гамова 1954 года (Gamow, 1954)<sup>4</sup>, также Ниренберг знакомится со статьей Ичаса «Белковый текст» (Yčas, 1956), буквально напичканной концептами информационного дискурса. Лили Кей подчеркивает, что

эти текстуальные репрезентации были для Ниренберга не только риторической оберткой, [но и] законченными понятийными конструкциями, оформлявшими экспериментальную практику (Кау, 2000: 264).

С учетом всего вышесказанного траектория расшифровки генетического кода вообще не выглядит двухчастной: информационный дискурс (концепция, метафора) доминировал как с 1954 по 1961 гг., так и с 1962 по 1968 гг.; единственный короткий промежуток, когда биохимическая материальность происходящего действительно доминировала над формалистским криптоанализом — это несколько месяцев, приблизительно с ноября 1960 по август 1961 гг., и только у Ниренберга.

<sup>4</sup>Статья «Possible Relation between Deoxyribonucleic Acid and Protein Structures» описывает «ромбический код» и носит в основном комбинаторно-спекулятивный характер.

Нельзя назвать «вторую стадию» биохимической только на том основании, что Ниренберг пришел в молекулярную биологию из биохимии<sup>5</sup>. Его коллега, в дуэте с которым были сделаны первые шаги к расшифровке кода, Генрих Маттеи, до встречи с Ниренбергом занимался физиологией растений; вторая фаза расшифровки ровно с тем же успехом может быть названа «физиолого-растениевой». Биохимики, как указывает Кей, «сами того не зная, воспроизводили те же [исследовательские] вопросы, которыми Гамов, Рич и Ичас задавались в 1950-х» (Кау, 2000: 250). Выходит, что биохимический анализ дополнял комбинаторный, а не противопоставлялся ему; общая концептуальная рамка сохранялась. Восклицание Ф. Крика «Если бы только у нас был белок!» (ibid.: 254) дополнительно свидетельствует о том, что биохимическое («материальное») экспериментирование было не чуждо даже главным проповедникам криптоаналитического подхода.

«Таким образом, распространение информационного дискурса в молекулярной биологии нельзя объяснить успешностью его применения», — делает вывод И. А. Кузин (Кузин, 2022: 126). Но в таком случае успешность применения биохимии также не может быть аргументом в пользу того, что концепция специфичности (ассоциируемая с материальностью экспериментальных практик) является возможной альтернативой концепции информации (ассоциируемой с чисто формальными подходами). Для Лили Кей успех Ниренберга был «победой материальной изобретательности (*material ingenuity*) над пифагорейскими идеалами» (Кау, 2000: 255), но если выясняется, что «пифагорейские идеалы» во многом фундировали «материальную изобретательность», то кто в итоге победил? Ниренберг и Маттеи в 1961 году не знали, является ли код триплетным, а Крик, Гамов и Ичас обсуждали триплетность как наиболее вероятный вариант еще в середине 1950-х; остается только повторить вопрос: кто в итоге победил?

#### АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ИНТЕРНАЛИЗМ

Вопрос о победителе в данном случае важен в связи с представлением о виговской историографии — написании истории с точки зрения победи-

<sup>5</sup> Даже в этом утверждении можно усомниться на основании данных самой же Кей: сначала она указывает на «отчужденность биохимии от классической и молекулярной генетики» (Кау, 2000: 237), а затем, на следующей странице, — на то, что Ниренберг, перейдя в НИ, внезапно увлекся двумя дополнительными курсами по генетике (ibid.: 238) еще до начала работы над «проблемой кодирования». То есть совсем «внешним» по отношению к генетике Ниренберга счесть сложно.

телей. И. А. Кузин специально отличает вигизм от корректных, на его взгляд, форм презентизма: вигизм — это «злоупотребление каузально-нарративным и нормативным презентизмом, то есть замена каузальности и нормативности на телеологию» (Кузин, 2022: 131). Телеологичная история молекулярной биологии схематично может быть изображена, например, так: гены — это носители наследственной информации; генетики и биохимики вместе долго искали вещество, ответственное за передачу информации, и постепенно пришли к верной концепции; а сходства между послевоенным дискурсом информационных технологий и способами объяснения в молекулярной биологии явно свидетельствуют о том, что в некотором смысле изучаемые объекты представляют собой одно и то же (например, сообщения); таким образом, произошла удивительная конвергенция разных путей развития разных дисциплин.

Картина, которую рисует Л. Кей, принципиально антiteleологична: то, что в нашем схематичном изображении было целевой причиной (конвергенция дисциплин), у Кей становится действующей причиной (конкретные люди и институции произвели дискурс, который порождает высказывания о генетической информации). В своей книге Кей специально говорит о вигизме лишь однажды (Кау, 2000: 4–5):

Ретроспективно виговские мифы, вращающиеся вокруг книги Э. Шредингера «Что такое жизнь» и рассматривающие ее как предшественника генетического кода, скрывали историчную природу его собственных интересов и научный и социальный контекст 1950-х.

Быть против вигизма для Кей — значит быть подлинно историчным.

Но если виговская историография — это нарратив победителей, то верно и обратное: если историк хочет, чтобы проигравшие выглядели победителями, он должен написать историю с их точки зрения. Кажется, именно этим пытается заниматься Кей. Мы уже приводили примеры того, как исторические события, изложенные ей, могут получить иную, а иногда и прямо противоположную интерпретацию; в этом смысле дискурс, производимый ее текстом и производящий ее текст, также контингентен<sup>6</sup>.

На основе тезиса о контингентности концепции генетической информации И. А. Кузин предлагает ряд «все более и более радикальных альтернатив» (Кузин, 2022: 131). Фактически за счет *истории науки*

<sup>6</sup>Стандартный прием оппонирования какой бы то ни было релятивизации в истории философии, от ответа Сократа Протагору и до принципа рефлексивности Блур.

демонстрируется, что контингентностью обладает *современная* научная теория и что возврат внимания историка науки к развилке на пути развития дисциплины — это повод для альтернативного взгляда на актуальные биологические концепции, причем чем раньше произошла развилка, тем альтернативнее будет взгляд. Но тогда для полноты картины недостает нарратива, который был бы альтернативой самой идее контингентности концепции информации, то есть нарратива, в некотором смысле обосновывающего внутреннюю необходимость концепции информации. Иначе говоря, может ли историк науки предложить не «соломенное чучело», вроде нашего гипотетичного телеологического схематизма, а действительно содержательную и при этом интерналистскую альтернативу?

Авторы учебника по философии биологии А. Розенберг и Д. Макшей в завершение обсуждения концепции информации в философии биологии объявляют, что первая буквально «эндемична (endemic) для биологической теории и биологического описания» (Rosenberg, McShea, 2007: 184), то есть биология является для нее некоей естественной средой обитания<sup>7</sup>. Можно предложить ретроспективное описание происхождения этой «естественности» как минимум по отношению к генетике и в качестве методологического регулятива использовать, например, идею Г. Риккерта о существовании фундаментального различия в способах развития естественных и гуманитарных наук. Естественные науки, по Риккерт, отличает специфическая форма генерализации, стремление к «последней естественной науке», оперирующей «последними вещами» (Риккерт, Воден, 1997: 111–118), то есть объяснение через все более элементарные взаимодействия, охватывающие все более широкий круг явлений при помощи все более простых объектов. Хотя Риккерт говорит о конвергенции всех естественных наук, можно ограничить этот явный интернализм отдельными дисциплинами. Например, необходимая (не контингентная!) траектория развития физики представляет собой стремление к *теории всего*, базовыми объектами которой будут наиболее элементарные частицы.

Тот же тренд можно обнаружить, обратившись к истории генетики, если начать ее рассмотрение не с 1940-х, как это делает Лили Кей, а с 1865 г. — с экспериментов Грегора Менделя с горохом. Если под

<sup>7</sup>Аналогично И. А. Кузин цитирует Джона Мейнарда Смита: «Идея информации является центральной в философии биологии» (цит. по Кузин, 2022: 118).

законами, или правилами, Менделя понимать пропорции распределения фенотипических признаков, то, во-первых, ничего нового они не содержали: в середине XIX века те же результаты уже получали другие ученые, в том числе Чарльз Дарвин. Во-вторых, результаты Менделя не воспроизводились на многих других экспериментальных объектах, например на пчелах (Голубовский, 2000: 30). Гораздо более значимой частью работы Менделя было предположение о наличии некоторого дискретного объекта, который отвечает за некоторый фенотипический признак. Мендель назвал его наследственным фактором (термина «ген» еще не было) и предположил, что за каждый признак отвечает пара факторов (то, что позже было названо аллелями). И это принципиальный момент: искомый наследственный фактор определяется функционально — как причина проявления признака (Мендель, 1935: 46–47). Неявным предположением, которое считалось настолько очевидным, что для XIX века не требовало уточнения, было то, что наследственный фактор представляет собой некоторый *материальный объект*. В версии Менделя носителями этой причинности выступали сами клетки. Несколько позже Карл Нэгели, постоянный корреспондент Менделя, формулирует разделение клетки на идиоплазму — носителя причин проявления признаков — и трофоплазму — остальную часть клетки; только идиоплазма передается потомкам (Назаров, 2005: 164). В 1882–1883 гг. исследования Флемминга и ряда других ученых показали, что в процессе деления клеток хроматиды распределяются поровну. После переоткрытия правил Менделя в 1900 г. было также обнаружено, что распределение родительских хроматид среди потомков подчиняется им (Crow and Crow, 2002). Соответственно, теперь хромосома претендует на роль носителя аллеля.

В 1909 г. В. Иогансен вводит термин «ген», сопровождая его следующим комментарием (цит. по Любищев, 1925: 10):

...особенности организма обусловлены особыми, находящимися в гаметах отделимыми и потому самостоятельными состояниями, основами, зачатками... Мы легко можем говорить о «гене свойства» вместо громоздкой фразы «ген, который обуславливает свойство». [...] Каждая особенность, в основе которой лежит особый ген, может быть названа единичной особенностью.

В конце XX – начале XXI века именно этот устойчивый оборот («ген чего-то», «gene for») станет объектом критики со стороны антиредукционистских стратегий в философии биологии (Dupre, 2012), но в начале XX в. это был базовый способ мыслить о генах. Томас Морган, экспериментируя с *Drosophila Melanogaster*, создает хромосомную теорию

наследственности, в рамках которой носителем аллеля выступает не вся хромосома, а некоторый ее фрагмент, способный быть минимально неделимой единицей при кроссинговере (Морган, 1924: 9–13).

Дальнейшее стремление к «последним вещам» уже непосредственно затрагивает биохимию: в 1928г. Н. К. Кольцов обосновывает идею матричного синтеза и предполагает, что искомым носителем наследственности — белок (Кольцов, 1936). Это предположение будет доминировать следующие двадцать лет; на его основе будет искать «наследственный фактор» среди белков, например, Лайнус Полинг — первооткрыватель белковых альфа-спиралей, пространственных компонент белка (Strasser, 2006); идея устойчивости альфа-спирали непосредственно повлияла на то, что именно спиральную конструкцию искали Дж. Уотсон и Ф. Крик. В 1944 г. Эвери и коллеги установили связь между изменениями в нуклеиновой кислоте и фенотипическими проявлениями мутаций у пневмококков, тем самым добавив серьезный (хотя и не окончательный) аргумент в пользу ДНК и против белков как носителей «наследственных факторов» (Avery et al., 1944)<sup>8</sup>. И заключительный шаг в этом стремлении к риккертовским «последним вещам» делают Уотсон и Крик: минимально возможным носителем наследственности оказывается нуклеотид.

На протяжении всей этой истории термин «информация» применительно к наследственным факторам, или генам, не использовался в отличие от понятия «специфичность», которое действительно занимало прочное место в лексиконе биологов первой половины XX века. Но, как мы указывали выше, не следует из отсутствия термина делать вывод об отсутствии концепции или как минимум ее ростков. В тот момент, когда цепочка «последних вещей» (клетка — часть клетки — хромосомы — части хромосом — молекулы — нуклеиновые кислоты — нуклеотиды) подошла к концу, стал заметным тот двойственный характер концепции наследственного фактора, который был заложен в генетику еще Менделем и подкреплен Иогансенем. С одной стороны, ген — это «ген чего-то», ген признака; с другой стороны, это элементарный материальный объект — «находящиеся в гаметах, отделимые состояния, основы, зачатки» (цит. по Любищев, 1925: 10). Эти два способа определить, что такое ген, были неразличимы до тех пор, пока материальный

<sup>8</sup>Выглядит подозрительным, что в книге Лили Кей Освальду Эвери отведено всего полторы страницы.

аспект их существования совпадал с функциональным. Но применительно к нуклеотиду это уже не так: отдельный нуклеотид не является причиной никакого признака, хотя является, допустим, минимальной единицей мутации или кроссинговера. Только в 1953 г. становится ясно, что быть геном признака и быть элементарным объектом генетики — не одно и то же.

И именно в этот момент Георгий Гамов переинтерпретирует проблему в комбинаторном духе: если есть 4 нуклеотида и 20 аминокислот, то для возможности установить соответствие нужны как минимум три нуклеотида (Gamow, 1954). Тем самым минимальной *функциональной* единицей наследственности становится триплет, а минимальным *материальным* фактором — нуклеотид. Материальная специфичность отдельного нуклеотида оказывается незначимой. Концептуальные интуиции Лили Кей о том, что «специфичность соотносилась с телом, а информация — с душой» (Kau, 2000: 41), вполне корректны в этом отношении: именно тогда, когда материальные, телесные характеристики объекта теряют свою объяснительную способность, информационный дискурс вступает в свои права. Показательный эпизод: в 1957 г. Сеймур Бензер, пытаясь решить проблему с неясностью значения термина «ген», предложил вообще больше его не использовать и заменить его на три других: «мутон» как минимальную единицу мутации, «рекон» как минимальную единицу рекомбинации и «цистрон» как минимальную единицу функции (The Elementary Units of Heredity, 1966). Но в итоге мутон и рекон оказались тождественны нуклеотиду, а цистрон — более современному значению термина «ген» (участок цепи ДНК, кодирующий один белок).

Эта история, рассказанная вкратце и наспех, вряд ли по своей продуманности может соперничать с фундаментальным трудом Кей, но она показывает, на наш взгляд, как, не противореча фактуальным утверждениям Кей, им все же можно придать интерналистскую интерпретацию. В ней эпистемический разрыв между специфичностью и информацией получает свое объяснение: концепция генетической информации — это реализация внутренних потенций генетики, заложенных в нее в процессе ее становления. Специфичность с этой точки зрения — недоработанная концепция информации. Выше мы предложили считать концепцию Кей методологически контингентной; это же можно сказать и о концепции генетической информации: определяющими факторами, формирующими дискурс, оказываются не столько историко-культурные факторы, сколько скрытые импликации принятых методологических

обязательств. И если И. А. Кузин хочет рассматривать науку как одновременно контингентную и рациональную, представляется, что «рациональная реконструкция», изложенная выше, гораздо лучше подходит для этой цели.

#### КОД ИЛИ ШИФР?

Согласно Лакатосу (Lakatos, 1971) историко-культурное, экстерналистское описание развития исследовательской программы требуется в тех случаях, когда рационально объяснить некоторый сюжет из истории науки не удастся. При этом внутренняя логика развития науки рассматривается как необходимая, а внешний социокультурный дискурс — как случайный или контингентный. В предыдущем разделе мы постарались показать, что интерналистское описание также может предполагать контингентность, но другого рода; таким образом, можно развернуть тезис Лакатоса в противоположную сторону: рациональная реконструкция требуется тогда, когда в исторически и культурно контингентном нарративе есть провалы.

Одним из таких провалов нам представляется путаница с понятиями «код» и «шифр», которая существовала, по мнению Л. Кей, и которую И. А. Кузин связывает с семантической и синтаксической концепциями информации соответственно (Кузин, 2022: 118–124, 126). Историю теории информации Кей начинает с К. Шеннона, У. Уивера, Н. Винера и исследований, погруженных в контекст Второй мировой войны и холодной войны. Концепция информации Шеннона — синтаксическая, как и понятие «шифр» (Shannon, Weaver, 1949). «Код работает с лингвистическими объектами и подразделяет материал на значимые элементы, такие как слова или слоги (в то время как шифры отделяли бы „t“ от „h“ в слове „the“» (Кау, 2000: 151). Метафора кода подразумевала бы, что его можно декодировать, используя стандартные в криптографии способы: установление частот распределения элементов (например, пар букв) в любом человеческом языке не является случайным. Но в неправильно называемом генетическом коде не было выявлено никакой связи между соседними элементами. Кей пишет (ibid.: 152):

Как только аналогия между комбинаторными элементами в нуклеиновых кислотах или белках и буквами в алфавитах пустила свои корни, сравнение с языком зажило собственной жизнью. С какого-то момента метафора языка со всеми его двусмысленностями, апориями и тавтологиями начала

восприниматься буквально. И разве могло быть иначе? «Код» — логоцентрический образ, предшествующий эмпирическому свидетельству, — требовал существования языка как своей предпосылки.

«Разве могло быть иначе?» Во-первых, конечно, могло быть иначе — в этом и состоит смысл тезиса об историко-культурной контингентности концепции информации. С этой точки зрения совершенно непонятно, почему Кей вообще так выразилась. Во-вторых, если биологический дискурс в этот период был настолько тотально зависим, как полагает Кей, от социокультурного контекста и доминирующих поствоенных дисциплин (физика, кибернетика, теория коммуникации и т. д.), то как вышло, что классическая для этих дисциплин синтаксическая трактовка в молекулярной биологии приобретает явные семантические черты?

Шеннон, естественно, был в курсе ограничений синтаксической концепции информации.

Фундаментальная проблема коммуникации — это воспроизводство в одном месте точно такого же или приблизительного сообщения, выбранного<sup>9</sup> в другой точке. Часто сообщения имеют *значение*, то есть они отсылают к некоторой системе с определенными физическими или концептуальными объектами или скоррелированы с такой системой. Эти семантические аспекты коммуникации нерелевантны инженерным проблемам. Значимо только то, что актуальное сообщение было выбрано из множества возможных сообщений (Shannon, 1948: 379).

Специалисты по теории коммуникации, кибернетике, криптоанализу не путают понятия «код» и «шифр»; к путанице, конечно, мог привести дилетантизм отдельных представителей молекулярной биологии (Ф. Крик, например, расписывался в собственной некомпетентности по этому поводу) или сознательный акт расширения концепции для новых областей применения (Г. Кастлер), но какой тогда смысл в тезисе о доминировании поствоенного дискурса, если он оказывается не способен удерживать отдельных личностей в рамках правил производства высказываний? Конечно, при переносе концептов из одной области в другую происходит их трансформация, но тогда логично полагать, что это случается за счет некоторых уже имеющихся во второй области концептуальных каркасов. Иначе говоря, концепцию информации не просто «внесли» в молекулярно-биологический дискурс и оставили как

<sup>9</sup>Сообщение трактуется как запомненный из некоторого количества альтернатив выбор.

есть — нечто в этой дисциплине специфическим образом направляло развитие заимствованных понятий<sup>10</sup>.

В частности, если принять рассказанную в предыдущем разделе рациональную реконструкцию истории генетики, то семантическая концепция информации возникает в биологии гораздо раньше, чем это датируется И. А. Кузиным, — не в 1990-е годы (Кузин, 2022: 120), а имплицитно вместе с появлением менделевского представления о дискретных наследственных факторах, отвечающих за (в терминах семантики — обозначающих) фенотипический признак. Тогда сдвиг в сторону семантической интерпретации генетической информации — это результат дальнейшего разворачивания идеи о минимальной единице наследственности — разворачивания, которое начиная с 1953–1954 гг. происходило уже в новых терминах, постепенно переопределяющих собственные значения. С этой точки зрения концепцию специфичности (специфические факторы фенотипических признаков) можно назвать непосредственным предшественником концепции информации, между ними нет эпистемического разрыва.

Как в связи с этим следует переоценить размышления И. А. Кузина о критике современного научного знания с позиции истории науки (там же: 132–135)?

Четыре «все более радикальные» альтернативы теперь не выглядят ни радикальными, ни, собственно, альтернативами. Так, например, возврат к синтаксической концепции информации не представляется возможным, если в прошлом переход от нее к семантической концепции был обусловлен скорее внутренним развитием генетики, чем влиянием внешних дискурсов и институтов<sup>11</sup>. Отказ от концепции информации в сторону узкой стереоспецифичности выглядит как деградация проблемы наследования, возврат к ранним представлениям Гамова о «ромбическом коде» (которые как раз, наоборот, инспирированы комбинаторным подходом к проблеме кодирования). И. А. Кузин пишет, что генетическая информация, как ее понимал Крик, «оказывается

<sup>10</sup>Если же ослабить аргументацию Кей до утверждения, что «поствоенный дискурс оказал влияние», то сама идея исторической и культурной контингентности оказывается размытой до состояния «было множество факторов, а решающее влияние оказала их совокупность»; утверждение с очевидностью истинное, но тривиальное и бессодержательное.

<sup>11</sup>Вообще говоря, он не был бы возможен и в рамках представлений Лили Кей: для этого пришлось бы заново переписать историю Второй мировой войны и холодной войны, а также некоторым волевым усилием перераспределить капитал, в том числе символический, между институтами.

примером узкой, но не абсолютной специфичности, [так как] на определение последовательности аминокислот в белке влияет множество других факторов» (Кузин, 2022: 134). Это так, но тогда сам генетический код (принцип соответствия, а не конкретная последовательность) становится примером абсолютной специфичности: так, кодон UUU не кодирует другую аминокислоту, кроме фенилаланина, независимо от совокупности эпигенетических факторов. Четвертая альтернатива — переход к более холистической, коллективной биологии — означает среди прочего отказ от дискретности объектов исследования и тем самым оказывается утраченной альтернативой: такой переход невозможен при доминировании виртуального моделирования и компьютерных симуляций, основанных на дискретизации процессов вычисления. Иначе говоря, для этого нужно предать забвению значительную часть результатов, полученных на основе представлений о дискретности генов и белков. Остается неясным, каким образом размытый характер специфических взаимодействий «облегчает математическое моделирование и повышает точность основанных на нем предсказаний» (там же: 135): в общем случае непрерывность процесса приводит к невозможности вычислений без его искусственной дискретизации (см., например Lenhard, 2007).

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

И. А. Кузин пытается в своей работе, с одной стороны, помыслить выход за пределы информационного дискурса в биологии, а с другой, предложить более сбалансированное соотношение между интернализмом и экстернализмом. Нам представляется, что если это и возможно осуществляется, то вряд ли в союзе с Лили Кей: во-первых, ее представление о социокультурной контингентности концепции генетической информации — это ярко выраженный и даже предвзятый экстернализм, а во-вторых, во многих аспектах оно может быть названо неудовлетворительным и непоследовательным. Как переход от специфичности к информации в целом, так и его отдельные эпизоды могут быть объяснены интерналистски, и тогда ответ на интересный вопрос И. А. Кузина «Каким образом история науки может быть использована для критики современного научного знания?» (Кузин, 2022: 131) будет следующим: зависит от того, как ее рассказать. Это, конечно, тоже тезис о контингентности, но уже несколько иного типа, чем дискурсивное господство.

## ЛИТЕРАТУРА

- Голубовский М. Д.* Век генетики : эволюция основных идей и понятий. — СПб. : Борей Арт, 2000.
- Кольцов Н. К.* Физико-химические основы морфологии // Организация клетки. Сборник экспериментальных исследований, статей и речей. — М. : Биомедгиз, 1936. — С. 461—490.
- Кузин И. А.* Концепция генетической информации и историческая эпистемология // Философия : Журнал Высшей школы экономики. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 114—147.
- Любищев А. А.* О природе наследственных факторов. — Пермь : Известия Биологического научно-исследовательского института, 1925.
- Мендель Г.* Опыты над растительными гибридами. — М. : Огиз-Сельхозгиз, 1935.
- Морган Т. Х.* Структурные основы наследственности. — Москва, Петроград : Государственное издательство, 1924.
- Назаров В. И.* Неоламаркизм : эволюция не по Дарвину. — М. : КомКнига, 2005.
- Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий : логическое введение в исторические науки / пер. с нем. А. М. Водена. — СПб. : Наука, 1997.
- Хартли Р.* Передача информации / пер. с англ. В. В. Фурдуева // Теория информации и ее приложения. Сборник переводов : пер. с англ. / под ред. А. А. Харкевича. — М. : ФМЛ, 1959. — С. 5—35.
- Avery O., Macleod C., McCarty M.* Studies on the Chemical Nature of the Substance Inducing Transformation of Pneumococcal Types : Induction of Transformation by a Desoxyribonucleic Acid Fraction Isolated from Pneumococcus Type III // Journal of Experimental Medicine. — 1944. — Vol. 79. — P. 137—158.
- Crow E. W., Crow J. F.* 100 years ago : Walter Sutton and the Chromosome Theory of Heredity // Genetics. — 2002. — Vol. 160. — P. 1—4.
- Dupre J.* Processes of Life : Essays in the Philosophy of Biology. — Oxford : Oxford University Press, 2012.
- Gamow G.* Possible Relation between Deoxyribonucleic Acid and Protein Structures // Nature. — 1954. — Vol. 173. — P. 318.
- Kay L. E.* Who Wrote the Book of Life? : A History of the Genetic Code. — Redwood City : Stanford University Press, 2000.
- Lakatos I.* History of Science and Its Rational Reconstruction // PSA 1970 : In Memory of Rudolf Carnap. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 10 / ed. by R. Buck, R. Cohen. — Dordrecht, Holland : D. Reidel, 1971. — P. 91—139.
- Lenhard J.* Computer Simulation : The Cooperation Between Experimenting and Modelling // Philosophy of science. — 2007. — Vol. 74. — P. 176—194.
- Loison L.* Forms of Presentism in the History of Science. Rethinking the Project of Historical Epistemology // Studies in History and Philosophy of Science. Part A. — 2016. — Vol. 60. — P. 29—37.
- Rosenberg A., McShea D. W.* Philosophy of Biology : A Contemporary Introduction. — New York : Routledge, 2007.

- Shannon C.* The Mathematical Theory of Communication // Bell System Technical Journal. — 1948. — Vol. 3. — P. 379–423.
- Shannon C., Weaver W.* The Mathematical Theory of Communication. — Urbana : University of Illinois Press, 1949.
- Strasser B. J.* A World in One Dimension : Pauling, Crick and the Central Dogma of Molecular Biology // History and Philosophy of Life Sciences. — 2006. — Vol. 28. — P. 491–512.
- The Elementary Units of Heredity // The Chemical Basis of Heredity / ed. by S. Benzer. — Baltimore : John Hopkins University Press, 1966. — P. 70–93.
- Yčas M.* The Protein Text // Symposium on Information Theory in Biology / ed. by H. P. Yockey. — New York : Pergamon Press, 1956. — P. 70–100.

---

Voloshin, M. Yu. 2023. "Kontingentnost' geneticheskoy informatsii: pro et contra [The Contingency of Genetic Information: pro et contra]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 317–339.

