eISSN 2587–8719

Философия

Журнал Высшей школы экономики

2026 — Т. 10, № 3

Philosophy

Journal of the Higher School of Economics

2026 · Volume 10 · № 3

National Research University Higher School of Economics
Faculty of Humanities · School of Philosophy and Culturology

Philosophy

2026 10 (3)

https://philosophy.hse.ru/ · 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: **Alexander Pavlov** (NRU HSE, Moscow, Russia)
Deputy Editor: **Alexander Marey** (NRU HSE, Moscow, Russia)
Executive Secretary: **Maria Marey** (NRU HSE, Moscow, Russia)
TEX Typography: **Nikola Lečić** (NRU HSE, Moscow, Russia)
Editor: **Denis Lukshin**
Russian Proofreader: **Kseniya Zamanskaya**

International Editorial Board

Felix Azhimov (NRU HSE, Moscow, Russia) · 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) · Angelina Bobrova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Elena Dragalina-Chernaya (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Aslan Gadzhikurbanov (LMSU, Moscow, Russia) · Dmitry Kataev (LSPU, Lipetsk, Russia) · Nikolai Khrenov (SIAS, Moscow, Russia) · Boris Kolonitsky (EUSP, SPbIH RAS, St. Petersburg, Russia) · Sergey Kocherov (NRU HSE, Nizhny Novgorod, Russia) · Lyudmila Kryshtop (RUDN, Moscow, Russia) · Vladislav Lektorsky (IPh RAS, Moscow, Russia) · Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) · Sergei Mironenko (GARF, LMSU, Moscow, Russia) · Sergey Nikolsky (IPh RAS, Moscow, Russia) · Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) · Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow, Russia) · Boris Pruzhinin (*Voprosy filosofii* Journal, Moscow, Russia) · Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow, Russia) · Tatiana Schedrina (MSPU, Moscow, Russia) · Maria Shteynman (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Sidorov (IWH RAS, Moscow, Russia) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) · Olga Togoeva (IWH RAS, Moscow, Russia) · Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia) · José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) · Tatiana Zlotnikova (YSPU, Yaroslavl, Russia)

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Факультет гуманитарных наук · Школа философии и культурологии

Философия

2026 — Т. 10, № 3

https://philosophy.hse.ru/ · philosophy.journal@hse.ru
eISSN: 2587–8719 · регистрация: эл № фс 77–68963
Старая Басманная 21/4, 105066 Москва (ком. 417а) · +7 (495) 7729590 * 12032

Редакция

Главный редактор: **Александр Павлов** (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)
Редактор: **Денис Лукшин**
Корректор: **Ксения Заманская**

Международная редакционная коллегия

Феликс Ажимов (ниу вшэ, Москва, Россия) ·
Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай) ·
Владимир Бакштановский (тиу, Тюмень, Россия) · Светлана Баньковская (ниу вшэ, Москва, Россия) ·
Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) · Ангелина Боброва (ниу вшэ, Москва, Россия) ·
Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид, Испания) ·
Аслан Гаджикурбанов (мгу им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·
Елена Драгалина-Черная (ниу вшэ, Москва, Россия) ·
Татьяна Злотникова (ягпу им. К. Д. Ушинского, Ярославль, Россия) ·
Дмитрий Катаев (лгпу им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, Липецк, Россия) ·
Борис Колоницкий (еуспб, спб ии ран, Санкт-Петербург, Россия) ·
Сергей Кочеров (ниу вшэ, Нижний Новгород, Россия) · Людмила Крыштоп (рудн, Москва, Россия) ·
Владислав Лекторский (иф ран, Москва, Россия) · Ирина Макарова (ниу вшэ, Москва, Россия) ·
Сергей Мироненко (га рф, мгу им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·
Александр Михайловский (ниу вшэ, Москва, Россия) · Сергей Никольский (иф ран, Москва, Россия) ·
Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·
Владимир Порус (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) · Андрей Тесля (бфу им. И. Канта, Калининград, Россия) ·
Ольга Тогоева (иви ран, Москва, Россия) · Анастасия Углева (ниу вшэ, Москва, Россия) ·
Александр Филиппов (ниу вшэ, Москва, Россия) · Николай Хренов (гии мк рф, Москва, Россия) ·
Мария Штейнман (ниу вшэ, Москва, Россия) · Татьяна Щедрина (мпгу, Москва, Россия)

Contents

[Address from the Editor-in-Chief] 9

Practical Philosophy

MARIA MAREY
Konflikt kak norma: agonisticheskiy povorot v teorii demokratii
[Conflict as Normal : The Agonistic Turn in Democratic Theory] 13

SOPHIA TIKHONOVA
Figurativnyye strategii mediafilosofii: ot organitsizma k sobytiynoy ontologii
[Figurative Strategies of Media Philosophy : From Organicism to Event Ontology] 43

GEORGY MOISEEV
Algoritmicheskaya vlast': kiberneticheskaya ratsional'nost' i politicheskiye sledstviya
[Algorithmic Power: Cybernetic Rationality and Political Consequences] 73

EGOR SIPKO
Postmodernizm s S·emom Leykom: ontologicheskaya problematika i igrovaya poetika Alan Wake 2
[Postmodernism with Sam Lake : Ontological Problematics and the Game Poetics of Alan Wake 2] 101

History of Philosophy

ANDREY TESLYA
«Teper' „russkaya istoriya“ i „Klyuchevskiy“ slilis'»: V. V. Rozanov o V. O. Klyuchevskom
["Now 'Russian History' and 'Kluchevsky' Have Merged" : Vasily Rozanov on Vasily Kluchevsky] 129

Intellectual History

OLEG AUROV
Tserkov' i territorial'no-administrativnoye deleniye v gorodakh Tsentral'noy Ispanii k kontsu XIII – seredine XIV v. kak syuzhet intellektual'noy istorii
[The Church and Territorial-Administrative Division in the Cities of Central Spain from the Late 13th to the Mid-14th Century as a Subject of Intellectual History] 169

MIKHAIL BIRKIN
Formirovaniye avtoritetnogo vyskazyvaniya na rubezhe Antichnosti i Srednevekov'ya: 13-y kanon II Sevil'skogo sobora
[The Construction of an Authoritative Statement at the Transition from Antiquity to the Middle Ages : Canon 13 of the Second Council of Seville] 203

PAVEL BYCHKOV
Evolyutsiya obraza misticheskogo tela Tserkvi v religiozno-filosofskom diskurse Anglii i Frantsii XIV–XV vv.
[Evolution of the Metaphor of Mystical Body of the Church in Religious and Philosophical Discourse of France and England of 14th–15th Centuries] 255

DARIA SAMSONOVA
Predstavleniya o traditsii v narrativakh Zhenskoy sektsii Ispanskoy falangi: mediyeval'no-katolicheskiy i narodnyy vektory
[Representations of Tradition in the Narratives of the Sección Femenina of the Spanish Falange : Medieval-Catholic and Folk Vectors] 284

Logic and Epistemology

ARSENTII TIMOKHIN
Zamechaniya o relevantnoy konneksivnoy logike bez sokrashcheniya
[Remarks on Relevant Connexive Logic without Contraction] 319

Philosophical Essays

SERGEY NICKOLSKY
Sovet·skoye i sovet·skiy chelovek. Prolegomeny k ponimaniyu
[The Soviet and the Soviet Man. Prolegomena to Understanding] 343

Publications and Translations

GULNARA BAYAZITOVA
O perevode fragmenta traktata Kardena Le Bre «O suverenitete korolya»
[On the Translation of a Fragment of Cardin Le Bret's Treatise "On Sovereignty of the King"] 379

CARDIN LE BRET
O suverenitete korolya: kniga 1, glavy 1–2
[On the Sovereignty of the King : Book 1, Chapters 1–2] 388

LUDOVICUS MARRACIUS
Vvedeniye v oproverzheniye Korana: chast' 3, glava XIII. Drugiye argumenty, vzyatyye iz Svyashchennogo Pisaniya, s pomoshch'yu kotorykh magometane napadayut na Bozhestvennost' Khrista
[Introduction to the Refutation of the Quran : Part 3, Chapter 13] 403

Book Reviews

DENIS LUKSHIN
Muzyka kak kvazi-sub''yekt: retsenziya na monografiyu Anastasii Mëdovoy o fenomenologii muzykal'nogo opyta
[Music as a Quasi-subject : A Review of Anastasia Mëdova's Monograph on the Phenomenology of Musical Experience] 423

ANASTASIYA VERETENNIKOVA, MARINA URTENOVA
Molinizm i istoki kul'tury ispanskogo Predvozrozhdeniya: razmyshleniya o knige F. Gomesa Redondo o molinizme
[El Molinismo and the Origins of Spanish Renaissance Culture : Reflections on the Book Written by F. Gómez Redondo on Molinism] 437

ALEXANDER PAVLOV
Katrin Denëv v «Kataloge zhenshchin» Gesioda: retsenziya na knigu Edmunda Kuevy o fil'me «Golod» (1983)
[Catherine Deneuve in Hesiod's "Catalogue of Women" : A Review of Edmund Cueva's Book on "The Hunger" (1983)] 442

Academical Life

ALEKSEI DURNEV
Sed'myye Bibikhinskiye chteniya: obzor vserossiyskoy nauchnoy konferentsii (25–27 iyunya 2026 g.)
[The Seventh Bibikhin Readings : An Overview of the All-Russian Scientific Conference (25–27 June 2026)] 459

Содержание

Слово главного редактора 9

Практическая философия

мария марей
Конфликт как норма : агонистический поворот в теории демократии 13

софья тихонова
Фигуративные стратегии медиафилософии : от органицизма к событийной онтологии 43

георгий моисеев
Алгоритмическая власть: кибернетическая рациональность и политические следствия 73

егор сипко
Постмодернизм с Сэмом Лейком : онтологическая проблематика и игровая поэтика Alan Wake 2 101

История философии

андрей тесля
«Теперь „русская история“ и „Ключевский“ слились» : В. В. Розанов о В. О. Ключевском 129

Интеллектуальная история

олег ауров
Церковь и территориально-административное деление в городах Центральной Испании к концу XIII – середине XIV в. как сюжет интеллектуальной истории 169

михаил биркин
Формирование авторитетного высказывания на рубеже Античности и Средневековья : 13-й канон II Севильского собора 203

павел бычков
Эволюция образа мистического тела Церкви в религиозно-философском дискурсе Англии и Франции XIV–XV вв. 255

дарья самсонова
Представления о традиции в нарративах Женской секции Испанской фаланги : медиевально-католический и народный векторы 284

Логика и эпистемология

АРСЕНТИЙ ТИМОХИН
Замечания о релевантной коннексивной логике без сокращения 319

Философские эссе

СЕРГЕЙ НИКОЛЬСКИЙ
Советское и советский человек. Пролегомены к пониманию 343

Переводы и публикации

ГУЛЬНАРА БАЯЗИТОВА
О переводе фрагмента трактата Кардена Ле Бре «О суверенитете короля» 379

КАРДЕН ЛЕ БРЕ
О суверенитете короля : книга 1, главы 1–2 388

ЛЮДОВИКО МАРАЧЧИ
Введение в опровержение Корана : часть 3, глава XIII. Другие аргументы, взятые из Священного Писания, с помощью которых магометане нападают на Божественность Христа 403

Философская критика. Рецензии

ДЕНИС ЛУКШИН
Музыка как квази-субъект : рецензия на монографию Анастасии Мёдовой о феноменологии музыкального опыта 423

АНАСТАСИЯ ВЕРЕТЕННИКОВА, МАРИНА УРТЕНОВА
Молинизм и истоки культуры испанского Предвозрождения : размышления о книге Ф. Гомеса Редондо о молинизме 437

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ
Катрин Денёв в «Каталоге женщин» Гесиода : рецензия на книгу Эдмунда Куэвы о фильме «Голод» (1983) 442

Академическая жизнь

АЛЕКСЕЙ ДУРНЕВ
Седьмые Бибихинские чтения : обзор всероссийской научной конференции (25–27 июня 2026 г.) 459

Слово главного редактора

Дорогие коллеги!

С последнего сеанса нашего общения прошло лето и даже треть осени. Редакция «Философии. Журнала Высшей школы экономики» надеется, что вам удалось как следует отдохнуть и полностью прочитать последний выпуск нашего издания. И теперь мы спешим поделиться с вами содержанием третьего номера.

Открывает выпуск рубрика «Практическая философия». В ней Мария Марей анализирует агонистический поворот в теории демократии Шанталь Муфф. Софья Тихонова исследует фигуративные модели медиафилософии, раскрывающие переход от технодетерминизма к онтологии медиа и темпоральной событийности. Сопоставляя несколько моделей, Софья Тихонова предлагает понимать медиакоммуникации как культурный интерфейс, который интегрирует разные измерения медиальности и сочетает в себе логики литеральной и оптической грамматизации. Георгий Моисеев, используя наследие Мишеля Фуко (его большой юбилей мы все еще отмечаем в этом году), рассуждает про феномен алгоритмической власти, которая наследует от биополитики превентивность и управление через среду, но функционирует вне производства смыслов, опираясь на непрерывный контроль и оптимизацию корреляций. Георгий Моисеев доказывает, что эта власть действует в рамках кибернетической парадигмы, а ее повсеместное распространение ведет к эрозии публичной сферы. В фокусе внимания Егора Сипко — видеоигра *Alan Wake 2*, понимаемая как постмодернистский текст, в котором интерактивность углубляет онтологические вопросы о соотношении вымысла и реальности. Егор Сипко считает, что метаповествовательная структура *Alan Wake 2* наглядно демонстрирует имманентную цифровому медиуму онтологическую нестабильность.

Рубрика «История философии» в этом номере представлена историей русской философии. В своем материале Андрей Тесля исследует образ Василия Осиповича Ключевского в текстах и воспоминаниях Василия Васильевича Розанова, который был одним из первых слушателей университетских лекций легендарного историка. Андрей Тесля последовательно проанализировал массив отзывов Розанова о Ключевском, охватывающий период от первого печатного упоминания до записей 1917–1918 гг. В итоге автор реконструировал динамичный образ Ключевского, который в поздний период творчества Розанова служил для мыслителя своеобразным «зеркалом», отражавшим его собственные устремления и дававшим материал для самокритики.

В рубрике «Интеллектуальная история» у нас в основном Средние века — преимущественно Испания. Хотя есть немного Англии и Франции, а также франкистского периода испанской истории. Так, Олег Ауров посвятил свою статью роли религиозного фактора в территориально-административной организации свободных общин (консехо) в городах Центральной Испании на рубеже XIII–XIV столетий. Компактное расселение по этноконфессиональным кварталам в этих городах

объяснялось ограниченной субъектностью консехо, из-за чего община была вынуждена подстраиваться под существующие церковные формы. Михаил Биркин читает 13-й канон II Севильского собора 619 г. — антимонофизитский трактат, состоящий из библейских и патристических цитат, чтобы выявить механизмы формирования авторитетного богословского высказывания на рубеже Античности и Средневековья. Павел Бычков рассматривает эволюцию метафоры мистического тела Церкви в позднем Средневековье, когда она перестала ассоциироваться с фигурой папы римского и стала обосновывать божественную власть Христа и значимость самих верующих. В итоге метафора, изначально символизировавшая папский авторитет, превратилась в полемический инструмент сторонников концилиаризма, светских поэтов и защитников независимости светской власти. Дарья Самсонова на основе конструктивистского подхода анализирует представления о традиции в нарративах Женской секции Испанской фаланги (1934–1977) под руководством Пилар Примо де Ривера. Используя мемуары, речи и программные документы, Дарья Самсонова исследует традицию не как неизменное наследие, а как динамический идеологический инструмент для легитимации франкистской власти и формирования национальной идентичности.

В разделе «Логика и эпистемология» — статья Арсентия Тимохина, которая представляет собой метатеоретическое исследование CRW — непротиворечивой коннексивной релевантной логики без закона сокращения. В основе семантики этой логики лежит понятие коммутативного моноида, элементы которого содержательно интерпретируются как конечные совокупности эмпирических досье — конкретных наблюдений, экспериментов и измерений. В рубрике «Философские эссе» Сергей Никольский утверждает, что феномены «советского» и «нового советского человека» являются закономерным продолжением многовековых констант российской истории — имперскости, самодержавия и слияния власти с собственностью. По мнению Сергея Никольского, советский строй культивировал в гражданах готовность подчиняться властной воле, сделав это качество фундаментальным свойством советского человека. Автор заявляет о необходимости преодоления советского наследия.

В «Переводах» у нас сразу два материала. Это первые главы первой книги трактата «О суверенитете короля» французского юриста Кардена Ле Бре (1558–1655) в переводе и с комментариями Гульнары Баязитовой и Ивана Сахарчука, а также очередная часть «Введения в опровержение Корана» Людовико Мараччи в переводе и с комментариями Ивана Лупандина и Григория Консона. В «Философской критике» Денис Лукшин размышляет о монографии Анастасии Мёдовой «Феноменология музыкального опыта», а Анастасия Веретенникова и Марина Уртенова — о книге филолога-медиевиста Фернандо Гомеса Редондо о молинизме. В этой же рубрике есть рецензия на книгу филолога-классика Эдмунда Куэвы про античную подоплеку вампирского фильма «Голод» (1983). Рубрика «Академическая жизнь» представлена у нас традиционным отчетом о «Бибихинских чтениях», на этот раз седьмых. Материал подготовил Алексей Дурнев.

Приятного чтения, дорогие коллеги!

Александр Павлов

Практическая философия

Studies: Practical Philosophy

Марей М. Д. Конфликт как норма : агонистический поворот в теории демократии // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 13–42.

Мария Марей*

Конфликт как норма**

агонистический поворот в теории демократии

Получено: 08.12.2025. **Рецензировано:** 24.04.2026. **Принято:** 09.08.2026.

Аннотация: Статья посвящена анализу агонистического поворота в теории демократии, связанного прежде всего с работами Шанталь Муфф. Отправной точкой служит констатация системного кризиса либеральной демократии, который, вопреки оптимистическим прогнозам конца прошлого века, не только не исчез, но и приобрел новые, более острые формы. Автор показывает, что классические делиберативные модели (Ролз, Хабермас), ориентированные на достижение рационального консенсуса, оказываются теоретически несостоятельными и политически опасными, поскольку они выносят за скобки неустранимый антагонизм, неизбежно сопровождающий любую плюралистическую политическую общность. В статье анализируются ключевые понятия теории Муфф: гегемония как вре́менная и оспоримая репрезентация тотальности, агонизм как «укрощенная» форма антагонизма, а также критическое переосмысление гражданства и публичной сферы. Особое внимание уделено интеллектуальным источникам проекта Муфф, в первую очередь — полемическому диалогу с Карлом Шмиттом, у которого она заимствует понимание политического как поля конфликта, но радикально переформулирует его выводы в демократическом ключе. Автор также рассматривает продуктивные дополнения, предложенные Нэнси Фрейзер (акцент на материальном неравенстве и субалтерных контрпубликах) и Аделой Кортиной (этическое обоснование агонизма и воспитание морального субъекта), которые позволяют преодолеть слабости агонистического подхода, его недостаточную институциональную проработанность и игнорирование социально-экономических условий политического участия. В итоге агонистическая модель предстает не как готовая политическая программа, а как критическая оптика, требующая постоянной рефлексии и незавершимости, как приглашение к борьбе, которая ведется не на уничтожение, а за признание легитимности оппонента.

Ключевые слова: агонистическая демократия, антагонизм, гегемония, политический конфликт, делиберативная демократия, публичная сфера, Шанталь Муфф, Карл Шмитт.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-13-42.

Введение: кризис либеральной демократии и поиски альтернативы

Современная политическая философия все чаще обращается к вопросам, которые еще несколько десятилетий назад казались если не

*Марей Мария Дмитриевна, к. филос. н., ответственный секретарь, журнал «Философия. Журнал Высшей школы экономики» (Москва); доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), mdyurlova@hse.ru, ORCID: 0000–0001–9251–4399.

**© Марей, М. Д. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

решенными, то, по крайней мере, вынесенными за скобки теоретического осмысления. Что делать с потенциальным конфликтом разных групп с разными интересами внутри государства? Возможно ли общество, в котором разногласия если не исчезнут, то хотя бы утратят свою остроту? Или, напротив, сама жизнеспособность демократии зависит от того, насколько умело она институционализирует противостояние, не пытаясь его подавить?

В конце прошлого века многим политическим теоретикам казалось, что мир наконец-то обрел нужную формулу. Границы стирались, старые блоки развалились, а горячие споры между лагерями утихли сами собой. Общество стало другим, и старые лозунги, казалось, потеряли смысл. Можно было говорить о том, что наступит «после»: после распада Советского Союза, после либерализма, после торжества демократических идей. «Свободный мир» победил, враги повержены, а вместе с ними ушла и старая партийная грызня. Вместо конфликтов теперь переговоры, вместо борьбы — общий политический язык. А с ним и обещание скорого космополитического рая, где все счастливы и наделены правами. Однако не все политические теоретики были так оптимистичны.

Шанталь Муфф, о которой далее пойдет речь, известный политический философ, профессор политической теории факультета политических наук Университета Вестминстера и автор множества книг и статей по политической теории, является представительницей так называемых новейших левых и постмарксистов, которые заявили о себе на рубеже 1970–1980-х гг. Постмарксисты порывают с ортодоксальным учением о классовой борьбе и много пишут о социальном и политическом антагонизме как нормальной части политического процесса и социальной структуры современных государств. Причем этот антагонизм, по их мнению, рождается не из отношений собственности и эксплуатации, а из принципиальной разности интересов групп и неизбежного столкновения их позиций. В итоге они переворачивают привычную пирамиду: во главу угла ставится не экономика, а политика как таковая, где главной целью будет создание широкого народного альянса для давления на власть, причем финансовые чаяния участников такого союза считаются второстепенными.

Как свидетельствует растущий успех крайне правых в нескольких европейских странах, современные западные общества переживают что-то вроде кризиса демократических институтов. Возможно, это нормальный процесс политического развития современных обществ, а возможно, как писала еще в 1990-е гг. Шанталь Муфф, «такое отчуждение может

иметь серьезные последствия для будущего демократии. К сожалению, либеральные демократические общества плохо подготовлены к тому, чтобы противостоять нынешнему вызову, поскольку они не способны понять его природу» (Mouffe, 1999: 745). Одна из главных причин этой неспособности, по мнению Муфф, кроется в приверженности и политиков, и теоретиков тому типу политической теории, которая ограничивается индивидуалистической, универсалистской и рационалистической рамкой. Это препятствует адекватному осмыслению самой природы плюралистической демократической публичной сферы — а значит, вполне вероятно, что этот кризис является выражением системной проблемы.

То, что предлагает сама Шанталь Муфф и что она называет «агонистической моделью демократии», означает радикально иной взгляд на природу демократической политики и возможный выход из теоретического тупика. Но Муфф не просто выдвигает еще одну теоретическую модель. Она ставит под сомнение сами основания либерального мышления о политике, утверждая, что их главный недостаток состоит в неспособности признать неустранимость антагонизма. Центральным для нее является убеждение, что «демократическое общество больше не может мыслиться как общество, которое реализовало бы мечту о совершенной гармонии или прозрачности» (ibid.: 752). Его демократический характер, утверждает она, «может быть задан только тем фактом, что ни один ограниченный социальный актор не может приписывать себе представительство тотальности и претендовать таким образом на „овладение“ основанием» (ibid.). Этому, в частности, посвящена их совместная с Эрнесто Лакло книга «Гегемония и политическая стратегия», где они пишут о том, какие последствия для радикальной концепции демократии будет иметь признание неискоренимости власти, антагонизма и того факта, что никогда не может быть тотальной эмансипации, а только частичные.

Чтобы понять логику агонистического поворота, необходимо проследить, как Муфф переосмысливает классические для политической теории концепты — от гегемонии и антагонизма до гражданства и публичной сферы, — а также то, какие интеллектуальные источники лежат в основе ее собственного подхода. Одним из ключевых для нее интеллектуальных источников является критика либеральной демократии Карла Шмитта, чье определение политического одновременно вдохновляет Муфф и задает проблемное поле, которое она стремится переопределить.

критика либеральной демократии и переосмысление понятия гегемонии

Обращение Муфф к Карлу Шмитту — не случайный теоретический выбор, а стратегический ход, направленный на выявление фундаментальных противоречий либеральной демократии. Разбирая противоречия демократии и либерализма, заявляемые Шмиттом, она пытается показать, что эти противоречия лишь видимые:

> С одной стороны, он, по-видимому, всерьез рассматривает возможность разрушения единства государства вследствие плюрализма. Но если этот распад представляет собой особую *политическую* возможность, то из этого также следует, что существование такого единства само по себе случайно и нуждается в политическом конструировании. Но, с другой стороны, единство преподносится как *factum*, очевидность которого позволяет не придавать значения политическим условиям его возникновения. Только благодаря этой уловке альтернатива может стать столь неизбежной, как того желает Шмитт (Муфф, Смирнов, 2004: 152).

Обосновывая свой интерес к работам Шмитта, Муфф пишет, что политическим теоретикам для выдвижения концепции либерально-демократического общества следует учитывать доводы тех, кто выступает против основных принципов либерализма. Это предполагает рассмотрение ряда неприятных вопросов, которых обычно избегают и либералы, и демократы.

Шмитт утверждает, что либерализм исключает демократию, а демократия исключает либерализм, и потому парламентская демократия, сочетающая в себе либерализм и демократию, нежизнеспособна. Он пишет:

> Вера в парламентаризм, в *government by discussion*, неразрывно связана с миром идей либерализма. Но столь же неразрывной связи с демократией у нее нет. Либерализм и демократию следует отделить одно от другого, чтобы увидеть, каким гетерогенным образованием является современная массовая демократия. Всякая подлинная демократия основана на том, что не только с равными обращаются равно, но и с неравными обращаются неравно. Демократия, таким образом, требует, во-первых, гомогенности, а во-вторых, в случае необходимости исключения или уничтожения гетерогенного. [...] Политическая сила демократии обнаруживается в том, что она умеет устранять то, что угрожает гомогенности, или оградить себя от него (Шмитт, Филиппов, 2009: 10–11).

Демократические граждане наделены равными правами именно благодаря своей принадлежности к народу, а не потому, что они разделяют абстрактную идею человечества. Шмитт утверждает, что основным понятием демократии является не «человеческая природа», а «народ», и что демократия человечества невозможна. Демократия может существовать только для народа: «Равенство всех людей как людей — это не демократия, а либерализм определенного рода, не форма государства, но индивидуалистически-гуманитарная мораль и мировоззрение. Современная массовая демократия основывается на плохо проясненной связи того и другого» (Шмитт, Филиппов, 2009: 13). Шмитт замечает, что даже в современных демократических государствах (современных ему, естественно), где установлено всеобщее человеческое равенство, существует категория людей, которые подвергаются исключению, будучи чужеземцами или иностранцами, и что, следовательно, никакого абсолютного равенства людей не существует. Равенство граждан в этих государствах неизбежно сопровождается обостренным вниманием к национальной однородности и разделительной линии, пролегающей между теми, кто принадлежит к государству, и теми, кто остается за его пределами. Этого, отмечает он, и следует ожидать, и если бы этого не было и государство попыталось осуществить всеобщее равенство индивидов в политической области, не заботясь о национальной или другой форме однородности, то в результате произошло бы полное обесценение политического равенства и самой политики. Далее следуют замечательные рассуждения о том, что демократия вполне может исключать часть населения, оставаясь при этом демократией, и мы знаем много исторических примеров этого. Не будем приводить здесь эти рассуждения. Шмитт, безусловно, был прав, но так же очевидно, что далеко не все более поздние теоретики демократии были готовы согласиться с этим.

Шанталь Муфф отмечает, что важность этих замечаний Шмитта в том, что демократическая концепция равенства является политической и уже потому предполагающей возможность различия. Она также согласна с его мыслью о том, что политическая демократия не может основываться на общности всего человечества и что она должна принадлежать определенному народу. Она обращается к проблеме идентичности и, в частности, к мысли Шмитта о том, что идентичность демократического политического сообщества зависит от возможности проведения границы между «нами» и «ними». По ее мнению, Шмитт придает особое значение тому обстоятельству, что демократия неизменно приводит к отношениям включения/исключения. В этом и состоит

важнейшая мысль, которую демократы неосмотрительно отвергли по причине своей нелюбви к ее автору.

> Одна из главных проблем либерализма — и она таит в себе угрозу демократии — заключается в его неспособности осмыслить такую границу. Как указывает Шмитт, основное понятие либерального дискурса — «человеческая природа», а она, согласно его справедливому замечанию, не является политическим понятием и не соотносится ни с одним политическим образованием (Муфф, Смирнов, 2004: 145).

Либеральная теория не в состоянии дать удовлетворительный ответ на основной вопрос о границах политической общности, именуемой «народом», поскольку необходимость проведения такой «границы» противоречит ее универсалистской риторике. Ключевыми понятиями демократии, в отличие от либеральной «человеческой природы», действительно являются «демос» и «народ».

Однако Муфф не принимает шмиттианский вывод о нежизнеспособности либеральной демократии. Она предлагает отказаться от дилеммы Шмитта, согласившись при этом с его доводами в пользу необходимости определенной однородности при демократии. То, о чем Шмитт говорит как об «однородности», она называет «общностью», чтобы подчеркнуть ее необходимость для создания «демоса». Она должна быть достаточно прочной, но при этом совместимой с определенными формами плюрализма: религиозного, морального и культурного, а также плюрализма политических партий (там же: 148).