---

MIKHAIL VOLOSHIN

PHD STUDENT

M. V. LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-6379-4771

## THE CONTINGENCY OF GENETIC INFORMATION:

### PRO ET CONTRA

**Submitted:** Aug. 05, 2022. **Reviewed:** Aug. 23, 2022. **Accepted:** Nov. 02, 2022.

**Abstract:** Within the framework of historical epistemology (G. Canguilhem, M. Foucault, L. Loison) the key concepts of a scientific discipline are considered as historically and culturally contingent, that is, predetermined by outside factors rather than by the internal logic of the development of science. A fundamental attempt to demonstrate the contingency of the concept of “genetic information” was made in 2000 by Lily Kay, who argues that there was an “epistemic rupture” between this concept and the previous biological discourse of “specificity”. As I. A. Kuzin has recently demonstrated, this work is essential not only for the history of biology, but also for the methodology of history of science and for modern biology as well. This paper contains a critical approach to both works. The sociocultural (externalist) conceptualizations of the history of biology contain serious difficulties and contradictions that internalism can successfully cope with. Being an explanans, “discourse” is not able to explain the key features of the history of deciphering the genetic code. “Discourse”, “concept” and “metaphor” of information are confused; two separated phases of the deciphering the code are separated groundlessly as “formal” and “material” stages; the transition from syntactic aspect of information to semantic one (from the “cipher” metaphor to the “code” metaphor) is at least problematic. The internalist approach preserves the idea of the contingency of the concept of information (in the form of methodological contingency instead of historical and cultural one), and at the same time incorporates it into the internal development of genetics and molecular biology.

**Keywords:** Genetic Information, Contingency, Historical Epistemology, History of Biology, Philosophy of Biology, Internalism, Externalism, Genetic Code.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-317-339.

## REFERENCES

- Avery, O., C. Macleod, and M. McCarty. 1944. "Studies on the Chemical Nature of the Substance Inducing Transformation of Pneumococcal Types: Induction of Transformation by a Desoxyribonucleic Acid Fraction Isolated from Pneumococcus Type III." *Journal of Experimental Medicine* 79:137–158.
- Benzer, S., ed. 1966. "The Elementary Units of Heredity." In *The Chemical Basis of Heredity*, 70–93. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Crow, E. W., and J. F. Crow. 2002. "100 years ago: Walter Sutton and the Chromosome Theory of Heredity." *Genetics* 160:1–4.
- Dupre, J. 2012. *Processes of Life: Essays in the Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gamow, G. 1954. "Possible Relation between Deoxyribonucleic Acid and Protein Structures." *Nature* 173:318.
- Golubovskiy, M. D. 2000. *Vek genetiki [The Age of Genetics]: evolyutsiya osnovnykh idey i ponyatiy [The Evolution of Basic Ideas and Concepts]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Borey Art.
- Hartley, R. 1959. "Peredacha informatsii [Transmission of Information]" [in Russian]. In *Teoriya informatsii i yeye prilozheniya. Sbornik perevodov [Information Theory and Its Applications. Collection of Translations]*, ed. by A. A. Kharkevich, trans. from the English by V. V. Furduyev, 5–35. Moskva [Moscow]: FML.
- Kay, L. E. 2000. *Who Wrote the Book of Life?: A History of the Genetic Code*. Redwood City: Stanford University Press.
- Kol'tsov, N. K. 1936. "Fiziko-khimicheskiye osnovy morfologii [Physico-Chemical Foundations of Morphology]" [in Russian]. In *Organizatsiya kletki. Sbornik eksperimental'nykh issledovaniy, statey i rechey [Cell Organization. Collection of Experimental Studies, Articles and Speeches]*, 461–490. Moskva [Moscow]: Biomedgiz.
- Kuzin, I. A. 2022. "Kontseptsiya geneticheskoy informatsii i istoricheskaya epistemologiya [The Concept of Genetic Information and Historical Epistemology]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 6 (2): 114–147.
- Lakatos, I. 1971. "History of Science and Its Rational Reconstruction." In *PSA 1970: In Memory of Rudolf Carnap. Boston Studies in the Philosophy of Science*, ed. by R. Buck and R. Cohen, 10:91–139. Dordrecht, Holland: D. Reidel.
- Lenhard, J. 2007. "Computer Simulation: The Cooperation Between Experimenting and Modelling." *Philosophy of science* 74:176–194.
- Loison, L. 2016. "Forms of Presentism in the History of Science. Rethinking the Project of Historical Epistemology." *Studies in History and Philosophy of Science. Part A* 60:29–37.
- Lyubishchev, A. A. 1925. *O prirode nasledstvennykh faktorov [About the Nature of Hereditary Factors]* [in Russian]. Perm': Izvestiya Biologicheskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta.
- Mendel', G. 1935. *Opyty nad rastitel'nymi gibridami [Experiments on Plant Hybrids]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ogiz-Sel'khozgiz.
- Morgan, T. Kh. 1924. *Strukturnyye osnovy nasledstvennosti [Structural Foundations of Heredity]* [in Russian]. Moskva and Petrograd: Gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- Nazarov, V. I. 2005. *Neolamarckizm [Neo-Lamarckism]: evolyutsiya ne po Darvinu [Evolution not According to Darwin]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: KomKniga.
- Rickert, H. 1997. *Granitsy yestestvennonauchnogo obrazovaniya ponyatiy [Die grenzen der naturwissenschaftlichen begriffsbildung]: logicheskoye vvedeniye v istoricheskoye*

- nauki* [in Russian]. Trans. from the German by A. M. Voden. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Rosenberg, A., and D. W. McShea. 2007. *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Shannon, C. 1948. "The Mathematical Theory of Communication." *Bell System Technical Journal* 3:379-423.
- Shannon, C., and W. Weaver. 1949. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: University of Illinois Press.
- Strasser, B. J. 2006. "A World in One Dimension: Pauling, Crick and the Central Dogma of Molecular Biology." *History and Philosophy of Life Sciences* 28:491-512.
- Ycas, M. 1956. "The Protein Text." In *Symposium on Information Theory in Biology*, 70-100. New York: Pergamon Press.



---

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

---

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

---



## АРХИВ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

---

Мы предлагаем вашему вниманию продолжение серии интервью с российскими философами и ведущими специалистами из разных научных дисциплин, осмысляющих социальную и политическую жизнь в философской перспективе<sup>1</sup>. В формате беседы интеллектуалы отвечали на несколько вопросов — как чисто академических, так и общественно значимых, но не привязанных к конкретным событиям или политикам. В целом речь идет о политической философии как о специфическом жанре публичной речи и как об академической дисциплине.

В большинстве случаев я задавал один набор вопросов о природе политфилософии, но каждый разговор шел своим путем в зависимости от ответов собеседников, а также сферы их интересов. Жанр интервью не предполагает вступления интервьюера в полемику или его согласия с собеседником, но в некоторых случаях я очень точно нарушал это правило для прояснения позиции коллег, согласившихся на разговор. Дальней целью или идеальным горизонтом проекта служит интеграция участников и читателей в общее поле диалога или информированного диссенсуса, что в конечном счете означает возможность осознать существующие в обществе идеологические и социальные конфликты и разрывы в коммуникации, а затем попробовать перевести их в плоскость продуктивного спора, значимого для широкого круга соотечественников. В этом смысле принципиально, что согласие на участие в разговоре в рамках серии интервью не означает прямой или косвенной поддержки позиций других ее участников.

В настоящем номере представлены два разговора, записанные в 2021 году, с А. Мареем и В. Куренным. Тексты были минимально отредактированы участниками интервью для публикации с точки зрения стиля и отдельных технических уточнений. Военная операция, начатая в феврале 2022 года, радикально изменила интеллектуальный и политический контекст. В этом смысле настоящая публикация носит «архивный» характер и призвана отчасти осуществить то, что было задумано в другом

<sup>1</sup>В соответствии с исходным замыслом интервью с И. Будрайтским, Т. Вайзер, А. Глуховым, А. Куманьковым, А. Магуном, Е. Роциным, П. Сафроновым, А. Филиповым и Г. Юдиным публиковались в интернет-журнале со значимым для нас названием Republic (признан иноагентом на территории РФ) в течение 2021 года. См.: <https://republic.ru/tags/1170>.

контексте. Наша задача в данном случае — зафиксировать состояние умов в то время и тот язык, на котором говорили и спорили в предшествующий период. Впрочем, сам фокус интервью предполагал взгляд в достаточно далекой исторической перспективе и рефлексию самого жанра политфилософии, а не теоретический комментарий о текущих событиях.

Выбор интервьюируемых предполагал охват достаточно широкого круга ведущих отечественных специалистов, философов и публичных интеллектуалов, представляющих принципиально разные и иногда противоположные идеологические позиции, а также разные философские и дисциплинарные традиции.

Наконец, речь не идет о «репрезентативном» представлении всего политического спектра. Эта неполнота связана как с собственным кругом интересов и предпочтений инициатора проекта, что предполагает вполне субъективную избирательность, так и с неготовностью части коллег к подобному разговору. В этом смысле отсутствие нескольких важных имен и течений, чьи позиции не представлены в рамках проекта, отчасти отражает важные структурные разрывы в коммуникации внутри интеллектуального поля. В частности, мне не удалось взять интервью у ряда авторов журнала «Вопросы национализма», с которыми я планировал разговор. Актуальный контекст делает невозможным линейное продолжение проекта с тем же набором вопросов. Однако мы планируем продолжить расшифровку и «архивную» публикацию ряда интервью, также взятых в течение 2021 года. Я благодарен всем участникам интервью и тем коллегам, которые на разных этапах поддержали данную инициативу.

*Тимур Атнашев,  
историк*

ТИМУР АТНАШЕВ\*

## «СФЕРА МОИХ ИНТЕРЕСОВ — КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА»\*\*

ВИТАЛИЙ КУРЕННОЙ О КУЛЬТУРЕ ПАМЯТИ, УНИВЕРСИТЕТАХ  
И ФИЛОСОФСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-345-373.

**Тимур Атнашев:** Как вы видите состояние политической философии в России? Как себя соотносите с политической философией с точки зрения вашей личной академической траектории?

**Виталий Куренной:** Если мы говорим о политической философии как о некоторой дисциплине, то, конечно, при современной дифференциации и специализации академического знания существуют специалисты, которые готовы называть себя политическими философами. С другой стороны, любой философ, высказывающийся по поводу политики в философской перспективе, является в каком-то смысле политическим философом. В нулевые годы я довольно активно подвизался в сфере политической философии в довольно широком смысле. Но, откровенно говоря, утратил к этому заметный интерес уже в начале 2010-х, сформулировав для себя некоторое представление, прежде всего, о характере российской политической модели, которое — к счастью или несчастью — считаю верным и до настоящего времени. Сейчас я занимаюсь вопросами политики в одной узкой области — в культурной политике, а также какими-то методологическими аспектами исторической семантики в области политики. Но если мы говорим о политической философии в широком смысле, то это, конечно, накладывает некоторые обязательства на состояние и динамику этой области. Главным критерием наличия и живого состояния какой-то дисциплинарной сферы является наличие в ней какой-то дискуссии, разворачивающейся в научном мире также на наднациональном, международном уровне.

\*Атнашев Тимур Михайлович, историк (Москва).

\*\*© Атнашев, Т. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Это верно также и для политической сферы, которая довольно сильно сегментирована национальными традициями. Но если исходить из этого критерия, то следовало бы, скорее, сказать, что у нас нет политической философии и политических философов. Такой дискуссии нет ни во внутрироссийском поле, тем более нет заметных следов российских теоретиков в значимом международном горизонте.

**Т. А.:** Можно ли привести исторические примеры, которые бы этому уровню соответствовали?

**В. К.:** Все значимые политические философы XX в. находились в контексте международной дискуссии — будь то Хабермас, Бурдьё или Фуко. Но это справедливо и для последующих поколений мыслителей, можно вспомнить Колина Крауча или Герфрида Мюнклера, а из еще более молодых — болгарина Ивана Крастева. Их позиции и тезисы широко обсуждаются в мире. В этой перспективе никакой современной российской политической философии просто не существует. Впрочем, тут нас выручает классика, хотя и особого рода: для определенных политических течений и кругов Кропоткин или Троцкий продолжают играть свою роль...

**Т. А.:** В России?

**В. К.:** В мире. В России они, как ни парадоксально, более забыты. Ленина трудно обойти в любом случае, если мы говорим о революции, равно как при обсуждении проблематики партизана невозможно миновать Мао Цзэдуна. Я никак не оцениваю, хороша эта политическая теория или плоха, но все наши политические философы мирового уровня пока что исключительно в историческом прошлом.

**Т. А.:** Историческое прошлое тоже интересно. Есть ли кто-то из отечественного канона, если такой есть, кто был бы вам интересен сейчас?

**В. К.:** В частности, как ни странно, Сталин. Как я уже заметил, сейчас в основном сфера моих интересов — культурная политика. А здесь у нас сложилась интересная ситуация. Фактически мы плывем на корабле, в отношении которого мы не знаем ни кто его построил, ни зачем. Образованная публика в России больше знает о китайской «культурной революции», чем о советской, ее целях, продолжительности и, надо сказать, огромных инвестициях в инфраструктуру культурной политики, которые были предприняты в ее рамках в годы второй пятилетки. А без такого знания мы попросту не являемся здесь хозяевами сами себе, находясь во власти сил и механизмов, которые управляют нами по формуле исторической колеи. И здесь как раз очень важен сталинский период и сама фигура Сталина — последнего, если воспользоваться

концепцией Алексея Юрчака, господина советского «авторитетного дискурса». Сталин хотя и не был сильно оригинальным мыслителем (скорее догматическим марксистом-ленинистом), но был последним советским руководителем, который обладал определенной теоретической подготовкой, на основе которой выстраивалась в это время политика. Если Сталин, державший под прямым контролем советский кинематограф, мог лично и, надо сказать, довольно логично инструктировать художников по поводу идеологической конструкции фильмов (достаточно вспомнить его беседу с Эйзенштейном по поводу второй серии «Ивана Грозного» или записки Фридриху Эрмлеру), то Никита Сергеевич мог уже только браниться на художников и требовать «прекратить это безобразие». И именно в этот период государственная культурная политика в СССР и ее инфраструктура приобретают как контур, так и объем, в рамках которого доживало свой век советское общество, да и мы до сих пор в нем же и существуем. Это же касается ее дискурсивных элементов и концептов. При этом последние сегодня активно употребляются, но вот понимание или хотя бы память о том, что они означают, — утрачены.

**Т. А.** Например?

**В. К.:** Недавно я подготовил статью о современной российской культурной политике, где показываю, что мы в значительной мере возвращаемся к ее позднесоветской модели — с некоторыми существенными отличиями, но все же. Там же исторически разъяснена одна существенная дискурсивная деталь. Многие современные деятели культуры с самых высоких и ответственных позиций рассуждают о том, какой вред ей нанесло понимание культуры как сферы оказания услуг. В известной мере здесь воспроизводится та же критика, что звучала в сфере образования. Вся вина за этот сервисный дискурс сваливается, разумеется, на рыночную политику 1990-х. Но тут я вынужден разочаровать этих критиков. Понимание сферы культуры как сферы услуг — услуг, обслуживающих определенные «культурные потребности общества», — было сформулировано именно Сталиным. В 1952 — накануне, кстати, открытия первого в мире Министерства культуры — Сталин здесь фактически возвращается к повестке, намеченной им на последнем предвоенном съезде ВКП(б) 1939 года. Она заключалась в том, что период «культурной революции» закончен и начинается период мирной культурной политики, который как раз и означал отказ от мобилизационных действий в пользу рутинного «удовлетворения потребностей» в форме услуг, оказываемых населению учреждениями культуры. Интересно, что в позднесоветский

период как раз из среды художников разворачивалась критика «обуржуазившейся» советской культуры и звучали требования вернуться к практикам революционной мобилизации искусства. Можно указать и ряд других важных случаев такого рода. Например, приоритетная цель нашей сегодняшней государственной культурной политики — это «формирование гармонично развитой личности». Формулировка самая затертая и привычная. Но давайте зададимся вопросом: а зачем это вообще надо — вот это самое всестороннее и гармоничное развитие? На самом деле уже никто не понимает или, во всяком случае, не артикулирует смысл этой цели. Чтобы разобраться в этом вопросе, надо заново перечитывать как раз Маркса, Энгельса, Ленина, Крупскую и того же Сталина, у которых можно найти совершенно ясные и обоснованные ответы на этот вопрос.

Но я не хотел бы здесь ограничиваться только своим интересом. Моя коллега Мария Черновская недавно защитила диссертацию, посвященную типологии теоретических интерпретаций такой социальной группы, как интеллигенция и интеллектуалы. И в ходе работы проследила совершенно удивительную историю — про Яна-Вацлава Махайского. Вот вы слышали что-то о нем?

**Т. А.:** Нет, совсем не слышал.

**В. К.:** Это деятель революционного движения в России, родился в Польше, учился в Швейцарии, а затем оказался в ссылке. Там он познакомился и с Троцким, и, судя по всему, лично также и со Сталиным. В это время он, подхватив некоторые тезисы Бакунина, развил весьма любопытную теорию революционной интеллигенции как класса, который, используя пролетариат, стремится действовать исключительно в своих интересах. Эту теорию я и ранее хорошо знал, но в изложении Евгения Лозинского — одного из последователей Махайского. В своей работе «Что же такое, наконец, интеллигенция?» Лозинский не скупился в выражениях по поводу этой самой интеллигенции, называя ее «паучьим отродьем» — он тут даже некоторые высказывания Ленина в адрес интеллигенции переплюнул. Эти теории Махайского и Лозинского сильно опередили свое время. Позднее, уже во второй половине XX в., немецкий социолог Гельмут Шельски будет в весьма обширном труде «Работу делают другие» развивать этот тезис об интеллектуалах как «новом клире», который, не неся никакой ответственности за свои высказывания, действует в своих собственных интересах. Но дело здесь не в приоритетах — история обычно несправедлива к авторам теоретических инноваций, а в весьма своеобразной истории рецепции

Махайского западными социальными теоретиками. Кстати, имя Махайского прогремело уже после его смерти и в СССР: в конце 1930-х Сталин лично инициировал борьбу против «махаевщины» как формы «ненависти к партийной интеллигенции». Разумеется, с тех пор никто про Махайского в России особенно не помнит. Но у Махайского был последователь — Макс Номад (это псевдоним), который задолго до революции эмигрировал в США. Он перевел ряд текстов Махайского на английский язык, а также активно использовал его концепцию, хотя и критически переосмысляя, в своих собственных работах. Уже с конца 1930-х он на протяжении многих лет преподавал политическую теорию в различных университетах США и, надо сказать, был на удивление популярным автором: например, его книга «Апостолы революции» была переиздана почти тридцать раз! Благодаря Номаду Махайским заинтересовалось множество политических и социальных теоретиков, среди которых Гарольд Лассуэлл и, прежде всего, Дэниел Белл — автор теории постиндустриального общества. Белл изучал Махайского и прямо называл его пророком новой социальной реальности. И с этой точки зрения Махайский выступает уже не как позабытая жертва советской культурной революции, а как парадигмальный классик для всех последующих теорий «нового класса», «менеджеральной революции» Джеймса Бернхейма, таких авторов как Иван Селеньи и Конрад Дьёрдь и так далее. Уже вне прямого интеллектуального влияния значение теории Махайского можно проследить вплоть до новейших теорий «креативного класса» или «академического класса» Андреаса Реквица, хотя очень часто конструкция Махайского оценочно переопределяется: вместо резко критического отношения к своекорыстию интеллектуалов начинает фигурировать их позитивная оценка. С этой точки зрения Махайский остается полноправным участником также и современных дискуссий, хотя часто и незримо: с исторической памятью у современных западных ученых часто дела обстоят не лучше, чем у отечественных. Поэтому очень здорово, что молодые исследователи находят и распутывают подобные истории.

**Т. А.:** Насколько, с вашей точки зрения, имеет смысл задача формирования канона политической мысли? Скажем, во Франции воспроизводится некоторый западноевропейский канон, но в своем изводе. И есть авторы, которые писали на французском. И вот это вместе — национальный канон. Национальный не в смысле, что они не читают Аристотеля, а в смысле что это своя версия канона. Имеет ли смысл, чтобы в России люди, которые участвуют в управлении, прочитали

какой-то набор текстов? Решаема ли эта задача в нашем контексте? Или это все осталось в XIX или XX веке?

**В. К.:** Дискуссия о каноне является очень старой. В России она не имела развернутого публичного характера, лишь в экспертных кругах. Следствием последней стало, видимо, появление в статье Владимира Путина 2012 года тезиса о необходимости сформировать такой канон для школьной литературы — со ссылкой на американский опыт. В результате коллективных усилий целого ряда федеральных министерств и других субъектов такой список из 100 книг появился в 2013 году...

**Т. А.:** Понятно, что очень важный вопрос, кто и каким способом «назначит» эти сто книг. И здесь можно делать и более плюралистический формат.

**В. К.:** Тут проявляется, прежде всего, обеспокоенность старшего поколения с советским культурным бэкграундом тем, что молодежь не опознает, казалось бы, самые общие места культурного узуса. Это касается как литературы, так и массовой культуры, например каких-то цитат из фильмов. В целом это культур-ностальгическая идея, которая не учитывает структурное различие состояния культуры сегодня и в советский период. Тогда культурный выбор был хотя и широк, но ограничен — по вполне идеологическим основаниям. Учитывая современное разнообразие культурных продуктов, равно как и диверсификацию информационных каналов, такого единообразия достичь, на мой взгляд, невозможно. Если же говорить о каноне политической философии, то наша очевидная проблема — разрыв с классической (греческой и римской) культурой в силу, прежде всего, ликвидации после 1917 года гимназического образования. Юрий Анатольевич Шичалин как-то заметил мне, что Китай уже скорее будет претендовать на статус преемника европейской идентичности с учетом бума интереса китайцев к классическому образованию. Россия же, которая, казалось бы, в силу православия, воспринятого от Византии, находится в более прямом отношении к этому наследию, чем даже Европа, себя от него добровольно отрезала. Когда у нас последний раз снимался фильм по какому-то античному сюжету? В советское время еще встречались какие-то телефильмы — современных произведений вообще нет. Античность, напротив, постоянно и методично апроприруется Голливудом. Можем, кстати, поблагодарить Сергея Эйзенштейна за это...

**Т. А.:** Одному Сергею Эйзенштейну сложно это предьявить.

**В. К.:** Кино в данном случае довольно устойчиво транслирует определенный код. Есть такой ультрапатриотический американский фильм

«Паттон», сценарий к которому писал Фрэнсис Форд Коппола. Там проводится интересная идеологическая операция: американский генерал является как бы преемником римских полководцев, а одна из финальных сцен фильма — пляска в расположении советских войск, на которую Паттон смотрит как на проявление какой-то совершенно чуждой варварской культуры. Сначала можно подумать, что это американское идеологическое изобретение, но на самом деле это переиначенная копия сцены из «Александра Невского» Эйзенштейна. Возвращаясь к политической философии — да, мы совершенно отрезаны от классического канона, от Платона и Фукидида...

**Т. А.:** Да, я как раз об этом спрашиваю. В ваших словах я могу уловить некоторую ностальгию или критическую дистанцию к тому, что этого канона нет. При этом сам канон может быть различным...

**В. К.:** Мне кажется, в политической философии канон может быть только один — античный. Это не означает, что нет ничего интересного у китайских легистов, но мы все же находимся в рамках культуры, главный литературный классик которой с легкостью перелагал в поэтические произведения иронию над апориями Зенона, дал одну из лучших формулировок стоического образа жизни, хотя и утверждал, что в Лицее «читал охотно Апулея, а Цицерона не читал». У нас же состояние даже высшего образования по классическим языкам таково, что мы до сих пор пользуемся старыми и неудобочитаемыми переводами Аристотеля, изданными далеко от стандартной формы параллельного двуязычного текста. Спасибо тому же Юрию Шичалину и его коллегам, которые стараются дать новые переводы Платона, а также сделали очень много для перевода современной и уже классической антиковедческой литературы. Таким образом, у нас нет базового субстрата для разворачивания традиции политической философии. За исключением отдельных знатоков, которых мы все знаем, их можно пересчитать по пальцам.

**Т. А.:** У вас первая реакция была, что отсутствие канона — это поколенческая история, проблема непонимания, но я бы ее развернул в «синхронном» аспекте. Внутри одного поколения в силу отсутствия канона понимание структурно осложнено. Когда вы читали одни сто книг, а я — другие сто книг, и вы не знаете, какие читал я, а я не знаю, какие читали вы, то в гуманитарном поле, «мягком» и «тонком» по умолчанию, это создает такую Вавилонскую башню внутри национального контекста, внутри одного поколения. Эта проблема отчасти решалась в Советском Союзе понятным набором текстов, но именно

эти принудительность и запреты на альтернативы в итоге ограничивали продуктивность и живучесть канона. Сейчас мало кто из молодых людей знаком с советским марксизмом. В последние тридцать лет этот набор текстов ни в каком разумном смысле не был понятен. Насколько вам кажется подъемной задача формирования такого канона хотя бы на этом уровне общегуманитарной культуры высшего образования?

**В. К.:** Немного издалека отведу. Мне не кажется, что существенные расхождения в структуре канона создают проблему. Витгенштейн утверждал, что никогда не читал Аристотеля...

**Т. А.:** Но Платона он читал, слава богу.

**В. К.:** Да, но я не видел также заметных следов его знакомства с основными работами Канта. Все это не мешает «Логико-философскому трактату» быть, как я считаю, прямой репликой «Критики чистого разума», хотя и перекодированной из философии сознания в философию языка. Был такой немецкий историк Карл Лампрехт, весьма влиятельный в свое время. Он вообще утверждал, что намеренно не читает никаких трудов по теории или методологии истории: теория должна была вырастать, так сказать, из самого хода изучения материала. Но это не мешало ему выступать в качестве психологиста и позитивиста вполне в теоретическом духе своего времени. То есть для базовых теоретических структур не так уж важен источник происхождения, они достаточно широко разлиты в культуре и литературе, так или иначе проявляются и усваиваются, от них не убежишь, даже если пытаться это целенаправленно делать.

**Т. А.:** Но если нет канона на самом базовом уровне (нет переводов, нет общей интеллектуальной школы и т. д.), то «разлитое» еще и неравномерно перемешано.

**В. К.:** Античный канон очень важен. Почему важен? Классика является классикой потому, что здесь проведены фундаментальные, конститутивные различия, по отношению к которым дальше все и отстраивается. Поэтому для политической философии так принципиален тот же Аристотель. Если четкость базовых различий стерта, ничего определенного дальше не получится. Еще не так давно у нас на разных ресурсах кормилось множество политических публицистов, но самые крупные и долгоиграющие ресурсы вносили в политическое мышление скорее хаос — под соусом постмодернизма и прочего...

**Т. А.:** О чем в данном случае идет речь?

**В. К.:** Русский журнал, например (russ.ru), на протяжении очень долгого времени аккумулировал едва ли не большинство авторов, подвизающихся в сфере политической публицистики. Это был ресурс Глеба Олеговича Павловского, пока он все еще выступал или, по крайней мере, позиционировался как главный политический мыслитель Кремля. Никогда, кстати, не сотрудничал с этим изданием — лишь косвенно, в форме каких-то интервью по случаю. Потому что видел свою скромную миссию в просвещении, а также анализе конкретных политик (policy, а не politics), а не в популярной туманности. Любопытно, кстати, проследить, какую эволюцию к настоящему времени проделали те, кто долго работал на постоянной основе в свое время на этом ресурсе. В 2005 году я публиковал в «Политическом журнале» текст, который так и назывался — «Мутное время», где приводил тот же пример: несмотря на тогдашнее интеллектуальное всеприсутствие «Русского журнала» и самого Глеба Олеговича, идентифицировать смысл этой политической позиции было решительно невозможно.

**Т. А.:** Что иначе могло быть или может быть сделано, чтобы речь шла о взаимопонимании, прояснении, а не вот такой фрагментации?

**В. К.:** Продолжая тему классики, хотел бы для начала заметить, что ключевое в политической философии, на мой взгляд, это ясность позиции. Она говорит очень простые вещи, для достижения которых, правда, требуются огромные усилия. Но такого рода позиция не эпатирует, она скучна и не востребована публикой, тем более ее молодой активной частью. Политическая философия требует взрослой, ответственной и нормальной позиции. У нас же так сложилось, что и публичное, и академическое пространство пропитано философией крайностей. В советский период доминировала одна крайность — левая. И она никуда не делась, а радикализовалась еще больше за счет переводов Франкфуртской школы, разного рода французов-постструктуралистов и т. д. Но в постсоветский период переводчики и публика ударились в другую крайность — правую. Тут и Хайдеггер, и Юнгер, и Шпенглер, и в какой-то мере Карл Шмитт — все ингредиенты, из которых намешаны тексты Дугина. Это обстоятельство маркирует даже название одного из наших ключевых интеллектуальных издательств — Ad Marginem. Таким образом, у нас в интеллектуальном пространстве отсутствует философия нормальности — сплошная маргинальность и крайности. Радикализм господствует в политической философии, а значит, в конечном счете и в политике.

**Т. А.:** Ну, Хабермас все-таки ближе к нормальному.

**В. К.:** Я так не считаю. Если вы посмотрите внимательно на его позицию периода 68 года...

**Т. А.:** Но он дрейфовал в сторону центра.

**В. К.:** Он постоянно куда-то дрейфовал...

**Т. А.:** Согласен, что его позиция в 60-е годы — это был левый край: самоуправление рабочих. Но он не был так уж маргинален тогда, а дальше стал почти воплощением левого европейского мейнстрима.

**В. К.:** Тем не менее философы «середины» воспринимали в том числе его позицию как ожесточенную атаку слева. Главный постоянный оппонент Хабермаса — это Герман Люббе. Но кто у нас знает Люббе, Одо Маркварда или Иоахима Риттера? Практически никто не знает.

**Т. А.:** Вы ими занимаетесь, как я понимаю.

**В. К.:** По счастью появляются люди, в том числе молодые, которые начинают это делать, но это не выходит сильно за пределы академии, а Люббе мне интересен сейчас, прежде всего, как философ современной культуры — весьма эвристически продуктивный. Однако в контексте ФРГ «школа Риттера» сыграла важнейшую политическую роль именно по отношению к левым критикам, прежде всего по отношению к Франкфуртской школе. Фактически они решали проблему выстраивания новой политической легитимации страны, образовавшейся в ходе военного поражения, а потому и лишенной внутреннего легитимного основания. Она приобрела наибольшую остроту как раз в 1960-е, когда молодое поколение бросилось обвинять политическую систему ФРГ во всех грехах — с точки зрения доминирующей левой критики правые тогда были оттеснены от публичного влияния. Йенс Хаке выпустил не так давно несколько работ, где он подробно разбирает эту уже подзабытую историю, в частности труд «Философия гражданственности: Либерально-консервативное учреждение Федеративной Республики». Конечно, нельзя недооценивать степень проникновения некоторых теоретических и дискурсивных конструкций того же Хабермаса в отдельные институциональные сегменты Германии, но по факту нормализация его теории — это всегда был сдвиг в сторону его оппонентов. Интересно, кстати, как устроена полемика Люббе и Хабермаса: они почти никогда прямо не называют друг друга — в лучших традициях немецкой классической философии. Но в результате по основным политическим вопросам Люббе всегда оказывался прав. Например, когда случился брекзит, FAZ (Frankfurter Allgemeine Zeitung) опубликовала по этому поводу колонки как раз Люббе и Хабермаса. Потому что первый всегда настаивал на том, что тенденции регионализации

сегодня постоянно нарастают, второй же был уверен в нерушимости европейской интеграции...

**Т. А.:** Я как раз недавно обнаружил близость и сходство Хабермаса с Парсонсом — к вопросу о нормализации.

**В. К.:** Помню лекцию Крейга Калхуна в Москве, где он весьма подробно разложил политическую функцию системной теории Парсонса. Штатам надо было что-то противопоставить советскому истмату, который, как ни крути, представлял собой весьма стройную систему, претендующую на широкомасштабное объяснение общественных и политических процессов, теорию фреймов такой не противопоставишь. А вот теория Парсонса оказалась здесь вполне достойным ответом, призванным показать, как общество неизбежно эволюционирует и модернизируется в направлении западной модели. Таким образом, социология Парсонса — это доктрина, выкованная в годы холодной войны именно для того, чтобы противостоять истмату. То есть это тоже очень идеологически заряженная вещь.

**Т. А.:** Вопрос про эту заряженность. Вы дифференцируете научный мейнстрим, и научную нормальность, даже и какие-то идеологически заряженные крайности. Как вы осуществляете это разведение изнутри научного дискурса? Понятно, что есть большая поствеберовская дискуссия об отнесении к ценности, свободе от ценности.

**В. К.:** Макс Вебер в этой дискуссии — это проходной пункт, вишенка на торте дискуссии, которая велась уже с XVIII века. Первоначально эта проблема возникла применительно к проблематике публики и публичного пространства: предметом критики является здесь «партийность» — используется именно это слово — публичных высказываний. Вместе с рождением современной, т. е. гумбольдтовской, модели университета дискуссия смещается в сторону проблемы партийности или, как бы мы сейчас сказали, ангажированности университетского преподавателя. Один из отцов-основателей Берлинского университета Фридрих Карл фон Савиньи в своем принципиальном тексте о «сущности немецкого университета», который в известном смысле подытоживает двадцатилетнюю историю развития гумбольдтовской модели, в 1830-х подробно разбирает эту проблему и предлагает свой способ ее решения. Принцип беспартийности выражает максима, которую Гумбольдт сформулировал как «Einsamkeit und Freiheit» — уединение и свобода, адресуя ее как студентам, так и преподавателям. Уединение означает выступление не с позиции какой-то мы-группы, а со своей собственной позиции, мышление своим умом. Это релокация в границы университета максимы Канта,

сформулировавшего аналогичное требование для публичного использования разума. В работе «К вечному миру» он иронично формулирует одну-единственную «тайную статью» будущего договора о вечном мире, где говорится, что монархи обязуются предоставить полную свободу слова философам. И оправдывает он это именно тем, что философы, вносящие ясность в политическую деятельность, не способны создавать сборища и клубы, что отводит от них подозрение в пропаганде какой-то предвзятой позиции.

**Т. А.** Похоже, это удобная позиция для тех авторитарных правителей, которые чувствительны к подобным аргументам и склонны допускать именно такого рода свободу слова.

**В. К.:** Здесь более фундаментальная вещь, она связана с социальной и гражданской функцией университета, которая не лежит на поверхности. Гельмут Шельски говорил, что свобода — это право члена университетской корпорации, о котором помнят всегда, а вот уединение — это обязанность, о которой почему-то постоянно забывают. Отчасти это объясняется социальной спецификой Германии — авторитарного и сословного государства, в контексте которого новая гумбольдтовская модель университета представляла собой оазис, где и студенты, и преподаватели могли получить опыт свободы и равенства. Функция университета состояла в том, чтобы изъять молодого человека из структур семьи и гражданского общества и дать ему возможность научиться мыслить самостоятельно. Поэтому, кстати, Фихте считал, что для обучения в университете всегда нужно ехать в другой город, чтобы показать, на что ты сам способен как личность, а не благодаря поддержке своей привычной социальной среды. А это важный нормативный принцип современного общества, в котором шансы человека на успех должны определяться не семьей и происхождением, а его собственными талантами и усилиями. Это же относится и к преподавателям и профессорам, среди которых должен господствовать меритократический принцип собственных достижений в науке.

Другой аспект того же самого принципа, показывающий его фундаментальность, связан с запретом плагиата. Почему в нормальном университете плагиат вообще недопустим? Дело здесь не в юридическом аспекте нарушения чьих-то прав: формально его довольно просто обойти. Да и науке вроде бы нет никакого вреда, если талантливый автор напишет за плохого студента хорошую работу. По крайней мере, научный руководитель прочитает ее с интересом и не без пользы, а не

будет мучить себя скверным текстом, написанным плохим студентом самостоятельно. Но глубинный резон тут другой, их даже два. Во-первых, мы все же продолжаем работать в картезианской эпистемологической рамке. Первое правило Декарта требует, чтобы познающий субъект признавал за истинное только то, что с очевидностью представляется таковым ему самому. Это правило является революционным с точки зрения отказа от господства авторитетного мнения, оно и маркирует рождение современной науки. Во-вторых, студенты следуют принципу уединения также для того, чтобы в особых условиях, создаваемых в университете, научится мыслить самостоятельно. Это важно не только с точки зрения эпистемологии, но и с точки зрения формирования определенной гражданской компетенции. Можно сказать, что речь идет о формировании образованной гражданской элиты, которая способна самостоятельно и рационально мыслить в горизонте общего блага, а не каких-то частных партийных интересов. Но если мы живем в обществе, где плагиат или другие формы несамостоятельной работы широко распространены, то, значит, мы живем и в обществе своего рода зомби. Потому что университетский диплом формально должен подтверждать и указанную гражданскую добродетель, в противном случае люди с высшим образованием являются не теми, за кого себя выдают.

**Т. А.:** Вопрос идеологических предпочтений для вас решается в научном контексте через одиночество, беспартийность. А что в этом контексте тогда научные школы, которые являются естественной формой существования разных дисциплин?

**В. К.:** Уже не являются — во всяком случае, в социальных и гуманитарных науках. «Школа» — понятие XIX века, и оно сохраняло свое значение где-то до середины 1950-х. Школа включает в себя два негативных, на мой взгляд, момента. Во-первых, это лояльность теории, а часто и простая личная лояльность главе школы. Тем самым в университете поддерживается явление, которое, к сожалению, сопровождает его на протяжении всей истории его существования, — патронаж. Его негативный характер заключается в том, что меритократический принцип научных достижений может подменяться принципом личной лояльности молодых коллег более старшим и влиятельным. Кстати, именно для того, чтобы создать противовес этому механизму, Гумбольдт заложил в модель исследовательского университета институт приват-доцентов. Последователи теорий господствующих ординарных профессоров формировали научную школу, а вот их молодые критики, стремившиеся развивать новые теории, как раз и шли в приват-доценты. Хотя эта

позиция и была экономически трудной, но зато молодой ученый зависел здесь только от интереса студентов, а не от патронажа профессоров. Приват-доцентура была хорошо отрефлексируемым институционализированным механизмом подготовки и реализации научных революций в смысле Томаса Куна. Самые яростные критики Гегеля в Берлинском университете — это молодые приват-доценты, такие как Артур Шопенгауэр и Фридрих Эдуард Бенеке. Во-вторых, школа выступает как субстрат идеологической или ценностной ангажированности — вспомним ту же Франкфуртскую школу. Кстати, когда я говорил о Риттере и последователях, то употреблял понятие «школа» весьма условно, в кавычках. Марк Шведа, ведущий современный историограф Риттера, даже как-то по моей просьбе написал для журнала «Логос» большую статью, где показал, что понятие «школа» было навязано последователям Риттера как раз их оппонентами. Если посмотреть на участников мюнстерского Collegium Philosophicum, который и формировал круг коммуникации Риттера с молодыми учеными и аспирантами, то из них вышли представители всего политического спектра — от Гюнтера Рормозера до Эрнста Тугендхата. Участники семинара ретроспективно отмечали, что главной особенностью семинара Риттера была полная идеологическая свобода в обсуждении тем и авторов: там делали доклады и об Адорно, и о Шмитте.

Для нейтрализации указанных негативных аспектов школ во второй половине XX века реализовывалась новая целенаправленная политика — политика грантов и проектов. Для научной карьеры здесь ключевую роль начинает играть не патронаж главы и влиятельных адептов школы, а горизонтальные связи в научном сообществе, способность кооперироваться с другими учеными. Впрочем, и до этого существовали организационные формы, позволявшие строить научную карьеру, опираясь на сетевые международные связи. Например, морские биологические станции. Первую такую станцию открыл Антон Дорн в Неаполе в начале 1870-х. Карл Фохт, которого философы знают как «вульгарного материалиста», посетив станцию (а именно он был автором идеи открытия подобных стационаров), с восторгом писал, что сюда съезжаются ученые со всего мира и молодые биологи могут легко завязывать контакты, избавляясь от контроля ординарных профессоров своих университетов. Мы как-то обсуждали этот вопрос с Александром Борисовичем Цетлиным — директором Беломорской биологической станции МГУ, и он согласился, что станция, на которую приезжают ученые

со всего мира, и до настоящего времени выполняет подобную коммуникативную и сетевую функцию. В социальных и гуманитарных науках также существуют подобные структуры...

**Т. А.:** Я учился в одном таком месте — в Европейском университете во Флоренции.

**В. К.:** У меня был опыт учебы и научной работы в Международной академии философии, располагавшейся тогда в Лихтенштейне.

**Т. А.:** Получается, что такие центры — это как бы ничье место, только администраторы там живут постоянно, а профессура приезжает на срок контракта и обязательно сменяется. Это уже не совсем университет, а скорее как раз площадка для общения.

**В. К.:** В каком-то смысле это разновидность еще одной новой институциональной формы, появившейся во второй половине XX в. Это модель think tank, мозгового центра. Это текучая модель, где ученые собираются для реализации определенного проекта, а затем вновь расходятся.

**Т. А.:** Да, текучая. И я не уверен, что это структурно идет на пользу. Я понимаю, о чем вы говорите, конечно, патронаж присутствует, но не исчезает ли с патронажем и что-то сверхценное?

**В. К.:** Пока профессора существуют, будет существовать в какой-то форме и патронаж, это слишком естественная склонность человека. Негативная тенденция, на мой взгляд, состоит в том, что сокращается численность постоянных позиций, теньюр, или — в немецкой традиции — ординарных профессоров. С одной стороны, это связано с тем, что люди с такой постоянной позицией представляют собой проблему для администрации, они плохо управляемы. Пожизненная, точнее говоря, строго до пенсионного возраста позиция была важной гарантией независимости и академической свободы профессуры. С другой стороны, это тревожная тенденция во всех профессиональных сферах, сегодня профессии все более размываются. Профессия и профессор — слова однокоренные. Две другие классические профессии — юрист и врач — также требуют университетского образования. Такое образование, наряду с рядом других моментов, таких как наличие органов профессиональной саморегуляции, — важный признак любой профессии. Сегодня же мы все больше говорим о семипрофессиях, прекариате, образовании на протяжении всей жизни и т. п. Это означает, что в обществе все больше утрачивается какая-то социально-профессиональная определенность и устойчивость, оно становится все более текучим и, помимо прочего, податливым, управляемым.

**Т. А.:** Вы упомянули правое и левое, т. е. для вас это валидные категории. Есть перспективы, из которых видны другие разделения. Пару лет назад *The Economist* писал, что вместо правых и левых будут глобалисты и, условно, националисты. В России есть свои глобалисты и националисты — традиционалисты. Насколько эти структуры важны для политической философии, политической мысли? Насколько это общие координаты?

**В. К.:** Появление таких дихотомий понятно, в том числе в контексте роста популизма. Но мне кажется, что это противопоставление — оно больше про экономику и международные отношения, чем про политику в ее основных проявлениях. В политической сфере, на мой взгляд, более значимы несколько иные категории, важнейшими из которых являются свобода и равенство. В XVIII веке, когда эти понятия были написаны на знаменах Французской революции, казалось, что они совместимы. В дальнейшем выяснилось, что нет. То есть вы можете реализовать политику с большим акцентом либо на свободу, либо на равенство, либерализоваться или стремиться к большей справедливости путем уравнивания.

**Т. А.:** Это координаты правого и левого?

**В. К.:** В целом да, координаты между, условно говоря, либерализмом и социализмом. Есть также различие, но оно более формальное, относительно скорости преобразований. Леопольд фон Ранке говорил, что в современном обществе сформировались три партии: одни хотят немедленных преобразований, преобразований посредством революции, другие мечтают о том, чтобы остаться в прошлом или вернуться в него, наконец, третья партия руководствуется здравым смыслом — современное общество требует изменений, но они должны реализоваться постепенно. Третья позиция, разумеется, как раз и соответствует философии нормальности, о дефиците которой мы говорили.

**Т. А.:** Как эти координаты правого и левого проявляются в современной политике?

**В. К.:** Давайте возьмем сферу культурной политики. В России она сформировалась в советский период, следовательно, является левой. Статья 44 нашей Конституции гарантирует всем гражданам равный доступ к культурным ценностям. Иными словами, она требует равенства доступа к культуре, под эту задачу и формировалась вся сеть учреждений культуры, которая в идеале должна быть равномерно распределена по территории — пропорционально плотности населения. В Европе, кстати, в 1950–1970-х гг. реализовали аналогичную модель

культурной политики — с оглядкой на СССР, разумеется. Что у нас сегодня на повестке дня? Государство объявило программу развития креативных индустрий — под патронажем, кстати, Министерства культуры. Мы с опозданием заимствуем, таким образом, модель, возникшую изначально в Великобритании в период политического неоллиберализма. Это, очевидно, два разных и даже контрадикторных типа политики.

**Т. А.:** А как это структурно меняет ситуацию? Это либерализация?

**В. К.:** Да, и достаточно радикальная, если следовать изначальной логике этой политики. Совершенно неслучайно у нас долгое время в среде деятелей культуры вообще противились самому понятию «креативные индустрии» — знаю это на экспертном уровне. Но любая реальная политика — это же не чистая реализация абстрактных принципов, это всегда сложный баланс. И хотя я сам принадлежал к группе экспертов, которые продвигали необходимость введения на уровне госполитики категории креативных индустрий, надо понимать, что в какой-то момент необходимо четко установить баланс исторически сложившейся левой модели и нового либерально-экономического тренда. Т. е. ясно сказать, что есть области культуры, которые должны быть защищены от влияния рыночной конъюнктуры. Потому что это часть нашей культурной и исторической идентичности и т. д. Ситуация становится еще более интересной, если учесть, что к этой констелляции у нас добавляется конституционно уже закрепленная ориентация на сохранение традиционных ценностей — это как раз уже по оси отношения к переменам и их скорости. Получается, необходимо ее также как-то совмещать с политикой креативных индустрий, построенных на логике предпринимательских инноваций.

**Т. А.:** Как в политических и ценностных категориях можно охарактеризовать наше общество?

**В. К.:** Оно очень взаимопротиворечиво с точки зрения классических западных моделей и не совсем соответствует мифам о самом себе. Есть стандартная модель ценностной эволюции Р. Инглхарта, которая говорит, что в модернизирующемся обществе должен происходить сдвиг по двум осям: от традиционных ценностей — к секуляризованным, и от ценностей самосохранения — в направлении ценностей самореализации. Если посмотреть на динамику его многолетнего международного мониторинга, то получается, что мы немного сдвинулись к ценностям самореализации, но при этом также сдвинулись от секулярных ценностей к традиционным, то есть это не вполне предусмотренная этой моделью динамика.

В массовом сознании считается, что мы живем в обществе, где должен доминировать коллективизм. Но исследования показывают, что это не так, мы живем в обществе индивидуалистов или людей, ориентированных исключительно на ближний круг, а вовсе не на поддержку других окружающих их людей.

Декларируется, что у нас крепкие семейные ценности, но если взглянуть на уровень разводов, то он намного выше, чем в более формально модернизированных странах.

Это общество индивидуалистов, с одной стороны, очень зависимо от государства. С другой стороны, эти же люди стараются это государство максимально эксплуатировать. Имею в виду не только коррупцию, хотя размах и статус фигурантов здесь удивляет, но и умение подключаться к разнообразным социальным программам. Однажды меня поразила брошюра, которую я увидел в продаже в государственном почтовом отделении, — «Как получить от государства все?». Это название точно выражает указанную особенность. Наконец, это зависимое от государства общество прилагает все усилия, чтобы получить от него максимальную независимость. В идеале — воспитывать внуков, принимать друзей и гостей у себя в усадьбе с автономной артезианской скважиной, собственными овощами и небольшим, но гарантированным пенсионным обеспечением.

**Т. А.:** Это дефицит доверия и солидарности.

**В. К.:** Тема дефицита доверия у нас, конечно, широко растиражирована. На мой взгляд, необоснованно, так как доверие понимается в личностном смысле слова — с учетом различия его дальнего и ближнего круга. Однако недоверие в этом смысле для современных обществ — это совершенно нормально, вспомним хотя бы проблему современных форм мошенничества. Довольно странно для здравого критического ума полностью доверять, допустим, тем же политикам или СМИ.

**Т. А.:** Но это доверие, характерное для домодерновых обществ, сменяется доверием к анонимным институциональным механизмам и к тому, что другие люди тоже в целом соблюдают правила, — речь о доверии к ним.

**В. К.:** Но тогда тут семантическая ошибка. Мы говорим, что доверяем этой стиральной машине или этому автомобилю, потому что они для нас предсказуемы в своем функционировании. Доверять в этом смысле можно тому, что устойчиво и ожидаемо функционирует. Если институциональные перемены слишком часты, то возникает ситуация неопределенности, избыточной информационной нагрузки, а это как раз

следствие в том числе слишком прыткой реформационной динамики в разных областях нашей жизни. Кроме того, играет, видимо, свою роль фактор общей способности к ориентации в современной жизни. Опросы показывают, что уровень доверия выше у жителей крупных городов, а не в национальных республиках. Возможно, дело в том, что люди там просто лучше и быстрее ориентируются в переменах и адаптируются к ним.

**Т. А.:** Вопрос про язык политической философии. Может быть, это искусственная дихотомия. Есть рациональная дискурсивная традиция, предполагающая, что обо всем можно сказать, договориться, можно убеждать в открытых дебатах. Условно это будут Хабермас, Арендт, Петтит и Ролз. А есть идея либо сокрытия, либо невозможности договориться. Это будут Штраус, Маркс, Шмитт, которые говорят, что есть какой-то структурный предел рационального убеждения. Как вы себя мыслите в этой дихотомии?

**В. К.:** Видимо, стоит исключить из второй группы Маркса. Он же не про предел рационального убеждения, а про то, что любое общество, в котором есть классы, находится в состоянии классовой войны, которая, переходя в открытую форму, становится войной на уничтожение. Считаю, что это умозрительная и при этом ложная конструкция, как и война всех против всех у Гоббса. Что касается указанной дихотомии, то сформулирую ее несколько иначе. Для меня здесь четкое политическое различие проходит между сторонниками консенсуса и сторонниками компромисса. Наиболее разработанная теория консенсуса сформулирована Хабермасом: мы должны коммуницировать до тех пор, пока не придем к единодушному согласию. Мне кажется, это не только невозможно, но и крайне опасно в политическом отношении. Фактически это означает, что вы в форме консенсуса устраняете всех несогласных, навязываете единственную правильную и окончательную точку зрения. Герман Люббе неслучайно считает, что теория дискурсивного консенсуса — это, по сути, разновидность децизионизма Карла Шмитта, в рамках которого воля суверена подчиняет себе все другие воли.

Там, где сталкиваются ценности, идеологии и политические позиции, полный рациональный консенсус невозможен и нежелателен. Во-первых, из-за несоизмеримости позиций, во-вторых, из-за ограничений в возможностях фактической коммуникации. Поэтому реалистическим итогом политической коммуникации может быть лишь компромисс на каких-то условиях и с какими-то уступками. Наконец, компромисс позволяет

участникам коммуникации остаться при своих позициях и со своими ценностями, не заменяя их какими-то другими. Последнее принципиально важно, так как модерн — это плюрализм и разнообразие позиций.

**Т. А.:** Получается, нужна договороспособность?

**В. К.:** Она возникает по факту. В старой статье «Война, терроризм и медиа» я аргументировал, почему оправданным является отказ от переговоров с террористами. Во всех остальных случаях военных конфликтов люди договариваются. Сейчас, однако, у нас разворачивается интересный кейс с талибами. Казалось бы, террористическая организация, но начинает входить в политическое договоропригодное поле.

**Т. А.:** Т. е. взаимное уничтожение — это исключительная ситуация.

**В. К.:** Это ситуация, когда ценности выступают в абсолютной и бескомпромиссной форме. Существует, как нам известно из истории, ее религиозный тип. Но существует и ее секуляризованный аналог — в виде не менее бескомпромиссной моральной позиции. Именно такого рода мораль мы найдем в любом политическом строе XX в. где одни граждане, получившие контроль над государственным аппаратом насилия, массово уничтожали других своих сограждан. Это отклонение и патология современной модели государства. Потому что современная модель государства возникает, как это ясно определил Карл Шмитт, а до него — Иоганн Густав Дройзен, когда именно власть государства начинает нейтрализовать такого рода бескомпромиссные ценностные конфликты и логики политического действия. С этой точки зрения ценностная нейтральность университета, о которой мы говорили, указывает на него как на рафинированный институт модерна. В этой части можно согласиться также с Карлом-Отто Апелем, который сформулировал довольно философски изощренный вариант коммуникативной этики, сильно повлиявший и на Хабермаса. Говоря упрощенно, Апель полагает, что нормативным образом коммуникации является именно научно-рациональный тип, в рамках которого мы, высказав все возможные аргументы, можем прийти к согласию в отношении истинности или ложности тех или иных высказываний. Но и здесь этот консенсус возможен лишь *in the long run* («в конечном счете»), т. е. в той гипотетической будущей точке, которую Чарльз Пирс считал завершением научного развития. Однако я не разделяю оптимизма Апеля в том, что касается возможности распространения этой нормативной модели за пределы научной коммуникации.

**Т. А.:** Мне кажется несколько проблематичной упомянутая выше идентификация модерна как плюрализма ценностей. С одной стороны,

у Вебера это в явном виде так. Но модерн в варианте Хабермаса как будто определяет горизонт, в котором можно прийти к договоренности.

**В. К.:** Мне кажется, такая перспектива определяется современными теориями политической модернизации, продвигаемыми прежде всего американской политической наукой. Это, по сути, возрождение теоретической парадигмы XVIII века, представлений об общественно-политическом прогрессе эпохи Просвещения. Если говорить о глубинных основаниях этой парадигмы, то они сводятся к главному: существует один-единственный стандарт разума. Разум один, и другого быть не может, причем этот разум господствует как в природе, так и в обществе и в науке. Соответственно, если не мешать ему разворачиваться, то мы рано или поздно придем к некоторому единому разумному устройству общества. Собственно, об этом и все теории модернизации упомянутого типа: все общества неизбежно будут развиваться в направлении единого образца западной демократии, если, конечно, им не мешать временными отклонениями в разного рода патримониализмы и проч. Однако эта парадигма Просвещения — это еще не полностью конституировавшийся модерн. Его формирование, в том числе и с точки зрения эпистемологической рамки, завершается на в XVIII, а в XIX веке — веке историков или веке историзма. Процесс в этом направлении был инициирован отцом современного политического консерватизма Эдмундом Бёрком. Если резюмировать тезисы Бёрка к наиболее важному, то он мог бы звучать так: история имеет значение. А поскольку истории у народов разные, то и попытка подогнать их политическое и государственное устройство под единый стандарт, который кому-то кажется единственно разумным, невыполнима и опасна. Затем консерватизм начинает трансформироваться в другие формы, в частности в политический романтизм. Наконец, уже в политически нейтрализованной форме он приобретает форму историзма. В своей известной лапидарной форме отец современной научной историографии Леопольд фон Ранке выразил эту позицию так: все народы находятся в равном отношении к Богу. То есть историю народов нельзя разместить, как это сделал Гегель, по шкале прогрессирующего развития, и народы не делятся на более или менее развившиеся. Унитарный рационализм Просвещения, который, конечно, также постоянно присутствует в современной теории и политике, комплементарно дополняется историзованным плюрализмом, и только вместе они задают предпосылки для специфической концептуальной и политической внутренней динамики модерна.