По мнению Муфф, нужно сделать то, чего не делает Шмитт: признав, что единство народа представляет собой результат политического конструирования, следует рассмотреть все логические возможности, которые предполагает политическая артикуляция.

> Понимая идентичность народа — или, скорее, множество его возможных идентичностей — как форму политической артикуляции, важно отметить, что если она действительно является политической артикуляцией, а не просто признанием эмпирических различий, то такую идентичность народа следует считать результатом политического процесса гегемонистской артикуляции. [...] Однако такая идентичность никогда не может быть окончательно установлена и существует только в виде множества соперничающих форм идентификации (там же: 153).

Либеральная демократия означает признание этого основополагающего разрыва между народом и его разнообразными идентификациями. Поэтому важно всегда сохранять пространство соперничества

открытым, а не пытаться заполнить его путем установления будто бы «рационального» консенсуса.

Для понимания того, как сохранить это пространство соперничества, очень важно переосмысление понятия гегемонии, осуществленное Муфф совместно с Эрнесто Лакло в книге «Гегемония и социалистическая стратегия» (Laclau & Mouffe, 1985). Это понятие является центральным во всей ее работе, хотя его понимание и претерпело определенную эволюцию, которую необходимо зафиксировать.

В интервью 2011 г. Муфф поясняет ключевой аспект своей теории гегемонии, отвечая на критику Стефана Рюмменса, который усмотрел противоречие между ранней и поздней работами Муфф. Рюмменс утверждал, что в демократии следует проводить фундаментальное различие между народом как целым и конкретным большинством, находящимся у власти. Это большинство никогда не может претендовать на полное представительство народа. В то время как логика гегемонии, как она была представлена в «Гегемонии и социалистической стратегии», предполагает представление (репрезентацию) тотальности частностью, что противоречит более позднему утверждению Муфф о том, что «[демократический] характер [определенного актора] может быть дан только тем фактом, что ни один ограниченный социальный актор не может приписывать себе представительство тотальности» (Mouffe, 2000: 50–51, цит. по: Decreus & Lievens, 2011: 677–678).

Муфф решительно отвергает это прочтение. Она настаивает на том, что ее позиция полностью совместима с тезисом Лефорта о «пустом месте власти» (Lefort, 1986):

> То, что Лефорт утверждает, это что в демократии место власти является пустым местом. И я полностью с этим согласна. [...] В демократии никто не может полностью занять место власти. [...] Реальное различие между демократическим и тоталитарным режимом заключается в том, что в первом занятие всегда является временным и оспоримым (Decreus & Lievens, 2011: 678–679).

Борьба за гегемонию, по ее словам, «всегда является попыткой представить определенное понимание народа как целого. Но это никогда не может увенчаться успехом. Никогда не может быть универсальности, которая могла бы быть идеально реализована, потому что любая универсальность на самом деле является частностью, представляющей себя как универсальность» (ibid.: 679).

Это ключевое различие между гегемонией как вре́менным и оспоримым представлением тотальности и тоталитарной претензией на окончательное и неоспоримое отождествление с народом. Гегемония в этом смысле всегда связана с демократией, поскольку предполагает открытость для оспаривания: «Я действительно сказала бы, что гегемонистская логика, как я ее описала, актуальна только в контексте демократических обществ», — отмечает Муфф (Decreus & Lievens, 2011: 678). Борьба за гегемонию, по мнению Муфф, — это всегда попытка представить определенное понимание народа как целого. Но это никогда не может увенчаться успехом:

> Элемент этой частности всегда остается внутри универсального. Вот почему чистая универсальность не существует. Это полностью соответствует тому, что я говорю в «Демократическом парадоксе». Я утверждаю там, что в демократии ни один ограниченный социальный актор не может приписывать себе представительство тотальности. И на самом деле именно так я понимаю точку зрения Лефорта о пустом месте власти. Это одно и то же. Любое гегемонистское представительство всегда будет оспариваться, потому что другие группы также будут представлять себя как представляющие тотальность. В основном это и есть политика. Это о том, кто способен убедить народ (ibid.: 679).

В более ранней работе «Радикальная демократия: современная или постсовременная?» Муфф связывает это понимание гегемонии с постструктуралистской критикой эссенциализма. Она утверждает, что

> для того, чтобы быть способной мыслить политику сегодня и понимать природу этих новых битв и разнообразие социальных отношений, которые демократическая революция еще должна охватить, необходимо разработать теорию субъекта как децентрированного, детотализированного агента, субъекта, сконструированного в точке пересечения множества субъектных позиций, между которыми не существует априорной или необходимой связи и чья артикуляция является результатом гегемонистских практик (Mouffe, 1989: 35).

С точки зрения Муфф, такая гегемония никогда не будет полной, и в любом случае нежелательно, чтобы общество управлялось одной-единственной демократической логикой. Проект радикальной и плюральной демократии, напротив, требует существования множественности, плюральности и конфликта и видит в них причину существования политики. Переформулировка демократического проекта в терминах радикальной демократии требует отказа от абстрактного просвещенческого универсализма недифференцированной человеческой природы.

Следовательно, никакая идентичность никогда не устанавливается окончательно. Этот тезис имеет решающее значение для понимания политики как практики конструирования коллективных идентичностей. Поскольку идентичности никогда не даны заранее, они становятся предметом политической борьбы: разные группы оспаривают друг у друга право определять, что значит «быть народом», какие ценности и символы составляют его основу. «Гегемония, — пишет Муфф, — как раз и заключается в конструировании народа, в том, чтобы заставить людей идентифицировать себя с определенной концепцией общего блага, даже если окончательное общее благо остается недостижимым» (Decreus & Lievens, 2011: 679).

Эти рассуждения неразрывно связаны с новым пониманием гражданства и политической идентичности. В работе «Гражданство и политическая идентичность» Муфф формулирует свою позицию в полемике как с либеральной, так и с коммунитаристской традицией.

Она утверждает, что обе существующие альтернативы — либеральная и коммунитаристская — неудовлетворительны. Либеральная модель сводит гражданство к правовому статусу и обладанию набором прав, делая его одной идентичностью среди многих других и тем самым принося гражданина в жертву индивиду. Коммунитаристская модель, напротив, превращает гражданство в доминирующую идентичность, которая преобладает над всеми остальными, рискуя пожертвовать правами индивида во имя общего блага. «Если необходимо критиковать недостатки либерализма, — пишет Муфф, — следует также признать его решающий вклад в возникновение современной концепции демократии. Поэтому важно признать специфику современной демократии и центральную роль, которую в ней играет плюрализм» (Mouffe, 1992: 29). Если мы признаем, что основной задачей современного политического теоретика является необходимость мыслить политическое сообщество в условиях современной демократии, а не создавать политическую утопию, то нужно представить такую форму общности, которая уважала бы разнообразие и оставляла пространства для различных форм индивидуальности. Суть проблемы заключается в том, как мы концептуализируем политическое сообщество и способ, которым мы принадлежим к политическому сообществу, то есть — что мы понимаем под гражданством.

Муфф предлагает понимать гражданство не как одну из идентичностей и не как доминирующую идентичность, а как «артикулирующий принцип, который затрагивает различные субъектные позиции социального агента, позволяя при этом множественность специфических

привязанностей и уважение к индивидуальной свободе» (Mouffe, 1992: 30). Это означает, что гражданство не отменяет другие идентичности (профессиональные, культурные, религиозные), а связывает их, придавая им политическое измерение. В этом контексте Муфф обращается к концепции *res publica* Майкла Оукшотта, понимая ее как набор правил и условий, которые должны соблюдаться при выборе действий. В либерально-демократическом режиме *res publica* конституируется политическими принципами такого режима: свободой и равенством для всех.

В той же работе Муфф описывает, как может выглядеть радикально-демократическая интерпретация гражданства. Она будет подчеркивать многочисленные социальные отношения, в которых существуют отношения господства и которые должны быть оспорены. Создание политических идентичностей как радикально демократически настроенных граждан «зависит от коллективной формы идентификации между демократическими требованиями, обнаруживаемыми в различных движениях: движениях женщин, рабочих, чернокожих, экологическом, а также против других форм подчинения» (ibid.: 31). Это означает не установление простого альянса, а создание «цепи эквивалентности», которая трансформирует идентичность каждой из групп. Муфф подчеркивает, что «такое отношение эквивалентности не устраняет различия — ибо это была бы простая идентичность. Только постольку, поскольку демократические различия противостоят силам или дискурсам, которые отрицают их все, эти различия могут замещать друг друга» (ibid.: 32). При этом различные важные для человека формы идентичностей сохраняются, и ни одна не приносится в жертву другой. Они сосуществуют в постоянном напряжении, которое никогда не может быть примирено. Но это, как отмечает Муфф, как раз и есть то напряжение между свободой и равенством, которое конститутивно для современной плюралистической демократии и разрешение которого привело бы к ее разрушению. Плюрализм необходим, и его сохранение обеспечивается признанием необходимости агонизма. Между логикой полной эквивалентности и логикой чистого различия опыт радикальной и плюральной демократии должен, следовательно, состоять в признании множественности социальных логик наряду с необходимостью их артикуляции.

агонизм и антагонизм

Как уже упоминалось, ранее, Шанталь Муфф признает значимость шмиттианского вызова для развития политической мысли, но трансфор-

мирует его в принципиально ином направлении, чем мы видели у самого Шмитта. В частности, она объясняет свое обращение к Шмитту необходимостью найти инструменты для критики либерализма, который, как и марксизм, не признает автономии политического. Однако она не хочет следовать за Шмиттом в его неприятии либеральной демократии: «Моей целью было переформулировать либерально-демократическую рамку таким образом, чтобы она допускала политическое измерение — в шмиттианском смысле» (Decreus & Lievens, 2011: 683).

И, признавая несомненную ценность идей Карла Шмитта, Муфф отмечает — основная проблема с ним в том, что он понимает политическое только как конфликт, не оставляя пространства для иных отношений, кроме «друг/враг»:

> Специфически политическое различение, к которому можно свести политические действия и мотивы, — это различение друга и врага. Оно дает определение понятия в смысле критерия, а не через исчерпывающую его дефиницию или извещение о содержании понятия. Поскольку это различение не выводимо из иных критериев, оно, для политического, аналогично относительно самостоятельным критериям других противоположностей: доброму и злому в моральном; прекрасному и безобразному в эстетическом и т. д. Во всяком случае, оно самостоятельно не в том смысле, что здесь собственная новая предметная область, но в том, что оно не может быть основано на одной из иных указанных противоположностей или на ряде их, не может оно и быть сведено к ним (Шмитт, Филиппов и др., 2016: 301–302).

Это, впрочем, совершенно логично, если учесть, что для Шмитта значимой была констатация того факта, что «мир, в котором была бы полностью устранена и исчезла бы возможность такой борьбы, окончательно умиротворенный Земной шар, был бы миром без различения друга и врага и вследствие этого — миром без политики» (там же: 311).

Таким образом, значимая для Муфф дилемма, подсвеченная Шмиттом, может быть сформулирована так: возможность возникновения политического разделения необходима для существования государства, так как государство, в котором отсутствует или заблокирована возможность разделения на «друзей» и «врагов», — это уже не государство. Таким образом, демократия, выдвигающая в качестве идеала, к которому нужно стремиться, консенсус, предполагающий снятие противоречий или принудительное замирение, тоже была бы миром без политики. Но чем тогда будет государство? Экономическим союзом? Ассоциацией, наравне с другими ассоциациями? Нет, оно по определению представляет собой нечто большее:

> Государство как основополагающее политическое единство сконцентрировало у себя чудовищные полномочия: возможность вести войну и тем самым открыто распоряжаться жизнью людей. Ибо *jus belli* содержит в себе такое полномочие; оно означает двойную возможность: возможность требовать от тех, кто принадлежит к собственному народу, готовности к смерти и готовности к убийству и возможность убивать людей, стоящих на стороне врага. Действие нормального государства состоит, прежде всего, в том, чтобы осуществить полное умиротворение внутри государства и на его территории, установить «спокойствие, безопасность и порядок» и тем самым создать нормальную ситуацию как предпосылку того, что правовые нормы вообще могут быть значимы, ибо всякая норма предполагает нормальную ситуацию, и никакая норма не может быть значима в ситуации, совершенно ненормальной по отношению к ней. В критических ситуациях эта необходимость внутригосударственного умиротворения ведет к тому, что государство как политическое единство совершенно самостоятельно, пока оно существует, определяет и «внутреннего врага» (Шмитт, Филиппов и др., 2016: 311).

Таким образом, государство невозможно без политического, а политическое — без определения «друга» и «врага». Но, по мнению Муфф, мы можем пойти дальше и предположить, что конфликт может пониматься не только в терминах «друг»/«враг». «Конечно, если конфликт может выражать себя только в этих терминах, то я согласна со Шмиттом, что легитимный конфликт в строгом смысле невозможен в рамках одной политической ассоциации, потому что это привело бы к гражданской войне» (Decreus & Lievens, 2011: 684). Но есть другой способ проявления антагонизма — агонистический.

Муфф проводит различие между этими двумя типами политических отношений: антагонизм между врагами и агонизм между противниками:

> Когда мы говорим об агонизме, конфликт происходит не между друзьями и врагами, а между противниками, которые признают легитимность позиций друг друга. Конфликт между этими противниками остается конфликтом, борьбой за власть, в которой невозможно окончательное примирение, но это укрощенный конфликт (ibid.: 685).

Цель демократической политики, формулирует она в другой работе, «превратить „антагонизм“ в „агонизм“» (Mouffe, 1999: 755).

Важно подчеркнуть, что между антагонизмом и агонизмом, по Муфф, нет четкой границы: «Для меня между антагонизмом и агонизмом существует континуум. Некоторые агонистические конфликты могут содержать антагонистические элементы, и в некоторых антагонизмах можно найти агонистические элементы» (Decreus & Lievens, 2011: 685).

Она также настаивает на том, что антагонизм никогда не может быть полностью устранен: «Остается форма антагонизма в каждом агонизме. Иначе агонистические оппоненты стали бы просто конкурентами, которые могут достичь примирения или рационального соглашения. Так что чистый агонизм для меня невозможен» (Decreus & Lievens, 2011: 685).

В статье «Какая публичная сфера нужна демократическому обществу?» Муфф развивает эту мысль, утверждая, что центральной категорией демократической политики является категория «противника» (или соперника): «Противники борются друг против друга, потому что хотят, чтобы их интерпретация стала гегемонистской, но они не ставят под сомнение легитимность права своих оппонентов бороться за победу своей позиции» (Mouffe, 2002: 58). Это позволяет провести важное различие с либеральным пониманием противника как конкурента. В либеральной модели, по словам Муфф,

> поле политики рассматривается как нейтральная территория, на которой различные группы конкурируют за занятие позиций власти, то есть их цель — просто сместить других, чтобы занять их место, не ставя под сомнение господствующую гегемонию и не трансформируя глубоко отношения власти (ibid.: 59).

В агонистическом же подходе антагонистическое измерение всегда присутствует, поскольку «на кону стоит борьба между противоположными гегемонистскими проектами, которые никогда не могут быть рационально примирены; один из них должен быть побежден» (ibid.).

Это различие между противником и конкурентом имеет принципиальное значение для понимания природы агонистической демократии. Она не пытается устранить конфликт, а стремится его «одомашнить», придать ему форму, совместимую с демократическими ценностями. Признание легитимности существования оппонента — это не признание правильности его позиции, а признание его права бороться за эту позицию в рамках общей приверженности этико-политическим принципам демократии.

Безусловно, плюралистическая демократия требует определенного объема консенсуса, но такой консенсус касается только некоторых этико-политических принципов. Однако, поскольку эти этико-политические принципы могут существовать только через множество различных и конфликтующих интерпретаций, такой консенсус неизбежно будет «конфликтным консенсусом». Вот почему плюралистическая демократия должна оставлять место для инакомыслия и для институтов, через

которые оно может проявляться. Ее выживание зависит от формирования коллективных идентичностей вокруг четко дифференцированных позиций, а также от возможности выбора между реальными альтернативами. Когда агонистическая динамика плюралистической системы блокируется из-за отсутствия демократических идентичностей, с которыми можно было бы идентифицировать себя, существует риск, что это приведет к умножению столкновений по поводу эссенциалистских идентичностей и не подлежащих обсуждению моральных ценностей.

Однако именно в этом пункте агонистическая концепция Муфф сталкивается с серьезной критикой. Николай Роскамм, к примеру, соглашаясь с «диагнозом», который Муфф ставит современному неолиберализму (растущая деполитизация и нейтрализация политического (в шмиттианском смысле), замена политического «постполитической» политикой в неолиберальном позднем капитализме, которая выступает под именем делиберативной демократии), тем не менее пишет, что предложенное Муфф «укрощение антагонизма до агонизма не является ни возможным, ни необходимым» (Roskamm, 2015: 384). Роскамм показывает, что необходимость в агонизме возникает у Муфф только потому, что она следует за Шмиттом, отождествляя политическое с радикальным противостоянием. Муфф, по словам Роскамма, принимает некоторые фундаментальные допущения, которые делает Шмитт: прежде всего, его представления о сущности политического, примат политического над государственным, критику космополитических либерально-демократических подходов. Однако, пишет Роскамм, проблема в том, что Муфф пытается создать демократическую политическую теорию, то есть нечто такое, чего Шмитт не делает:

> Муфф объясняет, что Шмитт помог бы нам увидеть, что «есть нечто парадоксальное в современной демократии», но что он не смог «понять ее реальное значение» [...]. Шмитт конституировал бы плюралистическую демократию как противоречивую комбинацию непримиримых принципов: с одной стороны, делиберативный консенсус (цель демократической политики), с другой — антагонистические силы (сущность политического). Но оба исключали бы друг друга, что — согласно Шмитту — привело бы к признанию того, что либеральная демократия является нежизнеспособной формой правления (ibid.: 390).

Для Муфф важно примирить антагонизм и демократию, но ее попытка это сделать кажется Роскамму неубедительной: ее «укрощенный антагонизм» может существовать лишь короткое время и с неопределенными результатами.

Однако есть альтернативная концепция антагонизма, которая делает такое укрощение излишним — теория Эрнесто Лакло:

> Лакло конституирует «вовне» как необходимую часть теоретической модели на онтологическом уровне (уровне политического); Муфф переходит на социальный уровень (уровень политики) и обращается — следуя Карлу Шмитту — к «вовне» как к врагу. И только из-за этого изменения и из-за обращения к этому ее концепция агонизма становится необходимой: теперь антагонизм должен быть укрощен, чтобы избежать сущностного (физического) исключения врага/другого в шмиттианском смысле (Roskamm, 2015: 395).

Роскамм утверждает, что «концепция агонизма основана на сдвиге от одной фазы к другой, от уровня (онтологического) политического к уровню (онтической) политики. Через этот сдвиг концепция агонизма лишает антагонизм его радикальной негативности» (ibid.: 398). Буквально, укрощенный агонизм — это постантагонизм, и в этом смысле он тоже оказывается «за пределами политического», как и предсказывал Шмитт. Роскамм приходит к выводу, что «теория агонизма/антагонизма не очень хорошо работает для позитивной теории планирования», но может служить основой для критического анализа (ibid.).

КРИТИКА ДЕЛИБЕРАТИВНОЙ ДЕМОКРАТИИ

И как раз в качестве одного из примеров продуктивного использования такого рода критики можно привести критику Шанталь Муфф делиберативной демократии, представленной прежде всего теориями Юргена Хабермаса и Джона Ролза. Эта критика носит фундаментальный характер и касается не частных недостатков, а самих оснований делиберативного подхода. В статье «Делиберативная демократия или агонистический плюрализм?» Муфф представляет развернутую критику хабермасовской модели. Хабермас, напомним, считает, что демократическая легитимность проистекает из публичного обсуждения, которое приближается к «идеальной речевой ситуации» — свободной, не принуждаемой, открытой и симметричной дискуссии, где решения достигаются силой лучшего аргумента.

Муфф оспаривает эту модель на нескольких уровнях. Во-первых, используя аргументацию Витгенштейна, она ставит под сомнение разделение процедуры и субстанции: «Различия между „процедурным“ и „субстантивным“ или между „моральным“ и „этическим“, которые центральны для хабермасовского подхода, не могут быть сохранены,

и следует признать, что процедуры всегда включают в себя субстантивные этические обязательства» (Mouffe, 1999: 749). Иными словами, нельзя согласовать правила дискуссии, предварительно не договорившись о «языковой игре», которая уже содержит определенные культурные и ценностные предпосылки.

Во-вторых, она использует аргументы Лакана (и Жижека) для критики идеальной речевой ситуации как таковой. Согласно лакановской логике, «символическое поле состоит из свободно плавающих означающих, что делает установление любого дискурса авторитарным: значение может возникнуть только путем выдвижения господина-означающего, за счет и в ущерб другим означающим» (ibid.: 751). Следовательно, любое установление смысла — а значит, и любой консенсус — предполагает акт исключения. Поэтому «препятствия для реализации идеальной речевой ситуации являются отнюдь не эмпирическими или эпистемологическими, а онтологическими. [...] Сами условия возможности делиберации составляют одновременно условия невозможности идеальной речевой ситуации» (ibid.: 751–752).

Муфф замечает, что между позициями тех, кто занимается разработкой делиберативной модели, довольно много различий, но в то же время между ними достаточно сходств, чтобы утверждать, что никто из них не в состоянии удовлетворительно разрешить парадокс демократической политики, заявленный Шмиттом, о котором было сказано ранее. Она разбирает точку зрения С. Бенхабиб (Benhabib, 1996), по мнению которой основная задача демократии состоит в согласовании рациональности с легитимностью — или, иначе говоря, важнейший вопрос, на который должна ответить демократия, заключается в том, каким образом общее благо может сочетаться с народным суверенитетом. Если исходить из этой позиции, можно утверждать: легитимность демократических институтов основывается на том, что притязающие на обязательную власть исходят из того, что их решения отражают беспристрастную точку зрения, выражающую в равной степени интересы всех. Чтобы это условие выполнялось, такие решения должны быть результатом соответствующих публичных процессов обсуждения, которые следуют процедурам хабермасовской модели дискурса.

Однако Муфф отмечает, что в попытке сделать основанием легитимности рациональность этим теоретикам приходится проводить различие между простым согласием и рациональным консенсусом.

> Именно поэтому они утверждают, что в процессе общественного обсуждения должны выполняться условия идеального дискурса. Таким образом устанавливаются ценности этой процедуры, каковыми являются беспристрастность и равенство, открытость и отсутствие принуждения, а также единодушие. [...] Однако если мы согласимся с мыслью Шмитта о том, что отношения включения/исключения, неизбежно вписанные в политическое устройство «народа», необходимы для осуществления демократии, то нам придется признать, что препятствия, стоящие на пути к осуществлению идеальной речевой ситуации — и к консенсусу без исключения, которое он вызывает, — вписаны в саму демократическую логику (Муфф, Смирнов, 2004: 148).

В работе «Какая публичная сфера нужна демократическому обществу?» Муфф подчеркивает политические последствия этого теоретического тезиса. Критикуя Хабермаса, она пишет, что цель демократического общества — это создание рационального консенсуса, «достигнутого посредством надлежащих делиберативных процедур, целью которых является выработка решений, представляющих беспристрастную точку зрения, в равной мере отвечающую интересам всех» (Mouffe, 2002: 56). Все, кто ставит под сомнение саму возможность такого рационального консенсуса и утверждает, что политическое — это область, в которой следует рационально ожидать раздора, обвиняются в подрыве самой возможности демократии:

> Как, например, говорит Хабермас: «Если вопросы справедливости не могут выходить за рамки этического самопонимания конкурирующих форм жизни, и экзистенциально значимые ценностные конфликты и оппозиции должны проникать во все спорные вопросы, то в конечном счете мы придем к чему-то похожему на понимание политики Карлом Шмиттом» (Habermas, 1996: 1493, цит. по: Mouffe, 2002: 56).

Муфф утверждает, что «консенсус в центре, который, как предполагается, включает всех в наших так называемых посттрадиционных обществах, не может существовать без установления границы, потому что никакой консенсус или никакая общая идентичность не могут существовать без проведения границы. Не может быть „мы“ без „они“, и сама идентичность любой группы зависит от существования „конститутивного вовне“» (ibid.: 62). Поскольку в условиях господства консенсусного дискурса «они» не могут быть определены как политический противник, они определяются как моральный враг, как «злые они». Это ведет к морализации политики, которая препятствует агонистической борьбе: «Со „злыми ними“ агонистический дебат невозможен; они должны быть искоренены» (ibid.: 63).

Таким образом, делиберативная модель, по мнению Муфф, не только теоретически несостоятельна, но и политически опасна. Требование рационального консенсуса на самом деле означает, что одна из возможных интерпретаций общих ценностей будет объявлена единственно верной, а все остальные будут вытеснены из публичной сферы. Когда плюрализм мнений и альтернативных проектов вытесняется из официальной политики, он находит другие, часто уродливые формы выражения — в виде национализма, популизма, религиозного фундаментализма или даже терроризма.

критические дополнения к агонистической модели демократии

Однако, при всей остроте своей критики, агонистический подход в целом остается на уровне деконструкции либеральной теории демократии и не предлагает конкретного механизма институционального «одомашнивания» конфликта. Критика делиберативной модели со стороны Шанталь Муфф получает существенное дополнение в работе Нэнси Фрейзер «Переосмысливая публичную сферу». Фрейзер, разделяя многие исходные пункты Муфф, предлагает более детальную концептуализацию публичной сферы, которая в значительной мере перекликается с агонистическим проектом, но одновременно указывает на его ограничения.

Фрейзер начинает с признания важности хабермасовского понятия публичной сферы, которое «предоставляет способ обойти некоторые заблуждения, которые преследовали прогрессивные социальные движения» (Fraser, 1990: 56). Однако она утверждает, что «конкретная форма, в которой Хабермас разработал эту идею, не является полностью удовлетворительной» (ibid.: 57). Фрейзер выделяет четыре проблематичных допущения «буржуазной»[1] концепции публичной сферы:

[1] Она пишет: «Позвольте мне напомнить, что подзаголовок „Структурной трансформации“ — „Исследование категории буржуазного общества“. Объектом исследования является возникновение и упадок исторически специфической и ограниченной формы публичной сферы, которую Хабермас называет „либеральной моделью буржуазной публичной сферы“. [...] Итогом является аргумент, что при изменившихся условиях второй половины XX века „массовой демократии государства всеобщего благосостояния“ буржуазная или либеральная модель публичной сферы больше не является осуществимой [...]. Как ни странно, Хабермас останавливается, не разрабатывая новую, постбуржуазную модель публичной сферы. Более того, он никогда явно не проблематизирует некоторые сомнительные допущения, лежащие в основе буржуазной модели» (Fraser, 1990: 57). Четыре допущения, о которых далее пойдет речь, — это те предположения в теории Хабермаса,

(1) допущение, что для собеседников возможно выносить за скобки статусные различия и обсуждать, «как если бы» они были социальными равными; допущение, следовательно, что социальное равенство не является необходимым условием для политической демократии;
(2) допущение, что единая, всеобъемлющая публичная сфера всегда предпочтительнее множества публик;
(3) допущение, что дискурс в публичных сферах должен быть ограничен обсуждением общего блага;
(4) допущение, что функционирующая демократическая публичная сфера требует резкого разделения между гражданским обществом и государством (Fraser, 1990: 62–63).

Критика Фрейзер первого допущения особенно значима. Она утверждает, что «вынесение за скобки социальных неравенств в делиберации, что означает действовать так, как если бы их не существовало, когда они существуют, это не способствует партисипаторному равенству. Напротив, такое вынесение за скобки обычно работает в пользу доминирующих групп в обществе и в ущерб подчиненным» (ibid.: 65). Она цитирует Джейн Мэнсбридж, которая утверждает, что

> превращение «я» в «мы», достигаемое через политическую делиберацию, может легко маскировать тонкие формы контроля. [...] Подчиненные группы иногда не могут найти правильный голос или слова, чтобы выразить свои мысли, а когда находят, то обнаруживают, что их не слышат. [Они] замолкают, их поощряют держать свои желания в неоформленном состоянии и слышат, как они говорят «да», когда то, что они сказали, было «нет» (Mansbridge, 1990: 127, цит. по: Fraser, 1990: 64).

Фрейзер делает радикальный вывод: «Вопреки либерализму, политическая демократия требует субстантивного социального равенства» (ibid.: 66). Это означает, что «невозможно изолировать специальные дискурсивные арены от эффектов социального неравенства; и что там, где социальное неравенство сохраняется, делиберативные процессы в публичных сферах будут иметь тенденцию работать в пользу доминирующих групп и в ущерб подчиненным» (ibid.: 67).

которые ставятся под сомнение новыми историческими данными (исследующими не либеральные и не буржуазные публичные сферы, к примеру, то, как североамериканские женщины XIX в. различных классов и этничностей конструировали пути доступа к публичной политической жизни, даже несмотря на их исключение из официальной публичной сферы).

Второе допущение Фрейзер заменяет утверждением, что «множественность публик предпочтительнее единой публичной сферы как в стратифицированных, так и в эгалитарных обществах» (Fraser, 1990: 70). Она вводит важнейшее понятие «субалтерных контрпублик» — «параллельных дискурсивных арен, где члены подчиненных социальных групп изобретают и распространяют контрдискурсы, которые, в свою очередь, позволяют им формулировать оппозиционные интерпретации своих идентичностей, интересов и потребностей»[2] (ibid.: 67). В качестве примера она приводит феминистскую субалтерную контрпублику, которая изобрела такие термины, как «сексизм», «двойная смена», «сексуальное домогательство» и «изнасилование в браке», что позволило «переформулировать наши потребности и идентичности, тем самым уменьшив, хотя и не устранив, степень нашего неблагополучия в официальных публичных сферах» (ibid.: 68). Фрейзер подчеркивает двойственный характер субалтерных контрпублик:

> С одной стороны, они функционируют как пространства отступления и перегруппировки; с другой стороны, они также функционируют как базы и тренировочные площадки для агитационной деятельности, направленной на более широкие публики. Именно в диалектике между этими двумя функциями заключается их эмансипаторный потенциал (ibid.).