**Т. А.:** Получается еще один вариант деления левого и правого.

**В. К.:** Консерватизм здесь маркирует срединную позицию, тогда как радикализм, вытекающей из логики унитарной рациональности, может определять политическое действие как левых, так и правых. У Фрэнка Анкерсмита есть интересный тезис, что современная политическая модель, основанная на конкуренции разных политических позиций, стала возможной лишь благодаря историзму и распространению исторического сознания. Чтобы разные политические силы могли меняться у власти, не уничтожая при этом другие и не стремясь узурпировать свою власть, нужна определенного рода релятивизация взглядов, т. е. понимание того, что твоя позиция не является исключительно верной. Таким образом, упомянутую нейтрализующую функцию современного государства можно понять как следствие этой релятивизации, которая позволяет, например, сосуществовать в обществе разным религиям или моральным позициям. Эту функцию исторического сознания и исторического образования прекрасно понимал Иоганн Густав Дройзен, поэтому он и настаивал на необходимости исторического образования — как для политиков, так и вообще для людей, управляющих крупными организациями. Против этой релятивизирующей функции исторического образования, кстати, выступил затем Фридрих Ницше, который, как мы знаем, закончил теорией бескомпромиссного децизионизма «сверхчеловека».

**Т. А.:** Вопрос чуть более актуальный. Есть фигура речи официального или квазиофициального дискурса, которая внутренний диссенсус, критику, оппозицию в широком смысле идентифицирует с влиянием внешнего агента. Это проявляется по-разному. Есть, например, иноагенты. Так или иначе делегитимируется внутренний диссенсус и активная полемика. Сам ход структурно ограничивает возможность ответного дискурса. Кажется ли вам, что здесь политическая философия или теория может какую-то рефлексию добавить и что-то сказать?

**В. К.:** В историко-теоретической перспективе это вполне современная проблема, да и не мы изобрели эту правовую форму. С систематической точки зрения речь идет о проблеме толерантности, ее границах и механизмах сглаживания конфликтов в этой сфере. Классик современного либерализма и автор не менее классического произведения «О толерантности» Джон Локк считал, что католики, например, не могут быть гражданами Англии. Почему? Потому что они подчиняются власти католической церкви, расположенной в Риме. Т. е. идея признания кого-то агентом иностранной политической силы не нова. До некоторой степени она была купирована тем, что та же религия

была отделена от государства и перемещена в частную сферу. Можно верить в кого угодно, но это сугубо личное и частное дело.

**Т. А.:** Я бы вопрос довольно радикально поставил. Динамика, которую мы видим, заключается в том, чтобы любую реальную политическую критику превратить в «иноагентность». Граница здесь стирается.

**В. К.:** Здесь можно ответить просто. У нас не решена задача построения механизма демократической или хотя бы квазидемократической смены власти. То есть такой системы, которая делала бы политический строй устойчивым и сменяемым вне зависимости от того, кто к власти приходит. Система США, например, вполне может пережить в Белом доме Трампа, хотя основной массе политического истеблишмента он был крайне неприятен, а также он позволял себе разные политические выходы. Соответственно, все, что находится за пределами более-менее контролируемого поля «системной оппозиции» и обладает потенциалом политизации, зачищается, поскольку потенциально способно при каком-то развитии событий привести к неконтролируемому обрушению. Так же поступали, например, в отношении националистов — и русских, и иных, — которых пресекали своими способами намного раньше. У нынешних «иноагентов» политический потенциал скромнее, но у них также могут формироваться активные политические аудитории, да и отрицать их фактическую агентность в пользу каких-то сил за рубежом во многих случаях также наивно. Мне кажется, население в большинстве своем к этому относится вполне равнодушно, так как, во-первых, транслируемые такими агентами позиции ему малоинтересны и, во-вторых, живой опыт слома системы и его последствий отбил у него желание к резким переломам и изменениям: «Уж лучше со знакомым злом мириться, чем бегством к незнакомому стремиться».

**Т. А.:** Несистемность идентифицируется как автономия. Автономный агент воспринимается как потенциальный разрушитель.

**В. К.:** Не во всех сферах. Если говорить из перспективы культурной политики, то тут определенный вид самостоятельной активности поощряется. Достаточно посмотреть на рост различных государственных, да и частных грантовых программ, стимулирующих всякую социально-полезную экологическую или культурную активность. Правда, когда такие инициативы приобретают значимый общественный размах, срабатывает рефлекс установления некоторой формы контроля и, как следствие, — формализация и бюрократизация.

**Т. А.:** Можно условно говорить, что есть политическая философия как жанр, как некоторая дисциплина. Есть история политический учений, история политической мысли. Так или иначе это культурная передача: что-то читаем, переводим. И есть периоды, когда этот тип речи становится частью более общего исторического процесса. Как вам кажется, при каких условиях происходит такого рода актуализация, пусть и необязательно переходящая в революцию, как в случае теоретика и политика Ленина? И, наоборот, когда политическая философия оказывается невостребованной, не работает механизм трансляции в будущее?

**В. К.:** Согласно теоретической модели основных исторических понятий Райнхарта Козеллека, в ситуации, когда слово становится значимым фактором процесса политических изменений, это проявляется в семантическом сдвиге. Не только появляются новые понятия, но и разворачивается борьба за переопределение смысла старых. С этой точки зрения в публичной сфере у нас полное затишье, такого рода дискуссии у нас просто нет. Понятия используются, но особым образом, их роль сведена до слов-маркеров, они служат различению своих и чужих. И в зависимости от занимаемой позиции они просто меняют свою оценочную окраску. Для одних ругательным является слово «либерализм», для других — «патриот». Вот так ими и обмениваются, сидя каждый в своем окопе. Это позиционные войны, в которых понятия являются ярлыками, они ничего не обозначают. Очень легко это увидеть по тому, что никакой «либерал» не пытается дать понятию «патриот» какого-то семантического определения, совместимого с либерализмом, равно как и наоборот. Публика разбита на лагеря, эти лагеря друг друга не переносят. Некоторые понятия оккупированы. Кто-то самоназначает себя либералом, кто-то консерватором, но, по крайней мере в моем понимании, далеко таковым не является. Беспризорные понятия легко подобрать и приватизировать. Хотя с тем же консерватизмом у нас огромная проблема...

**Т. А.:** Мне кажется, что консерватизма в духе Бёрка у нас нет.

**В. К.:** Да, мы недооцениваем инертность советской революционности в нашей современной культуре. Тем не менее политическая дискуссия или по крайней мере ее некий аналог существует. Но она разворачивается по большей части вне сферы публичности или таким образом, что никакого внимания широких слоев публики не привлекает. Это экспертный уровень, уровень экспертных институтов. Тут есть две формы. Во-первых, формирование каких-то новых направлений политики, а значит, и появление каких-то новых концептов. И здесь существует

огромный разрыв между учеными, для которых в их эзотерической для политиков сфере какие-то понятия стали давно тривиальными, и процессом просачивания этих понятий в сферу конкретных политик. Выше я уже упоминал сложности при введении в политический оборот понятия «креативные индустрии». Но прекрасно помню и то, какое сопротивление вызывал при обсуждении культурной политики термин «человеческий капитал», но сейчас это вполне мейнстримный термин. Вторая разновидность семантической работы — экспертное состязание за определение термина. Даже если какой-то термин появляется, он не сразу обретает свою семантическую определенность. Появляется он, например, в Послании Президента Федеральному Собранию или в выступлении главы государства на Валдайском клубе. Это может быть «модернизация» или «традиционные ценности». Что это такое, поначалу неясно, поэтому начинается состязание за его семантическое наполнение и истолкование. Иногда такое состязание чем-то заканчивается в плане политической реализации, иногда тема просто сходит на нет. В каком-то смысле это напоминает сидения в период Московского государства, когда бояре собирались у царя и судили разные насущные вопросы. Только теперь за боярами — политически влиятельными чиновниками — стоят свои эксперты и мозговые центры.

Это совсем не политическая философия в смысле политической публицистики.

**Т. А.:** Т. е. это две разные работы?

**В. К.:** Да, совершенно разные. Деградация публичной сферы, где действуют публицисты-интеллектуалы, кстати, тоже не наша специфика, и констатируют ее не в первый раз. В тех же США не раз выходили работы с названиями вроде «Закат публичных интеллектуалов». Этот закат обычно связывается или с тем, что интеллектуалы уходят с публичной сцены в университеты, в академическую эзотерику своей специальности, или с процессом перетекания политически значимой интеллектуальной деятельности в экспертные центры и think tank'и. Того же Джона Ролза исследователи отказываются причислять к интеллектуалам, потому что он ни разу в жизни ничего не опубликовал в форме, обращенной к широкой публике, и работал лишь в формате научного исследования.

**Т. А.:** Есть зоны жизненных интересов, а есть зоны дополнительные, свободные от такого сверхвнимания центров силы. В какой мере эксперт может предложить новый язык и интерпретацию для зоны жизненных интересов?

**В. К.:** Трудно ответить на этот вопрос. Потому что все зависит от вашего ракурса. Мне кажется, любая зона, которая касается жизни людей, является жизненно важной. Для определенной группы, зарабатывающей пером или журналистской деятельностью, жизненной проблемой является свобода слова. Но для очень большого числа людей это никакой проблемы не составляет. Например, в государственных и муниципальных учреждениях культуры у нас работает около полу-миллиона человек. Они должны кормить свою семью, зачастую они проявляют удивительный и ничем не подкрепляемый энтузиазм, часто из такого работника клуба да еще местного учителя состоит то, что мы можем назвать «интеллигенцией» в каком-нибудь маленьком селе. И при этом ничего хорошего о периоде политической либерализации эти люди часто сказать не могут. Однако, на мой взгляд, здесь пролегает не менее важная зона жизненных интересов, чем любая другая.

**Т. А.:** Вопрос, связанный с тем, что публичность как-то фрагментируется. И речь шла во многом про общество модерна. Я читал ваше интервью про пандемический опыт — о новых немодерных формах. Насколько это делает политфилософский дискурс актуальным? Или, наоборот, это ведет к тому, что это становится более узким механизмом или вообще антикварным?

**В. К.:** Повторю, что считаю политическую философию (policy) сферой довольно простой: она должна отличаться ясностью позиции, ориентиров и принципов. Сложной является реализация политики (politics), поскольку это трудный процесс нахождения балансов и компромиссов. Дело у нас не в дефиците политического дискурса. Считаю, что взрослый человек, склонный к этим вопросам, свою политическую позицию может и должен уметь формулировать, а при необходимости и пересматривать. Проблема в том, что мы, во-первых, мало интересуемся нашей социальной реальностью в широком смысле слова, а во-вторых, плохо знаем ее. Но такое знание является отправной точкой любого рода политики. Для меня интересный политический вопрос — например, об устройстве российских городов. Можно просто ехать по Уралу и видеть, насколько разнообразно устроена жизнь в разных поселениях. Причина этого разнообразия — разные конфигурации властных отношений между бизнесом, предприятиями, администрацией, которые очень плохо эксплицированы. Еще хуже с точки зрения знания о реальности обстоят дела с другими уровнями политической жизни, с узлами политической системы. Впрочем, исследователям чрезвычайно трудно выходить на социальные уровни, которые стратификационно выше их. Социологи

активно занимаются мигрантами и разного рода неблагополучными группами, но попробуй займись социологией Рублевки — кто же тебя туда пустит?

**Т. А.:** Я недавно поразился тому, что российские социологи отрицают возможность познания социальной реальности.

**В. К.:** Если речь о позиции Симона Гдальевича Кордонского, то он всего лишь утверждает, что «в реальности» не то же самое, что «на самом деле». Но я не сторонник его категоричной позиции, что вся заимствованная теория к нам не применима. Но резон есть в том, что часто это действительно навязанный и совершенно искусственный теоретический схематизм. Теория не может обходиться без выстраивания и коррекции на основе эмпирического знания.

**Т. А.:** Если сослаться на немецкий академический экспертный опыт, то это просто история долгого накопления реальных исследований с каким-то уровнем теоретической рефлексии. Это вопрос времени — при наличии множества таких честных и кропотливых полевых исследований.

**В. К.:** Проблема еще и в том, что наша социальная и политическая реальность слишком часто менялась на протяжении последнего столетия, таких сдвигов даже Германия не переживала. Аккумуляция знания осмысленно, когда сам предмет исследования сохраняет какую-то свою идентичность.

**Т. А.:** Если смотреть на то, что делает, в частности, Кордонский и его команды, то это попытка такой «легализации» фактического положения дел. Если поверхностно посмотреть на это, то получается, что есть расхождения не просто политического языка, но и юридического языка. Вопрос: можно ли легализовать текущую практику и принять ее как норму? Наверное, невозможно легализовать сословное общество. Есть ли здесь структурная проблема, что так устроено общество, что оно отрицает собственную реальность? Марксисты бы сказали, что так всегда будет, пока не придет революционер, не увидит и не вскрыет. Но есть и условно позитивистский взгляд: мы видим, как устроено, и как-то это проговариваем.

**В. К.:** Первейший долг исследователя — описывать и концептуально категоризировать то, что есть. Когда Кордонский говорит о «сословиях», я не вижу в этом желания их легитимировать.

**Т. А.:** У него желания нет. Я говорю про следующий ход.

**В. К.:** Следующий ход здесь очевиден, если мы продолжаем существовать в рамках модерна. Должна быть реализована политика,

предотвращающая скатывание к домодерновой сословной структуре, она несовместима с обязательствами модерна, ожиданиями и установками современного человека. Выводы Кордонского о сословиях сделаны на основании анализа законодательства, регулирующего разные типы государственной службы и занятости. Но этим же жизнь людей не исчерпывается, надо смотреть и на другие уровни социальной реальности. Хороший пример реализованной политики вполне в русле обеспечения обязательств современного общества в нашей стране — это введение ЕГЭ, где пионером выступала как раз Высшая школа экономики. Это создало условия, во-первых, для пространственной мобильности молодых людей и предотвращения социальной регионализации. До этого поступление в хорошие вузы обеспечивалось географическим преимуществом — доступом к репетиторам и к разным интересным людям, которые могли гарантировать поступление на возмездной основе. После введения ЕГЭ вузы вообще оказались исключены из этого процесса — к неудовольствию многих их представителей. Репетиторство не утратило своего значения, но оно переместилось на другой уровень и стало демократичным в смысле доступности — это репетиторы школьников из числа в основном все тех же местных школьных учителей (ковид сильно стимулировал здесь еще и дистанционные формы). Оно также лишилось коррупционных соблазнов, так как репетиторы не обладают теперь доступом к контролю результатов своей подготовки. Наконец, этот механизм реализует в какой-то мере меритократический принцип, важный для самих университетов. Несмотря на всевозможные претензии к форме и содержанию ЕГЭ, над которыми надо и дальше работать, лучшие получают возможность поступать в лучшие вузы. Это вполне пример реализации конкретной политики, в которой, надо сказать, политическая философия не играла заметной роли, основным локомотивом преобразований были эксперты. На уровне же публично-политического высказывания мы слышали и продолжаем слышать в основном поверхностную культуркритику созданного механизма.

**Т. А.:** Я тут соглашусь. С другой стороны, важны и эта критика, и культурное неприятие. В разговорах со студентами на простой вопрос, адекватно ли ЕГЭ оценивает ваши знания и знания ваших коллег, мало кто отвечает отрицательно, то есть модель работает. При этом нет и четкого понимания, что это меритократический механизм. Он как бы явочно туда встроен, но не «продан» и не «куплен» в таком виде студентами, родителями и системой образования в целом.

**В. К.:** В контексте этого примера, однако, понятно, что составляющая политической философии здесь хотя и присутствует, но является довольно ясной, как и определенный политических вектор этих мер, направленных на выравнивание шансов у молодых людей из разных регионов, обладающих разными стартовыми возможностями. Не все здесь безоблачно, так как неравенство может иметь более глубокий характер. Но это не вопрос принципов, а вопрос механизмов реализации данной политики. Подобные вопросы решаются не быстро и трудно, с ошибками и их исправлением, но они постепенно решаются, причем вне поля дискуссии политических философов.

**Т. А.:** Как бы вы определили свое место в области политической философии?

**В. К.:** Это позиция, которую Аристотель считал наилучшей, то есть позиция середины. Это либерал-консервативная позиция, если говорить об одной шкале координат, и это позиция постепенных изменений, если говорить об упомянутой шкале Ранке.

**Т. А.:** Бёрк там же оказывается?

**В. К.:** Конечно, в той мере, в какой история имеет значение. Но есть еще один важный момент классической консервативной позиции, тут можно вспомнить Карла Манхейма и даже позднего Витгенштейна. Она исходит не из нормативных или утопических пожеланий, а прежде всего из того, что есть, то есть из принципа реальности.

---

Atnashev, T. M. 2023. “‘Sfera moikh interesov — kul’turnaya politika’ [‘The Sphere of My Interests is Cultural Policy’]: Vitaliy Kurennoy o kul’ture pamyati, universitetakh i filosofskom obrazovanii [Vitaliy Kurennoy on the Culture of Memory, Universities and Philosophical Education]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 7 (1), 345–373.

---

TIMUR ATNASHEV  
HISTORIAN (MOSCOW, RUSSIA)

“THE SPHERE OF MY INTERESTS IS CULTURAL POLICY”

VITALIY KURENNOY ON THE CULTURE OF MEMORY, UNIVERSITIES  
AND PHILOSOPHICAL EDUCATION

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-345-373.

---

*Атнашев Т. М.* «Мы упираемся в нерасчлененность, неразработанность русского политического языка» : Александр Марей об интересе к медиевистике, университетской культуре права и переводах // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 374–394.

---

ТИМУР АТНАШЕВ\*

«МЫ УПИРАЕМСЯ В НЕРАСЧЛЕНЕННОСТЬ,  
НЕРАЗРАБОТАННОСТЬ РУССКОГО  
ПОЛИТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА»\*\*

АЛЕКСАНДР МАРЕЙ ОВ ИНТЕРЕСЕ К МЕДИЕВИСТИКЕ,  
УНИВЕРСИТЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ ПРАВА И ПЕРЕВОДАХ

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-374-394.

Непременным условием существования — действительного существования — политической философии является ее свобода.

*А. В. Марей*

«НЕВОЗМОЖНО НА КАФЕДРЕ ФИЛИППОВА  
НИ РАЗУ НЕ ВЗЯТЬ В РУКИ КАРЛА ШМИТТА»

**Тимур Атнашев:** Как вы соотносите себя с политической философией? Вы представляете себя философом, историком или, может быть, как-то иначе?

**Александр Марей:** Я осознаю себя историком, в сферу интересов которого входит прежде всего история идей — политических, политико-юридических, политико-богословских. Все, что вокруг этого: история идей, история понятий, если шире — интеллектуальная история. Но при этом фокусом всегда остается именно политика и отношения власти, подчинения, взаимодействие людей в горизонтальных плоскостях.

**Т. А.:** Вы занимаетесь Испанией, испанской традицией или для вас все-таки важнее определенный период?

**А. М.:** Я медиевист.

\* Атнашев Тимур Михайлович, историк (Москва).

\*\* © Атнашев, Т. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

**Т. А.:** Спрошу немного провокационно: кому это интересно, почему это интересно сегодня? Как вы пришли к средневековой политической философии?

**А. М.:** Да, это два разных вопроса. Коротко, парадоксально отвечу на вопрос, кому это интересно. По-моему, это интересно всем, просто все это не до конца осознают. Причем не в силу какой-то ограниченности, а в силу языкового барьера. Для того чтобы владеть этим материалом, надо хорошо знать латынь или иметь пул переводов надлежащего качества. Со вторым у нас плохо, с первым у нас еще хуже. Зато когда удастся что-то вытащить из Средних веков и рассказать по-русски, по-английски, на лобом из современных языков, то оказывается, что это интересно и актуально для людей, не имеющих отношения к Средним векам, никогда медиевистикой не занимавшихся. Это не некая диковина («О, когда-то вот как было!»), напротив, это очень органично встраивается в нашу жизнь.

Отсюда можно было бы выстроить ответ на второй вопрос, но, наверное, не буду, потому что я пришел к тому, чем я занимаюсь, немного другим путем. Мне безумно интересна археология текста. Наверняка среди ваших знакомых есть люди, которые любят смотреть на многофигурные, наполненные аллегориями живописные полотна XVII–XVIII веков, любят считать эти аллегории, разгадывать, что означает та или иная фигура именно здесь, именно в этом контексте, именно в этой одежде. А мне интересно это делать с письменными текстами. Откуда взялась та или иная идея? Почему она у автора приобрела такой вид? А что могло повлиять на то, чтобы она стала именно такой? Особенно если автор пользуется тем, что для XX века было литературной игрой: вспомним произведения Валентина Катаева «Алмазный мой венец» и «Трава забвения», где он зашифровывает имена. Для Средних веков это не игра, это способ мысли. И понять, кого называют «древними мудрецами» («древние мудрецы говорили, что»), это безумно интересно. А вторая линия — очень старая. Меня с лицейской юности, лет с 13–15, больше всего интересовала политическая история — как и многих, я в этом не оригинален.

**Т. А.:** Следующий шаг — пересечение политической истории и текста, — получается, вел к политической философии.

**А. М.:** Да.

**Т. А.:** Если говорить про вашу личную дисциплинарную траекторию, кто на вас повлиял или что вы прочитали, что в какой-то момент более четко сфокусировались на этом наборе сюжетов?

**А. М.:** Здесь, как это иногда бывает, сыграла совокупность случайностей. В лицее при РГГУ, где я учился, я встретил испаниста — Олега Валентиновича Аурова, который сейчас заведует кафедрой всеобщей истории РАНХиГС. Он стал моим учителем, с ним я стал заниматься историей средневековой Испании и в качестве сюжета взял, совершенно не думая о какой-то правовой подоплеке всего этого дела, судебный поединок. Взял из-за поединка, а не из-за суда.

**Т. А.:** И так вы пришли к философии права?

**А. М.:** Это был первый шаг. Диплом я защищал по судебному поединку, а когда я пошел в аспирантуру к Дмитрию Вадимовичу Дождеву, мне хотелось, с одной стороны, сохранить свою Испанию, а с другой стороны, Дождев — это явно не судебные поединки. И я стал писать про регламентации обязательств *ex delicto*, возникающих из частного правонарушения, в правовых сводах Альфонсо X. Ведь преступление — это публичный правовой акт, место, где проходит граница частного и публичного. И здесь я впервые уперся в разницу частного и публичного, стал читать труды по философии права, прежде всего авторов рубежа XIX–XX веков, наших с вами соотечественников: Коркунова, Шершеневича, Победоносцева, Новгородцева, Чичерина — вот эту плеяду. А потом прошло еще девять лет, и я ушел во ВШЭ — и не куда-нибудь, а на факультет философии, а там — на кафедру практической философии к А. Ф. Филиппову. И уйдя туда, я (отчасти вынужденно) скорректировал свою траекторию. К тому времени у меня, наверное, уже окончательно оформился второй локус моих интересов. Если первый — это история права (он остается им, и я этим с удовольствием занимаюсь до сих пор), то второй — это история власти и понимания власти. Этим я стал заниматься в Вышке. Потом это совместилось, щелкнул последний элемент этого пазла, и я до сих пор признателен Александру Фридриховичу за то, что он, взяв меня на кафедру, сказал: «Чем Вы занимаетесь, этим и занимайтесь. Вы этим нам важны здесь». И он создал все условия для этого. А потом добавилось еще чуть-чуть философии и еще чуть-чуть, ведь невозможно, работая на кафедре Филиппова, ни разу не взять в руки Карла Шмитта. А беря его в руки, невозможно ничего не знать о Ханне Арендт, хотя я знаю о ней очень мало. А дальше, как говорят, понеслось...

#### «POLITICAL SCIENCE У НАС НЕ СУЩЕСТВОВАЛО»

**Т. А.:** Давайте перейдем к философии права. Можно ли говорить, что в России по сравнению, скажем, с Испанией есть какая-то существенная

специфика в этом отношении? Многие указывают на правовой нигилизм или очевидные исторические разрывы преемственности в истории последних ста лет. Или правовая традиция в России и в Испании — это один континент?

**А. М.:** Это один континент, но разные окраины. Главное отличие (оно есть, и от него мы никуда не уйдем): в основе правовой культуры Испании лежит римское право, а потом то, что называлось *ius commune*, общее право Европы. Это система, сложившаяся в XII веке из реформированного римского права, канонического права и феодального права. Это культура университетской традиции. Это все преподавалось до XVIII века включительно, это сумел сломать только Наполеон, да и то силой. Там основа эта. У нас этой основы не было не потому, что мы плохие, или дикари, или что-то еще. У нас просто другая культура. Римское право до нас дошло в очень слабом изводе через Византию, через духовные тексты, через Кормчую книгу. И, возможно, лучше бы оно не доходило, чем вот в таком виде.

**Т. А.:** А что дошло?

**А. М.:** А что дошло? Была какая-то наша правовая традиция, разумеется...

**Т. А.:** Получается, что исторически нет традиции «высокого» права?

**А. М.:** Нет исторически сложившейся университетской культуры права.

**Т. А.:** Но она же появляется в XIX веке?

**А. М.:** Ее не было и нет. Мы можем говорить, что появляется жизнь, когда мы видим зеленый росток, пробивающийся сквозь асфальт. Но одно дело, когда этот росток разрастается хотя бы в какую-то условную березку, взламывая асфальт вокруг себя корнями. И другое дело, если его регулярно вкатывают обратно в асфальт.

**Т. А.:** Да, мы знаем, что вкатывали.

**А. М.:** У нас начало появляться. Тот же Андрей Тесля совершенно прекрасно рассказывает, когда его об этом спрашивают, и про эпоху Сперанского, и про то, что выросло золотое поколение людей, которых я отчасти уже называл.

**Т. А.:** Да, Сперанский сделал первое в Российской империи учебное заведение, специализирующееся на подготовке юридически грамотных чиновников, оттуда вышло много выдающихся людей.

**А. М.:** И начало XX века — это обсуждение проекта гражданского уложения, очень активное, идущее в журналах. Сейчас сказали бы — на форумах. На общественных площадках. Но потом Революция. Потом

один из блистательных, великолепных советских юристов — я имею в виду Вышинского — заявляет, что в Советском Союзе нет частного права, потому что у советских граждан нет частной жизни, вся их жизнь публичная, — это знаменитое выступление 38 года на первом съезде советских юристов. После этого культура частного права у нас убирается под нож. Сюда же идет философия права, потому что у нас философия социалистического права и, стало быть, государства. У нас был только один автор — это Маркс и его интерпретации, а на самом деле три автора: Маркс, Ленин, потом Сталин. Но никаких дискуссий, дебатов не было и быть не могло. И что характерно, как раз на этот период, на 20–30-е годы, приходится полный отказ от всей европейской традиции. Отказ инструментальный — ее перестают преподавать. Возобновляется преподавание уже после смерти Сталина, где-то в 53–55 году. Но еще в конце 40-х годов выходит первое издание учебника Новицкого и Перетерского по римскому праву, который продается даже сейчас.

**Т. А.:** Авторы были дореволюционной формации?

**А. М.:** Да, это два стареньких бронтозавра дореволюционной формации, которые слонялись теньями по коридорам нового МГУ. Новицкий и Перетерский создали, в частности, этот учебник. Его очень полезно читать сейчас не для того, чтобы учить римское право, а именно с точки зрения археологии знания, текста. Там очень любопытно посмотреть на сноски, на какую самую свежую литературу они ссылаются. Они ссылаются на 13 год, но не потому, что в Европе потом ничего не было. А дальше, где-то в 50-е, появляется первый советский учебник по истории политических и правовых учений, который написал С. Ф. Кечекьян. Два самых известных его ученика — О. Э. Лейст и В. С. Нерсесянц, отсюда могла бы начаться история нашей философии права.

**Т. А.:** И политической философии отчасти?

**А. М.:** Там очень любопытно. Могла бы начаться отсюда история политической философии. Могла бы. Но только не началась, причем по вполне понятной причине. «История политических и правовых учений. История учений о государстве и праве» — этот предмет, эта специальность были зарезервированы очень жестко за юриспруденцией, шифр 12.00.01.

**Т. А.:** Она не началась как отдельная дисциплина...

**А. М.:** Не воспринималась вообще как политическая теория — я об этом. Если посмотреть на эти учебники, на тексты, там очень характерный слом начинается в XIX веке, когда пути политических и правовых

учений расходятся. Там совершенно исчезает вся линия, ведущая в сторону политической мысли. Т. е. вы не найдете в тех учебниках условного Макса Вебера. Ладно Шмитта — понятно, вы там его не найдете. Но вы там даже социалистов, марксистов не найдете. Вы там найдете тех, кто писал о праве — желательного в нужном ключе, конечно. И все. А политическая часть обрезана полностью. Причем это делается совершенно осознанно, сознательно. И все, *political science* у нас не существовало.

**Т. А.:** Я недавно, кажется, у Владимира Пастухова встретил мысль, с которой я склонен согласиться: в позднем Советском Союзе каким-то образом, отчасти чудесным, сложилась правовая культура. Насколько я понимаю, она проросла из дореволюционной традиции римского права. Были умеренно состязательные процессы: появилась пара адвокат и прокурор. И если мы исключим дела против диссидентов и политические дела, которых и в массе было не так много, то у граждан возникло некоторое ощущение безопасности, связанное с действующим правом. Как вам кажется, насколько это так? И если так, то откуда оно проросло? Эти ростки проросли может ненадолго, потому что потом все снова прервалось.

**А. М.:** Если можно, я здесь возьму самоотвод и ничего говорить не буду. Не потому, что я считаю, что ничего не проросло, а потому, что я слишком мало владею материалом, чтобы об этом говорить. Тот случай, когда я знаю людей, которые знают этот предмет гораздо лучше меня.

**Т. А.:** А кто эти люди?

**А. М.:** Из бывших преподавателей Шанинки, например, Мария Андреевна Ерохова. Можно ее спросить о праве позднего советского периода.

#### «НУЖНО ВОСКРЕШАТЬ УМЕНИЕ НЮАНСИРОВКИ»

**Т. А.:** Мы начали с утверждения, что один континент, но закончили тем, что омывали его совершенно разные океаны.

**А. М.:** Да, конечно, но, как ни странно, то, что это один континент, прорезается сейчас, последние лет 20–30, когда выясняется, что мы говорим с нашими коллегами, в общем, на одном языке. Как только мы переходим с русского языка на какой-нибудь из европейских, то нам говорить легко и приятно. Сразу и категории нужные приходят, и мы взаимопонимание находим гораздо легче. Упираемся на самом деле лбом в проблему языка политической философии и проблему языка русской, точнее, российской политической философии.

**Т. А.:** Русской, российской?

**А. М.:** Российской. Про русскую не ко мне. Русская мысль — Бердяев, Лосский и иже с ними — это все мимо меня прошло.

**Т. А.:** Насколько для вас значима эта проблематика разделения отечественной традиции и мировой или, более узко, европейской традиции? Есть ли здесь какая-то виртуальная граница?

**А. М.:** Я начну с довольно программного, на мой взгляд, тезиса... Дело в том, что возникшее и существующее убеждение, что есть русская философия, а есть европейская, западная философия и что запад есть запад, восток есть восток, дальше идет Киплинг, понятно, во весь рост, — мне это убеждение глубоко чуждо. Почему? С одной стороны, нельзя не видеть различий, которые есть. И достаточно взять в руки того же Розанова, взять Бердяева или взять, не знаю, Карла Шмитта или Джорджо Агамбена, пожалуйста, это совсем другой язык, другая система категорий. А если начать всматриваться, то станет понятно, что сейчас — не тогда, в начале XX века, а сейчас — люди, желающие развести русскую и западную мысль, делают это во многом искусственно именно за счет языка. Мы будем придерживаться языковых категорий Бердяева, Лосского, Розанова, а вот это нам чуждо... Почему это нам чуждо, почему нам чужда западная мысль, откуда это убеждение? «Они говорят на другом языке». И здесь начинается та проблема, которая занимает меня, наверное, глубже всего вообще в политической философии и упирается в одного из нежно любимых мной авторов — Аврелия Августина, он об этом писал. Это проблема языка. Проблема даже не того, что они писали по-латыни, по-немецки, по-французски, по-испански, а мы — по-русски, а проблема того, как можно сблизить категориальные системы. Как пробросить эти мостки? Как помочь тем авторам заговорить по-русски, причем заговорить по-русски так, чтобы их поняли и приняли в т. ч. те, кто считает себя адептами исконно русского? Я не знаю, есть ли у приверженцев русской общественно-политической мысли задача сделать так, чтобы ее понимали на Западе. Я не встречал такой парадигмы. Я не знаю, есть ли она, но, если она есть, я был бы счастлив, без дураков, потому что это важно. Но как преодолеть этот существующий гар, разрыв, раскол? Преодолевать его надо, а мы упираемся в нерасчлененность, неразработанность русского политического языка. Причем и на уровне рационального убеждения профессионала, и на уровне веры, если здесь категория веры будет уместна, я убежден в том, что это преодолимо, в том, что русский язык... нельзя сказать, что он другой, что он болен, что он что-то еще... Нет, скорее...

**Т. А.:** Это вопрос упражнения?

**А. М.:** Да. Когда вы первый раз приходите на тренировку, потом у вас все болит. Болит зверски, и хочется умереть. Но если вы пойдете еще и еще, то вы начнете делать вещи, о которых раньше мечтать не могли. И здесь то же самое. Я студентам всегда даю хрестоматийный пример. Берем русское слово, например «власть». Это чтобы не брать «государство», которое совсем в зубах навязло. Берем и смотрим, только в латыни. Potestas, auctoritas, dominium, imperium, еще несколько есть, и все это переводится русским словом «власть».

**Т. А.:** Например, «господство».

**А. М.:** Иногда «господство».

**Т. А.:** У Вебера перевели как «господство». Я недавно наткнулся на старый перевод, где было написано «власть» — со всеми вытекающими последствиями.

«Власть», «господство», заимствованный к нам «авторитет», хотя потерявший почти все свои значения по дороге. И мы тяготеем к тому, чтобы перевести все это каким-то одним словом. И исчезают разветвленность, оттенки, нюансы. А на мой взгляд, интересно, важно и нужно воскрешать умение нюансировки. Работа с понятиями. В этом плане — не в порядке комплимента, а в порядке констатации — мне кажется очень важным то, что делаете вы и Михаил Велижев с Кембриджской школой, то, что вы взялись сблизать это с русским читателем.

**Т. А.:** Да, спасибо, это ценно для нас. С Пококом у нас было неожиданно возникшее монашеское послушание. Коронавирус тут помог. Работа по переводу или редактированию перевода, с одной стороны, тяжелая работа. С другой стороны, требует определенной квалификации. Несколько квалификаций одновременно. Нужен и переводчик, и специалист по сюжету, и стилист. Но понятно, что не всегда столько людей можно посадить за редактирование текста. У меня возникла некоторая гипотеза, вывод: а что с остальными переводами, над которыми так не работали? Чтобы усвоение классического и современного политфилософского языка происходило активно, должно быть много читателей, много переводов и какое-то активное взаимодействие переводчиков между собой.

**А. М.:** Это тот случай, когда читатели будут, нужны переводы.

**Т. А.:** Получается, что в России со всеми понятными историческими приключениями, злоключениями двадцатого века этой плотности своего языка не возникло?

**А. М.:** Не возникло.

**Т. А.:** Чтобы зафиксировать — что именно не возникло в социальном смысле? Это университетский уровень?

**А. М.:** Я отвечу так. Вот вы зайдете в «Библио-Глобус» и подойдете к полке под названием «Философия» или «Богословие». Скажите, сколько там будет трудов Аврелия Августина в новых переводах?

**Т. А.:** Хороший вопрос. Издаваться будет много, он будет там точно.

**А. М.:** Он там будет, но новых переводов там будет мало. И они все будут малых произведений. «О граде Божьем» мы до сих пор читаем в переводе, извините, отцов Киевской духовной академии конца XIX века. Это просто в новой орфографии текст XIX века. Сколько переводов «Леваиана» на русский язык? Один. Второй лежит в Ленинке и не издается вообще никогда, Филиппов об этом писал. И т. д. Можно пройти по всему.

**Т. А.:** Совершенно базовых вещей не сделано?

**А. М.:** Да. А зайти в книжный магазин даже в Испании, в Италии, во Франции, вы увидите полки, заставленные переводами всех. Полка «Философия» идет по алфавиту, и ты видишь буквально весь канон. Только ты видишь его на испанском языке, на итальянском, на французском. Полка «Богословие» — там будут стоять полные переводы и Августина, и Фомы, и Иоанна Златоуста, и кого только еще: Запад, Восток — там будет очень богато. А почему мне это кажется важным, почему моя мечта, которая, надеюсь, когда-нибудь сбудется, это сделать русский аналог скиннеровской библиотеки политической мысли? Я хочу такое, но чтобы по-русски. А отсюда — ответ на ваш вопрос. С одной стороны, конечно, социальное — это университетское, этим должны заниматься университетские люди, потому что квалификация должна позволять им, а тем, кто не в университете, — откуда? Но с другой стороны, вторая сторона этой же медали — для кого эти переводы? Переводы должны широко издаваться, читаться. Мы же не будем с вами ханжами и считать, что — я не хочу никого обидеть — студент условного Урюпинского педколледжа должен читать на латыни? Не должен он этого. И преподаватель не должен. Но они должны иметь возможность пойти в магазин, и влезть на РуТрекер, и купить или скачать себе русские современные квалифицированные переводы основных текстов. Потому что тогда у них будет база для формирования того самого common sense. Common knowledge будет складываться понемногу, общий язык начнет появляться.

**Т. А.:** Вопрос, который можно развернуть в исторической и социологической плоскостях. В каких ситуациях и в какой мере политическая

философия как жанр является частью общественно-политических процессов? Понятно, что она может существовать в виде дисциплины и, соответственно, аудитория может быть бесконечно мала у такого упражнения. Но иногда она становится частью политического процесса. При каких условиях происходит эта распаковка? Возможно, на примере знакомых вам исторических периодов и более широко, более спекулятивно.

**А. М.:** Я позволю себе высказаться о современном состоянии дел у нас. Мне кажется, к ответу на ваш вопрос подходят наши дни. Что видно? Я не философ, но я стараюсь следить за политическими высказываниями, именно политико-философскими. Видно, что есть две вселенные какие-то, два мира натурально. Есть мир, в котором пишет Филишпов, в т. ч. в «Фейсбуке»<sup>1</sup>, где выходят колонки Артемия Магуна, где пишут Григорий Юдин, Евгений Рошин, еще ряд разных людей разных политических воззрений, спектров. Есть вот этот мир, где что-то анализируют, что-то прогнозируют. Где Иван Курилла может разворачивать блестящие историко-политические экскурсии в американский мир, в т. ч. современный. А есть совсем другой мир, где, с одной стороны, нам пытаются рассказывать про дворцы... «Дайте Путину еще больше дворцов!» — кричит Шахназаров. С другой стороны, в этом же мире, что характерно, есть Навальный и его сторонники, я в данном случае не ставлю плюсов и минусов, неважно, кто к кому как относится. Я к тому, что вот это другой мир, где давно перестали апеллировать к рациональности, к попытке осмыслить что-то, где любая попытка сказать: «Давайте остановимся и подумаем» — вызывает немедленный хай со всех сторон. Потому что обе стороны и сколько там сторон есть — они все бьют на эмоции: «Кто не за нас, тот против нас, нет безразличных, правда с нами». Самое для меня жуткое и неприятное в том, что я вижу не то, что один мир такой и он мне нравится, а другой — не нравится, а то, что между ними нет корреляции, между ними — только одностороннее движение. То, что происходит во втором мире, условно дворцово-навальном, рефлексивируется и обсуждается в первом, но обратно из этого котла первого мира второй ничего себе не черпает, хотя мог бы.

**Т. А.:** Мой вопрос — при каких условиях это происходит, там и тогда, где и когда это происходит? Опять же можно исторически на примерах или спекулятивно.

<sup>1</sup>Компания Meta, которая владеет «Фейсбуком», признана экстремистской на территории РФ.

**А. М.:** Ну исторически, пожалуйста, это, например, опять же эпоха Карлоса Третьего испанского. Это XVIII век, это просвещенный абсолютизм, он современник Екатерины Второй. Или период чуть-чуть позже, где-то 1812–25 годы.

**Т. А.:** После Наполеона?

**А. М.:** Это то, что было вокруг Кадисской конституции, кадисских корпусов, когда не то чтобы интеллектуалы пришли к власти, но когда в полном смысле слова начала работать описанная Хабермасом публичность. Когда эти две сферы — сфера интеллектуалов, в т. ч. университетских, дебатующих что-то там где-то, и сфера политики — сближаются и черпают друг из друга, когда то, что говорят интеллектуалы, отзывается завтра на заседании правительства, и не в смысле «Что эти придурки себе позволяют?». Какие-то идеи всплывают, которые вчера звучали в мадридском Атене. Это клуб по интересам такой, «Английский клуб» ближе всего к этому, наверное. Сейчас это, вероятно, какой-нибудь публичный лекторий.

**Т. А.:** Это открытое или закрытое?

**А. М.:** Это клуб открытого членства. Он был открыт, но туда никогда бы не пришел, скажем, дядя Вася с улицы.

**Т. А.:** Это в принципе характеристика, видимо, XIX века, когда публичность структурируется в полузакрытых...

**А. М.:** Ну, если хотите, лофт в Шанинке. Дискуссия, происходящая там, открытая, но дядя Вася с улицы туда не пойдет. И сегодня молодой Доносо Кортес читает лекции по политическому праву в мадридском Атене, а завтра материалы его лекции по политическому праву обсуждаются в правительстве королевы Марии-Кристины и на их основе принимаются рекомендации к реформе Конституции.

**Т. А.:** Это первая половина XIX века в Испании? Уже можно говорить, что это есть?

**А. М.:** Легко причем. Из обсуждения на аспирантском семинаре — был любопытный доклад, я оппонировал И. М. Савельевой — я понимаю, что в Англии о подобных вещах можно говорить уже в полной мере после Славной революции. Нашу историю я очень плохо знаю в этом плане. Но, насколько я понимаю, у нас об этом можно говорить применительно к XIX веку: культура салонов и т. д.

Что произошло в той же Испании? Ответ будет страшный. Я не хочу его озвучивать, но озвучу. Произошло падение действующей монархии в результате наполеоновской интервенции. Потом четыре года войны

за независимость. Своего верховного правителя нет, потому что Фернандо Седьмой сидит в плену в этот момент в Байонне во Франции. А здесь правит Жозеф Бонапарт и против него оборачивается все. И это тот момент, когда те, кого назвали бы сейчас креативным классом, осознают, что они по одну сторону баррикад со всем остальным народом, нет вечного раскола русской интеллигенции и не понимающего ее народа. Нет, это ситуация Отечественной войны. И выход из нее пошел через обсуждение, идущее... Те, кто мог воевать, воевали. Но, воюя, многие из воевавших понимали, кого они защищают. Они понимали, что защищают юг Испании. Ну, чисто географически Франция на севере, и французы выдавливали с севера. И те, кто дрался и в регулярных частях, и в партизанских отрядах, понимали, что они защищают тех, кто на юге в Кадисе или не в самом Кадисе, а на острове заседает в кортесах и обсуждает проект Конституции. Они защищали свое правительство, которое состояло из тех самых университетских интеллектуалов. И поэтому когда вернулся Фернандо Седьмой, вроде бы любимый, желанный, ему сказали: государь, мы тебя безумно рады видеть, но мы вот Конституцию разработали, ты подпиши, пожалуйста.

Дальше там начинается длинная история. Он сначала подписывает, потом несколько лет спустя, придя в себя и обнаружив, что он все-таки король, Конституцию рвет, начинается мрачное Постыдное десятилетие. Он не просто ее рвет, он призывает французских интервентов в страну, и десять лет после этого идут репрессии против людей, восстанавливается инквизиция, а король сходит с ума в это время. Но если оставить в покое это Постыдное десятилетие, то, по сути, происходит ситуация обрушения действующего политического порядка, и новый начинает выстраиваться на основах этой новой коммуникации. Я почему говорю, что это страшный прогноз? Я не хочу такого для нашей страны, но, с другой стороны — я об этом вообще редко пишу, — я не вижу другого выхода для нашей страны. Наша замечательная власть, к которой можно относиться по-разному, наши замечательные правители, к которым можно относиться по-разному... Я их совсем не демонизирую, поверьте, но они настолько упорно делают все, чтобы выстроить непроницаемую для какой-либо коммуникации стену, что это, боюсь, может только взорваться.

**Т. А.:** К сожалению, выглядит так.

**А. М.:** Я наблюдаю, мне это не нравится жутко — я не буду врать, я до дрожи не люблю тех, кого называют оппозицией, «людьми с хорошими

лицами», — вот это все. И да, я себя считаю государственным. Не путинистом, а государственным. Но то, что происходит, ну помилуйте, это же невозможно. Я могу вспомнить другие примеры из истории, но они будут, боюсь, не лучше. Упоминал уже Славную революцию, правление Якова II Стюарта, он вот это делает очень активно. Потом с Францией то же самое — это правление Луи Филиппа, Герцога Орлеанского, короля-груши. Последний король Франции. Аналогично последовательное закрывание всех каналов, которые могут идти от интеллектуалов к власти, от власти к интеллектуалам. И получается взрывоопасная картинка, страшная, нехорошая и неприятная. В этом плане апеллирую, наверное, к записи А. Ф. Филиппова в «Фейсбуке»<sup>2</sup>, там подзаголовок очень хороший — «О бессилии политической философии».

**Т. А.:** Возможно, по следам нашего разговора о ее гипотетической силе.

**А. М.:** Возможно. Это ровно тот случай, о котором он пишет, может, другими словами. Власть теряет даже не вожжи, а осознание того, что дальше, что возможно в принципе. Ну не может классическая политическая философия успешно оправдывать те самые дворцы, ну не умеет. Мы можем изложить образ Путина, президента России, «отца народов», «вождя», мы же можем заставить поверить в эти идеологии, но только следующим шагом будет что? Филиппов совершенно правильно пишет, следующим шагом нам придется рассказывать про поношенную гимнастерку, стоптанные сапоги и аскетический быт. Но какие дворцы, к чертовой матери? Не бывает такого. И вот это непонимание того, что ломаются все схемы, это то, что передается злой фразой, которая ходит последние годы и все чаще звучит в том числе в «Фейсбуке»<sup>3</sup>, о том, что набрали преданных, а спрашивают как с умных. Это все становится менее смешно, к сожалению, все мрачнее. Извините, с легкого тона сбились.

#### «ФАТАЛЬНАЯ СЛАБОСТЬ И НЕУВЕРЕННОСТЬ В СЕБЕ»

**А. М.:** И еще одна вещь, давайте договорим. Понимаете, какая штука... Государства без идеологии, как мы все понимаем, не существует. Государству идеология нужна. Не надо бояться слова «идеология», но

<sup>2</sup>Компания Meta, которая владеет «Фейсбуком», признана экстремистской на территории РФ.

<sup>3</sup>Компания Meta, которая владеет «Фейсбуком», признана экстремистской на территории РФ.

мы с вами его и не боимся. Без нее государства не бывает. Вопрос в том только — какая идеология? Но дальше просто опять все исторические события, которые я могу вспомнить, наши и не наши, показывают, что работает та идеология, которая ориентирована на будущее, когда мы ставим какую-то цель впереди. Не знаю, самое примитивное — разгромить гидру мирового капитала! Заведомо нереализуемая, это понятно, и все понимают, что никогда не разгромим, но будем громить ежечасно. Это где-то там, и светлое будущее где-то там. Можно заявить что-то более мирное и спокойное: торжество разума, высадку на Марс, колонизацию Вселенной, наконец, — неважно. Но нельзя строить свою власть, идеологию на постоянных отсылках к прошлому. Нельзя строить идеологию только на мифах о своих прошлых победах, даже не заикаясь о том, чтобы куда-то идти. Получается такой чудовищный спрут, который сидит на этой Великой Победе: «А что? Победили? Идти? Куда идти? Мы ж победили!»

**Т. А.:** Конец истории.

**А. М.:** И все, и привет родным. И дальше на этом можно строить дворцы, можно строить башни, можно строить, что хотим, только ничего не будет. И это осознание того, что дальше ничего, должно рано или поздно достучаться до голов тех, кто этим занимается. Но уже много лет у меня всерьез ощущение, что там, что власти предержавшие — не знаю, по какой причине, зачем и почему — просто отказались от общения с собственными интеллектуалами.

**Т. А.:** Эта связка мне кажется важной. Политическая философия возможна только в общении. Тех, кто как-то погружается в традицию более специализированно, и тех, кто принимает решения.

**А. М.:** Она полезна только в общении. Она возможна и...

**Т. А.:** Как чисто интеллектуальная деятельность, историческая. А вот как практический элемент — для этого нужно общение. Вопрос в эту сторону: что является условием такого общения? У Токвиля есть очень нравящееся мне рассуждение, что во Франции те, кто критиковал, не имели доступа ко власти, они критиковали и критиковали, и все закончилось революцией. А в Англии те, кто критиковал, сидели в парламенте, и они могли там как-то все туда подмешивать...

**А. М.:** Тоже закончилось революцией.

**Т. А.:** Он имел в виду, что после Славной революции, после того как дали критикам причастность к власти, эта критика, в козеллековском смысле, интегрируется внутрь процесса принятия решений, подготовки решений. Этот разрыв — скорее институциональная вещь

или скорее стиль мышления? Может быть, в России интеллектуалы склонны критиковать и плохо думают про то, как конструировать?

**А. М.:** А помните Павла Первого? Мне кажется, во многом мы имеем дело с тем, что я назвал бы синдромом Павла Первого. Павел, если почитать его письма, переписку с воспитателем, вообще-то, один из умнейших правителей своего времени. Не гениальный, но умный, талантливый, какие-то очень внятные проекты предлагаются в переписке с воспитателем. А почему? Потому что мать отстранила Павла от участия в госделах. Екатерина, понятно, всецело этого добивалась. В итоге что мы получаем? Умирает Екатерина, приходит Павел, и начинается безумная совершенно горячка, законы по любому поводу, зачастую идиотские, над которыми смеются все до сих пор. Почему вот это, откуда? Это закрытая крышка, это перебродившая...

**Т. А.:** Потому что он тоже был отстранен, это тот же механизм?

**А. М.:** Да. Здесь мне кажется все-таки, если оставить в покое Павла и посмотреть просто на то, как работает институт экспертизы в той же Германии, Испании. Если власти надо получить какой-то ответ по какому-то вопросу, в т. ч. по гуманитарному, что они делают? Они обращаются к одному-двум-трем лидерам не общественного мнения, а университетской среды и просят подготовить экспертизу. Уж что те подготовят, то те и подготовят. Им доверяют. У них есть наработанный авторитет знания. А что происходит у нас, если смотреть по последним событиям, хоть тот же процесс Егора Жукова, хоть что-то еще. Там была же идиотская история, когда наши коллеги из ВШЭ, лингвисты, выступают, готовят внятную экспертизу. А что делает власть с экспертизой? Говорит: «Да идите вы, у нас тут в МВД свои эксперты есть, которых научный мир не знает, правду сказать, о которых ничего не известно как о профессионалах, зато они лучше всего знают, как...»

**Т. А.:** Но здесь смотрите, понятная ситуация: если группе, которая контролирует ключевые политические высоты, кажется, что им прямо угрожает что-то, то отказ от экспертизы, от какого-то третьего мнения, которое идет прямо вразрез с интересом, — это неудивительная вещь. Там, где по какой-то причине считается, что есть заведомо ясный интерес, например в деле Жукова, экспертиза не нужна. Но вырабатывается ли доверие в нейтральных зонах? Это тогда вопрос самовласти: «Я не хочу, строго говоря, никакого участия третьего лица во власти, в принятии решений».

**А. М.:** Я в этом вижу не то что нежелание третьего лица во власти. Я в этом вижу, может быть ошибочно, фатальную неуверенность в себе.

Я — всемогущий в своей провинции наместник — боюсь, что какой-то доцент, профессор пошатнет мою власть? Он что, способен на это? Да ладно?! Я настолько не уверен в себе, что я боюсь его слова? И если я боюсь, то я начинаю закладывать кирпичами все входы и выходы, расставлять пулеметы и сажать за пулеметы людей верных, но не умных. Умных же мы боимся. Это какая-то фатальная слабость и неуверенность в себе, страх. Мне кажется, что выход с позиции силы был бы такой: «Давайте, скажите, вы что хотите предложить, мы выслушаем вас и, если вы правы, примем вашу точку зрения, нашей власти от этого не убудет, и, даже если в данном конкретном акте противостояния, где у нас есть свои интересы и мы понимаем, что надо от экспертов, если оказывается, что говорят все другое, нам показывают, что мы не правы, давайте не будем стесняться говорить, что мы не правы». Если уйти от власти, это синдром, знакомый по университетской аудитории и по школьному классу: «Я учитель, я лучше знаю, я не могу ошибаться». Да можешь ты ошибаться! Только не стыдись признаваться: я ошибся, извините, я исправлюсь. И мне кажется, больше того, что, может, не львиная доля, но очень серьезная часть so-called интеллектуальной оппозиции — тех, кто числит себя в рядах оппозиции, — наплевала бы на лидеров оппозиции и пошла бы работать с властью, если бы было то, чего нет и уже не будет, если бы она видела проявление доверия: «Да, нашей власти не убудет, если вы — профессионалы — скажете, как вы считаете нужным, и да — послушаем».

**Т. А.:** На символическом уровне это если не разделение властей, то разделение власти. Отказ от самовластия.

**А. М.:** Это позволение кому-то другому авторизовать твои действия. В этом нет ничего страшного, просто это надо понять.

**Т. А.:** Если смотреть в исторической перспективе, это и есть устойчивая власть.

**А. М.:** Да, конечно.

**Т. А.:** То, что вы артикулируете, и есть консервативная повестка. Не безумная и не реакционная, а консервативная, которая предполагает не консервацию в техническом смысле, а устойчивость.

**А. М.:** Ну да, именно разворот к устойчивости. Ну не бывает инструмента, который может делать все. Если у вас есть в руках молоток, пусть он будет очень хорошим молотком, вы им не будете играть на гитаре. А если у вас есть плектр для струн, вы им не будете забивать гвозди или нарезать мясо. А если попытаться это сделать... Ну можно, конечно. Можно еще рывкнуть на всех, кто пытается дать тебе нужный

инструмент: «Уйди, я сам знаю, идиот». Ну хорошо, потом себе переломаешь руки. А к тебе никто не придет, потому что ты сам так хотел.

«ОДИН ЧЕЛОВЕК — ЭТО НЕ РЕФЛЕКСИЯ»

**Т. А.:** Что, с вашей точки зрения, умеет делать политическая философия в своих лучших проявлениях?

**А. М.:** С одной стороны, давать внятную критику, высвечивать не только слабые, но и сильные стороны происходящего, показывать те места, где могут пойти трещины, — показывать загодя, чтобы можно было как-то укреплять. А с другой стороны, давать вектор. Собственно, политические философы — это идеологи, которые должны быть...

**Т. А.:** Сложная тема. Александр Дугин, в отличие от тех людей, которых мы уже упоминали, успешно свою философию распространяет, скажем, в военных учебных заведениях. Его можно дисквалифицировать, сказав, что это поверхностно, это какие-то бантики. Но вот есть Дугин, есть очень яркий в прошлом Михаил Ремизов, который буквально включился в исполнительную власть. Происходит какая-то философская работа «там», но она почти вышла из публичного поля. Это другая форма и другие представления — вероятно вредные, — но это работает как политическая философия?