При этом она не говорит о том, что само по себе существование субалтерных контрпублик обязательно предполагает, что внутри этих сообществ будут отношения равенства; нет, многие из них явно антидемократичны и антиэгалитарны, в них существуют собственные практики исключения и маргинализации. Но так как они возникают в ответ на уже существующие исключения в доминирующей публичной сфере, их появление помогает расширить дискурсивное пространство и потенциально — саму публичную сферу.

И это расширение позволяет проблематизировать сложившиеся в обществе представления о том, что является «общим благом», сто́ящим публичного обсуждения, а что — частным делом отдельных социальных групп. Фрейзер пишет о том, что только сами участники обсуждения могут решить, что является, а что не является для них общим интересом. Однако нет гарантии, что все они будут в этом согласны. Например, до самого последнего времени участники борьбы за права

[2] И это рассуждение представляет собой своеобразный ответ на вопрос «Могут ли угнетенные говорить?», заданный Гаятри Спивак в одноименном эссе (Спивак, Горных, 2001).

женщин были в меньшинстве, считая, что домашнее насилие против женщин является общим интересом и, следовательно, законной темой публичного дискурса. Подавляющее большинство людей считало этот вопрос частным делом. Однако это может измениться, само понятие общего блага может быть переосмыслено — если мы все еще говорим о демократическом обществе. Общее благо формулируется в процессе обсуждения, а не дано априорно.

Четвертое допущение Фрейзер заменяет различением «сильных» и «слабых» публик. Слабые публики — это те, «чья делиберативная практика состоит исключительно в формировании мнения и не охватывает также принятие решений» (Fraser, 1990: 75). Сильные публики, напротив, «охватывают как формирование мнения, так и принятие решений» (ibid.). Буржуазная концепция публичной сферы, которую развивает Хабермас, предполагает желательность резкого разделения гражданского общества и государства, и в результате то, что Фрейзер называет «слабыми публиками» (то есть гражданское общество), должно быть автономным и отдельным от государственных институтов, принимающих властные решения. Это позволяет гражданскому обществу осуществлять критическую оценку действий государства, однако очевидным образом лишает публичную сферу какой-либо власти: ее существование не связано ни с какими суверенными решениями, санкционирующими использование государственной власти, напротив, публичное обсуждение завершается «общественным мнением», критическим комментарием к санкционированному принятию решений, которое всегда происходит в другом месте. Возникновение парламентского суверенитета, по мнению Фрейзер, размывает разделение между гражданским обществом и государством и представляет собой «демократический прогресс по сравнению с более ранними политическими устройствами» (ibid.: 76). Она ставит вопрос о возможной пролиферации сильных публик в форме самоуправляющихся институтов, которые могли бы участвовать не только в обсуждении, но и в принятии решений, что открывает перспективы для «прямой или квазипрямой демократии» (ibid.).

Концепция Фрейзер во многом созвучна агонистическому подходу Муфф, но и существенно его дополняет. Фрейзер уделяет больше внимания материальным условиям участия в публичных обсуждениях и социально-экономическому неравенству как препятствию для партисипаторного равенства. В то время как Муфф фокусируется на символическом измерении политической борьбы за гегемонию, Фрейзер

настаивает на том, что «недостаточно просто выносить за скобки социальное неравенство» и что «необходимым условием для партисипаторного равенства является устранение системных социальных неравенств» (Fraser, 1990: 77). Это дополнение делает агонистический критический проект более чувствительным к социально-экономическим измерениям демократической политики.

Схожей критике посвящена книга Стивена Гормли *Deliberative Theory and Deconstruction: A Democratic Venture* (Gormley, 2020). Шанталь Муфф, с его точки зрения, является главным представителем агонистической теории демократии, чья критика делиберативного подхода, по мнению Гормли, одновременно и ценна, и недостаточно глубока. Однако более, чем разбор критики хабермасовской теории, интересна критика Гормли самой теории антагонизма. Он обнаруживает в работах Муфф постоянное скольжение между тезисом о том, что антагонизм возможен (и его важно учитывать), и тезисом о том, что он необходим и неизбежен. Гормли настаивает на том, что это не просто терминологическая небрежность, а признак неразрешенной дилеммы в самой сердцевине ее проекта. Эта двусмысленность ставит под вопрос практическую ценность этой модели, ведь если антагонизм абсолютно неизбежен, то политическая деятельность сводится к бесконечной борьбе, а если он всего лишь возможен, то его приоритет над другими формами политического взаимодействия нуждается в дополнительном обосновании.

Хорошим дополнением к этой критике может стать теория «коммуникативной демократии» Аделы Кортины, которая представляет собой этически обоснованную и институционально проработанную модель превращения антагонизма в агонизм. Кортина пишет, что критика Муфф в адрес делиберативной демократии страдает существенной неточностью: она не различает две принципиально разные эпистемологические модели, которые Кортина обозначает как D_1 и D_2 (Cortina, 2010: 137–138). Модель D_1, характерная для политического либерализма Ролза, Гутман и Томпсон, действительно рассматривает делиберацию лишь как нормативный идеал и тест на демократическую легитимность, оставляя открытым вопрос о том, почему граждане не должны использовать дискуссию для защиты частных интересов. В этой модели, как справедливо замечает Муфф, консенсус может оказаться не более чем маскировкой доминирования.

Однако модель D_2, восходящая к этике дискурса Апеля и Хабермаса, предлагает иное основание: «сама диалогическая рациональность человека требует диалогов для обнаружения обоснованности норм как

в моральной, так и в политической сфере» (Cortina, 2010: 137–138). Это означает, что агонистический конфликт получает эпистемологический смысл: борьба интерпретаций есть не просто столкновение интересов, а способ обнаружения того, какие нормы могут претендовать на рациональную приемлемость.

Как пишет Кортина, развивая аргументацию Карлоса Нино, «интерсубъективное обсуждение и решение составляют наиболее надежное средство доступа к моральной истине, потому что обмен идеями увеличивает знание и помогает беспристрастно учитывать интересы затронутых сторон» (Nino, 1997: 161–162, цит. по: Cortina, 2010: 137). Агонизм, таким образом, не просто признается как неизбежность, но получает когнитивную ценность: он служит проверке притязаний на справедливость. Этот аргумент имеет прямое отношение к полемике между Муфф и ее критиками. Когда Николай Роскамм утверждает, что «укрощенный агонизм» Муфф оказывается «постантагонизмом» и теряет радикальную негативность политического, он упускает из виду, что в модели D_2 конфликт не «укрощается» внешним образом, а получает внутреннее оправдание как процедура обнаружения универсализуемых интересов. Критика Роскамма бьет мимо цели именно потому, что он, как и сама Муфф, не различает две модели делиберации: его аргумент работает против D_1, но не затрагивает D_2. Муфф вводит понятие «конфликтного консенсуса»: согласия по этико-политическим принципам при сохранении радикальных разногласий в их интерпретации. Однако это понятие остается декларативным и не получает институционального наполнения. Кортина предлагает дополнение хабермасовской теории делиберативной демократиии. Она рассматривает делиберацию как процедурный тест на легитимность: решения должны быть в некотором смысле приемлемы для граждан, чтобы те могли считать себя их соавторами.

Однако модель $D1$, по мнению Кортины, оставляет открытым вопрос о том, почему граждане должны стремиться к рациональному обсуждению, а не использовать дискуссию для защиты своих частных интересов. Модель D_2 идет дальше: она исходит из того, что сама диалогическая природа человеческого разума требует дискурсов для обнаружения обоснованности норм. Делиберация здесь — не просто тест на легитимность, а способ познания справедливости. Кортина отдает предпочтение модели D_2, но считает, что и она нуждается в существенных дополнениях. Ключевое дополнение, которое она предлагает, — это концепция взаимного признания автономии. Хабермас, по ее мнению, ошибочно стремится сделать верховный принцип практической рациональности

«морально нейтральным», сводя его к формальной процедуре. На самом деле, утверждает Кортина, в основе этого принципа лежит этическое признание другого как полноправного собеседника, которое раскрывает реальность «мы» и составляет ядро подлинной демократии. Она вводит понятие «логико-сердечного признания» (Cortina, 2010: 146), которое включает в себя не только рациональную аргументацию, но и эмоциональное, личностное признание другого в его целостности. Этот аспект, настаивает Кортина, игнорируется «логико-формальным социализмом» Хабермаса, который исключает из дискурсивной процедуры такие формы коммуникации, как повествования, свидетельства или жизненные истории, необходимые для подлинного взаимопонимания (ibid.: 146–147).

Это дополняется идеей конструирования «морального субъекта» (ibid.: 149): демократия требует не только процедур, но и воспитания граждан, обладающих волей к справедливости, способностью ценить справедливое и негодовать по поводу несправедливости. Без такого воспитания любые делиберативные процедуры останутся пустой формой. Это превращает обсуждение делиберативной демократии из политического в этический проект, который стремится трансформировать демократию из процедурного механизма в моральный идеал, пронизывающий все сферы социальной жизни, от политики до экономики и повседневных межличностных отношений.

Заключение

Подводя итог рассмотрению агонистического поворота в теории демократии, нужно еще раз отметить, что Шанталь Муфф предлагает, пожалуй, наиболее последовательную и теоретически обоснованную критику либерально-делиберативной парадигмы, обнажая ее фундаментальные противоречия и слепые пятна. С другой стороны, именно в попытке позитивной институционализации агонистической модели обнаруживаются ее собственные внутренние напряжения и нерешенные противоречия, которые, однако, не столько дискредитируют проект, сколько указывают на его незавершенность.

Разумеется, в этом тексте у нас нет возможности охватить все современные дискуссии вокруг агонистической демократии, это невозможно в формате одной журнальной статьи, да и не нужно[3]. В данном случае

[3]Тем более что можно сослаться на статьи, которые достаточно неплохо вводят в контекст полемики вокруг понятия «агонизм» и «агонистическая модель демократии». См., например: Байша, 2026; Михайловский, 2008; Поцелуев, 2011; Савин, 2015.

нашей задачей было показать внутреннюю логику агонистического поворота, его интеллектуальные источники, прежде всего политические идеи Карла Шмитта, реконструировать идеи самой Шанталь Муфф, а также те продуктивные дополнения, которые уже встроены в дискуссию.

Главная заслуга Муфф состоит в радикальной проблематизации того, что она называет «постполитическим» консенсусом. Ее критика делиберативной демократии показывает, что стремление вынести за скобки конфликт и подменить его рациональным согласием не только теоретически наивно, но и политически опасно. Требование обязательного консенсуса, как показывает Муфф, неизбежно превращается в механизм исключения: те, кто не вписывается в доминирующую интерпретацию общих ценностей, вытесняются из публичной сферы и оказываются в положении моральных врагов, с которыми невозможен никакой диалог. Именно это морализаторство политики, по ее мнению, питает сегодня рост правого популизма, религиозного фундаментализма и других форм деструктивной политизации. В этом смысле диагностическая сила агонистического подхода не вызывает сомнений: он дает инструменты для понимания того, почему «конец истории» обернулся не всеобщим процветанием, а новыми расколами и травмами.

Однако переход от критики к конструктивной программе обнаруживает уязвимости проекта самой Муфф. Ее центральная идея, состоящая в трансформации антагонизма между врагами в агонизм между противниками, признающими легитимность друг друга, остается на уровне декларации и не получает убедительного институционального оформления. Как справедливо замечает Николай Роскамм, «укрощенный антагонизм» Муфф оказывается не столько решением проблемы, сколько ее переименованием: если антагонизм действительно неустраним, то любой агонизм содержит в себе возможность рецидива вражды, и граница между противником и врагом оказывается зыбкой и ситуативной. Более того, сама Муфф признает, что чистый агонизм невозможен, что оставляет ее теорию в состоянии перманентной неопределенности.

И именно здесь критические дополнения Нэнси Фрейзер и Аделы Кортины приобретают особое значение. Фрейзер, разделяя агонистическую критику универсалистского консенсуса, смещает акцент с символической борьбы за гегемонию на условия возникновенния и (что более важно) поддержания партисипаторного равенства. Ее тезис о том, что политическая демократия требует субстантивного социального равенства, является важным дополнением к исходному фокусу на дискурсивных практиках. Без внимания к экономическим неравенствам

и структурным барьерам участия агонистическая демократия рискует воспроизвести те же механизмы исключения, которые она критикует у либералов. Концепция «субалтерных контрпублик» Фрейзер предлагает конкретный механизм, через который агонистическая борьба может обрести институциональную плоть: множественные публичные сферы становятся пространствами, где маргинализированные группы вырабатывают контрдискурсы и оспаривают доминирующие интерпретации общего блага. Кортина, в свою очередь, предлагает этическое и эпистемологическое обоснование агонизма, которого не хватает Муфф.

Таким образом, продуктивность агонистической модели заключается не в том, что она предлагает готовую институциональную архитектуру, а в том, что она задает направление критической рефлексии. Она заставляет нас отказаться от иллюзии окончательного примирения и признать, что демократия — это не состояние, а процесс, не решение, а проблема, которая никогда не решается окончательно. Именно это признание своей неустранимой конфликтности и есть, возможно, самый сильный вклад Муфф в политическую теорию. Как метко выразилась сама Муфф, завершая одно из своих интервью, цитируя Беккета: «Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better» (Beckett, 1983, цит. по: Decreus & Lievens, 2011: 699). В этих словах квинтэссенция агонистического подхода: признание невозможности окончательного совершенства, но и отказ от отчаяния, надежда, которая питается не обещанием конечного успеха, а самим процессом борьбы. Это, возможно, и есть наиболее адекватное отношение к сложности и неопределенности современной демократической политики. Агонистическая демократия не обещает гармонии, но дает язык для артикуляции разногласий и институциональную рамку, в которой эти разногласия могут быть выражены без перехода в гражданскую войну.

Литература

Байша О. А. Дискурс, антагонизм и агонизм : дискурсивная теория Лаклау и Муфф и ее последующее развитие // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Философия и конфликтология. — 2026. — Т. 42, № 1. — С. 107–117.

Михайловский А. В. Борьба за Карла Шмитта. О рецепции и актуальности понятия политического // Вопросы философии. — 2008. — № 9. — С. 158–171.

Муфф Ш. Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии / пер. с англ. А. Смирнова // Логос. — 2004. — № 6. — С. 140–153.

Поцелуев С. П. От «антагонизма» к «агонизму» : к теории демократии Э. Лаклау и Ш. Муфф // Политическая концептология. — 2011. — № 2. — С. 47–49.

Савин Н. Ю. Порывая с Карлом Шмиттом : понятие политического в теории агонистического плюрализма // Логос. — 2015. — Т. 25, № 6. — С. 163–179.

Спивак Г. Ч. Могут ли угнетенные говорить? / пер. с англ. А. Горных // Введение в гендерные исследования. Ч. II. Хрестоматия. — Харьков, СПб. : ХЦГИ, Алетейя, 2001. — С. 649–670.

Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма. Предварительные замечания (О противоположности парламентаризма и демократии) / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическое обозрение. — 2009. — Т. 8, № 2. — С. 6–16.

Шмитт К. Понятие политического / под ред. А. Ф. Филиппова ; пер. с нем. А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева, Ю. Ю. Коринца. — СПб. : Наука, 2016.

Beckett S. Worstward Ho. — London : John Galder, 1983.

Benhabib S. Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy // Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political / ed. by S. Benhabib. — Princeton (NJ) : Princeton University Press, 1996. — P. 67–87.

Cortina A. Communicative Democracy : A Version of Deliberative Democracy // ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy). — 2010. — Vol. 96, no. 2. — P. 133–150.

Decreus T., Lievens M. Hegemony and the Radicalisation of Democracy : An Interview with Chantal Mouffe // Tijdschrift voor Filosofie. — 2011. — Vol. 73, no. 4. — P. 677–699.

Fraser N. Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // Social Text. — 1990. — Vol. 26, no. 25. — P. 56–80.

Gormley S. Deliberative Theory and Deconstruction : A Democratic Venture. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2020.

Habermas J. Reply to Symposium Participants // Cardozo Law Review. — 1996. — Vol. 17, no. 4/5. — P. 1477–1557.

Laclau E., Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics. — London, New York : Verso, 1985.

Lefort C. The Political Forms of Modern Society. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 1986.

Mansbridge J. Feminism and Democracy // The American Prospect. — 1990. — No. 1. — P. 126–139.

Mouffe C. Radical Democracy : Modern or Postmodern? // Social Text. — 1989. — No. 21. — P. 31–45.

Mouffe C. Citizenship and Political Identity // October. — 1992. — Vol. 61. — P. 28–32.

Mouffe C. Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? // Social Research. — 1999. — Vol. 66, no. 3. — P. 745–758.

Mouffe C. Which Public Sphere for a Democratic Society? // Theoria : A Journal of Social and Political Theory. — 2002. — No. 99. — P. 55–65.
Mouffe C. The Democratic Paradox. — London, New York : Verso, 2000.
Nino C. S. La constitución de la democracia deliberativa. — Barcelona : Gedisa, 1997.
Roskamm N. On the Other Side of "Agonism" : "The Enemy", the "Outside", and the Role of Antagonism // Planning Theory. — 2015. — Vol. 14, no. 4. — P. 384–403.

Marey, M. D. 2026. "Konflikt kak norma [Conflict as Normal]: agonisticheskiy povorot v teorii demokratii [The Agonistic Turn in Democratic Theory]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 13–42.

Maria Marey
PhD in Philosophy
Executive Secretary
Journal "Philosophy. Journal of the Higher School of Economics" (Moscow, Russia)
Associate Professor
HSE University (Moscow, Russia); orcid: 0000–0001–9251–4399

Conflict as Normal

The Agonistic Turn in Democratic Theory

Submitted: Dec. 08, 2025. **Reviewed:** Apr. 24, 2026. **Accepted:** Aug. 09, 2026.

Abstract: This article examines the agonistic turn in democratic theory, focusing primarily on the work of Chantal Mouffe. The starting point is the diagnosis of a systemic crisis of liberal democracy, which, contrary to the optimistic predictions of the late twentieth century, has not disappeared but has assumed new and more acute forms. The author demonstrates that classical deliberative models (Rawls, Habermas), oriented toward rational consensus, prove theoretically untenable and politically dangerous, as they bracket out the ineradicable antagonism inherent in any pluralistic political community. The core of the analysis centers on Mouffe's key concepts: hegemony as a temporary and contestable representation of totality; agonism as a "tamed" form of antagonism; and her critical reconceptualization of citizenship and the public sphere. Particular attention is paid to Mouffe's intellectual sources, especially her polemical engagement with Carl Schmitt, from whom she borrows the understanding of the political as a field of conflict while radically reworking his conclusions in a democratic direction. However, the article goes beyond exposition to consider productive correctives proposed by Nancy Fraser (on material inequality and subaltern counterpublics) and Adela Cortina (on the ethical foundation of agonism and the cultivation of moral subjects), which help overcome the weaknesses of the agonistic approach — its institutional underdevelopment and neglect of socio-economic conditions for participatory equality. Ultimately, the agonistic model emerges not as a completed political program but as a critical optic that demands ongoing reflection and incompleteness — an invitation to a struggle waged not for annihilation, but for recognition of the opponent's legitimacy.

Keywords: Agonistic Democracy, Antagonism, Hegemony, Political Conflict, Deliberative Democracy, Public Sphere, Chantal Mouffe, Carl Schmitt.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-13-42.

REFERENCES

Baysha, O. A. 2026. "Diskurs, antagonizm i agonizm [Discourse, Antagonism and Agonism]: diskursivnaya teoriya Laklau i Muff i yeye posleduyushcheye razvitiye [The Discourse Theory of Laclau and Mouffe and its Further Development]" [in Russian]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya [Vestnik of Saint-Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies]* 42 (1): 107–117.

Beckett, S. 1983. *Worstward Ho*. London: John Galder.

Benhabib, S. 1996. "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy." In *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, ed. by S. Benhabib, 67–87. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Cortina, A. 2010. "Communicative Democracy: A Version of Deliberative Democracy." *ARSP: Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie (Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy)* 96 (2): 133–150.

Decreus, T., and M. Lievens. 2011. "Hegemony and the Radicalisation of Democracy: An Interview with Chantal Mouffe." *Tijdschrift voor Filosofie* 73 (4): 677–699.

Fraser, N. 1990. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text* 26 (25): 56–80.

Gormley, S. 2020. *Deliberative Theory and Deconstruction: A Democratic Venture*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Habermas, J. 1996. "Reply to Symposium Participants." *Cardozo Law Review* 17 (4–5): 1477–1557.

Laclau, E., and C. Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London and New York: Verso.

Lefort, C. 1986. *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Mansbridge, J. 1990. "Feminism and Democracy." *The American Prospect*, no. 1, 126–139.

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.

Mouffe, C. 1989. "Radical Democracy: Modern or Postmodern?" *Social Text*, no. 21, 31–45.

——— . 1992. "Citizenship and Political Identity." *October* 61:28–32.

——— . 1999. "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?" *Social Research* 66 (3): 745–758.

——— . 2002. "Which Public Sphere for a Democratic Society?" *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, no. 99, 55–65.

Mouffe, Ch. 2000. *The Democratic Paradox*. London and New York: Verso.

——— . 2004. "Karl Shmitt i paradoks liberal'noy demokratii [Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy]" [in Russian], trans. from the English by A. Smirnov. *Logos*, no. 6, 140–153.

Nino, C. S. 1997. *La constitución de la democracia deliberativa* [in Spanish]. Barcelona: Gedisa.

Potseluyev, S. P. 2011. "Ot 'antagonizma' k 'agonizmu' [From 'Antagonism' to 'Agonism']: k teorii demokratii E. Laklau i Sh. Muff [Towards the Theory of Democracy by E. Laclau and C. Mouffe]" [in Russian]. *Politicheskaya kontseptologiya [The Political Conceptology]*, no. 2, 47–49.

Roskamm, N. 2015. "On the Other Side of 'Agonism': 'The Enemy', the 'Outside', and the Role of Antagonism." *Planning Theory* 14 (4): 384–403.

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* 25 (6): 163–179.

Schmitt, C. 2009. "Dukhovno-istoricheskoye sostoyaniye sovremennogo parlamentarizma. Predvaritel'nyye zamechaniya (O protivopolozhnosti parlamentarizma i demokratii) [Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus]" [in Russian], trans. from the German by A. F. Filippov. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 8 (2): 6–16.

——— . 2016. *Ponyatiye politicheskogo [Der Begriff des Politischen]* [in Russian]. Ed. by A. F. Filippov. Trans. from the German by A. F. Filippov, A. P. Shurbelev, and Yu. Yu. Korinets. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

Spivak, G. Ch. 2001. "Mogut li ugnetennyye govorit'? [Can the Subaltern Speak?]" [in Russian]. In *Khrestomatiya [Anthology]*, bk. II of *Vvedeniye v gendernyye issledovaniya [Introduction to Gender Studies]*, trans. from the English by A. Gornykh, 649–670. Khar'kov and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: KhTsGI / Aleteyya [Kharkov Centre for Gender Studies and Aletheia].

Тихонова С. В. Фигуративные стратегии медиафилософии : от органицизма к событийной онтологии // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 43–72.

Софья Тихонова*

Фигуративные стратегии медиафилософии**

от органицизма к событийной онтологии

Получено: 25.08.2025. **Рецензировано:** 27.04.2026. **Принято:** 11.08.2026.

Аннотация: Статья представляет собой теоретический обзор фигуративных моделей в континентальной медиафилософии и их концептуального потенциала для понимания современной медиакоммуникации. Переход к цифровой фазе социального развития требует возвращения к фундаментальному философскому вопросу о том, что есть медиа. Методом сравнительно-концептуального анализа в статье реконструируется логика, по которой медиафилософия переходит от органицистского технодетерминизма к онтологии медиа и темпоральной событийности, и на этой основе выдвигается рабочее определение медиакоммуникации как культурного интерфейса. Фигура протеза у Б. Стиглера описывает медиа как технологию памяти, экстериоризирующую мнемофункцию: медиа не расширяют органы чувств, но выносят вовне саму форму их внутренней организации, делая возможным эпифилогенез — накопление человеческого опыта вне биологического тела. М. Серр через фигуру паразита переосмысляет шум и коммуникационный сбой как продуктивное напряжение, обновляющее систему, — органицистская модель медиа получает у него кибернетическое и экодарвинистское измерение. С. Крамер разрабатывает фигуру прозрачного посланника как модель негенеративного медиума, который сохраняет дистанцию между коммуникантами, не порождая смыслов и исчезая в момент выполнения своей миссии. У Т. Баркера фигура гибридного события описывает медиакоммуникацию не как линейную передачу, а как процессуально-реляционное становление, в котором человеческое, машинное, аффективное и темпоральное переплетены в единую сеть. Проведенное сопоставление позволяет выделить четыре измерения медиальности, которые интегрируются в авторской модели медиакоммуникации как культурного интерфейса. Интерфейс организует телесный доступ к медиуму, сохранение опыта, позиции участников и обратную связь. Литеральная и оптическая грамматизация различаются по временно́й организации, способу знаковой фиксации и режиму пользовательского действия. В гибридных форматах обе логики могут сочетаться на разных уровнях интерфейса.

*Тихонова Софья Владимировна, д. филос. н., д. юрид. н., профессор, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского (Саратов), segedasv@yandex.ru, ORCID: 0000–0003–2487–3925.

**© Тихонова, С. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–03014 (https://rscf.ru/project/25-28-03014/).

Ключевые слова: медиафилософия, медиакоммуникация, медиа, цифровая философия, фигуративность, грамматизация.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-43-72.

ВВЕДЕНИЕ

Медиафилософия сыграла важнейшую роль в отечественном гуманитарном дискурсе последнего десятилетия — она провозгласила и зафиксировала медиальный поворот, легитимировав включение так называемых *digital born* объектов в исследовательскую повестку гуманитарных наук и самой философии. Медиальный поворот как «онтологическое изменение реальности» (Савчук, 2014: 19) предполагает, что компьютеры, телефоны, социальные сети, голосовые помощники — не пыль случайная эпохи, которую время сметет с подлинного облика человека. В качестве новых форм антропологического опыта они требуют если не пересмотра самой границы между человеком, артефактом и животным (Очеретяный, 2024: 78), то хотя бы более пристального внимания к ее определению. Социальное формирование инициирует взаимную адаптацию человека и медиа, которая концентрическими кругами расходится по всем уровням социальной реальности. Подавляющее большинство медиаагентов имеет цифровой характер, от тех, что возникли на основе вычислительных операций (мессенджеры и платформы), до тех, чьи принципы организации были перекроены через оцифровку или переход к цифровым формам (телевидение). Но конкретизация множественности их видов давно стала требовать слишком много времени, поскольку число медиа неуклонно множится. Мы мыслим о медиа в типовых категориях, логически подобных борхесовской классификации животных, смешивающих технологии, их эффекты, институты, ситуативные тренды и маркетинговые уловки. Поэтому каждый, входящий в поле медиафилософии, неизбежно спотыкается на дефиниции медиа. Тем важнее становятся вопросы о том, что́ они есть и как связаны медиа и коммуникация.

Ответы на них редко бывают прямыми. Их можно выстроить как стратегию фигуративности, то есть способ концептуализации медиакоммуникации через образы, роли и обобщенные схемы действия. Посредничество, событие и передача мыслятся через наглядные формы участия — ангел, интерфейс, паразит, призрак, проводник. В рамках данной статьи я постараюсь проследить, как медиафилософия работает с метафорами медиа, раскрывая их онтологическую, коммуникативную и антропологическую природу. Разумеется, фигуративная стратегия не является

единственно возможной. Аналитическая философия медиа работает с операциональными определениями и критериями разграничения медиальных функций (Kulvicki, 2014), а формальная онтология информационных сред предпринимает попытки категориальной систематизации типов медиальных сущностей (Floridi, 2014). Однако ориентация этих подходов на дефиниционную точность плохо справляется с принципиальной прозрачностью медиа: медиа функционируют, исчезая из поля зрения, и именно поэтому их природа схватывается не через прямую дефиницию, но через косвенную фигуру — образ. Фигуративная стратегия позволяет схватить медиальность как процесс, а не как объект, и именно поэтому она доминирует в континентальной традиции медиафилософии, которой посвящена эта статья. Она представляет собой теоретический обзор ключевых фигуративных моделей медиафилософии. Ее цель заключается в реконструкции аналитического движения от органицистского понимания медиа к событийной онтологии. Сравнительно-концептуальный анализ проводится по четырем критериям: статус медиа, положение субъекта, пространственно-временная организация и модель коммуникации. Последовательность Маклюэн — Серр — Стиглер — Крамер — Баркер отражает смещение внимания от органического расширения к посредничеству, памяти, социальному отношению и медиальному событию. Она не предполагает прямой преемственности между авторами. Итогом анализа становится рабочее определение медиакоммуникации как культурного интерфейса.

МЕДИА В ФОКУСЕ ФИЛОСОФИИ

Попытаемся выяснить, почему философия исторически избегала прямого разговора о медиа. Ответ на этот вопрос позволит понять, в каком дисциплинарном контексте возникает медиафилософия как отдельный проект.