**А. М.:** Это просто немного другое. Дугин — да, но это не философ. Точнее, он может называть себя философом. Я сейчас скажу, наверное, очевидную вещь и, возможно, сблизюсь в этом с одним из вечных своих оппонентов — с Алексеем Глуховым. Непременным условием существования — действенного существования — политической философии является ее свобода. То самое доверие может быть только к свободным людям. Вот вы, как власть, властвующий субъект, заказываете мне, как профессионалу, провести какую-то экспертизу. Но что значит мне? Вы заказываете мне, но очевидно же, что это знание открытое. Мы не говорим о гостайне все-таки. И если уж вы заказываете мне, то вы, простите, доверяете мне как профессионалу в том, что я делаю, вы даете мне свободу, развязанные руки, и вы потом с уважением относитесь к тому, что я готовлю. Вы можете не принять, вы отдадите заказ другому, но вы будете уверены в том, что вы не пострадаете от того, что мой проект будет обсуждаться среди моих же коллег, что мы можем предложить что-то неожиданное — не то, чего вы хотите, а то, что мы сочтем важным и нужным. Это именно свобода, не то что неподконтрольность, но свобода для творчества.

**Т. А.:** Это зона автономии и творчества.

**А. М.:** Это то, о чем мы уже говорили, но с другой стороны. Если мы признаем за политическими философами авторитет, т. е. знание о том, как можно, как может быть нужно, какие варианты есть, если мы признаем за ними авторитет, тогда: «Ребята, вот вам блок вопросов, достойное финансирование, чтобы вы не отвлекались, нам нужно от вас ответ на эти вопросы получить в обозримом будущем». Отчитаемся через полгода, через месяц, дальше уже вопрос отчетности. Но не надо при этом ломать свободу дискуссии, мысли, не надо брать одного. Что в этом плане происходит в случае с Дугиным? Взяли одного человека. Взяли, возвысили, на пьедестал поставили, рупор дали. Ну молодцы, но забудьте о том, что это философ.

**Т. А.:** Это отказ от сообщества, от взаимной критики внутри общества...

**А. М.:** Более того, это отказ от рефлексии. Потому что один человек — это не рефлексия.

**Т. А.:** Даже Хайдеггер или Гегель?

**А. М.:** Любой один человек — это не рефлексия, это трансляция. Дайте рефлексия, дайте свободу мысли и, в конце концов, ну дайте же вы уважение к тому, что делают люди. Дайте доверие.

**Т. А.:** Мы отчасти к платоновской республике возвращаемся, которая в целом, может, не такая утопическая, как кажется, поскольку влияние университета и есть некоторая прививка тех, кто потом принимает решение. Пройдя через университет определенного типа, они потом могут обратиться к определенным экспертам. И наоборот, не пройдя и не доверяя социально, имея опыт недоверия, дистанции, не обратятся. Тогда это вопрос вдолгую, вопрос образования?..

**А. М.:** Да. И мы возвращаемся к необходимости создания слоя переводов, разработки языка мысли, вот этого всего. Потому что это необходимое условие свободы. А свобода все-таки необходима внутри государства. Гегель был прав, черт побери. Государство — это территория свободы.

**Т. А.:** Внутри права.

**А. М.:** Государство, совокупность правовых институтов, и есть территория свободы. Это с одной стороны. С другой стороны, это вопрос идеологии. Хотите пример одной из самых мощных и успешных идеологий? Это же очень просто. Это всего несколько строчек. Каждый раз, когда вы приходите на службу, будь то к католикам, к протестантам или к православным, звучит этот текст. Его называют главной молитвой,

но это же не молитва. Но каждый раз звучит это: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли...»

**Т. А.:** Это «Символ веры»?

**А. М.:** Точно! Каждый раз звучит это кредо, «Символ веры» на любом языке. Это не молитва, там никто ничего не просит, зато все твердо проговаривают: онтологически мы веруем в Бога-Отца, в Бога-Сына; исторически мы веруем в то, что он сошел, страдал, распялся, вознесся; эсхатологически мы веруем в то, что он грядет со славой судить живых и мертвых, его царствию не будет конца; и мы веруем — опять-таки онтологически (онтологически начинали, онтологически закрываем) — в единую святую соборную апостольскую церковь. Все, мы ничего не просим в этих строках.

**Т. А.:** Это декларация.

**А. М.:** Но каждый христианин знает ее близко к тексту на своем языке. Подобного, если уж совсем коротко, «Символа веры» у нас сейчас нет.

#### «Я В ИСПАНИИ XVI ВЕКА»

**Т. А.:** Мы с вами говорили про переводы. Есть радикальная позиция — я привожу в пример Кордонского, но не только он об этом говорит, — что импортированный социально-политический, гуманитарный, правовой язык создает некоторую иллюзию познания реальности, при этом сопровождается lamentациями о несоответствии реальности образцам. Радикальный альтернативный вариант — забыть, отменить эти языки, ничего не переводить и начать изучать нашу социальную реальность заново, как антропологи изучают другие культуры. Может быть, недоверие к экспертизе и политфилософии, в частности, связано с разрывом между научно-юридическим языком и языком в вульгарном смысле «понятийным». Это разрыв практического знания и высокого. Насколько вам это кажется специфической проблемой для России?

**А. М.:** Я, наверное, сейчас покажусь занудой. Но получается, что об этом мы с вами и говорим, говорили в первой части разговора. Мы просто возвращаемся, замыкаем. Что я имею в виду? Проблема, которая есть и которую я для себя осознаю как проблему, — это отсутствие, неразработанность категориального аппарата русского языка, в частности русского политического языка, т. е. разрыв языка принятия решений, языка политической философии, языка бытового общения. Проблема есть, она очевидна. Что тогда — сломать и построить? Нет. Нужен скорее тот путь, который пытался в одной из своих недавних

работ исследовать Клаудио Ингерфлом. Это проблема возможности построения российской истории понятий на российской же языковой почве. Не просто перевести Покока, Скиннера и Данна, но посмотреть, насколько их методы работают у нас.

**Т. А.:** Мы этим отчасти занимаемся: методологически — работают. Но вопрос: нужны ли нам «свои» понятия?

**А. М.:** Да, нужны, потому что то, о чем говорит Кордонский — насколько я его понимаю, а я не то чтобы специалист в его мысли, — это ведь ровно то же самое. Только он предлагает провокационно путь песенки под названием «Интернационал», на тему «Весь мир мы насильем разрушим до основания». А затем... выстраивать что-то свое, похерив все предыдущее. Бога ради... Мне кажется, он это предлагает во многом потому, что понимает, что это его жизни на это не хватит, и нашей с вами жизни на это не хватит. Мы ломаем, а дальше хоть потоп. И все. Мне симпатичнее другая дорога, при этом стратегически цель, которую выставляет Кордонский, совпадает с той, которую ставлю я.

**Т. А.:** Это вопрос интеграции и обогащения языка в т. ч. внутренней рефлексии, но не замены и не изобретения нового языка?

**А. М.:** Если надо изобрести что-то новое, ну давайте изобретем что-то новое. Но только надо понимать, зачем мы это делаем. Чтобы не вставать в позицию Портога «Я дерусь просто потому, что я дерусь». А мы изобретаем потому, что нас не устраивает то, что есть. А чем нас не устраивает то, что есть? А давайте посмотрим, от чего мы можем отстраиваться в том, что есть. Может быть, все-таки легче опереться на то, что есть, и достроить?.. Мне симпатичнее этот путь.

**Т. А.:** Последний вопрос. Классическое и заимствованное в широком смысле разделение на политические полюса: левые и правые. Сейчас они трансформируются. The Economist недавно писал, что новое разделение в XXI веке — это глобалисты и суверенисты. Сами себя вы бы описывали в таких категориях идеологических, политических полюсов и предпочтений? Думаете ли вы о себе в таких терминах? Насколько эта рамка актуальна для описания общественно-политических процессов и участия в них?

**А. М.:** Помните анекдот?

— Как вы относитесь к женщинам? — спросили как-то Штирлица.

— Я к ним вообще не отношусь, — скромно ответил советский разведчик.

Про себя я всегда говорю, что я в XVI веке, в Испании XVI века. Если пытаться выстроить идентификацию... Вы меня сами назвали

консерватором. Плюс — государственный просто как сторонник сильного государства. С другой стороны, сейчас это все больше становится вопросом самоидентификации... Точнее как? То, что я пока вижу: есть внятно артикулирующее себя и артикулируемое извне крыло левых, которое себя так называет. Это хотя бы та же платформа Openleft, это Илья Матвеев, это Будрайтскис, это Магун отчасти. И их, стало быть, сопредельники, соратники. А вот правого я не вижу спектра. Потому что я не вижу центра. Очень странная ситуация, когда есть левая колонна, нет при этом ни центра, ни внятных правых.

Я сейчас буду повторяться, есть совершенно блестящие, потрясающие: и Александр Филиппов, и Григорий Юдин, и еще ряд людей, которых я не могу отнести четко к левому. Но как определить и надо ли определять в том же спектре того же Александра Фридриховича?

Себя я в этом плане считаю правым скорее. Но, может быть, я не вижу правого спектра, потому что сам в нем нахожусь...

---

Atnashev, T. M. 2023. “‘My upirayemsa v nerashlenennost’, nerazrabotannost’ russkogo politicheskogo yazyka’ [‘We Deal with the Undisputed, Undeveloped Russian Political Language’]: Aleksandr Marey ob interese k mediyevistike, universitet-skoj kul’ture prava i perevodakh [Alexander Marey on His Journey in Medieval Studies, University Culture of Law and Translations]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 7 (1), 374–394.

---

TIMUR ATNASHEV  
HISTORIAN (MOSCOW, RUSSIA)

## “WE DEAL WITH THE UNDISPUTED, UNDEVELOPED RUSSIAN POLITICAL LANGUAGE”

ALEXANDER MAREY ON HIS JOURNEY IN MEDIEVAL STUDIES,  
UNIVERSITY CULTURE OF LAW AND TRANSLATIONS

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-374-394.

---

# ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

---

---

BOOK REVIEWS

---



---

Павлов А. В. Так ли новы новые подходы к хоррору? : рецензия на книгу под редакцией Эдди Фалви, Джо Хикинботтома и Джонатана Врута // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 397–406.

---

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ\*

## ТАК ЛИ НОВЫ НОВЫЕ ПОДХОДЫ К ХОРРОРУ? \*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ПОД РЕДАКЦИЕЙ ЭДДИ ФАЛВИ,  
ДЖО ХИКИНБОТТОМА И ДЖОНАТАНА ВРУТА

NEW BLOOD : CRITICAL APPROACHES TO CONTEMPORARY HORROR / ED. BY E. FALVEY,  
J. HICKINBOTOM, J. WROOT. — CARDIFF : UNIVERSITY OF WALES PRESS, 2020.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-397-406.

В 2010 году редактор сборника «Американский фильм ужасов: Жанр на рубеже тысячелетий» Штеффен Хантке заявил, что в первые годы XXI столетия в американском хоррор-кинематографе наблюдался кризис, так как многие ученые сетовали, что жанр был сведен к «бездумной серии ремейков» или всевозможных имитаций (Hantke, 2010: VIV). В этом замечании Хантке можно выделить сразу два тезиса относительно хоррора — хотя они и тесно связаны, тем не менее они разные. Это утверждение о том, что, во-первых, хоррор находился в кризисе, а во-вторых, что можно было зафиксировать негативное отношение со стороны ученых к многочисленным ремейкам, волна которых началась в 2003 году — с выхода адаптации «Техасской резни бензопилой» Маркуса Ниспела. Причем это касалось даже тех ученых, которые исследовали ремейки хоррора (Roche, 2014).

Спустя более 10 лет с момента выхода сборника произошло следующее. Во-первых, исчезла риторика кризиса и появились десятки, а то и сотни монографий, сборников, журнальных статей и журналов как таковых: например, первый номер периодического издания *Horror Studies* символически вышел в 2010 году, то есть в тот же год, что и книга под редакцией Хантке и т. д. Во-вторых, такое внимание со стороны

\*Павлов Александр Владимирович, д. филос. н., профессор, Факультет гуманитарных наук, Школа философии и культурологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); заведующий сектором социальной философии, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (Москва), [apavlov@hse.ru](mailto:apavlov@hse.ru), ORCID: 0000-0001-5449-1050.

\*\* © Павлов, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

академиков было обусловлено тем, что развивался сам жанр: возникли новые субжанры хоррора, вроде «пыточного порно» (torture porn), «найденной пленки» (found footage), или циклы, такие как мамблгор (mumblegore), фолк-хоррор (folk horror), постхоррор и т. д. С расцветом жанра появились и новые игроки на рынке — например Blumhouse Productions. В-третьих, что тоже очень важно, произошла серьезная переоценка того, что один ученый за десять лет до Хантке назвал «макдонализацией хоррора», имея в виду тенденцию к франшизации (Wells, 2000: 93). Так, многочисленные франшизы, сиквелы, ремейки, приквелы, риквелы, легасиквелы и проч. стали легитимным предметом изучения среди академиков (Мее, 2022). Иными словами, можно было бы сказать, что сегодня у хоррора все хорошо.

Не подвергая сомнению эту нынешнюю объективно идиллическую картину, я бы хотел поднять вопрос, связанный с важной книгой, посвященной хоррору. Это сборник статей с интригующим названием «Новая кровь: Критические подходы к современному хоррору» (New Blood, 2020), который вышел в 2020 году — кстати, в очень любопытной серии «Исследования хоррора». У книги три редактора: Джонатан Вруг — старший преподаватель и руководитель программы исследований кино Гринвичского университета, Джо Хикинботтом, написавший диссертацию «Такаси Миике и динамика культового авторства» (2017), и Эдди Фалви — лектор в Школе искусств и медиа в Плимутском колледже искусств и автор монографии «Реаниматор» в известной серии «Адвокаты дьявола», каждая книга которой посвящена отдельному фильму ужасов (Falvey, 2021). Редакторов необходимо упомянуть, поскольку эту книгу можно спутать с другой, тоже вышедшей в 2020 году и схоже названной, — «Новая кровь в современном кинематографе: женщины-режиссеры и поэтика хоррора» (Pisters, 2020). То, что в одном году вышли две книги с очень похожим названием, само по себе достаточно показательно. Наконец, что также имеет значение, редактор серии «Исследования хоррора» — известнейший исследователь хоррора и готики в кинематографе и литературе Ксавье Алдана Рейес.

Собственно, какой в связи с выходом этой книги возникает вопрос? Редакторы на первой же странице ставят перед собой следующую весьма амбициозную цель (New Blood, 2020: 1):

Пришло время новым сборником научных публикаций подвести итоги нынешней популярности хоррора и предложить оригинальные критические подходы

к жанру, которые вносят вклад в существующие академические дискуссии и прокладывают путь для новых.

Дело в том, что на протяжении некоторого времени хоррор в основном изучали с позиций психоанализа, неизбежно связанного с ним гендера, культурной истории и т. д. В какой-то момент спектр подходов к изучению хоррора расширился, и с 2000-х годов про жанр стали писать из перспективы исследования травмы, критической расовой теории, теории аффектов (как в делёзианском понимании, так и в альтернативных трактовках) и проч. В 2012 году Кевин Уитмор-младший, описывая американский хоррор XXI века, предположил, что, кажется, в виду культурных последствий 11 сентября 2001 года гендерная оптика в изучении жанра была смещена социально-политическим анализом (Wetmore, 2012: 15). Десятилетие спустя после этой ремарки мы вынуждены констатировать, что Уитмор глубоко заблуждался: гендерные исследования сегодня — одна из основных оптик работы с хоррором, в том числе и в анализе жанра, связанного с 9 / 11 (Donnar, 2020).

Итак, к настоящему моменту в академии процветает так много различных подходов, чтобы исследовать жанр ужасов, что мы были бы вправе поставить справедливый вопрос: отвечает ли содержание рецензируемого сборника его амбициям? Предлагают ли авторы в действительности «новую кровь», прокладывая тропинки для новых дискуссий? Впрочем, даже если они не предложили ничего ранее неизвестного, своей цели они отчасти добились, если считать данную рецензию вкладом в дискуссию. В целом новый «критический подход» к хоррору в идеале возможен как минимум в трех случаях. Во-первых, авторы представляют новую теоретико-методологическую оптику для анализа. Во-вторых, появляется новый эмпирический материал, который требует типологизации и научного языка описания. В-третьих, что отчасти может быть изводом второго пункта, но и его можно выделить отдельно, это попытка изучения каналов производства и/или распространения хоррора, например знаменитые фестивали, посвященные фильмам ужасов, цифровые платформы, специализирующиеся именно на этом жанре, студии, которые своей продукцией перевернули наши представления о феномене и т. д. Соответствует ли содержание сборника каким-то из этих пунктов?

Редакторы начинают вступительную статью с краткого описания недавних изменений, благодаря которым произошел ренессанс. Они

стандартно отмечают рост числа франшиз, сиквелов, ремейков и ребутов, упоминают успех хоррора у критиков, вроде «Прочь» (2017) Джордана Пила, а также признают очевидное (New Blood, 2020: 2–3):

Во многом постоянный успех хоррора можно объяснить его популярностью в различных форматах, включая театральные и домашние релизы, специализированные фестивали, такие как Cine-Excess и Frightfest, потоковые сервисы, такие как Shudder, а также поддерживаемую услугу подписки по запросу от АМС, посвященной ужасам.

Также отмечается рост числа национальных хорроров и тенденция ученых описывать этот феномен в отношении каждой отдельной страны: Японии, Южной Кореи, Гонконга и проч. Кратко называются некоторые из вышедших академических работ, в оптике которых находится хоррор-кинематограф. Так, авторы заявляют, что стремятся в том числе опираться на исследовательскую традицию.

Отдельно редакторы останавливаются на двух студиях. Первая из них — *Blumhouse Productions*, основанная продюсером Джейсоном Блумом. В сборнике, к сожалению, нет статьи про этот феномен, но в 2022 году в той же самой серии, что и «Новая кровь», вышел сборник *Blumhouse Productions*, в котором подробно описаны экономическая модель студии, ее франшизы и некоторые ключевые темы ее продукции (Blumhouse Productions, 2022). Также называется студия *A24*, которая выпустила ряд фильмов ужасов, зарекомендовавших себя и у критиков, и у зрителей, например «Реинкарнация» (2018) Ари Астера. Редакторы считают, что ни одна из студий, специализирующихся на хорроре, не сравнится с *Blumhouse* или *A24* по влиянию на жанр. Редакторы также признают, что ужасы продолжают распространяться не только в кинотеатрах и не ограничиваются художественными фильмами: в XXI веке возросли количество и популярность хоррор-телесериалов. Описав все главные тенденции в жанре, авторы внезапно заявляют (New Blood, 2020: 7–8):

«Новая кровь» не претендует на то, чтобы предоставить исчерпывающий отчет обо всех достижениях, которые могли быть засвидетельствованы за последние два десятилетия создания фильмов ужасов.

Это правда. В сборнике не хватает текстов о более новых и весомых достижениях жанра, например о той же платформе *Shudder*, ставшей невероятно успешной среди поклонников хоррора. Она упоминается, но не более того.

В конце концов, авторы вновь заявляют (ibid.: 8):

Эта коллекция действительно представляет серию углубленных тематических исследований, которые предлагают новый (или обновленный) критический взгляд на некоторые из наиболее примечательных характеристик и тенденций современного медиа-хоррора.

Что ж. *Действительно* ли эти исследования предлагают новый или обновленный взгляд на современный хоррор во всем его многообразии? Давайте выясним. Двенадцать эссе сборника поделены на четыре раздела: «Фреймируя хоррор», «Рецепция хоррора», «Возникающие субжанры» и «Хоррор в мире». В каждом разделе ровно по три эссе.

«Фреймируя хоррор» начинается с эссе Дэвида Черча о «престижном хорроре»<sup>1</sup>. В 2021 году Черч написал книгу «Постхоррор» (Church, 2021), в которой признал, что «постхоррор» — хотя и менее удачное по смыслу, но более удачное в плане позиционирования (а не содержания) название для субжанра или цикла фильмов. На эту книгу я уже писал рецензию, так что с ее содержанием можно познакомиться (Павлов, 2021). Стив Джонс посвятил статью «Хардкорный хоррор: бросая вызов дискурсам „экстримности“» микробюджетным фильмам ужасов с таким контентом, который цензоры считают проблемным (New Blood, 2020: 35–51). Джонс полагает, что суждения критиков об экстримности хоррора исходят из ограниченной эмпирической базы аналитиков и что это, в свою очередь, искажает наши представления о субжанре, а ученые непреднамеренно воспроизводят неверную характеристику хоррора, данную критиками в печатной прессе. Это приводит к тому, что мы неправильно понимаем как сам жанр, так и его границы. Вот почему необходимо обратить внимание на периферийный «хардкорный хоррор» и разработать надежное концептуальное понимание экстримности. В заключительной главе первого раздела Ксавье Мендик делится личным опытом основателя Международного кинофестиваля Cine-Excess как платформы для изучения дискурсивного воздействия фестивалей, ориентированных на культовое кино и хоррор (ibid.: 53–78). Мендик полагает, что фестивали культового хоррора — это пространства, в которых академические и популярные дискурсы могут пересекаться и влиять друг на друга.

Второй раздел «Рецепция хоррора» начинается со статьи Джо Хикинботтома об «авторской» репутации японского режиссера Такаси Миике

<sup>1</sup>В дальнейшем для экономии места я буду ссылаться на страницы сборника как такового, не выделяя отдельные статьи в самостоятельные библиографические описания (New Blood, 2020: 15–33).

(New Blood, 2020: 83–104). Следующее эссе раздела — «Кровавые мускулы на видеокассете: когда азиатский экстрим встретил видеомержзость» Джонатана Врута (*ibid.*: 107–123). Автор исследует, как выпуск новых хорроров на материальных носителях, оформленных в ретро-формате, раскрывает существенную привлекательность жанра для коллекционеров. Ветеран академических исследований ужасов Мэтт Хиллс на примере хоррор-продукции *Netflix Original* демонстрирует, как возникающие индустриальные контексты отражают новую субкультурную динамику для фанатов жанра (*ibid.*: 125–142). Попутно затрагивая вопрос о том, как теория постмодернизма вернулась в исследования хоррора, Хиллс показывает, каким образом потоковые сервисы извлекают выгоду из существующих фандомов «Черного зеркала», «Очень странных дел» и т. д. для создания новых.

Третий раздел «Возникающие субжанры», как можно предположить, посвящен самым свежим субжанрам хоррора. Джессика Балансатеги в эссе «Цифровая готика и жанр мейнстримного хоррора: жуткое народное творчество и адаптация» показывает, как хоррор без труда находит себе место на различных цифровых платформах и попадает в онлайн-повествования о «цифровой готике» (*ibid.*: 149–164). Эбигейл Уиттолл в статье «Наци-хоррор реанимированный: переосмысление субжанров и циклов» рассуждает о непрекращающейся привлекательности наци-хоррора (*ibid.*: 167–181). Уиттолл обсуждает различия между циклами и субжанрами и объясняет, каким образом возрожденный формат эксплуатационного кино отражает парадигмы промышленного производства фильмов. В третьем эссе раздела Линдси Халлам пишет о десктоп-хорроре (*ibid.*: 181–199). Халлам отмечает, что картины, вроде «Убрать из друзей» (2015), демонстрируют, как жанр продолжает взаимодействовать с растущими культурными тревогами современного общества, включая новые источники страхов, возникающие из цифровых пространств. Например, Халлам пишет, что «Убрать из друзей»

продолжает исследовать нашу тревогу и беспокойство по поводу неуклонного развития технологий и нашей неспособности понять как их функции, так и их дисфункции. В этом понимании техно-хоррор работает явно, чтобы использовать вездесущий потенциал «сбоя», представляя его происхождение как злонамеренное и сверхъестественное (*ibid.*: 151).

Это, вероятно, самое интересное эссе, в котором помимо десктопного хоррора (также известного как *скринлайф хоррор* (screenlife horror)) рассматривается эволюция субжанра «найденной пленки» и просматривается связь между двумя названными субжанрами. Кроме прочего, Халлам одна из немногих, кто реально использует новый критический подход к жанру — теорию посткинематографического опыта.

Наконец, четвертый раздел «Хоррор в мире». Первая глава раздела — это статья «Возвращение к женскому монстру: секс и монструозность в современном телесном хорроре» (New Blood, 2020: 203–223). Редактор Эдди Фалви на примере фильмов «Зубы» (2008) и «Сырое» (2016) пишет, каким образом фигуру монстра продолжают использовать, чтобы репрезентировать проблемы сексуальной травмы и ее последствий. Второе эссе Томаса Джозефа Уотсона называется «Детки — альтрайты» (The Kids are Alt-right), что является шуточной аллюзией на картину 2010 года «Детки в порядке» (The Kids Are All Right). Подзаголовок статьи полностью раскрывает ее содержание: «Хардкор-панк, субкультурное насилие и современная американская политика в „Зеленой комнате“ Джереми Солнье» (ibid.: 225–245). Уотсон изучает то, как некоторые политические дискурсы повлияли на современный хоррор и его восприятие. Последнее в разделе эссе Нила Джексона «Евро-снафф двадцать первого века: семейный „Сербский фильм“» посвящено скандальной картине Срджана Спасоевича «Сербский фильм» (2010), которая, кстати, среди критиков считается образцом экстримного хоррора (ibid.: 247–263). Джексон бросает вызов общепринятому восприятию картины, пытаясь вписать ее в контекст традиций реалистических фильмов ужасов.

Получилось ли у редакторов и авторов в итоге выполнить обещание и, не претендуя на всеохватность, предложить новые критические подходы к хоррору? Наверное, стоит сказать, что, хотя «Зеленая комната» и «Сербский фильм» и могут быть отнесены к хоррору, все же немного странно видеть в сборнике отдельные главы про них. Точно так же не вполне уместной, хотя и, стоит признать, интересной, выглядит глава про фестивали. Анализ карьеры Такаси Миике опять же любопытен, но называть это «новым словом» в научных исследованиях? Про наци-хоррор, в том числе и современный, учеными тоже написано достаточно. И все это в сборнике, где нет текстов про, например, упоминаемые во введении студию *A24* и стриминговую платформу *Shudder*. Впрочем, желающие могут почитать интересный анализ, не так давно предложенный Стеллой Мари Гейнор в книге «Переосмысливая хоррор в новых экономиках телевидения» (Gaynor, 2022: 129–155). Одним словом, выбор

тем и подходов для их раскрытия — довольно уязвимое место сборника, который претендует быть «Новой кровью» в академических исследованиях жанра. Но, как я отметил, в нем в самом деле есть статьи, написанные на свежие темы и использующие оригинальные концепции. И даже те тексты, которые, кажется, посвящены избитым темам, все равно любопытно читать.

Так что, хотя редакторы «Новой крови» лишь отчасти добились поставленной цели, и этого уже не так мало. Ознакомление со всеми текстами не будет напрасной тратой времени. Глубокое чтение некоторых из них, например статей Мэтта Хиллса и Линдси Халлам, будет даже очень полезным. Напоследок остается сказать, что в июне 2023 года в той же самой серии *Horror Studies* обещают книгу «Фолк-хоррор» (Folk Horror, 2023). Мы очень ждем. Вдруг она окажется действительно новым критическим взглядом на тему.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Павлов А. В. Постхоррор? : рецензия на книгу Дэвида Черча // *Философия : Журнал Высшей школы экономики*. — 2021. — Т. 5, № 2. — С. 294–313.
- Blumhouse Productions : *The New House of Horror* / ed. by V. McCollum, T. K. Platts, M. Clasen. — Wales : University of Wales Press, 2022.
- Church D. *Post-Horror : Art, Genre, and Cultural Elevation*. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2021.
- Donnar G. *Troubling Masculinities : Terror, Gender, and Monstrous Others in American Film Post-9/11*. — Jackson : University Press of Mississippi, 2020.
- Falvey E. *Re-Animator*. — Liverpool : Liverpool University Press, 2021.
- Folk Horror. *New Global Pathways* / ed. by D. Keetley, R. Heholt. — Wales : University of Wales Press, 2023.
- Gaynor S. M. *Rethinking Horror in the New Economies of Television*. — Cham : Palgrave Macmillan, 2022.
- Hantke S. *Introduction // American Horror Film : The Genre at the Turn of the Millennium* / ed. by S. Hantke. — Jackson : University of Mississippi Press, 2010. — P. vii–xxxii.
- Mee L. *Reanimated : The Contemporary American Horror Re-make*. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2022.
- New Blood : *Critical Approaches to Contemporary Horror* / ed. by E. Falvey, J. Hickinbottom, J. Wroot. — Wales : University of Wales Press, 2020.
- Pisters P. *New Blood in Contemporary Cinema : Women Directors and the Poetics of Horror*. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2020.
- Roche D. *Making and Remaking Horror in the 1970s and 2000s : Why Don't They Do it Like They Used to?* — Jackson : University Press of Mississippi, 2014.

Wells P. *The Horror Genre : From Beelzebub to Blair Witch*. — London : Wallflower Press, 2000.

Wetmore K. J. *Post-9/11 Horror in American Cinema : From Beelzebub to Blair Witch*. — New York, London : Continuum, 2012.

---

Pavlov, A. V. 2023. “Tak li novyye podkhody k khorroru? [Are New Approaches to Horror Really New?]: retsenziya na knigu pod redaktsiyey Eddi Falvi, Dzho Khikinbottoma i Dzhonatana Vruta [Review of the Book Edited by E. Falvy, J. Hickinbottom and J. Wroot]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 7 (1), 397–406.

---

ALEXANDER PAVLOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); HEAD OF THE PHILOSOPHY DEPARTMENT, LEADING RESEARCHER  
RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-5449-1050

## ARE NEW APPROACHES TO HORROR REALLY NEW?

REVIEW OF THE BOOK EDITED BY E. FALVY, J. HICKINBOTTOM  
AND J. WROOT

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-397-406.

### REFERENCES

- Church, D. 2021. *Post-Horror: Art, Genre, and Cultural Elevation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Donnar, G. 2020. *Troubling Masculinities: Terror, Gender, and Monstrous Others in American Film Post-9/11*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Falvey, E. 2021. *Re-Animator*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Falvey, E., J. Hickinbottom, and J. Wroot, eds. 2020. *New Blood: Critical Approaches to Contemporary Horror*. Wales: University of Wales Press.
- Gaynor, S. M. 2022. *Rethinking Horror in the New Economies of Television*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Hantke, S. 2010. “Introduction.” In *American Horror Film : The Genre at the Turn of the Millennium*, ed. by S. Hantke, vii–xxxii. Jackson: University of Mississippi Press.
- Keetley, D., and R. Heholt, eds. 2023. *Folk Horror. New Global Pathways*. Wales: University of Wales Press.
- McCollum, V., T. K. Platts, and M. Clasen, eds. 2022. *Blumhouse Productions: The New House of Horror*. Wales: University of Wales Press.
- Mee, L. 2022. *Reanimated: The Contemporary American Horror Re-make*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pavlov, A. V. 2021. “Postkhorror? [Post-Horror?]: retsenziya na knigu D-vidia Chercha [Review of a Book by D. Church]” [in Russian]. *Filosofiya* [Philosophy]: *Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Journal of the Higher School of Economics] 5 (2): 294–313.

- Pisters, P. 2020. *New Blood in Contemporary Cinema: Women Directors and the Poetics of Horror*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Roche, D. 2014. *Making and Remaking Horror in the 1970s and 2000s: Why Don't They Do it Like They Used to?* Jackson: University Press of Mississippi.
- Wells, P. 2000. *The Horror Genre: From Beelzebub to Blair Witch*. London: Wallflower Press.
- Wetmore, K. J. 2012. *Post-9/11 Horror in American Cinema: From Beelzebub to Blair Witch*. New York, London: Continuum.

Юрий Разинов\*

## ВРЕМЯ И ВОЗРАСТ\*\*

РАЗМЫШЛЕНИЕ НАД КНИГОЙ С. А. ЛИШАЕВА

ЛИШАЕВ С. А. *Философия возраста (возраст и время)*. — СПб. : АЛЕТЕЙЯ, 2022.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-407-417.

В печатной версии цикла лекций «Парменид» М. Хайдеггер делает любопытную ремарку (Хайдеггер, Шурбелев, 2009: 28):

Новоевропейский мыслитель столкнулся со своеобразной трудностью: чтобы что-то сказать о том, о чем ему действительно надо сказать, он непременно пишет книгу объемом в четыреста или более страниц. Это бесспорный признак того, что новоевропейское мышление находится вне сферы мышления начального.

С одной стороны, данное замечание выглядит как извинение перед читателем, которому предстоит прочесть объемный труд. С другой стороны, его можно интерпретировать как самоиронию, смысл которой таков: чтобы помыслить то, о чем у Парменида сказано на трех-четырёх страницах, современному автору требуется большой книжный формат.

С тех пор, однако, многое изменилось, и сегодня с разных сторон слышится голос о том, что время «больших форматов» закончилось и какая-нибудь маленькая, да удаленькая статья, опубликованная в топовом журнале, имеет больше шансов на успех. В этом отношении «Философия возраста» С. А. Лишаева — произведение контртрендовое, а значит, в определенном смысле несвоевременное. Автор отчетливо осознает, что время, в котором он живет, — это особое историческое время, когда «время не терпит», когда оно торопит и подгоняет. Такое время он называет ситуативным. Писать толстые книжки в такое время — значит идти наперекор времени, значит выбиваться из господствующего *темпорального уклада* жизни.

\*Разинов Юрий Анатольевич, д. филос. н., профессор; Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева (Самара), [razinov.u.a@gmail.com](mailto:razinov.u.a@gmail.com), ORCID: 0009-0006-9238-5535.

\*\*© Разинов, Ю. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Концепцию темпоральной многоукладности можно считать общим знаменателем книги. И хотя сам этот термин появляется за ее пределами — в параллельно написанных статьях (Лишаев, 2019), концептуальная основа для анализа темпоральных укладов задана именно здесь. А поскольку эта концепция — методологическая основа для *онтологии возраста*, постольку название труда получает важное расширение — «возраст и время».

Представить пятисотстраничный труд в коротком обзоре — задача, чреватая упрощениями, но если выделить в нем определенные реперные точки, то станут видны и замысел, и результаты.

### 1. ТЕМАТИЗАЦИЯ «ФИЛОСОФИИ ВОЗРАСТА» КАК ФИЛОСОФСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ ВООБЩЕ И КАК РАЗДЕЛА ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В ЧАСТНОСТИ

Несмотря на то что большая часть книги представлена под рубрикой «Феноменология возраста», данное исследование не является феноменологическим в классическом смысле. Оно скорее «постфеноменологическое». Феноменология и ее инструментарий — герменевтика — выступают здесь методом разработки предметного поля *философской антропологии*, которая при ее рассмотрении в ракурсе экзистенциальной рефлексии становится «региональной онтологией».

Предметом «региональной онтологии» являются не универсальные формы *бытия вообще*, как у раннего Хайдеггера, а *регионы человеческой жизни*, которые всегда чем-то ограничены. В данном случае они ограничены возрастом. Ведь у Dasein в общем смысле нет возраста. Ему «все возрасты покорны». Однако способы размыкания сущего у юноши, зрелого и старика различны. Забота (как и другие экзистенциалы) у Хайдеггера — это универсальная структура человеческого бытия. Однако когда старики, адресуясь к молодым, говорят: «Мне бы твои заботы» — они очерчивают *возрастной регион* своего озоботившегося существования. И такой смысл Хайдеггер тоже улавливал, когда утверждал, что человек живет в окружении мира, что этот мир разомкнут человеком не вообще, а в определенных границах. Такое понимание Dasein А. Ахутин назвал «нетематическим» (Философия..., 1998). Оно появляется у Хайдеггера, когда он говорит о Dasein как о «бытийном средоточии». В этом смысле возраст можно определить тавтологически: *это бытийная сосредоточенность на возрасте*. Возраст — это не просто то, что нам *положено* временем, а способ нашего самополагания во времени.

Такую идею С. А. Лишаев высказывает, рассуждая на тему самоконструирования возраста. Возраст, утверждает он, по существу есть *сознание возраста*, которое обычно возникает при переходе из одного возраста в другой — на границе возрастных стадий. «Куда уходит детство, в какие города?» — спрашивает юноша (Л. Дербенев), прощаясь с детством. «Хорошо — быть молодым, за любовь к себе сражаться», — говорит молодой в тот момент, когда уже достаточно зрел для того, чтобы отдавать себе в этом отчет (Ю. Мориц). «Я когда-то состарюсь, память временем смоем», — говорит зрелый в преддверии старости (Ю. Визбор). А старый? А старый говорит: «И в невежестве своем / Молодые человеки — / Ни бум-бум о берегах, / О серебряных лугах, / Где седые человеки / Спать обнимутся вдвоем, / А один уснет навеки» (Ю. Мориц).

Отношение к своему возрасту есть часть того, что С. А. Лишаев называет *этосом человека*.

## 2. ПОНЯТИЕ ВОЗРАСТНОГО ЭТОСА

Этим термином определяется темпоральный регион человеческого бытия, и это вторая реперная точка. Сразу замечу, что термин «этос» употребляется не в том привычном смысле, с которым связано понятие этики. *Этос* — это не только «моральный облик», «душевный склад» или характер человека, это еще и *способ бытия*, обусловленный системой привязанностей. Привязанность порождает привычку. Привычка порождает характер, нрав, норы. Онтологический аспект *этоса* связан с *обитанием*. У Гомера слово «этос» встречается в значении «стойбище», «стойло», «загон для скота», а из этого следует, что *этос* первоначально означает душевную привязанность к *месту*. В начальном греческом смысле *этос* — это *стойбище души, ума и тела*, а проще говоря — *обитель*. В этой связи позволим себе вольную вариацию смысла: юность — это стойбище для созревания, зрелость — это пастбище для созидания, старость — это обитель для завершения. На основе начального значения *этоса* как *места сборки* жизненных сил впоследствии развивается представление об *этосе* как упорядочивающей форме и универсальном нравственном законе.

Но понятие *возрастного этоса* меняет правила игры, ибо в нее вступает уже не *место*, а *время*. Время смешивает и спутывает карты, создавая возмущения в структуре *этоса*. И с этим обстоятельством связана третья реперная точка.

### 3. ТЕМПОРАЛЬНАЯ ДИНАМИКА ВОЗРАСТА

Возраст не статичен, а динамичен. Переходность, как считает С. А. Лишаев, сама суть возраста. Поэтому она имеет место внутри каждого возраста. В этом смысле нет никакого особого возраста, который принято называть переходным. Ибо если под этим понимать *возрастной кризис*, то он существует внутри каждого из возрастов.

Темпоральная динамика создает проблему периодизации, которая заключается не только в том, что имеют место драматические переходы из одного возраста в другой, но и в том, что определенные стадии выделяются внутри каждого из них. В этой связи С. А. критикует фрактальную периодизацию М. Эпштейна. Последняя заключается в том, что Эпштейн берет традиционную «пятичленку»: детство — отрочество — молодость — зрелость — старость, — а каждый возраст, в свою очередь, делится на пять. В итоге получается двадцать пять стадий: «детство детства» (младенчество), «отрочество детства», «молодость детства», «зрелость детства», «старость детства»; в старости, соответственно, выделяются «детская старость», «молодая старость», «зрелая старость», «старая старость» и т. д. Кроме того, что фрактальный подход Эпштейна представляется механико-комбинаторным, он базируется на расхожем понятии возраста как *количества* прожитых лет. Темпоральная же динамика имеет в виду *качественную* характеристику возраста. Такая характеристика дается путем анализа *способов возрастного временения*.

### 4. СИТУАТИВНОЕ И НАДСИТУАТИВНОЕ ВРЕМЕНЕНИЕ

Термины «временность» и «временение» отсылают нас к хайдеггеровской теме экзистенциального синтеза времени.

С. А. Лишаев различает два уровня временения: ситуативный и надситуативный. Первый уровень определяется как темпоральный синтез «малого радиуса действия», второй уровень связан с конституированием биографической темпоральности, которая к тому же выходит на трансперсональный, исторический уровень. Ситуативное время — это время с «коротким дыханием», когда одна ситуация сменяет другую, когда «действовать надо прямо сейчас, сообразовываясь с происходящим в настоящее время» (Лишаев, 2022: 56–57). Оно неустойчиво и дискретно. Надситуативно-биографическое время в некотором смысле континуально и планомерно, ибо оно приурочено к «последнему будущему» — к *эсхатону*. Надситуативное время может быть как *возрастным*, т. е. связанным границами возраста, так и *внутривозрастным*,

т. е. обусловленным определенным типом хроно-проекции. Понятие надситуативного временения характерно для процесса взросления как систематического усилия в заданном направлении. В целом оно «дает возможность проектировать персональное будущее в границах века» (Лишаев, 2022: 139). Последнее имеет важный смысл для понимания старости, поскольку для нее уже нет последующего возраста, а значит, и возрастной перспективы.

Выход за границы надситуативного временения характеризует *ветхую*, или *мудрую*, старость. Это возрастной тип, в котором перспектива и ретроспектива распадаются: человек уже не может повлиять «ни на свое будущее и прошлое, ни на будущее своих потомков через продуктивную деятельность» (там же: 491).

##### 5. ТЕМПОРАЛЬНЫЙ ПРОФИЛЬ ВОЗРАСТА

Качественный анализ возраста как способа *временищего бытия в мире* позволяет выстроить то, что автор называет «темпоральным профилем возраста». Данное нововведение конкретизирует типологию возрастных *этосов* в аспекте самоопределения человека «внутри» них. Речь идет о том, что, помимо прожитых лет, возраст есть еще и система предписаний общества и культуры. Человек проживает свой возраст внутри всевозможных регламентов того, что подобает, а что не подобает тому или иному возрасту. «Мал еще спорить со старшими!» — назидательно говорят подростку. «Ишь ты, погнался за молоденькой!» — укоряют старика. Между тем человек не только замыкается в границах социально сконструированного возраста, но и размыкает их. В этом и состоит персональная динамика. Понятие темпорального профиля призвано раскрыть конкретное многообразие возрастных способов бытия человека в мире. В частности, оно позволяет пересмотреть общепринятое отношение к старости как к «возрасту дожития».

Старость, пожалуй, главная тема этой книги. Она представлена здесь в совершенно новом свете: не просто как «социальный возраст», связанный с определенными проблемами, а как множественность темпоральных укладов. В таком ракурсе традиционные проблемы старости, ассоциируемые с немощью и социальной зависимостью, отступают на задний план. Старость предстает перед читателем как феномен *бытия в старости*. Такой поворот мысли, во-первых, позволяет перенести акцент со старения как *одряхления* («старая старость») на старение как *овладение* старостью («мудрая старость»). В этой связи автор вводит

понятие ветхой, или эсхатологической, старости, где последняя понимается как этап финализации жизненного пути, как *время для завершения времени*, как состояние самодостаточности, не связанное проекциями в будущее или прошлое. Во-вторых, такое смещение акцента позволяет рассмотреть различные модусы бытия в старости, представить ее типологическую карту. Последняя включает в себя: (1) перспективную «героическую старость», мотивированную на удержание зрелости; (2) ретроспективную и оттого ворчливую и мелочную «бытовую старость», сосредоточенную на былом, в котором человек ищет себе убежище; (3) «деятельную старость», основным драйвером которой становится завершение дел; (4) «эсхатологическую», а иначе говоря «мудрую» или «ветхую», старость, которая оказывается по ту сторону самореализации и заботы. Это своеобразная старость вне старости (возраста). Такова старость глубоко религиозного человека.

Такой же типологический подход просматривается и в анализе других возрастов, той же молодости, основным содержанием (этосом) которой является взросление как определенная хроно-проекция жизни. Взросление — это не просто маргинальная фаза перехода во взрослое состояние, это способ *быть молодым*. Молодой человек *существует* путем взросления. И если старость — это время сбора урожая, а зрелость — время его выращивания, то молодость — это время проектов, время поисков и надежд. В ней тоже есть свои модальности, такие как «трудное начало», «утверждение через отрицание», «затяжное взросление», «расставание с молодостью» и «возмужание».

## 6. ВОЗРАСТ КАК ХРОНО-ПРОЕКЦИЯ ЖИЗНИ

Важнейшие факторы в конституции возраста и его темпоральной динамики — *признание/непризнание* и *принятие/непринятие* своего возраста, причем в различных сочетаниях. Например, человек может признавать и одновременно не принимать свой возраст, что образует определенный рисунок его личности, его возрастную констелляцию, и с этим связано то, что автор называет «хроно-проекцией».

Этот сложносочиненный термин можно было бы истолковать в хайдеггеровском смысле «наброска» или в сартровском смысле «проекта», если бы не одно но: у Хайдеггера и Сартра это универсальные термины экзистенциальной онтологии, в то время как в «Философии возраста» это понятие *региональной онтологии*. Термин «хроно-проекция» имеет два применения. Во-первых, он конкретизирует понятие возрастного *этоса* в том смысле, что каждому возрасту присущи не только границы,

но и своя проекция жизни. Во-вторых, данным понятием предполагается, что внутри каждого возрастного *этоса* существуют различные хроно-проекции.

Возьмем молодость. Несмотря на то, что *этос* молодости определен *взрослением*, отношение к этому процессу различно. В молодости человек зачастую желает быть (оставаться) ребенком, и это определенная хроно-проекция. В других проекциях молодой человек либо принимает свою молодость со всеми ее преимуществами и издержками («Хорошо быть молодым!»), либо, наоборот, спешит избавиться от нее в своих мечтах о состоятельности взрослого. Так что тему Ю. Мориц вполне можно развить в том же духе: «Хорошо быть стариком! Просто лучше не бывает!» По этой причине некоторые молодые люди ведут себя как старики. Понятие хроно-проекции позволяет лучше схватывать и описывать различные возрастные нюансы. Кроме того, оно замыкает само это описание на такие темы, как *своевременность* и *несвоевременность*.

О том, что время человеческого бытия подчинено особому ритму, знали уже в древности. Взять хотя бы библейские вариации Екклесиаста:

Всему свое время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить [Лк. 9:21; 1 Кор. 6:12]; время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; время искать, и время терять [Иер. 31:4]; время сберегать, и время бросать; время раздирать, и время сшивать; время молчать, и время говорить; время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру [Сир. 20:6; Лк. 9:21].

Термин «своевременность» отсылает не к безличному *количественному* времени, которое для удобства можно именовать словом «хронос», а к уникальному *качественному* времени, которое в библейской традиции именовалось словом «кайрос». В общем смысле *кайрос* — это особенное, выделенное время, время-исполнение, время-событие (Разинов, 2021b). И хотя тема *кайроса* у автора представлена фрагментарно, она вплетается в характеристику *качественного* времени, для обозначения которого С. А. Лишаев использует термин «эсхатон».

## 7. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ ВОЗРАСТА

«Эсхатон» — это богословский неологизм, образованный от греческого прилагательного ἔσχατος, которое переводится на русский язык как «последний», «конечный». В качестве имени существительного он означает

«конец», но в более точном смысле — «окончание» как образ действия. В нашем понимании эсхатон — это не просто конец как прерывание длительности, а *время-событие* самого конца. Проще говоря, *окончание имеет свою длительность*, которая несоразмерна длительности хроноса. Автор употребляет этот термин в разных смыслах, в том числе и в значении конца, но главное, что он хочет подчеркнуть, — окончание есть модус *modus vivendi*. В общем смысле эсхатон — это проживаемые внутри жизни «последние времена» или «оконечное время» (Разинов, 2021а). В частном применении эсхатон — это окончечное время конкретного возраста. Например, когда мы говорим: «Прощай, детство!» или «Прощай, молодость!» — мы *проживаем* это окончание.

Тема эсхатона перекликается с темой оставшегося или эсхатологического времени Дж. Агамбена (Агамбен, Ермаков, 2018). Между тем она возникла независимо от итальянского философа еще в 1999 г. при разработке эстетики ветхого (Лишаев, 2019). Эсхатон — это не просто библейское окончание времен. Эсхатоны множественны и индивидуальны, а главное, распределены по возрастам. Они не одинаковы в плане их проживания, ибо в старости окончечное время переживается острее, нежели в юности, так как в старости жизненная перспектива сужается и старик чувствует близость конца, как говорится, на кончиках пальцев (Лишаев, 2022: 346).

При этом автор выдвигает идею двух эсхатонов: «Эсхатон-1 — это завершенность персональной истории, эсхатон-2 — завершенность жизни». Данное различие связано с тем, что, завершая свою персональную историю, пожилой человек продолжает жить в особом модусе ветхой старости, которая связана с тем, что он уже не строит планов на будущее и не обременен воспоминаниями о прошлом. «Это жизнь до конца после конца» в радостном принятии настоящего. Эсхатологическая старость свободна от биографии в том плане, что она в определенном смысле завершена. Это жизнь «в зазоре между двумя эсхатоном» (там же: 394).

## 8. МНОГОТОЧИЕ...

Таковы основные реперные точки, а лучше сказать, узлы данного труда. Кроме них «Философия возраста» полна многоточий, причем не столько в обычном смысле незавершенности — книга как раз и отличается концептуальной завершенностью, — сколько наличием других значимых точек или узлов, делающих чтение труда крайне занимательным и интересным. Прежде всего, это относится к детально проработанной феноменологической дескрипции возрастов, среди которых на

первом месте оказывается старость. Но такая тематическая непропорциональность не может быть названа несправедливостью по отношению к другим возрастам, ибо вся эсхатологическая концепция автора выстроена под феномен старости. И это может быть оправдано тем, что старость имеет одно неоспоримое преимущество — дистанцию возраста.

В качестве критического замечания я бы указал на некоторое противоречие, имеющееся между двумя планами анализа — динамическим и статическим. Динамический аспект связан с переходом от одного возраста к другому, равно как и внутренней динамикой каждого из них. Статический анализ обусловлен задачами *типологии*, которым автор отдает приоритет. Смещение динамического аспекта в пользу статического обусловлено тем, что старостью завершается сама возрастная динамика: за старостью есть только смерть. К тому же, ветхая старость, которая для автора является внутренним *телосом* возрастной динамики и даже эталоном старости как возраста, сама статична. Разумеется, что та или иная фиксация и даже «застывание» характерны для всех возрастов, но *до* старости всегда существует горизонтальная хроно-проекция. Ветхая старость, останавливая горизонтальное временение, создает вертикальную динамику, которая уже не есть динамика возраста.

В плане развития выдвинутых автором идей я бы предложил новую тематизацию *акме*, но не в общепринятом смысле, где *акме* характеризует середину жизни, а в смысле середины возраста. В каждом возрасте есть свое золотое время, свое *акме*, то есть кульминационная точка возрастного *эпоса*. Описание переходов за/через возрастное *акме* характеризовало бы *эйдос* возраста, причем в его динамике.

В завершение следует сказать, что перед читателем развернут грандиозный и многоплановый профиль философии возраста как междисциплинарной области исследования. Несмотря на то что книга представляет преимущественно экзистенциально-онтологический срез проблематики, в ней есть множество перекличек и пересечений с другими областями знания. По этой причине данное сочинение будет интересно не только специалисту, но и рядовому читателю, ибо возраст — это то, что касается каждого. Если говорить о специалистах, то с выходом «Философии возраста» им будет трудно обойти вниманием эту книгу, поскольку она представляет собой весомую заявку на *новую отрасль знания*.

## ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен Д. Оставшееся время : Комментарий к Посланию к Римлянам / пер. с итал. С. Ермакова. — М. : Новое литературное обозрение, 2018.
- Лишаев С. А. Старость, мудрость, философия // Вестник Тамбовского университета. — 2019. — Т. 20, № 1. — С. 12–25.
- Лишаев С. А. Философия возраста (возраст и время). — СПб. : Алетейя, 2022.
- Разинов Ю. А. Маргинальное время труда и досуга : экзистенциально-онтологический аспект // Труд и досуг : альманах Центра исследований экономической культуры СПбГУ / под ред. Д. Кадочникова, Д. Раскова. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2021а. — С. 15–33.
- Разинов Ю. А. Пограничное время-кайрос // *Mixtura verborum: 2019–2020* : пограничное время. Сборник научных статей / под ред. С. А. Лишаева. — Самара : Самарама, 2021b. — С. 3–15.
- Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А. П. Шурбелева. — СПб. : Владимир Даль, 2009.

---

Razinov, Yu. A. 2023. “Vremya i vozrast [Time and Age]: razmyshleniye nad knigoy S. A. Lishayeva [Reflections on the Book by Sergey Lishayev]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 407–417.

---

YURIY RAZINOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

SAMARA NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY NAMED AFTER ACADEMICIAN S. P. KOROLEV (SAMARA, RUSSIA); ORCID: 0009-0006-9238-5535

## TIME AND AGE

## REFLECTIONS ON THE BOOK BY SERGEY LISHAEV

LISHAYEV, S. A. 2022. *FILOSOFIYA VOZRASTA (VOZRAST I VREMYA) [AGE PHILOSOPHY (AGE AND TIME)]* [IN RUSSIAN]. SANKT-PETERBURG [SAINT PETERSBURG]: ALETEYYA

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-407-417.

## REFERENCES

- Agamben, G. 2018. *Ostavshyesya vremya [Il tempo che resta. Uno commento alla Lettera ai Romani]: Kommentariy k Poslaniyu k Rimlyanam* [in Russian]. Trans. from the Italian by S. Yermakov. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Heidegger, M. 2009. *Parmenid [Parmenides]* [in Russian]. Trans. from the German by A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.

- Lishayev, S. A. 2019. "Starost', mudrost', filosofiya [Anility, Wisdom, Philosophy]" [in Russian]. *Vestnik Tambovskogo universiteta [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]* 20 (1): 12–25.
- . 2022. *Filosofiya vozrasta (vozrast i vremya) [Age Philosophy (Age and Time)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Razinov, Yu. A. 2021a. "Marginal'noye vremya truda i dosuga [Marginal Time of Labor and Leisure]: ekzistentsial'no-ontologicheskii aspekt [Existential-Ontological Aspect]" [in Russian]. In *Trud i dosug [Labour and Leisure] : al'manakh Tsentra issledovaniy ekonomicheskoy kul'tury SPbGU [Almanac of the Centre for the Studies of Economic Culture, SPbU]*, ed. by D. Kadochnikov and D. Raskov, 15–33. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo Instituta Gaydara / Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU.
- . 2021b. "Pogranichnoye vremya-kayros [Marginal Kairos]" [in Russian]. In *Mixtura verborum: 2019–2020 [Mixtura verborum: 2019–2020] : pogranichnoye vremya. Sbornik nauchnykh statey [Marginal Time: Collected Works]*, ed. by S. A. Lishayev, 3–15. Samara: Samarama.



---

НА ПОЛЯХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАКТАТОВ

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

---

---

IN THE MARGINS OF  
PHILOSOPHICAL TREATISES

---



---

Gorbachev, M. D. 2023. "The Result of Consistent Physicalism : The Illusionism of Keith Frankish" [in English]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (1), 421–435.

---

MAXIM GORBACHEV\*

## THE RESULT OF CONSISTENT PHYSICALISM\*\*

THE ILLUSIONISM OF KEITH FRANKISH

FRANKISH, K., ED. 2017. *ILLUSIONISM: AS A THEORY OF CONSCIOUSNESS*. LUTON, BEDFORDSHIRE: ANDREWS UK

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-421-435.