В отличие от *media studies*, респектабельной и обширной области междисциплинарных исследований с высоким уровнем институализации, медиафилософия нередко вызывает скепсис даже у самих академических философов, рассуждающих о ней как о деле маргинальном, не укладывающемся в традиционные рамки основных разделов философского знания и потому избыточном. Свидетельством такого отношения является длительность признания теоретического статуса наследия М. Маклюэна. На протяжении XX в. его систематически стигматизировали как дешевого популиста даже сами медиафилософы. Например, Р. Г. Уильямс оценивал его идеи как нелепые (Williams, 1974: 128),

а Х. Г. Энценсбергер прямо называл его шарлатаном (Enzensberger, Hood, 1982: 67). С другой стороны, до сих пор не изжила себя полярная традиция титулования Маклюэна как «пророка» коммуникации (Корчажкина, 2013), выносящая его творчество в сферу массовой культуры. Такие оценки нельзя объяснить издержками использовавшихся Маклюэном жанров: многие философы-постмодернисты писали в гораздо более эссеистическом стиле, но это никогда не подрывало их академический статус.

Возможно, дело в парадоксальности базовой формулы Маклюэна «the medium is the message». Она устанавливает тождество принципиально разных родов сущего — материи и смысла, процесса и результата, формы и содержания, и поэтому зачастую воспринимается как нарочито провокативный оксюморон. Однако более серьезной причиной выглядит изначальная драматичность отношений философии и медиа, в которых первая игнорирует свой «долг» перед последними. Если пристальнее вглядеться в историю формирования философии, обнажится ее тесная связь с письменностью: философский логос как рациональная мысль вырастает из стихии устного учения, трансформируясь в письменную рефлексию, которая и становится доминирующей. В этом контексте Т. Сазерленд реконструирует три устойчивые стратегии отношения философов к медиа — игнорирование, освоение и критику, зачастую реализуемые одним и тем же мыслителем (Hassan & Sutherland, 2016).

Как часть *технэ* медиа для философии выступают атрибутикой непросвещенных масс, чуждой и внешней. Поэтому беспокойство философии о медиа очевидно, однако всегда второстепенно, оно не входит в круг ее первоочередных забот. Глубинная метаморфоза, произошедшая с логосом в лоне письменности, от самой философии ускользнула, оказалась прозрачной. Мы можем это увидеть и по следам дописьменных метафор в самом слове «рефлексия», означающем отражение как оптический эффект и результат работы глаза, не руки. Вся последующая философская традиция углублялась, разветвлялась, оттачивалась и совершенствовалась благодаря письму. Письменность как дисциплина мышления так глубоко проникла в представления людей о самих себе, что структурировала схемы внутреннего мира, социализации, культуры и общества, стала основой собирания познающего «я» в автономное целое и семиозиса культуры. Орудием философов последовательно становились перо, авторучка, печатная машинка и клавиатура, разница же в порождаемых ими мыслях почти неизбежно оказывалась фигурой умолчания, выносимой за скобки. Между тем письменность, да

еще в ее современной форме, никогда не была естественной, исходной стихией философии.

Уловить процесс интериоризации письменного кода в структуру философского мышления можно только благодаря опыту коммуникационных революций. Вызванные ими разрывы в течении современности были не менее радикальными, нежели революции политические. Философия сама по себе глубинно медиальна: и в классическом прямолинейном смысле автономного канала, снабженного собственным кодом (философским языком), и в более утонченном смысле медиирующей сложной системы, созданной благодаря появлению других медиа. Эти два контура, внешний и внутренний, при пересечении и порождают подлинный топос медиафилософии. Именно в нем концентрируется ее собственное, уникальное, проблемное поле. Одновременно базовые контуры являются основанием возможных исследовательских стратегий.

ВНЕШНИЙ КОНТУР: ОРГАНИЦИЗМ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА

Теперь рассмотрим первую стратегию медиафилософии, органицистский технодетерминизм в версиях Маклюэна и Серра, чтобы показать ее концептуальный потенциал и ограничения, преодоление которых вызвало к жизни онтологический поворот. Еще в работе 1964 г. «Понимание медиа: внешние расширения человека» Маклюэн рассматривает медиа сквозь призму органической антропоморфной метафоры (Маклюэн, Николаев, 2007). Медиа для него — это внешнее расширение органов чувств человека, работа которых требует «самоампутации»: создавая, допустим, телевидение, позволяющее мозгу получить картинку тех мест, которые недоступны глазам, человек отчуждает собственное зрение, утрачивая навыки переработки данных естественной оптики, меньше интересуясь ими и даже не доверяя им. Таким образом, медиа мыслится как искусственный орган для человеческого тела, и в этом ключе развитие обоих становится эпифеноменом эволюции. Мир медиа упорядочивается на основе телесной метафоры («холодные и горячие» у Маклюэна, «оптические» у Ф. Киттлера), а их реальность упорядочивается в системное целое, подобное организму, где основой статуса конкретного канала определяется его функциональность.

Эта стратегия медиафилософии опирается на наиболее очевидные штампы восприятия медиа, а потому наиболее распространена. Примером ее зрелой формы можно считать подход М. Серра, философа, называвшего себя «пиратом знаний». В последние десятилетия с серьезным

энтузиазмом его наследие открывается и переинтерпретируется в философском медиадискурсе. П. Чжан настаивает на том, что реальную роль Серра в медиафилософии еще только предстоит осмыслить (Zhang, 2024); тем не менее серровские образы посланника (Гермеса, паразита, ангела, Арлекина) активно используются для того, чтобы раскрыть сущность медиа и показать медиасущность философии (Barker, 2021a). Свое понимание медиа Серр всегда олицетворяет в персонажах, о которых рассказывается история в формате притчи, и эта персонажность одновременно акцентирует и амбивалентность медиа, и их активность, и их промежуточный статус, делая осязаемым их значение «между».

Как и весь технический мир, медиа антропны, а значит, их исследование всегда антропологично. Попытки отказаться от антропоморфизма только усложняют его версии, приводя к вытеснению механицизма информационным управлением. Чжан показывает кибернетический характер серровского антропоморфизма: люди и медиа связаны изоморфностью, а хрупкое человеческое тело выступает базовой моделью мира (Zhang, 2024: 2). Животность человеческого тела перекидывает мостик к другим организмам. Иначе говоря, чтобы создавать медиа, человеку нужно сначала увидеть самого себя в ряду природных царств. Эта кибернетическая максима изоморфизма представляет собой глубинное антрополого-онтологическое основание серровского экодарвинизма. В отличие от других организмов, человек реализует технологическую программу адаптации. Вместо того чтобы изменяться самому, подстраиваясь под среду, он меняет свои медиа. В таком ключе культура — это «сама природа, достигаемая другими средствами» (Serres, 2019: 35), а ее главным преимуществом становится то, что Чжан называет «дедифференциацией»: «По мере развития технологий человечество становится все более дедифференцированным, вплоть до такой степени, что оно определяется дедифференцированностью, неопределимостью, бесконечностью, тоталитарностью или чистым потенциалом» (Zhang, 2024: 2). Наименее специализированные медиа максимально универсальны, и в этом отношении они подобны человеческой руке с отстоящим большим пальцем, которая действует как максимально неспециализированный инструмент, пригодный для безграничного числа задач. Эту теоретическую линию продолжает органология Б. Стиглера, в которой индивидуация коллективного и личного «я» основана на взаимосвязи физиологических (биологических) органов человека, технических органов (инструментов, технологий) и социальных органов (общностей, коллективных структур). Ее ключевыми понятиями выступают

«фармакон» и «грамматизация» (Стиглер, Соловей, 2018; Стиглер, Михайлина, 2019).

Но вернемся к Серру. В целом анализ медиа в оптике органа позволяет установить их типичную учебниковую логику, финалом коммуникации в которой является понимание, завершающее успешную передачу сообщения, и противопоставить ей реальную актуализацию, в которой шум, сбой, дис-, мис- и де-коммуникация выходят на передний план. Здесь первостепенное значение обретает образ паразита. В него превращается бывший посланник, эксплуатирующий шум:

> Когда посланники выступают в роли падших ангелов, когда посланник, политик, арлекин, учитель или теоретик оказываются перед лицом сообщения, они ведут себя как паразиты. Они паразитируют на сообщении, участвуя в несбалансированном обмене мнениями, питаясь своей ролью, а не переданным посланием... старая модель сбалансированного двустороннего обмена переконфигурирована Серром как односторонний каскад паразитических отношений. Паразит играет на периферии, затем создает много шума, затем перестраивает систему вокруг себя, пока новый паразит не нарушит работу системы (Barker, 2012: 176–177).

Особо важно для нашего анализа следующее обстоятельство. Новые медиа, конечно, формируются вокруг конкретной физической или ментальной человеческой способности, но поскольку человеческое тело принципиально не завершено в популяционно-эволюционном смысле, оно оказывается «дырявым» для техномедиа, которые не могут укорениться в человеческой плоти и просачиваются сквозь нее, сменяясь все новыми и новыми медальными волнами. Эта позиция закономерна для Серра как представителя современной континентальной (да еще и французской) философии, поскольку для него человеческое тело — это «классическое» тело без органов, самоконфигурирующее себя через самоизобретение медиа. В этой точке антропологический органицизм технологического детерминизма вступает в прямой контакт с онтологией — начинается переход от персонализированной в медиа человеческой экзистенции к безличной тотальности медиа в гибридизированных телах как условию такой экзистенции. Речь идет уже не столько о том, как вопрос бытия разыгрывается в человеке и через человека, сколько о том, может ли человек поставить этот вопрос без медиа. Техническая опосредованность онтогенеза усугубляется тем, что без медиа оказываются невозможными ни речь, ни мышление, ни понимание. Соответственно, вопрос о том, что значит быть человеком, дополняется вопросом

о том, что значит быть медиа. Сопоставление Маклюэна и Серра выявляет изменение статуса посредника. У Маклюэна медиа остаются продолжением человеческого тела. У Серра они приобретают собственную активность и перестраивают коммуникационную систему. При этом обе модели сохраняют антропологический центр и ограничены органической трактовкой медиальности.

онтология медиа: феноменология протезирования

Теперь обратимся к тому, как Стиглер переосмысляет медиа через феноменологию памяти и понятие третичной ретенции. Переход от пространства к темпоральности принципиален: именно он делает возможным переход от ответа на вопрос «что/кто есть медиа?» к вопросу «как?». И здесь оказывается релевантным феноменологический метод, позволяющий устанавливать влияние медиа на конструирование смысла сознанием, работая уже с темпоральными категориями памяти и прошлого. Для Б. Стиглера медиа можно понять только как основу индустрии памяти (Стиглер, Михайлина, 2019). Медиа протезируют память, вынося ее за пределы мозга. На первый взгляд, его версия медиафилософии продолжает логику органицистского технодетерминизма. Во-первых, ключевым ядром его философского проекта является разработка органологии как «рассказа о технической жизни» (Stiegler, 2020), в которой медиа прямо описываются через органическую метафору. Во-вторых, несмотря на критику современной технологической рациональности, позиция Стиглера сближается с левым акселерационизмом в контексте веры в трансформационную силу технологий и их пригодности для построения новых форм коллективности (Подорога, 2020а: 42–43). В-третьих, мысль Стиглера, масштабно представленная в трехтомнике «Техника и время» (Stiegler, 1994; 1996; 2001), тяготеет к филогенетичности, к панорамному обзору встроенности развития человека в общие процессы эволюции, в которых и формируются медиа как «третья память». Если в живой природе основным агентом преемственности являются коды РНК и ДНК, то человек создает технические мнемотехники, внешние для его организма. Даже примитивные орудия труда представляют собой форму объективации технических навыков, и в этом ключе тоже являются мнемотехниками. Если у Маклюэна, как было показано выше, медиа — внешнее расширение человека, то есть экстенсивный рост его органов в новых формах, то у Стиглера медиа являются экстериоризацией, то есть вынесением вовне форм их (органов) внутренней организации. Эта идея — очевидная детализация

и усложнение базовой линии логики Торонтской школы. В результате мысль Стиглера концентрируется на сопряжении человеческой истории как эпифилогенеза с прогрессом символического, которое раскрывается через эволюцию мнемотехник — ретенциальных машин, начинается с антропогенеза и заканчивается критикой массового общества конца XX в., входящего в цифровую фазу. Результатом становится явно историософский проект, который тем не менее потребовал от автора онтологической проработки базовых понятий.

Технодетерминистский контекст очевиден и в самом понятии третьей памяти (это совокупность всех мнемотехник, с которой ассоциируется бытие человека, начиная от царапин на камнях, оставленных питекантропом, и заканчивая технологиями нейросетей (Подорога, 2020b: 91)). Стиглер оспаривает метафизический предрассудок, согласно которому память есть исключительно естественная, живая способность индивида, — предрассудок, унаследованный и воспроизведенный в трансцендентальной философии от Канта до Гуссерля. Как показывает Б. В. Подорога, Стиглер развивает оригинальную концепцию памяти, в которой даже живая естественная память является замещенной, протезированной; протез же «обозначает то, что преддано, то есть то, что предсуществует по отношению к какому-либо волевому или сознательному отношению к миру» (там же: 92). Протез — это квинтэссенция техники, поскольку он замещает живой орган рукотворным артефактом. На первый взгляд, это эталонный ход органицизма в технодетерминизме.

Однако Стиглер осуществляет рокировку онтологических оснований в своем понимании коммуникации. Для Маклюэна в основе медиа лежит преодоление пространства, и поэтому в медиальном ракурсе речь всегда идет о передаче пространства. Для Стиглера же медиа преодолевает в первую очередь время, с пространством оно разбирается уже по изначально темпоральной схеме. Поскольку медиа удерживает в настоящем исчезающее прошлое (а любая состоявшаяся мысль покидает настоящее как процесс, сознание удерживает ее итоговое знание как воспоминание), постольку оно — всегда память. И эта перенастройка понимания медиальности открывает Стиглеру дорогу к феноменологическим экспериментам, в которых бытие технического и человеческое бытие нерасторжимы в изначальной предзаданности протеза-памяти.

Стиглер обращается к гуссерлевскому понятию ретенции, введенному для конкретизации временности сознания и решения проблемы схватывания длящихся объектов и длительности самого сознания-времени

(Малышева, 2015). Временна́я протяженность самого сознания позволяет формировать длительность присутствия, то есть схватывать темпоральный объект. Для этого необходимо, чтобы заканчивающееся восприятие наделялось статусом только что прошедшего. Первичная ретенция — это все еще восприятие, а не воспоминание, вторичная ретенция — это уже воспоминание и начало работы памяти. Только что пережитое восприятие можно, например, проговорить или записать еще до того, как записывающий его прочно запомнит. Поэтому Стиглер настаивает на том, что возможна и третичная ретенция — через «опространствливание» длящегося, временно́го восприятия, придания ему видимой формы. Она делает произведенное сознанием воспоминание о впечатлении доступным для анализа, критики и манипуляций:

> Будучи записанной, устная речь, бывшая временным объектом в гуссерлевском смысле, то есть звуковым объектом, который появлялся, только исчезая, становится в процессе этой грамматизации объектом пространственным, то есть объектом *синоптически* видимым, *синопсисом*, который допускает одновременно *аналитическое* (дискретизированное) и *синтетическое* (объединенное) восприятие. Это опространствливание есть материализация (Стиглер, Соловей, 2018).

Опространствливающую материализацию Стиглер называет грамматизацией. По его мнению, овнешнение ментального содержания духа, продолжавшееся во все новых формах (ретенциальные машины), оказалось скрытым для философии на протяжении всей ее истории, поскольку

> его изучение делала невозможным метафизика *фундаментальной онтологии* — понимаемая как онтология чистой мысли, то есть мысли, *предшествующей примеси ее овнешнения*, мысли, которую Кант назовет «априорной» и которую эта метафизика выдвинет как единственное *подлинное* познание, где бытие предполагается предшествующим становлению и тем самым делающим его познаваемым (там же).

Эту мысль можно конкретизировать следующим образом — поскольку философия перешла к письму как основной мнемотехнике, технологические нюансы последней она приняла за специфику работы сознания. Цифровые медиа, построенные на другой логике связи, не предполагающей длительной временно́й дистанции между созданием, трансляцией и восприятием образа (а процесс чтения на такой дистанции и основан), делают явной включенность третичных ретенций в работу сознания,

включенность, затемненную самой базовой медиатехнологией книжной культуры. Таким образом, благодаря Стиглеру бытие сознания и производство мнемотехнологий оказываются нерасторжимыми. Медиа больше не внешний костыль, подпирающий в сознании дверь в семиозис, а неотъемлемая часть онтологического плана человеческого бытия. По сравнению с органицистской моделью медиа здесь выступают не продолжением человека, а условием формирования его памяти. Пространственная логика преодоления расстояния сменяется темпоральной логикой сохранения прошлого. Однако преимущественно мнемотехническое понимание медиа недостаточно раскрывает отношения между участниками коммуникации.

ОНТОЛОГИЗАЦИЯ МЕДИА: МЕДИАЛЬНОСТЬ НЕГЕНЕРАТИВНЫХ МЕДИА

Перейдем к онтологии С. Крамер и ее фигуре прозрачного посланника-ангела, чтобы показать, как радикальный тезис о негенеративности медиа переопределяет отношения между посредником, коммуникантами и социальностью. Онтологии медиа строятся вокруг двух полюсов — специфического бытия технического посредника и человеческого бытия. Человеческое бытие очевидным образом выступает точкой отсчета, поскольку технобытие ему противопоставляется. Максимальную детализацию этого подхода мы обнаружим, например, в латурианской акторно-сетевой теории (АСТ), представляющей голоса нечеловеков, и позднее — в различных версиях плоских онтологий. Собственно медиальность и действие здесь отождествляются, сущность актанта в его непассивности, и медиа демонстрируют особый вид бытия, порожденный им самим и переплетающийся с его бытием в гибридных формах. Гибридизация амбивалентна, она дает и отнимает, усиливает и стирает, раскрывает и отчуждает человеческое в сложных диалектических переходах и снятиях. Бытие нечеловеков основано на их действии, и это действие осуществляется далеко не всегда на благо и пользу людей, их создающих или использующих, более того, для пользователей нечеловеки легко могут принимать самостоятельных агентов, в которых непонятность черного ящика-алгоритма неразличима с автономией воли.

Ситуация с человеческим полюсом обстоит иначе. Ее границы очерчивает рефлексия С. Крамер, которая преобразует постмодернистскую онтологию в новую версию онтологии медиа, концентрирующуюся на категории медиальности «как элементарного измерения человеческой

жизни и культуры» (Krämer, 2015). Ключевыми авторами для мысли Крамер выступают В. Беньямин, Ж.-Л. Нанси, М. Серр, Р. Дебре и Д. Д. Питерс. Опираясь на них и пытаясь свести постулаты таких разных мыслителей в единый фокус, она закладывает фундамент универсальной неинструментальной модели медиа.

Крамер радикально противопоставляет технодетерминистскую модель, ядром которой является коммуникативная цепь Шеннона-Уивера, и традицию философии диалога, в которой целью, смыслом и вершиной коммуникации является понимание. Первую она называет почтовой моделью, подчеркивая, с одной стороны, технический характер коммуникации, исключающий нематериальные аспекты смыслопередачи, а с другой — акцентируя фигуру почтальона как посредника-посланника, без которого передача невозможна. Вторую она называет эротической, тем самым показывая слияние двух коммуницирующих «я» в единое «мы», характерное как для философской трактовки коммуникации в целом, так и для делиберативного философского направления, опирающегося на теорию коммуникативного действия. Критический пафос Крамер направлен на эротическую модель коммуникации, которая сегодня выполняет нормативную и нормирующую функцию эталона коммуникации и тем самым подавляет и вытесняет модель техническую. Работа эротической модели направлена на слияние голосов: «Когда диалогическая коммуникация успешна, те, кто общается друг с другом, в некотором смысле становятся „единым целым“; если цель понимания достигнута, то они как будто говорят одним голосом» (ibid.: 24). Однако, по мнению Крамер, такая позиция подрывает очевидную гетерономность человеческого бытия: «она предполагает существование различий, не одобряя и не стабилизируя их; вместо этого она пытается преобразовать различное в идентичное, которое фактически делится между участниками и становится чем-то „общим“» (ibid.).

Однако апология почтовой модели отнюдь не означает, что Крамер переходит на позиции технологического детерминизма. Напротив, она противопоставляет ему свою философскую программу, настаивая на том, что медиа не обладают никакой генеративной функцией; по сути, они не более чем мосты над пропастями, фатально и непреодолимо разделяющие человеческие «я» . Для Крамер эти «я» всегда фундаментально различны, и это различие она подчеркивает через апелляцию к Беньямину (грехопадение как символ различий) и Нанси (онтологическая социальность как со-явление сингулярностей (Ямпольская, 2021:

349–350)). Сингулярные «я» соединены виртуальными связями, отражающими внешнее телесное существование, которое не предполагает собирание в единый «соборный» коллектив.

Главная специфическая черта этих мостов — функциональная прозрачность. Чтобы раскрыть ее содержание, Крамер использует концепцию медиума-посланника Серра, у которого любые медиа, особенно СМИ, легко производят невзаимность, подчеркивая исходное различие коммуникантов, то есть принципиально неустраняемую гетерономность коммуникации. Так Крамер освобождает коммуникацию и от приписываемой ей функции интеграции и синтеза, и от коллективной идентичности как ее базиса. Медиалогическая мысль Дебре нужна Крамер, чтобы подчеркнуть материальность коммуникации, нивелировать ее идеально-смысловой статус. И наконец, Питерс, по ее мнению, развенчивает образ вторичности почтовой модели, показывая принципиальную важность диссеминации сообщений и временну́ю ограниченность контактов при коммуникации. Таким образом, из процитированных трех исследователей Крамер формирует свой ударный взвод для борьбы с эротической моделью коммуникации, доказывая, что медиа не сплавляют, но разделяют, и преодолевают расстояние во имя того, чтобы различие оставалось стабильным.

Понимание медиа, формируемое Крамер, основано на фигуре посланника. Архаичность этого персонажа намекает на его универсальность в социальной структуре, а идея поручения выступает «нулевой точкой» для всех возможных способов передачи информации, принятых в религии, медицине, экономике, лингвистике, психоанализе и юриспруденции (Krämer, 2015: 78). Нулевая точка раскрывается в следующих аспектах. Во-первых, с точки зрения посланника коммуникация всегда предполагает общение с разделенными дистанцией гетерогенными сущностями, то есть посланник действует в пространстве «между» ними. Через него разные миры перетекают друг в друга. Во-вторых, посланник преодолевает расстояния и ведет переговоры о разногласиях, но он не сокращает дистанцию и разговаривает не своим голосом. Он выступает капсулой для чужой автономной мысли и воли. Нести чужой голос и есть главная миссия посланника, важная настолько, что он может отдать за нее жизнь. В-третьих, он выступает «посторонним» для каждого из коммуникантов, превращая их бинарную оппозицию в (скрытый) треугольник и запуская социальность. Эта идея кажется Крамер свежей и инновационной, она развивает ее, опираясь на Й. Фишера (Fischer, 2004),

хотя предмет социальной философии всегда начинается с триады субъектов, поскольку диадные отношения описываются психологическими моделями межличностных отношений. В-четвертых, посланник делает сообщение материальным, само его движение в пространстве и времени — залог того, что содержание сообщения останется неподвижным. Когда медиа достигает своей цели, мы его не видим, сосредотачиваясь на смысле явленного нам послания, которое существует в этот момент для нас так же очевидно, как и любой другой феномен окружающего мира, благодаря вполне физической работе, выполненной посланником. В-пятых, посланник нейтрален по отношению к сообщению, он его не усиливает и не ослабляет, исполняя свою миссию, он становится прозрачным в момент «чтения». Весть о победе греков над персами настолько тотальна для своих адресатов, что требует смерти доставившего ее Фидиппида. Согласно логике Крамер, этот исторический сюжет демонстрирует полное исчезновение медиа в результате исполнения посланцем своей миссии. Чтобы проявить сообщение, медиуму нужно самонейтрализовать себя. Таким образом, медиа — это то, что обеспечивает контакт разделенных различных миров, эстетизируя, делая ощутимым и присутствующим отсутствующее, и после этого исчезает.

Если технологический детерминизм в качестве нормативного эталона использовал органы человеческого тела, то Крамер выводит на авансцену человека. Идеальное медиа — это человек, отказавшийся от себя ради чужого голоса и подчинивший свою жизнь передаче этого голоса тому, кто находится за пределами его слышимости. После выполнения своей миссии человек-медиа исчезает. В нарративе Крамер исчезновение иллюстрируется смертью гонца, который умирает. Но смерть гонца не является необходимой: если человек освобождается от своей миссии и возвращает себе свое «я», он действует дальше как социальный субъект, что нивелирует его медиальный статус. Негенеративность медиа буквально означает, что посланник передвигает сообщение, но не формирует и не изменяет его.

Таким образом, социальность и медиальность совпадают, поскольку они начинаются там, где индивид берет на себя роль посредника между другими людьми. Разумеется, человек может приспосабливать для этой задачи и технические инструменты, но они выступают просто протезами. В теории Крамер технические медиа второстепенны и даже случайны, точно так же, как и эротическая модель коммуникации. Но ее теорию можно свести к весьма инновационной формуле «медиа — это человек».

Конечно, радикальный пафос онтологии Крамер однозначно сфокусирован на прозрачном и различном. Жесткость этой фокусировки нивелирует предварительные разъяснения о том, что и почтовая, и эротическая модели адекватны медиареалиям. Иногда создается впечатление, что Крамер сознательно игнорирует традиции социальной феноменологии и семиотики позднего общества потребления. Например, интерсубъективный диалог как феноменологический проект всегда выстраивался из перспективы замкнутости и автономии гетерогенных коммуникантов, объединяющихся только в общей перспективе жизненного мира, и если внимательно разбирать теорию коммуникативного действия, то запрос Крамер на сингулярных субъектов может быть вполне удовлетворен. Или буквальное прочтение бодрийяровской гиперреальности, гипостазирующей симулякры: для всех исследователей массмедиа последней четверти XX в. был очевиден институциональный характер развитых СМИ, в которых производство смыслов распределялось между журналистами, редакторами, фотографами, операторами, цензорами, лоббистами, собственниками, государством таким образом, что источником и предметом сообщений становились самореферентные материалы, слабо или никак не связанные с реальностью, которую они якобы отражают. Упрощающие схемы, фиксирующие новые особенности связи кода и канала, не предполагали утверждений типа «смыслы производит телеприемник / типографский станок», хотя сегодня в отношении нейросетей мы позволяем себе утверждения такого типа, и в результате в медиафилософии оказывается чрезвычайно востребован дискурс нечеловеков.

Специфическая тенденциозность мышления Крамер отмечается и Т. Баркером в части интерпретации мысли Серра: для Крамер серровские ангелы (как посланцы Бога, оберегающие грань между божественным и человеческим) демонстрируют ключевую роль неустранимой дистанции, однако у Серра есть игнорируемый ею аспект поддержки: «Серр также делает акцент на том, что ангел ведет человека через пропасть, действуя подобно педагогу, ведущему ребенка в школу, что не всегда предусмотрено в модели передачи Крамер» (Barker, 2021a: 176). Иначе говоря, исходный серровский «набор» ангелов гораздо шире, чем тот, с которым работает Крамер. Одни ангелы у него действительно сохраняют дистанцию и создают разделения, но другим поручено вести людей за собой и объединять их, а третьи вообще заняты тем, что вносят помехи и недопонимания в цепь коммуникации. В результате логика Крамер направлена на зачистку пустого пространства «между», которое разделяет коммуникантов

и преодолевается посланцами. Это пространство чаще является воображаемым, а не физическим, тем не менее оно в любом варианте реально в социальной онтологии.

Если мы объединим онтологические перспективы АСТ (а ее применимость сомнений не вызывает (Сосновская, 2023)) и медиафилософии Крамер, то получим следующую онтологическую матрицу — люди как разделенные сингулярности для совместного бытия нуждаются в том, чтобы кто-то из них преодолевал разделяющие их дистанции и различия, не уничтожая последние как фундаментальную основу человеческого «я». Поэтому некоторые люди исполняют функцию медиа, связывая тех, кому не в чем совпадать друг с другом. Акт принятия послания и есть минимальный «атом» медиальности, лежащий в основе жизни человеческих сообществ. На время исполнения этой функции они жертвуют своим статусом автономной сингулярности, после ее выполнения — или умирают, или возвращаются в исходный режим. Ресурсозатратность использования людей в качестве медиумов инициирует изобретение «протезирующих» технических инструментов, замещающих человека. Большая часть таких инструментов создается по аналогии с органами человеческого тела. Некоторые технические медиа (большая часть современных) создаются настолько сложными и искусными, что они получают самостоятельный (по отношению к человеку) статус актанта-нечеловека. Люди могут на короткое время или в исключительных случаях «сливаться» друг с другом в единое «мы» в результате понимающего диалога, однако такое слияние требует преодоления дистанции, охраняющей автономию и делающей возможным социогенез. Понимающий «синтез» исключает своих участников из взаимодействия с другими людьми, сильные связи требуют такой степени интенсивности и длительности, что возможны только в парах и микросообществах.