### INTRODUCTION

Since David Chalmers distinguished the hard problem of consciousness from easy problems (Chalmers, 1995), the discussion of the consciousness in philosophy acquired all the key features without that we cannot imagine it today. It found the central question to be answered in order to solve the hard problem: why is there subjective experience at all? Keith Frankish — an Honorary Professor in the Philosophy Department at the University of Sheffield, UK, a Visiting Research Fellow with The Open University, UK, and an Adjunct Professor with the Brain and Mind Programme at the University of Crete — makes an attempt in the book "Illusionism as a theory of consciousness" (Frankish, ed., 2017) to replace the hard problem with the illusion problem — the problem of explaining how the illusion of phenomenality arises. So, the main point of illusionists is that phenomenal consciousness is an introspective illusion. This approach is not a new one: the first wave of identity theorist favored it and now it is supported by such respectable philosophers of mind as Daniel Dennett, Derk Pereboom, Nicholas Humphrey and Georges Rey. However, it is still widely considered as a marginal position. Realist account is much more common for physicalist tradition (to which Keith Frankish belongs to).

The issue focuses on the target article written by Keith Frankish, in which he introduces illusionism. The rest of the book consists of commentaries on the target article. These commentaries are made by a wide range of researchers (I will name them in further parts of the present review) who

\*Maxim Gorbachev, PhD Student, Visiting Lecturer; National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia), mgorbachev@hse.ru, ORCID: 0000-0002-8374-5889.

\*\*© Maxim Gorbachev. © Philosophy. Journal of the Higher School of Economics.

take different positions on the illusionism. It allows exploring illusionism from different perspectives and focusing both on its strong and weak points. This exciting book will be interesting for all who find themselves concerned with the philosophy of mind. If there is a chance for illusionism to be true, we should take it seriously and consider all options it can offer.

#### ILLUSIONISM AS A THEORY OF CONSCIOUSNESS

Due to the book structure, I will start from the target article consideration and then I will move to commentaries.<sup>1</sup> Frankish defines the illusionist programme indicating the key ideas of it, outlines why it is the most preferable position among other options and defends it against some common objections.

Illusionism is one of three options to address the problem of phenomenal consciousness (PC). Two of them — conservative and radical realism — consider phenomenal properties of conscious experience to be real. Following the former includes preservation of current scientific paradigm. PC is expected to be explained within the terms and physics forces known to us. While the latter implies a significant shift in science and postulation of some forces radically different from that we are familiar with. The third option is to say that phenomenality is illusory. In this case, we deny that phenomenal experience is real — private, ineffable, intrinsic, qualitative — and focus on the explanation of its appearance (Frankish, ed., 2017). In other words, phenomenal qualities are misrepresentations of our physical states that are lack of phenomenality via introspective representational mechanisms. These physical states are experiences in a functional sense. Despite am not so physicalistically oriented as Frankish is, I am often ready to adopt his view. I agree with one of the core ideas that there is no phenomenality in physics. As well as I agree that the world is lack of many of those properties that we used to call phenomenal. However, I tend to think we really have these appearances. I admit preliminary the possibility of strong demand for the strong correspondence between PC and physical states to be the key reason for our possible disagreements. Further, I will probably focus more on the gaps and weaknesses of introduced illusionism, taking into account all its advantages as an option. It seems to me it would be more beneficial.

One of the most common objections to illusionism appears at this very level: is there a gap between reality and appearance while we speak about

<sup>1</sup>I use an electronic version of the book which provides no possibility to verify the page number. It is still possible to navigate according to the author cited.

consciousness? I would even move the accent and ask, should we think of phenomenal experiences of phenomenal feels like there has to be something they actually are? Frankish would answer positively because he distinguishes these feels or what-it-is-likenesses, which are given to us via introspection, and experience. As Frankish puts it, he uses

term “experience” in a functional sense, for the mental states that are the direct output of sensory systems. In this sense, it is not definitional that experiences are phenomenally conscious (Frankish, ed., 2017).

However, it seems puzzling as I am not sure I understand correctly what allows us to name such states as mental. If mentality does not imply at least an appearance of phenomenality, then it can mean that a robot vacuum cleaner has experience. But I would suppose Frankish didn't mean it. Instead, he meant that experiences do not need to be phenomenally conscious or to have phenomenal properties to seem to us as they are and they have. Despite I got the idea I can hardly see what a real phenomenality would be. If PC is an introspective illusion, which is made because of distorting introspective mechanisms (ibid.), we should explain what PC is but an illusion before trying to explain our disposition to consider our experiences as phenomenal. In other words what is phenomenal consciousness, if it is not illusive? It seems to me like Frankish does not give an answer. The lack of it has consequences across the whole book as numerous misunderstandings and objections to illusionism are based on the differences in the very first step to the problem of PC: if one treats PC as an appearance then it can hardly turn out to be illusive. And Frankish himself, I guess, is not in favor of postulating of another level of illusion: the illusion of illusion of phenomenality. Nevertheless, clarifications on the very notion of PC seem not sufficient and even the commentators use it differently, as we will see further.

Besides phenomenal properties that illusionism considers as not real, Frankish introduces quasi-phenomenal ones that are physical properties we misrepresent through introspection as phenomenal. Probably it contributes to clarifying what PC need to be to be non-illusive: those physical properties themselves have to possess phenomenal, qualitative side. Although it sounds like a variation of panpsychism, which is not suitable not only for Frankish but also for many those who stick to the realist position in terms of PC.

As an analogy to illusion of PC Frankish suggests Humphrey's Gregudrum (Humphrey, 2011). It looks like an ungainly construction from most perspectives, but from the right angle it looks like a solid Penrose triangle, which is an impossible object. This curious analogy aimed to show that if

we are able to be mistaken in such cases, we can also be mistaken about our phenomenal experience. Though this and other analogies clarify the illusionist position that introspection delivers “partial, distorted of view of our experiences, misrepresenting complex physical features as simple phenomenal ones” (Frankish, ed., 2017), I find the range of examples quite limited as there are no such about those experiences that are not bounded to the external world. Presumably the analysis of such examples as having a desire, an image of a lemon or thinking about democracy would lead Keith Frankish to the same conclusion — we misrepresent the states of our brain as phenomenal what-it-is-like to have a desire, an image or to think. Still, the analogies introduced in the target article bring us also to the important thought that PC illusion is so strong that we do not cease making all those phenomenal judgements if we admit that they have an illusive nature. Like with Müller-Lyer illusion: we continue to be under it even if we know its nature.

Frankish stresses that we should distinguish illusionism from outward-looking illusionism, grand illusion and eliminativism. First, he insists we misrepresent our *experience* as having phenomenal properties via introspection not external objects. However, he emphasizes we definitely implement the result of that misrepresentation on these objects. Second, illusionism concerns the nature of conscious experience not its extent. Third, illusionists do not deny the existence of conscious experience; they deny the existence of its phenomenal properties.

One of the key part for understanding illusionism connected with zombie argument and what-it-is-likeness. If the only thing zombies lack of is PC, Frankish says, we are zombies technically (ibid.). However, taking into account that we are phenomenal zombies according to illusionism and that we still have a kind of inner life, Frankish concludes it is not obvious that zombies will lack of inner life as they have the same introspective mechanisms and sensory systems as we are (ibid.). The one step which allows comparing us with zombies is shifting the what-it-is-like talk from the experience itself, which is like something because of phenomenal properties it has, to functional sense. Experience is like something for a creature if it is aware of them in a functional sense. From this perspective zombies have PC, which is illusory as ours, as they have all those functional mechanisms that are dependent on physical structure. It is not easy to prove this shift as well as the way Frankish tries to fight the zombie argument. That is why he introduces the problem of explanation of the very possibility of phenomenality illusion and mechanisms involved in the positioning us in such a disposition to

judge we are phenomenally conscious calling it the illusion problem. And—as he reasonably emphasizes—“it would be begging the question against illusionism to assume it cannot be solved” (Frankish, ed., 2017).

Nevertheless, what is done with zombie argument by illusionism is not a counterargument as I see it. The argument is built on the basis of the assumption that such creatures can exist. Illusionists make an opposite assumption, which is a part of their argumentation but contributes little to denying zombie argument.

Motivating illusionism Frankish shows its advantages over radical and conservative realism. So, the first one brings the need for significant shifts in science and we do not actually know what should be the content of these shifts. Moreover, in terms of radical realism, consciousness is in danger of being an epiphenomenon as faced with inability to explain its effectiveness in the world closed under causation. Though the reason to adopt the argument explicitly connected to the appearance that our world is really closed under physical causation, it can be an advantage of illusionism.

The second one can easily collapse into illusionism if it does not suggest a notion of phenomenality stronger than quasi-phenomenality proposed by Frankish, which is misrepresented as having phenomenal qualities. It seems to be a task which is hardly can be managed without going back to radical realism. I would say at this stage illusionism is the best option for conservative realists as probably they are actually illusionists. Such thought is the consequence of the vague notion of phenomenality suggested in the target article and the lack of explanation of what it is to be non-illusory for PC. Probably what is real for a conservative realist is illusion for illusionist because illusion is real.

In addition, there is a puzzling claim—according to Frankish

it may be true that perceptual awareness of the physical vehicles of experience would create the sense that experiences have an intrinsic quality. But this is an explanation of quasi-phenomenal properties, not phenomenal properties (*ibid.*).

It is puzzling in a double sense. First, it seems again that he calls quasi-phenomenal properties what conservative realists call phenomenal, as he implicitly introduces very high requirements to the latter. Second, I and probably many others would say the mentioned perceptual awareness is actually PC, which also allows us to be acquainted with those phenomenal appearances that do not have to be more real and more physical to be phenomenal ones.

In a couple of passages in favor of illusionism Frankish argues

if people's claims and beliefs about something (God, say, or UFOs) can be fully explained as arising from causes having no connection with the thing itself, then this is a reason for... regarding the thing as illusory (Frankish, ed., 2017).

The claim is reasonable but what allows me to have a belief at all? Or claims and beliefs are understood in a functional sense as some physical states and mechanisms? Unfortunately, we are left with no answer.

Another argument consists of the statement that our representations are non-veridical as we have no instruments for checking accuracy of our introspection (*ibid.*). This becomes the reason to place the possibility of the illusory nature of PC. Even so, I have a strong intuition that illusion is illusory compared to the reality of physical states veridicality of which can be verified with third-person perspective. In terms of such comparison, phenomenal properties are illusory. But I am not sure the lack of such accessibility is enough to make such a strong statement which — if is done without some clarifications — sounds stunning.

Then the target article moves to respond to some common objections to illusionism, among which there are some of proposed here earlier. These are denying data, no appearance-reality gap, the audience of an illusion and what is represented as phenomenality if there is no one. The first presents PC as data itself, which is unreasonably denied by illusionists. Defending his view from this objection, Frankish mentions that illusionists agree that the existence of phenomenal properties as intentional objects is a datum (*ibid.*). However, these objects are not real as properties of brain states and if a realist is to maintain PC is a datum, she has to postulate a special kind of access to it, which would justify the inability to make an error. I find this passage promising as it shows that Frankish would admit phenomenal properties are real if they were real properties of our brain states. At the same time, many PC realists could agree with presenting phenomenality as something which is lack of such reality. Here Frankish notes the significant difference between introspective subjectivity — introspective awareness of our experience generated with representational mechanisms (illusionists accept it) — and intrinsic subjectivity — “subjective dimension that is not the product of introspective mechanisms but arises simply from our being the things we are” (*ibid.*). The latter is, Frankish claims, mysterious and not easier than illusionism to explain.

This brings us to the second objection — there is no gap between reality and appearance in terms of consciousness (Searle, 1997). On the one hand, illusionists can admit that there is no subjective difference between veridical

and non-veridical introspective representation (Frankish, ed., 2017). On the other hand, they admit the very possibility of a mistake just because phenomenal feels are the result of implementing distorting introspective representational mechanisms on our experiences that are understood in a functional sense what assumes them to be a kind of physical states. Unfortunately, this argument is affected by the lack of various examples of what we used to call phenomenal feels. I find it crucial here to consider such experiences as “I like this song”, “I am frightened of this dog” or “I imagined a red car”. One can hardly identify the borders of illusionism without applying to such cases.

Thirdly, one might ask who is under illusion. Illusionists do not need to posit a Cartesian theater as an “arena where PC illusion is represented” (ibid.). They can introduce something like an inner display composed of some physical processes representing non-phenomenal states as phenomenal ones. Though it is an option, this respond misses the importance of what allows us to have — illusory or not — what-it-is-like experience. If illusionism offers to replace the hard problem of consciousness with the illusion problem, it should notice the content of the hard problem more precisely. I would claim the main question to answer is not whether phenomenal qualities are actually misrepresented physical ones or how our experiences are accessible to us. As I see the hard problem, its main part is to explain why I am aware of anything. This can be argued but I would say there is a flow of PC besides specific phenomenal experiences — contrary to what Hume claimed (Hume, 1896) — which is the very thing that makes it possible to have particular experiences considered as phenomenal — illusory or not.

Illusionists replace the hard problem with the illusion problem, which anticipates the fourth objection.

If there are no phenomenal properties, how do we represent them? How do we acquire phenomenal concepts, and how do these concepts capture the richness of phenomenality? (Frankish, ed., 2017).

They can be the result of simple physical properties acquired via introspection or a mixture of such acquiring with theorizing about it depending on individual theoretical concepts, culture and etc. involved in phenomenality concept construction.

Summing up, the view on the nature of PC introduced by Keith Frankish is definitely worth exploration and development. The target article offers another perspective to consider consciousness and we should take it into account to take consciousness seriously. Illusionism has some advantages

over realism about PC as well as it has some points which seem puzzling and hard to admit. We should also remember that the very possibility of illusionist theory arises from the same reasons as the mentioned zombie argument: it is possible that phenomenal properties are illusory ones. That is why we need to work on this option.

Nevertheless, the target article overlooked some crucial points. First, it has not offered a clear and grounded notion of phenomenality and PC. Without such clarifications, some key points look like ad hoc hypothesis –if these points are at least understood. It feels sometimes there is an implicit understanding of PC, which influences the reasoning of the author without being presented — and therefore reasonable — for the audience. So, one might think the ground for possible objections can be partly explained by the use of words difference as some important words are not clear enough.

Second, I would like to see a bigger variety of examples used to demonstrate position and arguments. Most of them concentrate on phenomenal properties that are usually implemented on external world. It is easier to make an analogy in such cases; however, this undermines the value of analogy-based arguments as they seem to be successful in a limited range of examples. The article would win if turned to emotions, desires or not the phenomenal properties themselves but thinking of them as a particular type of what-it-is-likeness. Some of the arguments introduced by Frankish would sound less attractive in front of these experiences and it encourages me to make an attempt to consider illusionism in another context.

However, the book consists of commentary articles as well and we can expect them to fulfill these gaps and open other potentials and limitations of illusionism. I will try to overlook briefly some of the key points made by commentators without giving their argumentation in detail.

#### ADVOCATES

I will follow Keith Frankish and group commentaries according to the type of contribution they make to the issue. The members of the first group offer their arguments in support of illusionism.

Daniel Dennett has been in favor of illusionism for a long time. In this book he suggests taking illusionism introduced by Frankish as the frontrunner among theories of consciousness and abstaining from rejecting it due to its counter-intuitiveness. It is a significant note but at the same time Dennett claims realist theories “are largely driven by folk intuitions” (Dennett, in Frankish, ed., 2017). Though the same argument is suitable

for these intuition-driven theories — we should not reject them due to their intuitiveness.

In his contribution he denies that PC just as a famous trick's lady-sawn-in-half is a datum (Dennett, in Frankish, ed., 2017). I suppose it is another demonstration of notions confusion. I suppose many realists would just accept to consider lady-sawn-in-half as a datum. The shift to phenomenality/external world comparison, which is peculiar to the target article, also influenced Dennett's contribution: "There is no red stripe anywhere. There is a representation of a red stripe" (Dennett, in *ibid.*). Still, it is much easier to admit the illusion of a red stripe in front of me than an image of it "inside me" or, for example, envy feel. Nevertheless, it is hard to reject the possibility drawn by Dennett in his conclusion: having belief could be caused "by mere neural representations lacking all 'phenomenal' properties" (Dennett, in *ibid.*).

Jay Garfield concentrates on demonstration of inability to prove the real existence of phenomenal properties due to limitations of introspection via which we come to a belief about PC formed as a cognitive illusion (Garfield, in *ibid.*). Along with some arguments with the slope in correspondence between PC and external world consideration (apparently, even what-it-is-like to be and to be me has to have a kind of a *direct* equivalent in the physical world) he introduces a version of illusionism from Buddhist theory (Garfield, in *ibid.*). It is a good step in order to defend illusionism from the objections based on its scientist preferences.

However, as the next advocate shows, such a step is rather an exception. Georges Rey places two different concepts of consciousness: a weak one — could be run on a desktop — and a strong one, which, as many believe, we possess (Rey, in *ibid.*). Strong concept — though it is important for our everyday practice as this illusion is somehow connected to our introspective representational mechanisms — cannot be sufficiently included in science practice (Rey, in *ibid.*). I am not sure it can be easily included or even included at all. As I see it, Rey demonstrates another crucial problem for illusionism and even other theories of consciousness: they are too dependent on a number of assumptions about the world. Trivially, the zombie argument is accepted or rejected simply because of these assumptions about the role of physics.

Amber Ross considers assumptions — or beliefs — the very reason for us being illusioned (Ross, in *ibid.*). Realism places a problem of mistakes explanation — if phenomenal properties are real, they are independent of our beliefs and we have to clarify how we make mistakes about phenomenal

properties. Illusionist avoids the problem as these phenomenal properties are a kind of mistakes, which can be sometimes veridical. It looks like what is “real” for illusionist is not the same for realist. I think a realist could admit that phenomenal properties are fallible in terms of their correspondence to the world. At the same time, they are independent of our beliefs as, for example, a belief is independent. So, if I have a belief — fallible and non-veridical — I still have it and its epistemological status is different in terms of being aware of its being for me — not correspondence to something outside.

In this regard, James Trtaglia made a significant contribution defending non-physicalist illusionism. As Frankish admits despite the fact that he introduces illusionism as a conservative and physicalist position it does not entail physicalism (Frankish, ed., 2017). Tartaglia’s one of the main points is that we have little chance to explain our manifest situation of, for example, seeming coffee tastes like something if we are physicalist illusionist (Tartaglia, in *ibid.*). We cannot avoid this situation denying the real — whatever reality is in this case — existence of it as phenomenal property. Seeming seems to be out of physicalist metaphysics, which is an essential assumption in order to be conservative illusionist. I think it is one of the most contributing commentary and the limitations and perspectives of such non-physicalist illusionist should be definitely considered. Another crucial meta-philosophical remark made by Tartaglia turns us to the very role of science and scientism in modern philosophy. He notes reasonably that science should not capture the field of philosophy. The latter should be a separate discipline which is able to offer new decisions. It has to take science into account but does not have to be its mouthpiece.

#### EXPLORERS

The group includes those commentators who notices some key illusionism difficulties and suggest ways of overcoming them.

François Kammerer focuses on the unique nature of phenomenality illusion. Attempts to explain the PC illusion in terms of our regular understanding of illusion fail because phenomenal properties are more effective and appear to us in more specific way compared to perceptual illusions, which Frankish uses as examples (Kammerer, in *ibid.*). Although Kammerer tries to cover the gap I mentioned earlier — the lack of examples for the PC case — his contribution is quite limited due to being just a possible option to think of the nature of illusion. He offers a hypothesis that we have a naïve theory (a kind of theory theory approach) which has an epistemological value within the process of introspection and is the reason for PC power. In other words

such a theory provides a mental tool to think about appearances, which is though distorting (Kammerer, in Frankish, ed., 2017).

Derk Pereboom addresses another problem and concentrates on the anti-physicalist view according to which illusionists introduce quasi-phenomenal properties only in a functional way making their nature wholly dependent on the relations they are involved. He argues illusionism does not have to adopt a functionalist view and we are able to make it more attractive regarding quasi-phenomenal properties as possessing — at least partially — intrinsic content, which form a basis for physical causal powers (Pereboom, in *ibid.*). Nevertheless, Pereboom does not consider it as the only possible option, which is by the way hardly suitable for Frankish. That is why his contribution can be seen as useful but not crucial.

The next two commentators attempt to make illusionism more preferable in terms of physicalism, suggesting the ways of identification and explanation of the processes that constitute PC illusion. Michael Graziano describes attention schema theory. Nicole Marinsek and Michael Gazzaniga consider a split-brain research. Both comments are made within the physicalist scheme and intuitions. Both of them take consciousness — or at least some of its aspects — functionally. According to Graziano PC is the result of caricaturing awareness of one's own states produced by the attention scheme (Graziano, in *ibid.*). Marinsek and Gazzaniga give an interesting example of psychological unity illusion (Marinsek and Gazzaniga, in *ibid.*). Despite Frankish admits some useful points introduced by these commentators, I am quite skeptical about it. Their accounts are followed by too far going conclusions that seem to be rather assumptions in which results functional view on consciousness. So, Graziano's approach is limited if we do not implement it on AI what would be doubtful. The split-brain case itself posits so many problems that it becomes not so obvious to decide how we should interpret it and consequently how we can use it in terms of illusionism.

Summing up the explorers' comments, I would notice that they are more likely to bring new challenges to illusionism than to solve existing problems. This is both the advantage and the disadvantage of these contributions.

#### SCEPTICS AND OPPONENTS

In my paper I combine these two groups as both of them focuses — to varying degrees — on difficulties and weaknesses of illusionism. I will not provide an account to all of these groups' members but will try to mention the key ones understanding that all of them are worth considering.

Susan Blackmore — shifts the attention from illusion problem to explaining some delusions — wrong beliefs about consciousness. Her contribution can be considered as skeptical one as she implicitly denies the existence of illusion presented in the target article. She replaces it with the illusion made of inaccurate theorizing, which disappears if explored carefully (Blackmore, in Frankish, ed., 2017). If I read her right she is in favor of the view that there is no at all what we used to misrepresent as PC because there is no the stream of PC which provides us to have no darkness inside. The arguments she introduces do not seem to me convincing. But what is more important I doubt we can move to delusion problems from illusion one: they are from different levels. That is why the latter can be lost considering the former, what results in losing the core idea of illusionism as the questioning alternative to hard problem one.

Nicholas Humphrey proposes a more attractive shift: phenomenal properties should be considered not as non-existing ones but surrealist ones (Humphrey, in *ibid.*). Therefore phenomenal redness is redder than red: we misrepresent our experiences taken in physical and functional sense, our introspection is distorting and still our fallible, non-veridical feels are real (Humphrey, in *ibid.*). He backs it up with good examples focused not on the experiencing of external objects but on internal feels such as emotions. I think it is a promising view as it is still compatible with an illusionist option because PC can be surrealist in one sense and illusory in another. Moreover, this approach is friendlier, lacking of some puzzling aspects that can keep potential contributors away.

Eric Schwitzgebel is another commentator who tries to overcome some stunning features of illusionism. He suggests a neutral explanandum for theories of consciousness introducing his definition by example for PC (Schwitzgebel, in *ibid.*). The definition is aimed at succeeding in bringing views together. As I mentioned in this paper, illusionism offered in the book is likely to follow an implicitly strong notion of phenomenality that fails to fulfill requirements for being real, non-illusory. This very fact implies limitations to illusionism — it saves its core idea if it takes quite physicalist notion of PC reality. So, Schwitzgebel's approach can become a starting point for the discussion.

Katalin Balog, Jesse Prinz and Martine Nida-Rümmelin demonstrate more sharp rejection of illusionism, contributing to the target article from a realist position. Generally speaking, their main point stresses that PC and phenomenal properties are something which cannot be misrepresented as they are not representations (Balog, in *ibid.*; Prinz, in *ibid.*; Nida-Rümmelin,

in Frankish, ed., 2017). As I see it, phenomenal realism seems to be more attractive because it covers the given and its nature as givenness. While illusionism goes further and attempts to explain the ungiven nature of the given. This is the reason why I still would claim illusionism can be actually compatible with realism. It can just because of different approaches to the reality of PC. Probably what it is to be real for realists is not enough to be real for illusionists.

Philip Goff attacks illusionism from radical realist position. He stresses the compatibility of such an approach with third-person science (Goff, in *ibid.*). The specific option here is Russelian monism, which assumes postulating special entities as a kind of ground for physical ones. Therefore, it is still possible to take PC as real one consisting of these special properties and at the same time have a third-person science talk. Frankish argues it is a fifth wheel strategy and I think it is a reasonable claim. However, I am not in favor of rejecting or supporting any position just because of the number of ontological requirements. If such realism can be true, we should consider it.

#### CONCLUSION

As a result, Keith Frankish offers an important book for modern philosophy of mind and philosophy as a whole. He introduces an account for one of the most mysterious and complex questions—hard problem of consciousness. Moreover, he attempts to make it less mysterious and more solvable one considering phenomenal consciousness and properties as illusion produced by our introspection mechanisms within the process of misrepresentation of quasi-phenomenal properties, which are not phenomenal at all, as phenomenal ones. The target article of the issue itself provides a wide range of reasons in support of illusionism. The view seems attractive due to a number of advantages it has—especially explanatory ones. In addition, the target article is complemented with contributive commentaries which develop illusionism and fulfill some of its weaknesses and gaps.

However, there are some crucial points left unconsidered. I mentioned the lack of a sufficient notion of phenomenality, broader exemplifications or the grounds for taking some assumptions needed for illusionism worthy. These and others disadvantages are aggravated by those commentators who are skeptical about illusionism. Their contributions save all those problems as a snowball what makes the objections to illusionism double powered. So, there is a need for further development to have a fully clarified illusionism which can be puzzling or stunning precisely because of its key idea but not due to the lack of clarity.

Another remark I make here is not precisely on illusionism but on the way we lead the discussion on consciousness and the hard problem as well. As I see it most of the theories addressing the hard problem are based on a number of assumptions. Illusionism relies partly on physicalist intuitions; panpsychism requires anti-physicalist ones. Consequently, the success of a theory depends on the attractiveness of assumptions behind them. Therefore, I would be glad to see a theory, which avoids making assumptions. It would bring some limitations, as we have less to say about consciousness without saying something ad hoc. However, such a theory would show us the borders of what is known and what is not.

The illusionist option — how puzzling it can sometimes seem — it is worth consideration as well as it is worth development. We are not ready to adopt illusion problem instead of hard problem but it demonstrates us the prospects of the former, which should be taken into account by all those who are interested in consciousness in order to take it seriously.

I conclude by thanking Diana E. Gasparyan for helping me to get the book reviewed.

#### REFERENCES

- Chalmers, D. J. 1995. "Facing Up to the Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 2 (3): 200–219.
- Frankish, K., ed. 2017. *Illusionism: As a Theory of Consciousness*. Luton, Bedfordshire: Andrews UK.
- Hume, D. 1896. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Humphrey, N. 2011. *Soul Dust: The Magic of Consciousness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Searle, J. R. 1997. *The Mystery of Consciousness*. New York, London: NYREV / Granta Books.

---

*Gorbachev M. D. [Горбачев М. Д.] The Result of Consistent Physicalism [Результат последовательного физикализма] : The Illusionism of Keith Frankish [иллюзионизм Кита Фрэнкиша] // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2023. — Т. 7, № 1. — P. 421-435.*

---

МАКСИМ ГОРБАЧЕВ

АСПИРАНТ, ПРИГЛАШЕННЫЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЬ

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ» (МОСКВА);

ORCID: 0000-0002-8374-5889

## РЕЗУЛЬТАТ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОГО ФИЗИКАЛИЗМА

ИЛЛЮЗИОНИЗМ КИТА ФРЭНКИША

ILLUSIONISM : AS A THEORY OF CONSCIOUSNESS / ED. BY K. FRANKISH. — LUTON,  
BEDFORDSHIRE : ANDREWS UK, 2017.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-1-421-435.