Несмотря на то что коллективный субъект воспринимается как нечто большее, чем субъект единичный, его появление сокращает число субъектов в сообществе, поэтому всегда существует определенный порог для образования «мы» — система социальных цензов и фильтров, допускающих установление такого рода идентичностей (только между супругами, только между родителями и детьми, только между наставником и учеником, только между соратниками, только между друзьями и т. п.) и поощряющих их тип. Соответственно, потребность в «почтовых» связях является более частотной, поэтому гораздо чаще люди гибридизируются с техническими медиа, чем «синтезируются» с другими людьми. Техногибридизация может восполнять дефицит диалоговой

коммуникации, но ее усиление провоцирует усиление агентности медиа. При этом медиа, как люди, так и нечеловеки, могут быть «плохими», то есть выполняющими свою функцию «неэффективно» с позиций коммуникантов. Это невыполнение может быть результатом и дефекта назначенного медиа (телефон может сломаться, а гонец — сломать ноги или потерять лошадь), и его специфической активности, искусственно затягивающей медиамиссию, вносящей в нее шумы и в итоге паразитирующей на ней. Крамер переносит внимание на дистанцию между коммуникантами. Однако принцип негенеративности медиа затрудняет объяснение ситуаций, в которых посредник изменяет сообщение и участников взаимодействия. Событийная онтология Баркера позволяет рассмотреть медиальность как процесс взаимного преобразования человека и машины.

КОНВЕРГЕНЦИЯ ВРЕМЕН: ТЕМПОРАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ЦИФРОВЫХ МЕДИА

Темпоральный поворот в медиафилософии может быть рассмотрен на материале Т. Баркера, чтобы сформулировать, что такое «посткоммуникация» и как событийно-аффективная онтология отвечает на вопрос о современной медиакоммуникации. На примере его работ можно увидеть, как медиафилософия от пространственных метафор дистанции и расстояния переходит к темпоральным структурам.

Медиафилософам, длительное время опиравшимся на социально-феноменологическую традицию, хорошо известно, что для производства замкнутыми сознаниями схожего смысла нужен схожий опыт. Очевидно, что медиа позволяют этот опыт людям разделять, неважно, приходится ли для этого дотягиваться до собеседника голосом или посланником. Метафора «дотягивания» позволяет конструировать органицистские модели, наделяя в них особым статусом категорию расстояния: медиа сближают, перекраивают географию, позволяя синхронизировать деятельность больших групп людей на больших территориях. Поэтому пространственность долгое время была специфичной чертой медиафилософского мышления, времени же уделялось гораздо меньше внимания. Обращение к этой онтологической категории детерминировалось значимостью вопросов скорости передачи и проблемы формирования образов восприятия. Тем не менее именно время становится основой нового витка развития медиафилософии в XXI в.

Т. Баркер в работе «Время и цифровое: связь технологий, эстетики и процессуальной философии времени» актуализирует темпоральный

подход к онтологии медиа (Barker, 2012). Его книга писалась в последние годы Великого разрыва, периода в методологии исследования цифровых медиа, когда основным трендом было противопоставление миров онлайна и офлайна как принципиально различных и альтернативных по отношению друг к другу. Поэтому многие техноэстетические примеры, используемые Баркером, выглядят архаично в мире социализированных цифровых сетей, ориентированных на интеграцию цифровых и нецифровых коллективных активностей. Тем не менее автор уловил тренды, которые окончательно приобрели массовый характер в период пандемийного «дистанта». Логика Баркера движется от анализа сингулярного чувственного опыта к анализу социально распределенного знания, результаты которого сохраняют следы опыта других пользователей. Полученные им результаты релевантны получаемым в латурианской модели странного времени, но их исходная точка отсчета — индивидуальный чувственный опыт, продуцируемый взаимопереплетениями настраивающихся друг на друга пользователя и машины («интерактивная эстетика»). Баркер тратит много усилий на то, чтобы отказаться от пространственного подхода, традиционного для исследований цифрового мира, и наделить привилегированным статусом подход темпоральный.

Опираясь на интуитивистскую философию времени Бергсона (с оммажем делезианской интерпретации) и процессуализм Уайтхеда, он формирует новую модель событийно-аффективной онтологии, в которой бытие трактуется как переплетение процессов. Пользователь и компьютер — это два взаимовключенных процесса, реагирующих на изменения друг друга и подстраивающихся под эти изменения; встреча, контакт воспринимающего человека и афициирующего машинного медиа и есть событие:

> Событие цифровой встречи — это не то, что происходит с кем-то. Скорее, такое событие — это событие, в котором пользователь и машина оба вовлечены, устанавливая условия друг для друга, создавая потенциал для большего количества событий и ограничивая поведение друг друга. Цифровая встреча, таким образом, является событием, которое происходит с ними обоими в них обоих — пользователе и машине (ibid.: 49).

Для раскрытия смысла события Баркер использует уайтхедовский термин «нексус», означающий связку событий. Нексус — это узел, в котором переплетаются онтологически отличные процессы так, чтобы

составить единое целое. Событие тождественно формированию нексуса как гибридизирующего и расширяющегося, пульсирующего в росте живого процесса. Нексус обеспечивает конвергенцию многовекторных времен-темпоральностей, которые несут в себе его элементы. В результате время, насаждаемое медиа, всегда является «многовременным»:

> Многовременное время — это скалярный тип времени, тип времени, в котором несколько временных слоев накладываются на настоящее. У него есть количество, насыщенное его множественными временными эпизодами, но нет единого линейного направления. Это скорее режим временности, в котором настоящий момент, точка, в которой мы получаем эстетическую информацию и взаимодействуем с технологией, включает в себя множественные масштабы прошлого (Barker, 2012: 17).

Такая онтологическая модель не только расшатывает линейные, механистические и репрезентационные представления о времени и восприятии, она требует изменения базового для гносеологии понятия субъекта. Баркер заменяет его понятием *superject*, чтобы отказаться от оптики, в которой субъект неизбежно субстанциален, и зафиксировать, что пользователь — это агломерат случаев, непрерывно становящихся на платформе заданных машиной условий. *Superject* — это набор процессов, инициированных одним пользователем, которые активирует следующий после того, как первый покинет систему: постоянно углубляемый цифровой след, оказывающий конституирующее влияние на опыт каждой новой интерактивной встречи.

Переосмысление субъекта, осуществляемое Баркером в темпорологической перспективе, созвучно рефлексивным операциям Латура, которые тот производит с понятием объекта, чтобы переосмыслить сети актантов как фабрики по производству времен (Latour, 1997), но у Баркера сингулярный опыт пересобирается в сетевое производство знания. Баркер реализует свой проект в условиях, когда сетевые сервисы еще далеки от массовой доместификации, поэтому он говорит о машинах, подразумевая компьютеры. Сегодня «хард софт» находится в тени алгоритмов социальных и нейросетей, поскольку компьютер давно сдал свои лидирующие позиции среди гаджетов, обеспечивающих выход в сеть. Если компьютер вырывал пользователя из социального контекста, то теперь цифровые итерации и социальные связи гибридизированы настолько, что цифровое время и социальное время трудно разделять.

Разумеется, связь техники и режимов темпоральности неоднократно оказывалась в фокусе исследователей (Вайсман, Эдельман, 2019;

Thompson, 1967), однако медиафилософский взгляд Баркера позволяет фиксировать медиа как источник многовариантных режимов темпоральности, буквально включающих разрозненных людей в переживание общего опыта. На этой основе он совершает принципиальный концептуальный жест — вводит термин «посткоммуникация», чтобы зафиксировать эпистемологический сдвиг в понимании медиа, благодаря которому идея коммуникации как передачи сообщений сменяется идеей медиа как темпоральной структуры, способной через телесные аффекты формировать разделяемый неавтономный опыт (Barker, 2021b). Так понятые, медиа оказываются средами событий, автоматизмов, сбоя, гибридизация с которыми пронизывает теперь человеческую онтологию. Монтаж, сдвиг, интерфейс, длительность, алгоритм — все эти феномены продуцируют собственную темпоральность, в которой развиваются события. Ограничение событийной модели Баркера состоит в риске растворения специфики отдельных медиа в общей процессуальности взаимодействия.

Проведенное сравнение показывает изменение основной единицы анализа: от органического тела и посредника к технической памяти, социальному отношению и событию. Эта трансформация не может быть описана как линейная история идей, поскольку представляет собой аналитическое движение от субстанциального понимания медиа к процессуальному.

Рассмотренные модели конституируют четыре измерения медиальности: органицистский технодетерминизм Маклюэна и Серра — антропологическое; феноменология протезирования Стиглера — темпорально-мнемическое; негенеративная онтология Крамер — социально-дистанционное; событийная онтология Баркера — процессуально-аффективное. Культурный интерфейс координирует эти измерения: задает телесный доступ к медиуму, организует сохранение опыта, распределяет позиции участников и направляет обратную связь. Поэтому понятие Мановича становится основой авторской четырехмерной модели медиакоммуникации.

современные медиа: цифра и медиакоммуникация

Различение литеральной и оптической грамматизации служит частной проверкой предложенной модели. Стиглер раскрывает темпоральную организацию письма, тогда как Киттлер привлекается для анализа машинной визуальности. Его концепция не является самостоятельным этапом рассматриваемой теоретической траектории. Обе формы грамматизации рассматриваются как конфигурации четырех измерений: они

задают режим телесного доступа, способ сохранения опыта, распределение коммуникативных позиций и характер обратной связи.

На основе выведенных четырех измерений медиальности теперь возможно конкретизировать, каким именно образом культурный интерфейс работает в современных цифровых медиа — через сопоставление литеральной и оптической грамматизации. Для медиафилософии вопрос о современных медиа относится к разряду «проклятых» — он ставится каждый раз, когда распространяется новый канал или радикально модифицируется старый, при этом сама по себе классификация медиа — крайне неблагодарная задача, требующая работы с комбинированными критериями. Поэтому самый простой способ ее решения — деление медиа на старые и новые — стабильно остается востребованным.

Л. Манович обозначил современные медиа как культурные интерфейсы, с помощью которых пользователь взаимодействует не с компьютером самим по себе, но с культурой, зашифрованной в цифровой форме (Манович, Кульчицкая, 2018: 107). Организовать знаки на экране гаджета можно разными способами, но дизайнеры актуализируют те способы, которые очевидны в культурном опыте («язык культурных интерфейсов состоит в основном из элементов, принадлежащих к уже известным культурным формам и жанрам» (там же: 108)); если разрушить такую преемственность, новым каналом просто невозможно будет пользоваться без длительного и сложного обучения. Таким образом, старого в новом всегда достаточно, и очень часто оно продолжает свою кропотливую работу именно в тех случаях, которые максимально провоцируют алармизм.

Для понимания цифровых трансформаций медиареальности перспективным и эвристичным может оказаться обращение к идеям Б. Стиглера о письменной грамматизации литеральных медиа, с одной стороны, и к осуществленной Ф. Киттлером аналитике всех каналов, работающих с визуализацией, которые он обозначил зонтичным термином «оптические медиа», — с другой. Сближение проектов Стиглера и Киттлера позволяет сформировать достаточно стройную модель их отношений.

Человеческая мысль как продукт когнитивно-гносеологический формировалась задолго до письма. Поэтому, когда Стиглер называет процесс сращения техники, мышления и письма грамматизацией, он сразу отмечает, что у письма в этом процессе фундаментальная роль:

> ...даже когда грамотный человек говорит и выражается устно, он в этот момент читает и интерпретирует *буквально* — то есть он «буквально» пишет,

> если верно, что все, что он читает, записывается в его мозге, и если верно, что все, что он читает, реактивирует и интерпретирует схемы его вторичных ретенций, записанные ранее и в текстовой форме: *грамотный человек говорит как книга, которой он является и которую читает* (Стиглер, Соловей, 2018).

Отождествление человека с книгой позволяет Стиглеру прийти к следующему выводу: «*Письмо мозга* — это письмо *возможностей кооперации между мозгами* — особенно в качестве структур сообществ *читающих* мозгов или цифровых мозгов» (там же).

Стиглер переводит процесс письма-чтения в термины кодирования-декодирования. Таким способом он показывает неразделенность чтения и письма: читатель библиотеки вынужден вести письменные заметки, то есть писать, и даже если он полагается на память, запоминает он именно то, что в этой практике должно быть записано на полях (Стиглер, Михайлина, 2019).

Кроме нерасщепленности и обратимости процессов кодирования-декодирования, литеральная технология обеспечивает дистанцию по отношению к содержанию сообщения. Письмо предполагает задержку между прочтением и представлением, которая может быть небольшой у начитанных людей, но даже они могут обдумывать прочитанное, возвращаться к нему, перечитывать его снова и снова. Чтение, как и письмо, требует серьезных временны́х затрат и интеллектуальных усилий, поэтому время знания и время чтения как минимум совпадают, а письмо неизбежно калибрует навыки размышления. Телевидение и радио дают новостной поток, мгновенно формирующий события в сознании реципиента, а подлинное чтение, не адаптированное к бытовым нуждам, требует библиотеки:

> Информация — для потребления, а библиотека — место и время для размышлений. Место для чтения, в котором *время не торопится*. С этой точки зрения мы не «читаем» газету. Если же мы ее читаем, то читаем не как газету, а как *документ*, что несравнимо с *отношением* к предназначению газеты как *газеты* (там же: 161).

Задержка между кодированием и декодированием культивирует рефлексивность пользователей письменности (рефлексивность в смысле способности к рефлексии как процессу рассмотрения себя и своих связей с миром со стороны), и преуменьшать значение этой рефлексивности для развития философии, литературы, публицистики и научной рациональности, лежащей в основе всего современного цивилизационного воспроизводства, очень сложно.

Новые медиа у Стиглера опираются на «световое время», они не знают литеральной задержки и не нуждаются в ней, поскольку формируют представления молниеносно.

Детализацию того, как это происходит, мы находим у Ф. Киттлера. Киттлер отказывается от органицистского детерминизма Маклюэна, считая его продолжением фрейдовской идеи о том, что современный человек — это человек, протезированный новыми вспомогательными органами, к которым относятся подзорные трубы, микроскопы, граммофон и телефон (Киттлер, Никифоров и Скуратов, 2009: 24), а само это развитие объясняется низкой осведомленностью гуманитарных мыслителей в области инженерного дела и электроники. Сам Киттлер стоит на позициях чисто технологического детерминизма и считает, что развитие медиа происходит по общей для техники логике, в которой

> технические инновации — например, согласно модели военно-стратегической эскалации — соотносятся лишь друг с другом и реагируют одна на другую, так что именно из этого собственного развития, протекающего совершенно независимо от индивидуальных или же коллективных человеческих тел, впоследствии возникает подавляющее воздействие на органы чувств и органы как таковые (там же).

Для Киттлера содержанием одного медиума всегда является другой медиум (для телепередачи — фильм, для фильма — роман, для романа — алфавит и т. д.), более того, медиа быстро приспосабливаются к тому, чтобы «измерять» человека — например, по мере распространения массовой грамотности душу начнут сравнивать с восковой дощечкой, а затем — с листом бумаги.

По его мнению, само понимание того, что такое медиа, целесообразно формулировать на основе шенноновской теории информации, позволяющей встраивать историю медиа в общий контекст технологического развития. Если традиционные искусства приближались к имитации реальности, опираясь на оценки, конвенции и случайности в приспособлении различных материалов к оставлению следов, то технические медиа симулируют эту реальность, поскольку опираются на измерение способностей и неспособностей человеческих органов восприятия, фиксацию света и световых проекций более точным, чем человеческий, способом и адаптацию зафиксированного под человеческое восприятие. Оптическая симуляция технических медиа не протезирует зрение, улучшая или калибруя его, она заменяет его в смысле передачи глаз

и возможности смотреть «чужими глазами», а зрительный образ, ранее доступный только через вербальный пересказ или иллюстрацию, созданную специально обученными людьми, она делает передаваемым, воспроизводимым, измеряемым и редактируемым. Начиная с камеры-обскуры, Киттлер строит историю визуальных искусств как матрешку вложенных медиа, где более новое «поглощает старое», зашивая в итоге кинематограф в телевидение, а телевидение — в компьютерное экранное искусство, основанное на цифровой обработке образов (*imaging*).

По Киттлеру, визуальность рубежа тысячелетий основана на автоматизированной данности машины, обрабатывающей свет быстрее и точнее, чем это делает человеческий глаз. Оптические медиа по сути являются машинами симуляции, обеспечивающими автоматизированную фиксацию, сохранение и трансляцию визуальной информации на основе машинной обработки света. Их продукты не только позволяют «смотреть» и «созерцать», они выполняют функцию удостоверения реальности, свидетельства ее подлинного существования и тем самым ложатся в основу практик установления истины, как научных, так и юридических.

Что мы получаем из приведенных концептуализаций? Прежде чем ответить на этот вопрос, отметим, что все современные медиа работают на основе устройств, физически, экономически и социально легко доступных для большинства населения планеты, и каждое такое устройство позволяет не только просматривать контент, но и создавать его, и эта специфика одинаково характерна и для литеральных, и для оптических версий контента.

Сложно спорить с тем, что длительная работа с оптическим контентом притупляет и нивелирует рефлексивные особенности литеральной грамматизации. Однако расцвет обеих форм, судя по всему, никак не определяется некоей имманентной логикой. Во времена пандемии потребность в замещении физического присутствия вызвала массовый всплеск востребованности видеоконтента, бюрократические отчеты на всех уровнях стали сопровождаться пользовательской фото- и видеофиксацией результатов, но образование по-прежнему опирается на литеральную логику. Временна́я задержка является важным, но не единственным признаком грамматизации. Следует учитывать также организацию знаков и характер пользовательского действия. Современные интерфейсы часто совмещают обе логики: видео с субтитрами объединяет оптический поток с литеральным слоем, а интерактивный

текст — письменную дискретность с машинной обратной связью. Поэтому анализировать следует функциональные слои интерфейса, а не медиум целиком.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, современная медиафилософия использует фигуративные конструкции для осмысления сущности медиакоммуникации, прорабатывая онтологический статус медиа на функционале метафорических фигур. Разворачиваясь между полюсами органицистского и технического технодетерминизма, она приписывает медиа статусы копии, акцидента, атрибута, актанта, гиперболизируя конкретный медиальный репертуар метафорической фигуры и перераспределяя субъектные и объектные характеристики между человеком и медиа. В этой оптике фигура посредника (ангел, паразит, посланник, гонец или интерфейс) применяется как структурный принцип медиальности, инициирующий различные механизмы сопряжения онтологического, эпистемического и социального порядка.

Фигуративность как рефлексивная стратегия позволяет медиафилософии формализовать ускользающее от описания — прозрачную активность медиа и их дисконнективность, тем самым преодолевая позитивистскую и утилитаристскую ограниченность классических теорий коммуникации. Фигуративность медиафилософии не статична, возможна комбинаторика фигур, полифония и множественные пересборки, что отражает саму природу медиа как гибридных, изменчивых и саморефлексивных объектов.

Литеральная и оптическая грамматизация различаются по характеру временно́й задержки, организации знаков и режиму пользовательского действия. Первая связана с дискретной записью и рефлексивным интервалом. Вторая основана на автоматизированной фиксации и потоковом восприятии. В гибридных форматах обе логики действуют одновременно.

Медиакоммуникация представляет собой организованное интерфейсом событие, в котором соединяются телесное восприятие, техническая память, распределение коммуникативных позиций и обратная связь. Такое определение развивает концепцию Л. Мановича. Переход к событийной онтологии означает, что медиа рассматриваются уже не как внешний инструмент субъекта, а как условие его памяти, связей и становления.

Литература

Вайсман Д. Времени в обрез : ускорение жизни при цифровом капитализме / под ред. С. Щукиной ; пер. с англ. Н. Эдельмана. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.

Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. / пер. с нем. О. Никифорова, Б. Скуратова. — М. : Логос, Гнозис, 2009.

Корчажкина О. М. Послание Маршалла Маклюэна, или что знал и чего не мог знать великий «пророк из Торонто» // Медиа. Информация. Коммуникация. — 2013. — № 7. — С. 48–58.

Маклюэн М. Понимание медиа : внешние расширения человека / пер. с англ. В. Г. Николаева. — М. : Гиперборея, Кучково поле, 2007.

Малышева Д. С. Роль ретенции в структуре внутреннего сознания-времени в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. — 2015. — № 1. — С. 155–160.

Манович Л. Язык новых медиа / пер. с англ. Д. Кульчицкой. — М. : Ad Marginem, 2018.

Очеретяный К. А. Интерфейс животных : цифровое проектирование по ту сторону человека // Galactica Media : Journal of Media Studies. — 2024. — Т. 6, № 4. — С. 59–83.

Подорога Б. В. Краткий очерк истории мнемотехник Бернарда Стиглера // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. — 2020a. — Т. 5, № 4. — С. 42–47.

Подорога Б. В. Логос и протез : теория третьей памяти Бернарда Стиглера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2020b. — № 6. — С. 90–99.

Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. — СПб. : Издательство РХГА, 2014.

Сосновская А. М. Проблема применения метода акторно-сетевой теории в теории медиа и медиакоммуникации // Galactica Media : Journal of Media Studies. — 2023. — Т. 5, № 4. — С. 282–304.

Стиглер Б. Дух просвещения в эпоху философской инженерии / Художественный журнал ; пер. с фр. В. Соловей. — 2018. — URL: https://moscowartmagazine.com/issue/81/article/1775 (дата обр. 18 авг. 2025).

Стиглер Б. Время чтения и новые инструменты памяти / пер. с фр. Я. Михайлиной // Лаканалия. — 2019. — № 32. — С. 142–166.

Ямпольская А. Жан-Люк Нанси, мыслитель сообщества // Социологическое обозрение. — 2021. — Т. 20, № 3. — С. 349–352.

Barker T. S. Time and the Digital : Connecting Technology, Aesthetics, and a Process Philosophy of Time. — Hanover (NH) : Dartmouth College Press, 2012.

Barker T. S. Michel Serres' Messengers // Media Theory. — 2021a. — Vol. 5, no. 1. — P. 163–184.

Barker T. S. Post-Communication Theory // Miscommunication : Errors, Mistakes and the Media / ed. by M. Korolkova, T. Barker. — New York : Bloomsbury Academic, 2021b. — P. 46–60.

Enzensberger H. M. Constituents of a Theory of the Media / trans. from the German by S. Hood // Critical Essays / ed. by R. Grimm, B. Armstron ; trans. by S. Hood. — New York : Continuum, 1982. — P. 46–76.

Fischer J. Figuren und Funktionen der Tertiarität : Zur Socialtheorie der Medien // Mas senmedien und Alterität / hrsg. von J. Michael, M. K. Schäffauer. — Frankfurt am Main : Vervuert, 2004. — S. 78–86.

Floridi L. The 4th Revolution : How the Infosphere is Reshaping Human Reality. — Oxford : Oxford University Press, 2014.

Hassan R., Sutherland T. Philosophy of Media. A Short History of Ideas and Innovations from Socrates to Social Media. — New York : Routledge, 2016.

Krämer S. Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy. — Amsterdam : Amsterdam University Press, 2015.

Kulvicki J. Images. — London : Routledge, 2014.

Latour B. Trains of Thought : Piaget, Formalism, and the Fifth Dimension // Common Knowledge. — 1997. — Vol. 6, no. 3. — P. 170–191.

Serres M. Hominescence. — London : Bloomsbury Academic, 2019.

Stiegler B. Le Technique et le Temps 1 : La faute d'Épiméthée. — Paris : Galilée, 1994.

Stiegler B. Le Technique et le Temp 2 : La désorientation. — Paris : Galilée, 1996.

Stiegler B. Le Technique et le Temps 3 : Le temps du cinéma et la question du mal-être. — Paris : Galilée, 2001.

Stiegler B. Elements for a General Organology // Derrida Today. — 2020. — Vol. 13, no. 1. — P. 72–94.

Thompson E. P. Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism // Past & Present. — 1967. — No. 38. — P. 56–97.

Williams R. Television : Technology and Cultural Form. — London : Fontana, 1974.

Zhang P. Serres's Philosophy of Media // Philosophies. — 2024. — No. 9.

Tikhonova, S. V. 2026. "Figurativnyye strategii mediafilosofii [Figurative Strategies of Media Philosophy]: ot organitsizma k sobytiynoy ontologii [From Organicism to Event Ontology]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 43–72.

Sophia Tikhonova
Doctor of Letters in Philosophy
Doctor of Letters in Law
Professor
Saratov National Research State University named after N. G. Chernyshevsky (Saratov, Russia); orcid: 0000-0003-2487-3925

Figurative Strategies of Media Philosophy

From Organicism to Event Ontology

Submitted: Aug. 25, 2025. **Reviewed:** Apr. 27, 2026. **Accepted:** Aug. 11, 2026.

Abstract: The article is a theoretical review of figurative models in continental media philosophy and their conceptual potential for understanding contemporary media communication. The transition to the digital phase of social development calls for a return to the fundamental philosophical question of what media is. Through the method of comparative conceptual analysis, the article reconstructs the logic by which media philosophy moves from organicist technological determinism to media ontology and temporal eventfulness, and on this basis advances a working definition of media communication as a cultural interface. B. Stiegler's figure of the prosthesis describes media as a technology of memory that exteriorizes mnemonic function: media do not extend the sense organs but rather externalize the very form of their internal organization, making possible epiphylogenesis — the accumulation of human experience outside the biological body. M. Serres, through the figure of the parasite, reframes noise and communicative breakdown as productive tension that renews the system, giving the organicist model of media a cybernetic and eco-Darwinist dimension. S. Krämer develops the figure of the transparent messenger as a model of the non-generative medium — one that preserves distance between communicants without producing meaning, disappearing at the moment its mission is fulfilled. In T. Barker's account, the figure of the hybrid event describes media communication not as linear transmission but as processual-relational becoming, in which the human, machinic, affective, and temporal are interwoven into a single event-network. The comparison identifies four dimensions of mediality integrated within the author's model of media communication as a cultural interface. The interface organizes bodily access to the medium, the preservation of experience, the positions of participants, and feedback. Literal and optical grammatizations are distinguished by temporal organization, the mode of sign fixation, and the regime of user action. In hybrid formats, both logics may operate simultaneously at different levels of the interface.

Keywords: Media Philosophy, Media Communication, Media, Digital Philosophy, Figurativeness, Grammatization.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-43-72.

References

Barker, T. S. 2012. *Time and the Digital: Connecting Technology, Aesthetics, and a Process Philosophy of Time*. Hanover (NH): Dartmouth College Press.

——— . 2021a. "Michel Serres' Messengers." *Media Theory* 5 (1): 163–184.

——— . 2021b. "Post-Communication Theory." In *Miscommunication : Errors, Mistakes and the Media*, ed. by M. Korolkova and T. Barker, 46–60. New York: Bloomsbury Academic.

Enzensberger, H. M. 1982. "Constituents of a Theory of the Media [Baukasten zu einer Theorie der Medien]." In *Critical Essays*, ed. by R. Grimm and B. Armstron, trans. from the German by S. Hood, 46–76. New York: Continuum.

Fischer, J. 2004. "Figuren und Funktionen der Tertiarität: Zur Socialtheorie der Medien" [in German]. In *Mas senmedien und Alterität*, ed. by J. Michael and M. K. Schäffauer, 78–86. Frankfurt am Main: Vervuert.

Floridi, L. 2014. *The 4th Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press.

Hassan, R., and T. Sutherland. 2016. *Philosophy of Media. A Short History of Ideas and Innovations from Socrates to Social Media*. New York: Routledge.

Kittler, F. 2009. *Opticheskiye media. Berlinskiye lektsii 1999 g. [Optische Medien: Berliner Vorlesung]* [in Russian]. Trans. from the German by O. Nikiforov and B. Skuratov. Moskva [Moscow]: Logos / Gnozis.

Korchazhkina, O. M. 2013. "Poslaniye Marshalla Maklyuena, ili chto znal i chego ne mog znat' velikiy 'prorok iz Toronto' [The Message of Marshall McLuhan, or What the Great 'Prophet from Toronto' Knew and Could not Know]" [in Russian]. *Media. Informatsiya. Kommunikatsiya [Media. Information. Communication]*, no. 7, 48–58.

Krämer, S. 2015. *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Kulvicki, J. 2014. *Images*. London: Routledge.

Latour, B. 1997. "Trains of Thought: Piaget, Formalism, and the Fifth Dimension." *Common Knowledge* 6 (3): 170–191.

Malysheva, D. S. 2015. "Rol' retentsii v strukture vnutrennego soznaniya-vremeni v fenomenologii Edmunda Gusserlya [The Role of Retention in the Structure of Internal Time-Consciousness in Edmund Husserl's Phenomenology]" [in Russian]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya [Bulletin of the Tver State University. Series: Philosophy]*, no. 1, 155–160.

Manovich, L. 2018. *Yazyk novykh media [The Language of New Media]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Kul'chitskaya. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.

McLuhan, M. 2007. *Ponimaniye media [Understanding Media]: vneshniye rasshireniya cheloveka [The Extensions of Man]* [in Russian]. Trans. from the English by V. G. Nikolayev. Moskva [Moscow]: Giperboreya / Kuchkovo pole.

Ocheretyanyy, K. A. 2024. "Interfeys zhivotnykh [Animal Interface]: tsifrovoye proyektirovaniye po tu storonu cheloveka [Digital Design on the Other Side of Human Being]" [in Russian]. *Galactica Media: Journal of Media Studies* 6 (4): 59–83.

Podoroga, B. V. 2020a. "Kratkiy ocherk istorii mnemotekhnik Bernarda Stiglera [A Brief Outline of the History of Bernard Stigler's Mnemonics]" [in Russian]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost' [Omsk Scientific Bulletin. Series: Society. History. Modernity]* 5 (4): 42–47.

——— . 2020b. "Logos i protez [Logos and Prosthesis]: teoriya tret'yey pamyati Bernarda Stiglera [The Theory of Bernard Stigler's Third Memory]" [in Russian]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnyye i sotsial'nyye nauki [Bulletin of the Northern (Arctic) Federal University. Series: Humanities and Social Sciences]*, no. 6, 90–99.

Savchuk, V. V. 2014. *Mediafilosofiya. Pristup real'nosti [Mediaphilosophy. An Attack of Reality]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo RKhGA [The Russian Christian Academy for the Humanities Printing House].

Serres, M. 2019. *Hominescence*. London: Bloomsbury Academic.

Sosnovskaya, A. M. 2023. "Problema primeneniya metoda aktorno-setevoy teorii v teorii media i mediakommunikatsii [The Problem of Applying the Method of Actor-Network Theory in the Theory of Media and Media Communication]" [in Russian]. *Galactica Media: Journal of Media Studies* 5 (4): 282–304.

Stiegler, B. 1994. *Le Technique et le Temps 1: La faute d'Épiméthée* [in French]. Paris: Galilée.

——— . 1996. *Le Technique et le Temp 2: La désorientation* [in French]. Paris: Galilée.

——— . 2001. *Le Technique et le Temps 3: Le temps du cinéma et la question du mal-être* [in French]. Paris: Galilée.

——— . 2018. "Dukh prosveshcheniya v epokhu filosofskoy inzhenerii [Die Aufklärung à l'époque du philosophical engineering]" [in Russian]. Trans. from the French by V. Solovey. Khudozhestvennyy zhurnal [Moscow Art Magazine]. Accessed Aug. 18, 2025. https://moscowartmagazine.com/issue/81/article/1775.

——— . 2019. "Vremya chteniya i novyye instrumenty pamyati [Les temps de la lecture et les nouveaux instruments de la mémoire]" [in Russian], trans. from the French by Ya. Mikhaylina. *Lakanaliya*, no. 32, 142–166.

——— . 2020. "Elements for a General Organology." *Derrida Today* 13 (1): 72–94.

Thompson, E. P. 1967. "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism." *Past & Present*, no. 38, 56–97.

Wajcman, J. 2019. *Vremeni v obrez [Pressed for Time]: uskoreniye zhizni pri tsifrovom kapitalizme [The Acceleration of Life in Digital Capitalism]* [in Russian]. Ed. by S. Shchukina. Trans. from the English by N. Edel'man. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom "Delo" RANKhiGS.

Williams, R. 1974. *Television: Technology and Cultural Form*. London: Fontana.

Yampol'skaya, A. 2021. "Zhan-Lyuk Nansi, myslitel' soobshchestva [Jean-Luc Nancy, the Thinker of the Community]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Sociological Review]* 20 (3): 349–352.

Zhang, P. 2024. "Serres's Philosophy of Media." *Philosophies*, no. 9.

Моисеев Г. В. Алгоритмическая власть: кибернетическая рациональность и политические следствия // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 73–100.

Георгий Моисеев*

Алгоритмическая власть: кибернетическая рациональность и политические следствия**

Получено: 10.04.2026. **Рецензировано:** 18.06.2026. **Принято:** 31.08.2026.

Аннотация: Статья посвящена анализу алгоритмической власти, основанной на сборе и обработке данных с целью моделирования и превентивного воздействия на возможное поведение, в перспективе аналитики власти Мишеля Фуко. На основе критического рассмотрения концепций алгоритмической гувернаментальности Антуанетты Рувруа и Томаса Бернса и инструментарной власти Шошанны Зубофф выводятся специфические черты алгоритмической власти. Показано, что предиктивность и превентивность управления, а также практика управления посредством изменения среды наследуются алгоритмической властью от биополитических аппаратов безопасности, описанных Фуко. Но, в отличие от них, алгоритмическая власть асигнификативна и функционирует вне производства смыслов и субъективности, отказываясь от ориентации на статистическую норму и переходя от причинного объяснения к оптимизации корреляций. Подчеркивается способность алгоритмической власти к осуществлению непрерывного контроля, основанного на обратной связи в режиме реального времени. Рассматривается вопрос о гувернаментальности, в рамках которой функционирует алгоритмическая власть: утверждается, что алгоритмические техники власти в совокупности с компьютерными науками не образуют самостоятельной гувернаментальности, а функционируют в рамках управленческой парадигмы, сформированной кибернетикой. Последняя не только задает принципы функционирования алгоритмического управления, но и обуславливает алгоритмические механизмы в качестве рациональной практики управления. В заключении рассматриваются возможные следствия распространения алгоритмической власти для политической жизни: эрозия публичной сферы, исчезновение границы между приватной и публичной сторонами жизни человека, а также угроза фундаментальным условиям существования политического — множественности и инаковости, непредсказуемости и возможности нового начала, которые вытесняются логикой предиктивной оптимизации.

Ключевые слова: алгоритмическая власть, кибернетика, гувернаментальность, Фуко, биополитика, Зубофф, управление.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-73-100.

*Моисеев Георгий Владимирович, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), Moiseev.G.V@hse.ru, ORCID: 0009–0006–9403–5379.

**© Моисеев, Г. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

ВВЕДЕНИЕ

Многие мыслители связывали развитие техники с возможностью освобождения человека от необходимости рутинного труда и расширения пространства для политической, научной и творческой деятельности. В наиболее радикальной форме эта идея получила развитие в работах Маркса, Кейнса и современных теоретиков посткапитализма, таких как Пол Мейсон (Мейсон, Дунаев, 2016), Аарон Бастани (Bastani, 2019), Ник Срничек и Алекс Уильямс (Срничек и Уильямс, Охотин, 2019), которые рассматривают цифровые технологии как основу будущего общества, где автоматизация позволит существенно сократить объем необходимого труда. Однако характер развития технологий искусственного интеллекта ставит под вопрос подобный эмансипационный нарратив. Современный итальянский философ Маттео Пасквинелли в своем фундаментальном труде «Измерять и навязывать. Социальная история искусственного интеллекта» выдвинул контринтуитивный, на первый взгляд, тезис о том, что ведущий на сегодняшний день инструмент автоматизации — ИИ

> в основном заместил хозяев, то есть управляющих, а не слуг — рабочие нужны (и всегда будут нужны) [...] чтобы производить данные и значения для ненасытных конвейеров ИИ [...] чтобы обслуживать мега-машину, фильтруя контент, проверяя безопасность, бесконечно оценивая и оптимизируя (Пасквинелли, Напреенко, 2024: 16).

И похоже, что тому находится множество подтверждений. Так, по оценкам аналитиков исследовательской компании Gartner, 20% организаций используют ИИ для перехода к более плоским структурам, сокращая более половины (50%) должностей среднего звена (Gartner Unveils Top Predictions..., 2024). С помощью технологий ИИ проводятся массовые увольнения, автоматизируется подбор персонала, контролируется и оценивается работа сотрудников на фабриках и заводах (Liu, 2021). Алгоритмы определяют значительную часть повседневной жизни современного человека, будучи ядром поисковых и рекомендательных систем, обладающих широким диапазоном применения: формирование ленты в соцсетях, рекомендации новостей, товаров, медиаконтента и т. д. Отметим нарастающую тенденцию к повышению автономности систем ИИ, которым делегируется все больше решений: выписывание штрафов или слежка с помощью систем распознавания изображений, определение срока медицинской помощи и, соответственно, объема страховых выплат (Ross & Herman, 2023), принятие решений при рассмотрении

дел иммигрантов и беженцев (Harrington, 2023), участие в правосудии (Metz & Satariano, 2020).

Проблема не только в том, что алгоритмы ИИ не освобождают человека от труда, зачастую усиливая эксплуатацию. Другая проблема, которая будет рассмотрена в данной статье, заключается в том, что автоматизации подвергается и та область деятельности, которую многие, начиная с Аристотеля, считают специфически человеческой — политика и отношения власти. Главным инструментом этой автоматизации служат бурно развивающиеся алгоритмы машинного обучения или, как сейчас говорят чаще, технологии ИИ.

В современной исследовательской литературе выходит все больше исследований, посвященных трансформации политической сферы и механизмов власти в связи с внедрением алгоритмических систем. Так, Антуанетта Рувруа и Томас Бернс вводят концепцию алгоритмической гувернаментальности (Rouvroy & Berns, Carey-Libbrecht, 2013), Шошанна Зубофф анализирует инструментарную власть в рамках концепции надзорного капитализма (Зубофф, Смирнов, 2022), а ряд исследователей описывает складывающийся режим как алгократию — власть алгоритмов (Доронин, 2012; Aneesh, 2006). Эти исследования исходят из различных теоретических перспектив и подходов.

В рамках данной работы наиболее продуктивным представляется обращение к аналитике власти Мишеля Фуко. Как показывают приведенные выше примеры, алгоритмы воздействуют на поведение индивидов и групп в различных контекстах и на разных уровнях — от проектирования потребительского опыта до инструментов государственного управления и систем организации труда. Фукианский подход предполагает множественный и алокальный характер властных отношений, ориентирован на партикулярность и конкретность, что позволяет охватить разнородное и многоуровневое проникновение алгоритмов в жизнь человека.

Попробуем рассмотреть, что именно побуждает современных исследователей искать новый язык описания и предлагать новые концепции в попытке описать влияние алгоритмических технологий на механизмы власти. Сам Фуко предлагал «выделить специфическое, обратиться к этой специфичности и начать с ней борьбу, пытаясь эту специфику анализировать и находить подходящие для нее слова и описания» (Фуко, Скуратов, 2006: 48). Следуя этой методологической установке, в первой части статьи мы выявим отличительные черты новой формы власти, которую мы предлагаем называть алгоритмической властью

(заметим, что новая форма власти не вытесняет предшествующие, но сосуществует с ними). Во второй части статьи мы отдельно остановимся на понятии гувернаментальности Фуко, чтобы пояснить, как алгоритмическая власть соотносится с концепцией алгоритмической гувернаментальности Рувруа и Бернса, и прояснить тот тип рациональности, в рамках которого функционирует алгоритмическая власть. В третьей части статьи мы рассмотрим возможные следствия новой формы власти для политической жизни.

специфика алгоритмической власти

В поздний период своего творчества Фуко вводит концепцию обществ безопасности, в которых «терпимо относятся к целому ряду разновидностей поведения», включая девиантные и антагонистические, что отличает общества безопасности от предшествующих им дисциплинарных обществ. Но эта терпимость, эта свобода форм поведения возможна только вместе с расширением и углублением форм контроля, в оболочку которого заключено поведение (Фуко, Скуратов, 2006: 48). Способность управлять таким гетерогенным множеством форм поведения и необходимость создавать гибкую и повсеместную оболочку контроля вокруг индивидуального поведения потребовали развития новых, более изощренных механизмов власти. В работах 1970-х гг. Фуко связывает возникновение таких механизмов с распространением либеральных принципов управления (или, как скажет Фуко несколько позже, либеральной гувернаментальности). В отличие от дисциплинарной власти, стремящейся непосредственно предписывать и нормализовывать поведение индивидов, либеральное управление исходит из необходимости поддерживать и организовывать пространство свободы для обеспечения условий эффективного функционирования рыночной экономики. Дисциплинарная власть производит послушное тело, либеральное управление производит свободу, воздействуя на условия, в которых субъекты принимают решения и осуществляют свои практики. В этом контексте Фуко вводит понятие биополитики[1], которая имеет дело не столько с человеком как субъектом, сколько с человеком как биологическим существом и элементом популяции, занимаясь вопросами рождаемости, смертности, эпидемий, голода и т. п. (Фуко, Наумов, 1999; Фуко, Суслов и др., 2011).

[1]Важно подчеркнуть, что биополитика не отменяет дисциплинарную власть — они сосуществуют, функционируя на разных уровнях.

Вместе с появлением понятия населения появляется и необходимость регулирования массовых процессов (например, уровня преступности или заболеваемости). Производство свободы сопровождается производством безопасности: ключевым механизмом биополитики становятся аппараты или технологии безопасности — ансамбль знаний, техник и административных практик, ориентированный не на запрет или регламент, а на изменение среды, в которой действуют люди. Его задача — организовать условия циркуляции (людей, товаров, информации) так, чтобы желательные процессы происходили сами собой. Аппараты безопасности не стремятся к тотальному контролю: допуская отклонения, они управляют рисками и кризисами посредством статистики и вероятностей, стремясь действовать превентивно (Фуко, Суслов и др., 2011: 13–133).

Здесь уместно задаться вопросом — действительно ли воздействие на поведение человека посредством алгоритмических систем являет собой исторически и типологически новый механизм власти? Об этом, например, заявляет Шошанна Зубофф, утверждая, что инструментарная власть — «это качественно новая власть, не имеющая исторических прецедентов» (Зубофф, Смирнов, 2025: 210). Зубофф сравнивает беспрецедентность инструментарной власти с беспрецедентностью тоталитаризма, который поначалу описывался в терминах империализма. Потребовалось время, чтобы исследователи смогли выработать язык для описания специфики этого явления (там же: 211). Само понятие «инструментарность» отсылает к работам Б. Ф. Скиннера — Зубофф полагает, что алгоритмические системы технологически реализуют старую бихевиористскую мечту о беспрерывном наблюдении, на основе данных которого подбираются оптимальные стимулы для корректировки поведения. Зубофф говорит о характерном для современной формы капитализма стремлении непрерывно наращивать сбор данных посредством наблюдения за поведением (отсюда название «надзорный капитализм»). Качество цифровых продуктов зависит от объема данных — отсюда появляется императив накопления. Однако одного накопления данных недостаточно. Извлеченный поведенческий излишек должен превращаться в прогнозные продукты на основе анализа данных — так возникает императив прогнозирования. Пределом развития прогнозных продуктов становится ситуация, когда выгоднее не просто предсказывать поведение, а активно влиять на него, чтобы довести до нужного результата с высокой вероятностью (удержание внимания пользователя, покупка после рекламы и т. д.). В результате возникает императив модификации поведения, направленный на устранение

неопределенности и формирование предсказуемого поведения у его истока для получения экономической выгоды (Зубофф, Смирнов, 2022; Зубофф, Смирнов, 2025).

Если Зубофф в большей степени пишет о тех алгоритмических системах, которые используются частными корпорациями (поскольку ее интерес направлен на изменения логики капитализма), то Рувруа и Бернс (как и мы в данной статье) охватывают несколько более широкий круг применения алгоритмов, основанных на «автоматизированном сборе, агрегации и анализе больших данных с целью моделирования, предвосхищения и упреждающего воздействия на возможное поведение» для контекстуализации и автоматической персонализации взаимодействия (сюда относятся в том числе вопросы государственного администрирования, медицины, безопасности) (Rouvroy & Berns, Carey-Libbrecht, 2013: 166–167, 173). При этом они также отмечают предиктивность и превентивность алгоритмических систем, цель которых — управляемое будущее. Через работу с рисками и вероятностями (оценивая вероятность покупки, риск дефолта по кредиту, вероятность совершения правонарушения и т.п.) составляется прогноз, в соответствии с которым принимается то или иное решение, направленное на достижение желаемого исхода в будущем. Система стремится сделать поведение максимально предсказуемым еще до того, как возникнет ситуация выбора.

Само по себе прогностическое и превентивное управление не является чем-то типологически и исторически новым. Возникновение аппаратов безопасности, описанное ранее, сопровождалось развитием статистических методов описания населения, позволивших рассматривать социальные процессы как совокупность закономерностей, поддающихся расчету и прогнозированию. Полученное таким образом знание использовалось в биополитике для упреждающего воздействия на поведение населения. Например, меры государства по регулированию уровня рождаемости тоже формируют поведение превентивно через создание тех или иных экономических стимулов, регулирование медицинских процедур и т. д.

Более того, как аппараты безопасности, так и алгоритмическая власть осуществляют управление не через прямое воздействие на индивидов, а через изменение среды, то есть через изменение условий таким образом, чтобы желательное поведение возникало само. Об этом пишут как Рувруа и Бернс, так и Зубофф, которая подробно разбирает средства модификации поведения и выделяет три типа таковых: (1) подстройка (*tuning*): система изменяет информационную среду, чтобы повысить

вероятность определенного действия (персонализированные рекомендации, ранжирование информации, адаптивный дизайн интерфейсов); (2) понуждение (*herding*): осуществляется управление коллективными траекториями поведения (навигационные сервисы, перераспределяющие транспортные потоки, алгоритмы платформ, определяющие, какой контент получит массовое распространение); (3) обуславливание (*conditioning*): система пытается выработать устойчивые поведенческие реакции на основе принципов бихевиоризма — нужное поведение закрепляется через систему вознаграждений и стимулов, постепенно формируя поведенческие диспозиции субъекта (системы реакций и социальных вознаграждений, персонализированные под конкретные профили уведомления и т. д.) (Зубофф, Смирнов, 2022).

Безусловно, между механиками аппаратов безопасности и алгоритмической власти присутствует очевидная разница в масштабе — биополитика управляет населением в целом, воздействуя на общественную среду, в то время как алгоритмическая власть структурирует поле действий каждого индивида в отдельности — персонифицированно. Однако само по себе это различие еще не дает оснований утверждать беспрецедентность новых механизмов власти, ее историческую или типологическую новизну, скорее можно говорить о том, что структурно схожие механизмы власти теперь реализуются не только на общественном уровне, но и на частном.

Зубофф представляет надзорный капитализм как новый экономический порядок, где «богатство происходит из предсказуемости человеческого поведения» (Зубофф, Смирнов, 2025: 233). Это подкрепляет тезис о беспрецедентности новой формы власти: «Я утверждаю, что это беспрецедентный вид власти, возникающий в беспрецедентной цифровой среде надзорного капитализма и его беспрецедентной экономической логике, основанной на лишении прав на человеческое поведение как новый источник накопления капитала» (там же: 210). В то же время Фуко подчеркивает, что само возникновение биополитики связано с тем, что население начинает рассматриваться как источник богатства и могущества государства, в связи с чем жизненные процессы населения и становятся объектом систематического наблюдения, измерения и управления. Такие процессы, как рождаемость, смертность, распространение болезней и преступность, попадают в центр внимания власти именно потому, что они влияют на силу и производительность населения. Появляется знание о том, что богатство зависит от определенной организации жизни людей (Фуко, Самарская, 2005; Фуко, Суслов и др., 2011). Здесь мы

видим схожую логику — власть стремится к предсказуемости поведения для достижения богатства. Аппараты безопасности, как и алгоритмы, обеспечивают функционирование процессов, создающих богатство (будь то циркуляция товаров в городе или циркуляция внимания в цифровой среде). Разница лишь в том, что в случае биополитики речь идет про общенациональное богатство, а в случае алгоритмической власти — про прибыль частных корпораций[2].

Зафиксируем промежуточный вывод: алгоритмическая власть не появляется *ex nihilo* — подобно тому как наука о данных (*data science*) опирается на методы математической статистики и теории вероятности (используемые биополитикой), алгоритмическая власть типологически и исторически наследует аппаратам безопасности. Вместе с этим мы утверждаем, что алгоритмическая власть не сводится лишь к применению техник биополитической или дисциплинарной власти на новом технологическом уровне, но имеет принципиальные отличия в самой логике своего функционирования. Как мы покажем в заключительном разделе, эти отличия могут иметь существенные последствия для политической жизни.

Во-первых, вместе с переходом от управления обществом к персонифицированному управлению власть перестала ориентироваться на статистическую норму или представление о «среднем человеке». Рувруа и Бернс отмечают, что поле возможностей индивида «организуется непосредственно внутри среды, а не через столкновение с внешней нормой — законом, средним, определением нормальности» (Rouvroy & Berns, Carey-Libbrecht, 2013: 180). Статистика делала общество видимым, а норма позволяла увидеть отклонение, которое служило сигналом социальной проблемы. Безопасность допускает отклонения, но все еще ориентируется на распределение нормы: нормальный уровень преступности, смертности или бедности. Решения принимаются исходя из понимания нормы. Для аппаратов безопасности не менее важна фигура «среднего человека» — носителя значения из генеральной совокупности, представителя той или иной выборки, группы, класса и т. д. Так единичный случай заранее раскрывается посредством индивидуализации

[2]Хотя на данный момент механизмы алгоритмической власти внедряются и на государственном уровне, это скорее свидетельствует о том, что государство управляется посредством корпоративных практик — с помощью KPI, конкуренции, управленческих игр и т. д. Как мы покажем далее, в рамках современной парадигмы управления сама граница между частным и общественным размывается, управление производится независимо от этой границы.

коллективного или, «что, в сущности, то же самое, коллективизации — посредством квантификации [...] — индивидуального, включения индивидуальных феноменов в состав той или иной коллективности» (Фуко, Суслов и др., 2011: 101). Для алгоритмической власти пользователь изначально: (1) нетипичен — он явлен как набор поведенческих следов, из которых алгоритм впоследствии строит профиль и определяет его принадлежность к тем или иным кластерам; (2) не анонимен (как анонимен типичный субъект статистики) — алгоритмы знают предпочтения или действия пользователей на отрезках времени. Если статистика исходит из заранее определенных категорий населения (таких, как возраст, пол, образование), то алгоритмические системы производят собственные категории непосредственно из данных, объединяя индивидов не по содержательным социальным признакам, а по сходству поведенческих паттернов и корреляционных связей. Алгоритмическая власть в принципе все меньше нуждается в устойчивых группах — для нее гораздо важнее локальные корреляции, чем субстанциальные категории классической статистики: уже не так важно, кто действительно богатый или бедный, гораздо важнее, что пользователи, которые обычно смотрят X, покупают Y. Единичные случаи, закодированные через вычисляемые признаки, соотносятся не с общей нормой, а с комплексом нередуцируемых к среднему и регулярно обновляющихся отношений корреляции между признаками. Здесь смещается цель воздействия — «уже не исключение того, что не соответствует среднему, а устранение непредсказуемого» (Rouvroy & Berns, Carey-Libbrecht, 2013: 174).

Во-вторых, алгоритмическая власть уже не стремится понять то, чем она управляет. У классической статистики, используемой аппаратами безопасности в биополитических целях, есть предварительная схема понимания мира и гипотеза — исследователь заранее предполагает, что существует некая проблема или закономерность (голод вызывает беспорядки, высокая смертность снижает богатство государства и т. д.). В соответствии с гипотезой определяются категории и формируются выборки, проводится сбор данных. Между реальностью и статистическим знанием всегда существует промежуточный уровень интерпретации, который создает возможность критики такого знания и связанных с ним форм власти. Биополитические техники так или иначе пытаются выстроить причинные взаимосвязи, ответить на определенные вопросы (например, почему растет преступность?). Статистика здесь призвана раскрывать определенные закономерности в мире. Алгоритмы управляют поведением через корреляции, не имея никакой модели причин

происходящего. Алгоритм не интересует, что означает признак, — его интересует, как он статистически связан с другими. Рувруа вслед за Феликсом Гваттари говорит об асигнификативности такого управления, то есть об отсутствии означивания (цифровыми сигналами можно оперировать вне зависимости от их значения). Алгоритмическая власть функционирует, словно стохастическая китайская комната в известном мысленном эксперименте Джона Серла (Searle, 1980), где сидящий внутри знает, какие ответы приведут к тем или иным результатам с той или иной вероятностью. Гипотеза больше не предшествует анализу. Алгоритмы ищут корреляции в гигантских массивах данных, подчас обнаруживая совершенно неожиданные и нерациональные корреляции. Никто заранее не предполагал существование таких корреляций — они были найдены так, будто сама реальность явила их. В итоге происходит переход от причинности к корреляции, от проверки гипотез к оптимизации предсказаний.

Из этого вытекает третье отличие: алгоритмическое управление в своем наиболее эффективном режиме осуществляется на дорефлексивном и додискурсивном уровне, воздействуя на человека не через убеждение и аргументацию, а через организацию среды, в которой формируются привычки, аффекты и поведенческие реакции. Персонализированные уведомления, бесконечная лента контента, алгоритмически оптимизированные рекомендации и системы социальных реакций проектируются таким образом, чтобы вызывать и закреплять определенные аффективные состояния, повышающие вероятность дальнейшего взаимодействия с платформой. Это отличает алгоритмическую власть как от техник дисциплинарной власти (формирующей субъекта через интериоризацию норм), так и от механизмов либерального управления (исходно предполагавших рационального агента, принимающего решения на основе собственных интересов). Алгоритмы не строят гипотез о тех, кем управляют, и не нуждаются в согласии управляемых. Они стремятся увеличить вероятность определенной реакции. Этим машинное порабощение (функционирующее асигнификативно) отличается от социального подчинения, связанного с производством субъективности. Вот как особенности машинного порабощения описывает Маурицио Лаззарато:

> ...асигнификативные семиотики синхронизируют и модулируют доиндивидуальные и довербальные элементы субъективности, заставляя аффекты, восприятия, эмоции и т. д. функционировать как составные части, как элементы машины. Все мы можем функционировать как элементы ввода/вывода

> семиотических машин, как простые телевизионные или интернет-реле, которые облегчают или блокируют передачу информации, коммуникации или аффектов. В отличие от сигнифицирующих семиотик, асигнификативные семиотики не признают ни личностей, ни ролей, ни субъектов (Lazzarato, O'Neill, 2006).

Почему такое асигнификативное управление все больше распространяется сегодня? В чем условие его эффективности? Мы полагаем, что ответ можно найти в исследованиях Бернара Стиглера, указывавшего на нарастающий по мере технического прогресса процесс отчуждения знаний и способностей человека в технические системы: все больше когнитивных и символических функций, связанных с памятью, вниманием, суждением и производством смыслов, делегируются техническим системам, что ведет к утрате способности самостоятельно осмыслять и присваивать собственный опыт. По мнению Стиглера, цифровые медиа постепенно подрывают способность человека самостоятельно формировать символические связи и интерпретации, что приводит к символической нищете — ситуации, в которой избыток информации сочетается с неспособностью осмыслять и присваивать опыт. Субъект все реже участвует в коллективном производстве значений и все чаще оказывается потребителем заранее организованных инфопотоков. Это создает благоприятную среду для алгоритмического управления, поскольку субъект, утративший способность к символической обработке опыта, оказывается более восприимчивым к непосредственному воздействию на уровне аффектов и импульсов. В результате ослабевают способности к рефлексии, критическому суждению, формированию устойчивых желаний. Вместе с этим происходит грамматизация — перевод человеческой деятельности, коммуникации и опыта в дискретные формы, пригодные для записи, хранения и технической обработки (Stiegler, Ross, 2010; Stiegler, Norman, 2014). В этом смысле асигнификативность алгоритмической власти опирается на предшествующую грамматизацию социального опыта, ведь для воздействия на человека через данные необходимо сначала перевести его жизнь в форму данных[3].

В силу своей асигнификативности алгоритмическая власть игнорирует человеческую субъективность: она

> схватывает субъектов алгоритмической гувернаментальности уже не через их физическое тело и не через их моральное сознание — традиционные

[3]Подробнее про пролетаризацию и грамматизацию в контексте внедрения алгоритмических систем см.: Моисеев, 2026.

> точки приложения власти в ее юридико-дискурсивной форме, — но через множественные «профили», приписываемые им автоматически на основе [их] цифровых следов (Rouvroy & Berns, Carey-Libbrecht, 2013: 190).

Алгоритмическая власть управляет не индивидами, но «дивидуумами»[4] — набором вычислимых параметров и отношений (корреляций) между ними, фрагментами расширенного и деконструированного социального тела.

Может показаться, что персонализация поощряет индивидуальность, однако в действительности она привязывает человека к его цифровому профилю, редуцируя многообразие его опыта к набору вычислимых признаков и отношений между ними. Как отмечает Зубофф, цифровой бихевиоризм «изгоняет нас из нашего собственного поведения. Он отрывает нашу внутреннюю жизнь от внешней, нашу субъективность и глубину от наблюдаемых действий» (Зубофф, Смирнов, 2025: 220–221). Это отличается как от механизмов дисциплинарной власти, производящих послушных субъектов, так и от механизмов либерального управления, предполагающих свободных субъектов — *homo oeconomicus*, обладающих интересами и определенной рациональностью (Фуко, Дьяков, 2010). Субъективация перестает быть важным звеном механизмов управления. Рувруа и Бернс указывают, что видимость идеальной объективности, достигаемая посредством отказа от значений и смыслов, обусловлена избеганием субъективности. Таким образом, в функционировании алгоритмических систем полностью отсутствует перспектива от первого лица. Вместо человеческого субъекта алгоритмическая власть управляет отношениями между наборами корреляций[5].

Наконец, алгоритмическая власть отличается непрерывностью обеспечиваемого ею контроля и связанным с ней изменением темпоральности. Благодаря развитию машинного обучения власть может реагировать в режиме реального времени, независимо от человека. Раньше цикл обратной связи был развернут во времени и разделен на этапы: наблюдение, моделирование, вмешательство и последующее повторное

[4] С помощью этого концепта Жиль Делёз характеризует сдвиг от дисциплинарного общества к обществу контроля, в механизмах которого важную роль играют цифровые технологии: «Мы больше не имеем дела с парой масса-индивидуум. Индивидуумы становятся „дивидуумами“, а массы — сэмплами, рынками и банками данных» (Делёз, Шестакова, 2004: 230). Если латинское слово *individuum* означает «неделимый», то *dividuum* — «делимый».

[5] Подробнее про устранение субъективации из алгоритмического управления см.: Писарев, 2025.

наблюдение. Такая конфигурация предполагает задержку между фиксацией состояния системы и возможностью его корректировки, что делает управление принципиально ретроспективным. В алгоритмической среде этот цикл радикально сокращается: событие (например, клик пользователя) немедленно фиксируется, перерабатывается моделью и отражается в изменении интерфейса или рекомендаций[6]. В результате формируется контур почти мгновенной адаптации, где различие между наблюдением и вмешательством стирается, а управление начинает функционировать как процесс постоянной калибровки в режиме реального времени. Само время перестает выступать как длительность, в которой разворачиваются причинные цепочки, и сводится к непрерывно обновляемому «сейчас». Прошлое существует лишь как поток актуализируемых признаков модели, а будущее — как набор вероятностных реакций системы, уже встроенных в текущую оптимизацию. Тем самым историчность, основанная на различии между уже случившимся и еще не наступившим, в таком режиме власти оказывается невозможной.

АЛГОРИТМИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ И КИБЕРНЕТИЧЕСКАЯ ГУВЕРНАМЕНТАЛЬНОСТЬ

Следуя фукианской традиции аналитики власти, необходимо задаться вопросом о типе знания, который коррелирует с алгоритмической властью. Очевидным ответом будет указание на такую дисциплину, как наука о данных (*data science*), на компьютерные науки в целом и, частично, на нейронауки. В своем изложении концепции алгоритмической гувернаментальности Рувруа и Бернс подробно описывают методы наук о данных (сбор данных, их обработка, воздействие на поведение), сравнивая их с методами классической статистики. Мы же полагаем, что, помимо компьютерных наук и бихевиоризма, существует и другое поле знания, которое обуславливает алгоритмическую власть. Однако прежде, чем мы перейдем к пояснению этого тезиса, необходимо разобраться с понятием гувернаментальности. Заодно мы проясним, почему, соглашаясь с основными тезисами Рувруа и Бернса, мы избегаем говорить об алгоритмической гувернаментальности, употребляя вместо этого понятие алгоритмической власти.

[6] Жиль Делёз, прогнозируя использование цифровых механизмов контроля, удачно описывает этот принцип как модуляцию — «деформирующий самого себя модуль, постоянно меняющийся, каждое мгновение, словно сито, отверстия в котором постоянно меняют свое расположение» (Делёз, Шестакова, 2004: 228).

Перевод французского неологизма *gouvernementalité* словом «гувернаментальность» обосновывает в своей работе, посвященной этому понятию, Виктор Каплун (Каплун, 2019), отмечая некорректность таких вариантов перевода, как «правительственность», «правительственная ментальность», «государственное управление». Само понятие Каплун определяет следующим образом:

> ...гувернаментальности [...] — это варьирующиеся от эпохи к эпохе и от культуры к культуре парадигмы (у)правления; они включают в себя совокупности практик, или техник, посредством которых люди [...] направляют поведение друг друга и свое собственное, плюс концептуализацию этих техник и практик в формах знания, предписаниях, рекомендациях в научной, управленческой, моралистической, педагогической, духовной или иной литературе соответствующей эпохи (там же: 185).

Схожий взгляд дает Мишель Сенеляр в предисловии к курсу лекций, говоря, что «это понятие надо понимать в широком смысле техник и процедур, предназначенных для руководства поведением людей», а также что гувернаментальность «выступает рациональностью, имманентной микровласти вне зависимости от уровня конкретного анализа» (Сенеляр, Суслов и др., 2011: 507). Уже здесь мы видим классическое для Фуко соединение двух линий — власти (как совокупности техник и практик) и знания (их концептуализация, источник легитимности и тип рациональности власти). Дополним: Александр Писарев пишет, что гувернаментальность дает «инструменты, чтобы мыслить себя, власть, общество и мир в целом» (Писарев, 2025: 93), а Олег Хархордин пишет о рациональности управленческого императива (Хархордин, 2026: 15). Сами Рувруа и Бернс определяют алгоритмическую гувернаментальность как определенный тип рациональности. Отметим также, что сам Фуко, рассуждая о либеральной и неолиберальной гувернаментальности, указывает, что внутри одной гувернаментальности комбинируются разные формы власти: например, юридически-правовые, дисциплинарные и механизмы безопасности (Фуко, Дьяков, 2010: 161).

Исходя из всего вышеперечисленного, можно поставить под сомнение роль компьютерных наук и конкретно науки о данных в качестве типа рациональности, связывающего различные и разрозненные формы власти воедино (как в случае с либеральной гувернаментальностью). Сами по себе компьютерные науки в связке с алгоритмическими техниками управления не задают новую гувернаментальность — поле того,

что считается разумным, необходимым и истинным способом управления. Они не отвечают на вопросы о том, как следует управлять, не содержат собственного нормативного проекта, не объясняют, почему управлять людьми следует именно посредством алгоритмов. Компьютерные науки представляют собой специализированную область знания. Гувернаментальность предполагает более широкий тип рациональности, определяющий не только технические средства управления, но и само понимание того, что следует считать рациональным объектом управления и эффективным способом воздействия на него. Например, экономика сама по себе не является гувернаментальностью — она поставляет (нео)либеральной гувернаментальности язык и инструменты.

Мы полагаем, что когда Рувруа и Бернс пишут об алгоритмической гувернаментальности, то они на самом деле имеют в виду более узкий феномен — конкретную форму или технику власти, которая наряду с другими формами власти является частью более широкого феномена — гувернаментальности. Но если эта гувернаментальность не алгоритмическая, то какая? Что за поле знания делает компьютерные науки, нейросети и другие алгоритмы машинного обучения разумными и истинными техниками управления? Что обуславливает и легитимирует их применение для воздействия на поведение людей?

На наш взгляд, достойную кандидатуру на эту роль предложил один из основоположников кибернетики Норберт Винер. Кибернетика — это не просто теория информации. Управление исходно является для кибернетики центральной проблемой[7] и неразрывно связано с пониманием коммуникации и информации, тогда как для компьютерных наук управление представляет лишь одну из возможных областей применения вычислительных методов. Компьютерные науки предлагают методы вычислительной обработки данных, однако сами по себе они не обосновывают необходимость и разумность представления человеческого поведения в качестве набора вычислимых признаков, подлежащего измерению, прогнозированию и модификации. Именно кибернетика

[7] «Задачей кибернетики является выработать язык и технические приемы, позволяющие на деле добиться решения проблем управления и связи вообще» (Винер, Панфилова, 1958: 30). Здесь также можно сослаться на деятельность Стаффорда Бира, который не только развивал кибернетическую теорию управления организационными системами, но и стремился применять ее непосредственно в практике управления. Наиболее масштабным воплощением его проекта стал разработанный под его руководством Project Cybersyn в Чили, в рамках которого кибернетические модели управления были перенесены на уровень национализированной экономики.

формирует особую модель управляемого объекта, в рамках которой поведение может быть представлено как наблюдаемый процесс обмена информацией, поддающийся измерению, прогнозированию и регулированию посредством обратной связи. Тем самым кибернетика задает эпистемическую и операциональную рамку, внутри которой определенные способы управления становятся мыслимыми, рациональными и технически осуществимыми.

Кибернетика стала одним из интеллектуальных источников современной вычислительной и алгоритмической культуры, а ряд разработанных в ее рамках идей — в частности, самоорганизации, адаптации и обратной связи, — оказался важен для последующего развития машинного обучения: «идея самоорганизующихся вычислений, способных адаптироваться к окружающей среде и „обучаться“ устойчивым образом, стала ключевой частью „эпистемического ансамбля“ кибернетики, проложившего путь к машинному обучению» (Пасквинелли, Напреенко, 2024: 140). Ключевой для кибернетики принцип обратной связи оказал существенное влияние на последующее развитие концепций адаптивных и обучающихся машин, в том числе нейронных сетей. Важно, что этот принцип мыслится Винером и как ключевой метод управления: «Обратная связь есть метод управления системой путем включения в нее результатов предшествующего выполнения ею своих задач», причем в роли системы может быть как техническая или социальная система, так и отдельный человек (Винер, Панфилова, 1958: 71). Кибернетика вводит модель управления как непрерывного процесса регулирования на основе измерений и вычислений. Фактически управление становится функцией постоянного измерения, поскольку без измерения нет обратной связи, а без обратной связи нет управления. Система существует, только пока постоянно получает информацию о собственном состоянии. Таким образом, управление и коммуникация оказываются двумя сторонами одного процесса: управление требует постоянного получения информации о состоянии управляемой системы. В этой перспективе возможность управления поведением оказывается непосредственно связана с информационной инфраструктурой: чем больше информации о состоянии системы доступно, тем более точным может быть ее регулирование. Следовательно, сбор данных — измерение коллективного поведения — становится не вспомогательной процедурой, а необходимым структурным условием управления. Именно здесь возникает возможность перехода от кибернетического управления к алгоритмической

власти: информационная инфраструктура, необходимая для регулирования системы, становится одновременно инфраструктурой наблюдения, прогнозирования и воздействия на поведение.

В книге «Кибернетика, или управление и связь в животном и машине» Винер, опираясь на свой опыт проектирования автоматического зенитного орудия, пишет, что эффективное действие требует предсказания будущего состояния системы. Управление невозможно без модели ожидаемого поведения, что задает прототип предиктивной логики алгоритмической власти (Винер, Соловьев и Поваров, 1983).

Не менее важно, что кибернетика унифицирует управляемых — живые организмы, машины и социальные системы могут описываться в одних и тех же терминах: входы, выходы, сигналы, информация, обратная связь. Винер неоднократно подчеркивает, что для кибернетики принципиально не важно, из чего состоит система, она в любом случае будет анализироваться одинаково — через наблюдаемое поведение: «общие классы поведения одинаковы для машин и для живых организмов» (там же: 292)[8]. Следовательно, человеческое поведение перестает быть чем-то принципиально уникальным и превращается в объект вычисления. Человек описывается не через сознание или волю, а через участие в процессах обмена информацией. Это создает язык, в котором поведение может быть формализовано как поток информации. Это важный момент для функционирования алгоритмической власти: прежде чем управлять человеком через данные, необходимо представить его как источник и приемник данных — в соответствии с приведенным выше описанием машинного порабощения у Лаззарато. Таким образом, можно заключить, что кибернетическая рациональность меняет сам способ конституирования человека как объекта управления, а алгоритмическая власть реализует эту трансформацию на практике.

политические следствия алгоритмической власти

Рассмотрим возможные последствия новых форм власти и гувернаментальности для политической жизни. Если описанные выше характеристики алгоритмической власти действительно изменяют отношения между субъектом, знанием и властью, то они неизбежно затрагивают и условия, в которых осуществляется политическое взаимодействие.

[8]Характерно, что на эту особенность кибернетики ссылается и сама Рувруа в более поздних работах, посвященных алгоритмическому реализму — эпистемологическому режиму, который лишает человека привилегированного положения (Rouvroy, 2025: 1).

Одним из таких последствий может быть эрозия общего пространства коммуникации, которое является важной составляющей политической жизни. Уже стало общим местом утверждение, что распространение алгоритмических систем способствует усилению отчуждения в социальных отношениях. Если алгоритмы социальных сетей трансформировали условия коммуникации, то генеративный ИИ начинает автоматизировать отдельные элементы самой коммуникации. Электронные письма уже могут составляться и обрабатываться ИИ-ассистентами, а пользователи дейтинг-приложений делегируют генеративным системам формулирование сообщений и ведение диалога. Показательным примером является трансформация платформ коллективного производства знания: например, распространение генеративного ИИ сопровождалось значительным снижением активности пользователей одного из наиболее популярных в IT-среде форумов — Stack Overflow, поскольку обращение к ИИ зачастую оказывается проще, чем взаимодействие с другими людьми. В данном случае речь идет не просто о замене одного инструмента коммуникации другим: автоматизация коммуникации потенциально влияет на саму структуру социальных взаимодействий, уменьшая вероятность межчеловеческого взаимодействия.

Эта тенденция усиливается персонализацией информационной среды. Алгоритмические системы не просто обеспечивают доступ к единому массиву информации, но отбирают и ранжируют ее в соответствии с характеристиками конкретного пользователя. Сама логика персонализации разрушает общий мир: каждый пользователь получает собственную версию социальной реальности, сформированную алгоритмами, а пространство общего опыта сужается и фрагментируется. Общие основания коммуникации уходят на второй план, в то время как индивидуализированные информационные среды приобретают все большее значение. Это неудивительно, ведь, как мы показали ранее, алгоритмическая власть не нуждается в обществе или сообществе, чтобы осуществлять управление — нет нужды выводить норму, чтобы регулировать отклонения от нее, а «средний человек» оказывается лишним человеком в обществе кибернетического контроля. Вместо этого управление строится по принципу непрерывной обратной связи: данные о поведении пользователя используются для оценки его текущего состояния и последующей адаптации воздействия к выявленным характеристикам. Такая логика позволяет управлять множеством индивидов без необходимости предварительно конструировать их как единую группу. Персонализация, тем

самым, не только повышает точность воздействия, но и способствует индивидуализации социального опыта.

Таким образом алгоритмическая власть замыкает (ин)дивида на самом себе, на наборе из корреляций, относящихся только к нему одному. Рувруа и Бернс называют этот процесс монадологизацией: вместо общего пространства отношений человек оказывается внутри пузыря собственной статистической идентичности (Rouvroy & Berns, Carey-Libbrecht, 2013: 178). А описанное приведение всех к единому знаменателю (набору числовых векторов) путем асигнификативного управления исключает любую перспективу от первого лица, а следовательно — пространство множественности, в котором сосуществуют различные способы понимания и видения реальности.

Рувруа и Бернс указывают, что имманентные алгоритмические нормы, возникающие без рефлексии и без оценки, не позволяют задать вектор для возникновения общественного пространства. Они полагают, что из-за нарастающей персонализации происходит колонизация публичной сферы гипертрофированной частной сферой (ibid.: 168). На наш взгляд, причина в том, что кибернетическая гувернаментальность просто не воспроизводит различия частного и общественного, поскольку управляет как индивидом, так и обществом по одним и тем же принципам, ведь для кибернетики мозг, индивид, общество — структурно тождественные системы[9], которые управляются по структурно схожим принципам[10]. Поэтому распространение алгоритмических технологий сопровождается размыванием границы между частным и общественным, что влечет за собой ряд парадоксов и коллизий[11]. С одной стороны, социальные сети делают человеческую жизнь все более публичной, с другой — персонализация и алгоритмическая фильтрация фрагментируют общее пространство, замыкая пользователей в инфопузырях. Более того, кризис публичной сферы сопровождается кризисом приватности: слежка и надзор за человеком непрестанно расширяются, сокращая область непроницаемого для вычисления приватного опыта[12].

[9]В этом ее различие с либеральной гувернаментальностью, которая строго разграничивала частное и общественное.

[10]Ранее мы показали, как логика биополитических аппаратов безопасности, предназначенных для управления общественными процессами, переносится на уровень индивида.

[11]Сюда также можно отнести нарастающий по мере развития генеративного ИИ кризис авторского права в самом сердце современного технокапитализма (США).

[12]Это резонирует с мыслью Ханны Арендт о взаимной необходимости приватной и публичной стороны жизни человека, о необходимости гармоничного баланса между

Еще одним потенциальным следствием является своего рода алгоритмический реализм: алгоритмические системы способны переводить сложные социальные процессы в набор количественно представимых параметров, которые начинают функционировать как непосредственное, объективное основание действия и политического решения. Универсалистская претензия алгоритмической власти на непосредственное извлечения знания из реальности не оставляет места для критики или дискуссии, для какого-либо политического обсуждения. Политическое измерение при этом маскируется под техническую необходимость: решения выглядят как выводы из фактов, а не как результат выбора между альтернативными интерпретациями или различными политическими целями. Тем самым возникает риск деполитизации: то, что ранее могло рассматриваться как предмет публичного обсуждения, конфликта интересов или выбора между различными нормативными ориентирами, может быть представлено как задача оптимизации, требующая поиска наиболее эффективного решения. В этом отношении алгоритмическая власть продолжает более широкую тенденцию рационализации управления, но придает ей новые возможности благодаря способности обрабатывать большие массивы данных и осуществлять управление в непрерывном режиме.

Для Рувруа и Бернса это связано с риском исчезновения самой идеи проекта: вместо множества возможных траекторий будущего в алгоритмической логике остается работа с вероятным продолжением настоящего. Проект предполагает не просто описание или прогноз, а конструирование возможного будущего как результата выбора между различными траекториями развития. В этой перспективе политика удерживается как пространство конкурирующих проектов — конкурирующих гипотез о том, каким может быть социальный порядок. Алгоритм же экстраполирует наиболее вероятное продолжение существующих тенденций. Здесь исчезает возможность гипотезы как открытой альтернативы: вместо утверждения о том, как может быть устроен мир, возникает логика оптимизации наиболее вероятного продолжения настоящего.

С этим связана еще одна особенность алгоритмической власти — стремление минимизировать неопределенность. Предиктивные системы рассматривают будущее прежде всего как продолжение уже наблюдаемых

ними для осуществления политической жизни, о потребности в пространстве уединения вдали от «блеска, каким постоянное присутствие других людей заливает публичное пространство» (Арендт, Бибихин, 2000: 29)

закономерностей: прошлое поведение позволяет оценить вероятные сценарии, а полученный прогноз — скорректировать настоящее. При этом возникает замкнутый контур: прогноз становится основанием для воздействия, а результат воздействия вновь поступает в систему в качестве данных. Это позволяет не только предсказывать поведение, но и постепенно сужать пространство возможных его траекторий. Однако политическое действие связано не только с выбором между существующими вариантами, но и со способностью непредсказуемо изменить саму траекторию развития ситуации — поставить под вопрос сложившуюся конфигурацию, предложить принципиально новый подход и реализовать радикально отличный порядок. Алгоритмическая рациональность, напротив, по самой своей логике тяготеет к оптимизации уже заданного пространства возможностей. Конечно, алгоритмические системы сами подвержены ошибкам, работают с неполными данными и могут порождать неожиданные результаты; более того, их применение является частью социальных процессов, которые сами способны изменять условия функционирования алгоритмов. Поэтому речь идет не о полном устранении неопределенности, а о создании институциональной и технической инфраструктуры для постепенного сокращения пространства непредсказуемого. Здесь возникает новая форма напряжения между открытостью социального действия и стремлением алгоритмических систем сделать его предсказуемым и управляемым. Исследование этого напряжения представляется одним из ключевых направлений дальнейшего анализа политических последствий алгоритмической власти.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе мы показали, что алгоритмическая власть не представляет собой радикального разрыва с предшествующими формами власти. Она вырастает из логики аппаратов безопасности, наследуя от них ориентацию на предиктивное и превентивное управление и принцип управления через среду — посредством форматирования поля возможного действия. Однако эта преемственность не отменяет качественных отличий: алгоритмическая власть управляет нетипичными и не анонимными (ин)дивидами, не нуждаясь в статистической норме; переходя от причинности к корреляции, она отказывается от понимания тех цифровых признаков, которыми она оперирует и, следовательно, исключает из рассмотрения внутреннюю жизнь человека при управлении его поведением; алгоритмическая власть не производит никакой субъективности — она ее игнорирует, управляя цифровыми профилями; алгоритмическая

власть достигает практически непрерывного контроля в режиме реального времени. Последнее достигается исходя из принципа управления посредством непрерывной обратной связи, который алгоритмическая власть наследует из кибернетики.

Как было показано, именно кибернетика является той парадигмой управления, которая обуславливает применение алгоритмической власти как разумного и необходимого способа управления, а также концептуально связывает воедино разнородные практики алгоритмического управления. Кибернетика предлагает идею автоматического управления на основе вычислений, представляя поведение как вычислимый объект, что, в свою очередь, приводит к унификации управляемого — оказывается, что живыми организмами, машинами и социальными системами можно управлять одинаково. Кибернетика практически отождествляет управление и коммуникацию — управлять можно только при своевременном получении информации. Вместе с этим артикулируется предсказание как необходимый элемент управления. Реализацию всех этих принципов мы можем наблюдать сегодня в механизмах алгоритмической власти.

Поскольку для кибернетики общество, индивид и даже отдельный орган индивида не имеют принципиальных различий в качестве объекта управления, то кибернетическая гувернаментальность не воспроизводит в полной мере различия общественного и частного. В результате граница между ними размывается, что приводит к одновременному кризису публичного и приватного пространств. Этому сопутствует нарастающее цифровое отчуждение, ведущее к фрагментации общего информационного пространства и сокращению пространства коллективного опыта и действия. Представление алгоритмических решений как непосредственных выводов из самой реальности создает риск подмены политических проблем, предполагающих интерпретацию, ценностный выбор и возможность публичного обсуждения, техническими решениями, подлежащими оптимизации. В результате возникает противоречие между политикой как пространством коллективного действия и открытого обсуждения различных проектов будущего — и логикой алгоритмической власти, ориентированной на фрагментацию социального, минимизацию неопределенности и сведение будущего к вероятностным продолжениям настоящего. В пределе такая логика не просто трансформирует способы осуществления политики, но угрожает возможности возникновения новых политических альтернатив, предполагающих разрыв с текущим порядком.

Литература

Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / под ред. Д. М. Носова ; пер. с англ. В. В. Бибихина. — СПб. : Алетейя, 2000.

Винер Н. Кибернетика и общество / пер. с англ. Е. Г. Панфиловой. — М. : Иностранная литература, 1958.

Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине / под ред. Г. Я. Поварова ; пер. с англ. И. Я. Соловьева, Г. Я. Поварова. — 2-е изд. — М. : Наука, Главная редакция изданий для зарубежных стран, 1983.

Делёз Ж. Post scriptum к обществам контроля / пер. с фр. Т. В. Шестаковой // Переговоры / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. — СПб. : Наука, 2004. — С. 226–232.

Доронин А. С. Алгократия — новая система управления в информационном обществе // Философский контекст науки и техники : сборник научных трудов. Вып. 4 / под ред. Л. А. Зеленова, Е. В. Грязновой. — Нижний Новгород : ННГАСУ, 2012. — С. 54–64.

Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти / пер. с англ. А. Смирнова. — М. : АСТ, 2022.

Зубофф Ш. Надзорный капитализм или демократия? / пер. с англ. А. Смирнова. — М. : Издательство Института Гайдара, 2025.

Каплун В. Перестать мыслить «власть» через «государство» : gouvernementalité, Governmentality Studies и что стало с аналитикой власти Мишеля Фуко в русских переводах // Логос. — 2019. — № 2. — С. 179–220.

Мейсон П. Посткапитализм : путеводитель по нашему будущему / пер. с англ. А. Дунаева. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2016.

Моисеев Г. В. Пролетаризация труда в условиях развития искусственного интеллекта // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. — 2026. — № 2. — С. 58–68.

Пасквинелли М. Измерять и навязывать. Социальная история искусственного интеллекта / пер. И. Напреенко. — М. : Individuum, 2024.

Писарев А. А. Алгоритмическое управление : субъективация под вопросом // Вопросы философии. — 2025. — № 10. — С. 89–100.

Сенеляр М. Контекст курса // Безопасность, территория, население : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. — СПб. : Наука, 2011. — С. 476–511.

Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее : посткапитализм и мир без труда / пер. с англ. Н. Охотина. — М. : Strelka Press, 2019.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Н. Наумова. — М. : Ad Marginem, 1999.

Фуко М. Нужно защищать общество : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / пер. с фр. Е. А. Самарской. — СПб. : Наука, 2005.

Фуко М. Мишель Фуко: Безопасность и государство // Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью 1970–1984. Часть 3 / пер. с фр. Б. М. Скуратова. — М. : Праксис, 2006. — С. 43–51.

Фуко М. Рождение биополитики : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / пер. с фр. А. Дьякова. — СПб. : Наука, 2010.

Фуко М. Безопасность, территория, население : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / пер. с фр. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. — СПб. : Наука, 2011.

Хархордин О. В. Gouvernementalité по-русски : (у)правление как удел святителей и царей // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 13–69.

Aneesh A. Virtual Migration : The Programming of Globalization. — Durham : Duke University Press, 2006.

Bastani A. Fully Automated Luxury Communism. — London : Verso, 2019.

Gartner Unveils Top Predictions for IT Organizations and Users in 2025 and Beyond / Gartner Newsroom. — 2024. — URL: https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2024-10-22-gartner-unveils-top-predictions-for-it-organizations-and-users-in-2025-and-beyond (visited on June 15, 2026).

Harrington A. B. Automation Nation : What Happens When Algorithms Decide Entry for Immigrants and Refugees / New York State Bar Association. — 2023. — URL: https://nysba.org/automation-nation-what-happens-when-algorithms-decide-entry-for-immigrants-and-refugees/ (visited on June 22, 2026).

Lazzarato M. Semiotic Pluralism and the New Government of Signs : Homage to Félix Guattari / Transversal ; trans. from the Italian by M. O'Neill. — 2006. — URL: http://eipcp.net/transversal/0107/lazzarato/en (visited on June 22, 2026).

Liu C. When Your Manager Is Inhuman / Sixth Tone. — 2021. — URL: https://www.sixthtone.com/news/1006769 (visited on June 22, 2026).

Metz C., *Satariano A.* An Algorithm That Grants Freedom, or Takes It Away / The New York Times. — 2020. — URL: https://www.nytimes.com/2020/02/06/technology/predictive-algorithms-crime.html (visited on June 22, 2026).

Ross C., *Herman B.* Denied by AI : How Medicare Advantage Plans Use Algorithms to Cut off Care for Seniors in Need / STAT. — 2023. — URL: https://www.statnews.com/2023/03/13/medicare-advantage-plans-denial-artificial-intelligence/ (visited on June 22, 2026).

Rouvroy A. Algorithmic Realism : An Eclipse of the Common. Draft for Momentary Monument / Prospective Lexicon. — 2025. — URL: https://www.academia.edu/143208868/Algorithmic_Realism_An_Eclipse_of_the_Common_Draft (visited on June 22, 2026).

Rouvroy A., *Berns T.* Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation : Disparateness as a Precondition for Individuation through Relationships? / trans. from the French by L. Carey-Libbrecht // Réseaux. — 2013. — Vol. 1, no. 177. — P. 163–196.

Searle J. Minds, Brains, and Programs // Behavioral and Brain Sciences. — 1980. — Vol. 3, no. 3. — P. 417–457.
Stiegler B. For a New Critique of Political Economy / trans. from the French by D. Ross. — Cambridge : Polity Press, 2010.
Stiegler B. Symbolic Misery. Vol. 1. The Hyperindustrial Epoch / trans. from the French by B. Norman. — Cambridge : Polity Press, 2014.

Moiseev, G. V. 2026. "Algoritmicheskaya vlast': kiberneticheskaya ratsional'nost' i politicheskiye sledstviya [Algorithmic Power: Cybernetic Rationality and Political Consequences]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 73–100.

Georgy Moiseev
PhD Student in Philosophy
HSE University (Moscow, Russia); orcid: 0009-0006-9403-5379

Algorithmic Power: Cybernetic Rationality and Political Consequences

Submitted: Apr. 10, 2026. **Reviewed:** June 18, 2026. **Accepted:** Aug. 31, 2026.

Abstract: This article examines algorithmic power, understood as a form of power based on the collection and analysis of data for the purpose of modelling and pre-emptively shaping possible behavior, through the lens of Michel Foucault's analytics of power. Drawing on a critical engagement with the concepts of algorithmic governmentality developed by Antoinette Rouvroy and Thomas Berns and instrumentarian power by Shoshana Zuboff, the article identifies the distinctive features of algorithmic power. It argues that predictive and preventive forms of governance, as well as governance through interventions in the milieu, are inherited from the biopolitical security apparatuses described by Foucault. At the same time, algorithmic power is characterized by its a-signifying nature and operates outside the production of meaning and subjectivity, abandoning orientation toward statistical norms and shifting from causal explanation to the optimization of correlations. Particular attention is paid to the capacity of algorithmic power to exercise continuous control through real-time feedback loops. The notion of algorithmic governmentality is critically reassessed: it is argued that algorithmic techniques of power, in conjunction with computer science, do not constitute a self-standing governmentality but rather operate within a broader form of rationality shaped by cybernetics. Cybernetic rationality not only provides the operational principles of algorithmic governance but also makes algorithmic mechanisms a rational and legitimate means of intervening in behavior. Finally, the article explores the political consequences of the spread of algorithmic power, including the erosion of the public sphere, the disappearance of the boundary between private and public life, and the threat posed to the fundamental conditions of the political: plurality, difference, unpredictability, and natality — which are increasingly displaced by the logic of predictive optimization.

Keywords: Algorithmic Power, Cybernetics, Governmentality, Foucault, Biopolitics, Zuboff, Governance.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-73-100.

REFERENCES

Aneesh, A. 2006. *Virtual Migration: The Programming of Globalization*. Durham: Duke University Press.

Arendt, H. 2000. *Vita activa, ili O deyatel'noy zhizni [Human Condition]* [in Russian]. Ed. by D. M. Nosov. Trans. from the English by V. V. Bibikhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.

Bastani, A. 2019. *Fully Automated Luxury Communism*. London: Verso.

Deleuze, G. 2004. "Post scriptum k obshchestvam kontrolya [Post-scriptum sur les sociétés de contrôle]" [in Russian]. In *Peregovory [Pourparlers]*, trans. from the French by T. V. Shestakova, 226–232. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

Doronin, A. S. 2012. "Algokratiya — novaya sistema upravleniya v informatsionnom obshchestve [Algocracy — A New System of Governance in the Information Society]" [in Russian]. In *Filosofskiy kontekst nauki i tekhniki [Philosophical Context of Science and Technology] : sbornik nauchnykh trudov [Collection of Scientific Papers]*, ed. by L. A. Zelenov and Ye. V. Gryaznova, 54–64. Nizhniy Novgorod: NNGASU [Nizhny Novgorod State University of Architecture & Civil Engineering].

Foucault, M. 1999. *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdeniye tyur'my [Surveiller et punir. Naissance de la prison]* [in Russian]. Trans. from the French by V. N. Naumov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.

——— . 2005. *Nuzhno zashchishchat' obshchestvo [Il faut défendre la société]: kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1975–1976 uchebnom godu [Cours au Collège de France (1975–1976)]* [in Russian]. Trans. from the French by Ye. A. Samarskaya. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2006. "Mishel' Fuko: Bezopasnost' i gosudarstvo [Michel Foucault: la sécurité et l'État]" [in Russian]. In *Intellektualy i vlast'. Izbrannyye politicheskiye stat'i, vystupleniya i interv'yu 1970–1984. Chast' 3 [Dits et écrits. Articles politiques, conférences, interviews, 1970–1984]*, trans. from the French by B. M. Skuratov, 43–51. Moskva [Moscow]: Praksis.

——— . 2010. *Rozhdeniye biopolitiki [La Naissance de la biopolitique]: kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1978–1979 uchebnom godu [cours au Collège de France (1978–1979)]* [in Russian]. Trans. from the French by A. D'yakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2011. *Bezopasnost', territoriya, naseleniye [Sécurité, territoire et population]: kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1977–1978 uchebnom godu [cours au Collège de France (1977–1978)]* [in Russian]. Trans. from the French by N. V. Suslov, A. V. Shestakov, and V. Yu. Bystrov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

"Gartner Unveils Top Predictions for IT Organizations and Users in 2025 and Beyond." 2024. Gartner Newsroom. Accessed June 15, 2026. https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2024--10--22-gartner-unveils-top-predictions-for-it-organizations-and-users-in-2025-and-beyond.

Harrington, A. B. 2023. "Automation Nation: What Happens When Algorithms Decide Entry for Immigrants and Refugees." New York State Bar Association. Accessed June 22, 2026. https://nysba.org/automation-nation-what-happens-when-algorithms-decide-entry-for-immigrants-and-refugees/.

Kaplun, V. 2019. "Perestat' myslit' 'vlast'' cherez 'gosudarstvo' [Stop Understanding 'Power' Through the 'State']: gouvernementalité, Governmentality Studies i chto stalo s analitikoy vlasti Mishelya Fuko v russkikh perevodakh [Gouvernementalité, Governmentality Stud-

ies, and the Fate of Michel Foucault's Analytics of Power in Russian Translations]" [in Russian]. *Logos*, no. 2, 179–220.

Kharkhordin, O. V. 2026. "Gouvernementalité po-russki [Gouvernementalité in Russian]: (u)pravleniye kak udel svyatiteley i tsarey [Governing as a Mission of Hierarchs and Tsars]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (1): 13–69.

Lazzarato, M. 2006. "Semiotic Pluralism and the New Government of Signs [Pluralismo semiotico e nuova regolamentazione dei segni]: Homage to Félix Guattari [omaggio a Félix Guattari]." Trans. from the Italian by M. O'Neill. Transversal. Accessed June 22, 2026. http://eipcp.net/transversal/0107/lazzarato/en.

Liu, C. 2021. "When Your Manager Is Inhuman." Sixth Tone. Accessed June 22, 2026. https://www.sixthtone.com/news/1006769.

Metz, C., and A. Satariano. 2020. "An Algorithm That Grants Freedom, or Takes It Away." The New York Times. Accessed June 22, 2026. https://www.nytimes.com/2020/02/06/technology/predictive-algorithms-crime.html.

Meyson, P. 2016. *Postkapitalizm [Postcapitalism]: putevoditel' po nashemu budushchemu [A Guide to Our Future]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Dunayev. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.

Moiseev, G. V. 2026. "Proletarizatsiya truda v usloviyakh razvitiya iskusstvennogo intellekta [The Proletarianization of Labor under Artificial Intelligence Development]" [in Russian]. *Gumanitarnyye issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke [Humanities Research in the Russian Far East]*, no. 2, 58–68.

Pasquinelli, M. 2024. *Izmeryat' i navyazyvat'. Sotsial'naya istoriya iskusstvennogo intellekta [Measuring and Imposing: A Social History of Artificial Intelligence]* [in Russian]. Trans. by I. Napreyenko. Moskva [Moscow]: Individuum.

Pisarev, A. A. 2025. "Algoritmicheskoye upravleniye [Algorithmic Management]: sub''yektivatsiya pod voprosom [Subjectivation under Question]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 10, 89–100.

Ross, C., and B. Herman. 2023. "Denied by AI: How Medicare Advantage Plans Use Algorithms to Cut off Care for Seniors in Need." STAT. Accessed June 22, 2026. https://www.statnews.com/2023/03/13/medicare-advantage-plans-denial-artificial-intelligence/.

Rouvroy, A. 2025. "Algorithmic Realism: An Eclipse of the Common. Draft for Momentary Monument." Prospective Lexicon. Accessed June 22, 2026. https://www.academia.edu/143208868/Algorithmic_Realism_An_Eclipse_of_the_Common_Draft.

Rouvroy, A., and T. Berns. 2013. "Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation: Disparateness as a Precondition for Individuation through Relationships?" Trans. from the French by L. Carey-Libbrecht. *Réseaux* 1 (177): 163–196.

Searle, J. 1980. "Minds, Brains, and Programs." *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3): 417–457.

Senellart, M. 2011. "Kontekst kursa [Situation du cours]" [in Russian]. In *Bezopasnost', territoriya, naseleniye [Sécurité, territoire et population] : kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1977–1978 uchebnom godu [cours au Collège de France (1977–1978)]*, by M. Foucault, trans. from the French by N. V. Suslov, A. V. Shestakov, and V. Yu. Bystrov, 476–511. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

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.

Stiegler, B. 2010. *For a New Critique of Political Economy [Pour une nouvelle critique de l'économie politique]*. Trans. from the French by D. Ross. Cambridge: Polity Press.

——— . 2014. *The Hyperindustrial Epoch [L'Ère hyperindustrielle»]*. Vol. 1 of *Symbolic Misery [Misère symbolique]*, trans. from the French by B. Norman. Cambridge: Polity Press.

Wiener, N. 1958. *Kibernetika i obshchestvo [The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. G. Panfilova. Moskva [Moscow]: Inostrannaya literatura.

——— . 1983. *Kibernetika, ili upravleniye i svyaz' v zhivotnom i mashine [Cybernetics]* [in Russian]. 2nd ed. Ed. by G. Ya. Povarov. Trans. from the English by I. Ya. Solov'yev and G. Ya. Povarov. Moskva [Moscow]: Nauka / Glavnaya redaktsiya izdaniy dlya zarubezhnykh stran [Nauka and The Main Editorial Staff of Publications for Foreign Countries].

Zuboff, Sh. 2022. *Epokha nadzornogo kapitalizma. Bitva za chelovecheskoye budushcheye na novykh rubezhakh vlasti [The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Smirnov. Moskva [Moscow]: AST.

——— . 2025. *Nadzornyy kapitalizm ili demokratiya? [Surveillance Capitalism or Democracy?]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Smirnov. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Instituta Gaydara [Gaidar Institute Publishing].

Сипко Е. Р. Постмодернизм с Сэмом Лейком : онтологическая проблематика и игровая поэтика Alan Wake 2 // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 101–125.

Егор Сипко*

Постмодернизм с Сэмом Лейком**

онтологическая проблематика и игровая поэтика Alan Wake 2

Получено: 20.09.2025. **Рецензировано:** 09.04.2026. **Принято:** 31.08.2026.

Аннотация: В статье рассматривается видеоигра Alan Wake 2 (2023, Remedy Entertainment) как яркий пример постмодернистского текста. Автор исходит из предположения, что, несмотря на интерес исследователей к постмодернизму в литературе и кино, специфика его проявлений в видеоиграх до сих пор недостаточно изучена. В качестве отправной точки используется работа Джеффри Уайнстока, однако предложенные им признаки постмодернизма рассматриваются не как строгая таксономия, а как эвристическая модель анализа художественного текста. Теоретическим основанием исследования выступает концепция Брайана Макхейла, согласно которой постмодернистская поэтика определяется прежде всего онтологической доминантой. В статье выделяются шесть постмодернистских признаков, наиболее последовательно проявленных в Alan Wake 2: подчеркнутая текстуальность, кэмп, интертекстуальность, онтологические вопросы, деконструкция целостной личности и недоверие к метанарративам. Методологически работа находится в поле людонарратологии и рассматривает игру не только как повествовательный текст, но и как интерактивную систему, в которой производство смысла связано с действиями игрока, правилами, интерфейсом и структурой прохождения. В статье отмечается, что центральной особенностью игры становится ее выраженная метаповествовательная структура: повествование представляет собой историю писателя, который создает текст, напрямую влияющий на реальность других персонажей и одновременно зависящий от действий игрока. Автор приходит к выводу, что именно интерактивность видеоигры позволяет глубже исследовать онтологические вопросы постмодернизма, связанные с соотношением вымысла и реальности, а также деконструкцией субъекта. Особое внимание уделяется анализу двух сюжетных линий, связанных с персонажами Аланом Уэйком и Сагой Андерсон, в которых метаповествование и онтологические вопросы получают наиболее явное воплощение. В результате анализа автор приходит к выводу, что Alan Wake 2 не только демонстрирует ключевые характеристики постмодернистской поэтики, но и делает видимыми те свойства видеоигрового медиума, которые сами по себе связаны с онтологической нестабильностью: расщепление субъекта между игроком и аватаром, множественность возможных состояний мира и сосуществование правил с фикциональной реальностью. Таким образом, игра представляет собой важный объект для изучения постмодернистских приемов в цифровой культуре.

*Сипко Егор Романович, студент магистратуры, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), egor.sipko96@mail.ru, ORCID: 0009–0004–0736–8411.

**© Сипко, Е. Р. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Ключевые слова: видеоигры, постмодернизм, Alan Wake 2, метатекстуальность, кэмп, интертекстуальность, метанарратив.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-101-125.

ВВЕДЕНИЕ

Alan Wake 2 — это видеоигра, выпущенная студией Remedy Entertainment в 2023 г. Сценаристом игры и одним из руководителей процесса производства выступил Сэм Лейк. Повествование ведется от лица двух персонажей: Алана Уэйка и Саги Андерсон. Алан Уэйк — известный писатель триллеров, Сага Андерсон — агент ФБР. За 13 лет до событий игры Алан Уэйк пропал поблизости от провинциального городка Брайт-Фоллс. После столкновения с неведомой сущностью он оказался заперт в потустороннем месте, известном как Темная обитель. Темная обитель может воплощать в реальность произведения искусства, поэтому Уэйк решает написать роман, в котором будет рассказана история его спасения. В реальности же Сага Андерсон и ее напарник, детектив Алекс Кейси, приезжают в Брайт-Фоллс, чтобы расследовать убийства, совершаемые последователями некоего культа. Со временем герои понимают, что они оказались в Брайт-Фоллс не случайно и все происходящее так или иначе связано с романом Уэйка. Но главный вопрос — как для персонажей, так и для игрока — даже после финала игры остается открытым: действительно ли герои были полностью подчинены замыслу писателя или же они действовали по своей воле?

Уже краткое изложение сюжета позволяет увидеть в Alan Wake 2 ряд черт, традиционно связываемых с постмодернистской поэтикой. В этом отношении игра может быть рассмотрена как показательный материал для анализа того, как постмодернистские приемы функционируют в видеоигровом медиуме. Подобно тому, как Д. Уайнсток в статье «Постмодернизм с Сэмом Рэйми...» утверждает, что серия фильмов «Зловещие мертвецы» «предлагает готовые примеры многих характерных черт постмодернизма» (Уайнсток, Астафьева, 2014: 53), так и в данной работе будут рассмотрены те элементы Alan Wake 2, которые очевидно указывают на принадлежность этой игры к постмодернизму. Кроме того, мало внимания было уделено тому, как это направление проявляется в видеоиграх. Поэтому одна из целей этой работы — понять, есть ли отличия между постмодернистскими приемами в видеоиграх и в других медиа.

Д. Уайнсток выделяет девять черт постмодернизма, которые присущи «Зловещим мертвецам»: подчеркнутая текстуальность, кэмп, интертекстуальность, онтологические вопросы, альтернативная история, ретроспективный сценарий, деконструкция идеи целостной личности, киборги и недоверие к метанарративам. Alan Wake 2 не обладает тремя из перечисленных признаков: в игре нет альтернативной истории (в понимании Л. Хатчеон, к которому и обращается автор оригинальной статьи), ретроспективного сценария и киборгов. Стоит тем не менее отметить, что ретроспективный сценарий все же присутствует, но локально: прежде всего в изменении статуса персонажа первой части, Томаса Зейна, который был поэтом, но стал режиссером. Это изменение не образует самостоятельной доминанты игры, поэтому его было решено не выделять в отдельный пункт. Однако прежде чем переходить к анализу видеоигры, необходимо понять, почему Д. Уайнсток выделяет именно эти качества и к какой концепции постмодернизма он обращается.

Не существует однозначного определения постмодернизма. Во-первых, существует множество взглядов относительно того, что такое постмодернизм; во-вторых, размышления о том, что такое постмодернизм, шли параллельно во множестве пересекающихся, но неодинаковых дискурсов: философии, искусстве, литературе, истории и т. д. (Уэст, Кралечкин, 2015: 324). Можно говорить о том, что существует постмодернизм Ф. Джеймисона или постмодернизм Ж.-Ф. Лиотара, но какая-то единая теория отсутствует. Д. Уайнсток полностью вписывается в эту логику, поскольку в своих девяти пунктах он обращается к разным авторам, а предложенные им признаки не претендуют на единое и исчерпывающее описание постмодернизма. Вместе с тем они позволяют увидеть разные лики постмодернизма на таком, казалось бы, простом материале, как «Зловещие мертвецы».

Однако несмотря на очевидную эвристическую ценность списка Уайнстока, было бы неправильно просто приложить его без каких-либо пояснений к Alan Wake 2. Такой перенос требует более общей теоретической рамки, позволяющей объяснить, почему перечисленные признаки могут рассматриваться именно как признаки постмодернистской поэтики, а не как произвольный набор приемов. Поскольку в центре настоящего исследования находятся художественная структура игры, особенности ее повествования и способы организации игрового опыта, в качестве такой рамки далее будет использоваться теория постмодернизма в искусстве, прежде всего концепция Б. Макхейла. В книге «Постмодернистская литература» исследователь Б. Макхейл указывает на то, что главным

признаком постмодернистского произведения является наличие в нем онтологических предпосылок и вопросов (McHale, 1987: 10). Другими словами, литература (и не только) постмодерна — в противовес литературе модерна, которая акцентирует внимание на эпистемологическом аспекте, — использует стратегии, которые затрагивают и выдвигают на первый план такие вопросы, как: Что нужно делать в мире, в котором я нахожусь? Какое из моих «я» должно действовать? Эти вопросы также могут касаться непосредственно мира и того, как он устроен: Что такое мир? Какие виды мира существуют, как они устроены и чем отличаются друг от друга? Что происходит, когда разные виды мира вступают в конфронтацию?

Как утверждает Макхейл, многочисленные списки особенностей текстов постмодерна, предложенные другими авторами, могут быть рассмотрены как различные перечисления приемов, необходимых для выдвижения на передний план онтологических проблем. И действительно, все моменты, которые перечисляет Уайнсток, поднимают онтологические вопросы относительно либо природы текста, либо диегезиса в его целостности, либо отдельных его частей, например персонажей. Некоторые трудности могут возникнуть с киборгами, однако в конечном итоге эта особенность является вариацией на тему деконструкции идеи целостной личности. Таким образом, работа Уайнстока не используется как строгая таксономия постмодернизма или как набор необходимых критериев. Она рассматривается как эвристическая модель анализа художественного текста, а теоретическим основанием исследования выступает концепция Б. Макхейла, согласно которой постмодернистская поэтика определяется прежде всего онтологической доминантой. В этом смысле признаки, выделенные Уайнстоком, — это конкретные художественные стратегии, с помощью которых произведение выдвигает на первый план вопросы о статусе мира, текста, автора, персонажа и зрителя или игрока. Это в том числе означает, что вопрос о необходимости наличия некоторого минимального количества признаков для обозначения текста как постмодернистского отпадает, ведь эти черты представляют собой отражения одной и той же идеи.

Внутри *Game Studies* данное исследование находится прежде всего в русле людонарратологии, которую А. Энслин описывает как изучающую аспекты внутриигрового нарратива, а также отношения между игрой (ее правилами и механиками) и нарративом (Ensslin, 2014: 52). Alan Wake 2 рассматривается не столько как форма постмодернистского повествования, сколько как нарратив, тесно связанный с интерактивной

системой, в которой производство смысла опирается на действия игрока, правила, интерфейс и структуру прохождения. Поэтому в поле анализа находится не только повествование само по себе, но и игровые механики, влияющие на него, — смена персонажей, выбор порядка глав, работа с рукописью, изменения локаций в сюжетной линии Уэйка, режим «новая игра+» и взаимодействия игрока с аватаром, то есть все то, что людолог Э. Орсет назвал бы нетривиальным усилием, необходимым для продвижения по тексту (Aarseth, 1997: 1). Такой подход позволяет избежать сведения игры либо к литературному нарративу, либо к системе правил: постмодернистская поэтика Alan Wake 2 проявляется именно в их соединении.

Важно добавить, что Alan Wake 2 уже является объектом анализа современных исследований, причем авторы предлагают разные теоретические рамки для описания ее художественной и игровой структуры. Так, К. Депбойлу рассматривает игру через понятие металюдологического нарратива, показывая, что Alan Wake 2 соединяет метафикцию, метаповествование, металепсис внутри интерактивного медиума, благодаря чему игрок получает активную роль в структурировании истории (Depboylu, 2024). А. Менделите, в свою очередь, предлагает философскую рамку процедурной философии, отсылая к Я. Богосту: в ее интерпретации игра не просто иллюстрирует готовые философские понятия, а сама производит философское мышление через игровой опыт, ставя под вопрос базовые онтологические категории игровой и неигровой реальности (Mendelytė, 2024). Наконец, С. Конвей описывает Alan Wake 2 как метамодернистский текст (Conway, 2024); эта интерпретация будет отдельно рассмотрена в заключительном разделе статьи. Настоящее исследование находится в диалоге с этими подходами, но решает иную задачу: оно рассматривает Alan Wake 2 прежде всего как постмодернистский художественный текст и показывает, каким образом метаповествование, интертекстуальность, кэмп, расщепление субъекта, недоверие к метанарративам и игровые механики подчиняются общей онтологической доминанте.

Наконец, следует отметить, что, хотя онтологические вопросы выделены в данной работе в отдельную особенность Alan Wake 2 (вслед за тем, как это сделал Уайнсток), рассматриваются они не в первую очередь. Это обусловлено тем, что обозначить их с самого начала, не предоставив больше подробностей о сюжете игры, будет весьма проблематично. А поскольку в основе истории лежит подчеркнутая текстуальность, выраженная в форме метаповествования, именно эта

черта будет рассмотрена в самом начале. Затем будет уместно перейти к кэмпу и интертекстуальности, поскольку они тоже перекликаются с сюжетом, и только после этого — к онтологическим вопросам. Затем будут рассмотрены оставшиеся черты — деконструкция идеи целостной личности и недоверие к метанарративам.

МЕТАПОВЕСТВОВАНИЕ

Метаповествование (или метапрозу) можно определять по-разному. Например, теоретик постмодернизма Л. Хатчеон указывает на то, что метаповествование — это направленность литературы на собственную нарративную и лингвистическую идентичность, а не на внешний мир (Hutcheon, 2013: 1). Однако это определение не подходит, потому что в нем, во-первых, акцент сделан на литературе, а во-вторых, в видеоиграх, помимо нарративной и лингвистической идентичностей, существует также и игровая. Более широкая трактовка метаповествования, предложенная П. Во, куда лучше подходит для работы с Alan Wake 2. Так, метапрозой он называет «художественное произведение, которое сознательно и систематически обращает внимание на свой статус артефакта для того, чтобы поставить вопросы о взаимодействии между вымыслом и реальностью» (Waugh, 1984: 2).

Поскольку Alan Wake 2 рассказывает о том, как писатель пишет роман и этот роман воплощается в жизнь, при этом игрок может наблюдать историю как с позиции писателя, так и с позиции персонажа книги, уже можно с уверенностью говорить о том, что метапроза занимает в видеоигре важное место. Но одновременно уникальность Alan Wake 2 заключается в том, что очень сложно сказать, каково именно отношение между двумя историями.

Играя за Алана Уэйка, который находится в Темной обители, игроку предстоит путешествовать по альтернативному Нью-Йорку с целью найти для писателя вдохновение для будущего романа. Уэйк не может просто написать короткий рассказ о том, как спасается, — произведение обязано быть целостным, последовательным, убедительным, а иначе ничего не получится. Уэйк как автор не обладает полной властью над произведением — оно живет своей жизнью и может сопротивляться желаниям писателя. Эта идея соотносится с метаповествовательной рефлексивностью: художественный текст обсуждает то, каким должен быть художественный текст, чтобы преодолеть свою художественность и стать реальностью. Еще один, не менее важный аспект постмодернизма, который ясно прослеживается в этой идее, — это смерть автора.

Уэйк включен в процесс производства произведения, и в этом состоит его привилегированность, но как только оно написано, как только появляется текст — уже текст говорит Уэйку, как продолжать писать. Как отмечает Р. Барт: «Присвоить тексту Автора — значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо» (Барт, Косиков, 1989: 389). Видимо, именно к этому и стремится Уэйк — «замкнуть письмо», «присвоить» текст, спастись из Темной обители — но за 13 лет ему это так и не удалось.

В истории Саги Андерсон метаповествование проявляется еще более явным образом: играя за нее, пользователь регулярно будет находить страницы рукописи — текст романа Уэйка. В нем описаны все те события, которые произойдут с Андерсон в будущем. То есть Андерсон вынуждена действовать в той реальности, которую сформировал для нее Уэйк и его роман, что уже говорит о взаимодействии вымысла и реальности. Однако оно выходит на более высокий уровень, если учесть, что окончательного ответа на вопрос о том, является ли Андерсон персонажем романа, нет. В определенный момент игрок сталкивается с ситуацией, когда все остальные герои начинают убеждать Андерсон в том, что ее дочь погибла много лет назад, когда они вместе жили в Брайт-Фоллс, хотя героиня уверена, что никогда ранее не была в этом городе и что ее дочь жива и ждет ее дома. Андерсон-персонаж противопоставляется Андерсон-человеку. Действительно ли она и ее прошлое существуют на самом деле, или все это в любой момент может измениться по желанию Уэйка? Далее, по сюжету Сага Андерсон встретится со своими дедушкой Тором и двоюродным дедушкой Одином, которые расскажут ей, что Андерсоны невосприимчивы к воздействию произведения. Но даже этот ответ нельзя рассматривать как окончательный, ведь нельзя точно сказать, что и эта особенность Андерсонов не является сюжетным ходом, к которому прибегнул Уэйк, чтобы обогатить повествование романа и сделать возможным свое спасение.

И в истории Уэйка, и в истории Андерсон метаповествование проявляется и на уровне геймплея. В сюжетной линии Андерсон это происходит за счет того, что игрок, как и героиня, является объектом творчества Уэйка. Все, что пользователь делает, все события, которые с ним происходят, все места, которые он посещает, были описаны в рукописи. В Alan Wake 2 метапрозаическое рассуждение о пересечениях реальности и вымысла внутри текста выходит за рамки художественного произведения и переходит в пространство действительности. И возможно это в первую очередь благодаря тому, что видеоигры наделяют

пользователей агентностью, то есть способностью влиять на то, как разворачиваются события внутри диегезиса.

Если, играя за Андерсон, игрок является объектом текста, то, играя за Уэйка, игрок делает текст объектом своих действий. Вдохновение Уэйка — это места преступлений, которые пользователь должен посетить, чтобы помочь писателю закончить книгу. Но Уэйк не может просто описать, что произошло, — он должен художественно осмыслить происходящее и придумать наиболее жестокую и жуткую историю из возможных. С точки зрения геймплея это сделано так, что игрок, перемещаясь по локации, может изменять ее внешний вид, выбирая в специальном меню тот или иной сюжет, придуманный писателем. Из-за возможностей Темной обители реальность меняется прямо на глазах, и игрок может увидеть, как выглядело бы одно и то же место в разных историях. Когда Уэйк только попадает на место преступления, у него мало идей, но постепенно, исследуя локацию и наблюдая различные ее варианты, отображение которых контролирует игрок, писатель придумывает новые детали, новые сюжеты. Так игрок — благодаря интерактивности — и Уэйк совместно разрабатывают историю, которая затем отразится на том, что произойдет с Сагой Андерсон.

Все вышеперечисленное — это примеры метаповествования, объектом которого является литературное произведение, роман Уэйка. Но рефлексирует ли Alan Wake 2 над своей игровой составляющей? Можно предположить, что подобной рефлексией является большое количество видеороликов с живыми актерами. Обычно кат-сцены в видеоиграх выполнены в той же стилистике, что и вся остальная игра, но в Alan Wake 2 это не всегда так. Сюжетная линия Уэйка наполнена вставками с его участием, но в них он выглядит не как персонаж видеоигры, а как реальный человек. Нередки моменты, когда Уэйк будет смотреть на самого себя в экране телевизора или в отображении проектора. Такие ситуации не только заставляют вновь задаться вопросом о том, где реальность, а где вымысел, но и указывают на то, что Alan Wake 2 — это именно видеоигра, ведь когда реальная запись оказывается сопоставлена с игровой графикой, сконструированный характер последней становится очевидным.

Еще один пример игрового проявления метаповествования — возможность выбора порядка прохождения глав. После того как игрок завершит несколько вступительных эпизодов, у него появится возможность самостоятельно выбирать, в какой именно последовательности он будет чередовать миссии Уэйка и Андерсон. Таким образом, Alan Wake 2

становится тем, что исследователь Э. Орсет назвал бы гипертекстом (Aarseth, 1997: 1). Свобода выбора порядка прохождения — нередкая возможность в видеоиграх, однако чаще всего это проявляется там, где сюжет не так важен (хотя, конечно, существуют и исключения, например серия игр Forbidden Siren). Но в Alan Wake 2 гипертекст — это намеренный художественный прием, который в том числе явно указывает на интерактивный характер истории, то есть создает метаповествование. Порядок прохождения в значительной мере влияет на восприятие истории, поскольку Уэйк и Андерсон получают разную информацию о том, как функционирует реальность, в которой они находятся. Из этого следует, что, узнавая разные факты, пользователь будет по-разному интерпретировать сюжет видеоигры.

Наконец, говоря о метаповествовании и пересечениях между реальностью и вымыслом, нельзя не упомянуть Алекса Кейси, напарника Андерсон. Достаточно полностью описать его, чтобы понять, чем так примечателен этот персонаж. Поскольку сделать это, не запутавшись, весьма проблематично, удобнее будет использовать уже выведенную формулу:

> Основной сценарист *Remedy* — Сэм Лейк, он же подарил свою внешность самому узнаваемому герою студии, нуарному копу Максу Пейну, герою одноименной серии шутеров. Прямо сейчас разработчики не обладают правами на своего персонажа, поэтому они заново ввели его во вселенную *Alan Wake* под кодовым именем Алекс Кейси и сделали его детективом-персонажем из книг самого Уэйка. Во второй игре Кейси появляется в качестве действующего героя, причем осознает, что в романах Уэйка был его тезка и однофамилец. При этом Кейси выглядит ровно так же, как Макс Пэйн (то есть Сэм Лейк). А в сегменте с видеовставками вечернего шоу в студию приходит сам Сэм Лейк, которого представляют как актера Сэма Лейка, который сыграл копа Кейси в несуществующей экранизации [романа] Алана Уэйка (Шабаев, 2023).

КЭМП И ПАРОДИЯ

Одной из характерных особенностей постмодернизма является кэмп. Кэмп — это чувствительность, источником удовольствия от которой служат фальшь и преувеличение (Зонтаг, Дубина, 1997: 48). «Постмодернистская эстетика воспевает нарочито ненатуральное, вульгарное, банальное или смешное» (Уайнсток, Астафьева, 2014: 58). В оригинальной игре Alan Wake 2 не так много моментов в духе кэмпа, однако те, что есть, являются одними из самых ярких эпизодов видеоигры.

Можно выделить по крайней мере две кэмповые сцены: по одной из каждой сюжетной линии.

В истории Саги Андерсон источник кэмпа — это фрагмент из главы под названием «Summoning». По сюжету, к этому моменту Андерсон наконец-то догадалась, как освободить Уэйка из Темной обители: поскольку это потустороннее место воплощает в действительность художественные произведения, она обращается за помощью к Тору и Одину, бывшим участникам известной группы «Old Gods of Asgard», и просит их написать новую песню о спасении писателя и исполнить ее. В итоге игрок, который еще несколько минут назад был свидетелем того, как сверхъестественная сущность, сбежавшая из Темной обители, убила большую часть жителей Брайт-Фоллс и разрушила все планы героев, наблюдает следующую сцену: два престарелых музыканта на огромном автобусе с логотипом своей группы съезжают с дороги и сквозь лес добираются до озера. Когда игрок тоже прибывает туда, он видит, что все уже готово: Тор и Один написали текст песни и музыку (видимо, сделали они это не более, чем за час) и забрались на крышу автобуса — импровизированную сцену. После этого начинается ритуал: игрок должен уничтожать одержимых — существ из Темной обители, пока музыканты исполняют рок-композицию «Dark Ocean Summoning». Все это действие сопровождается записью с живыми актерами (участниками реально существующей группы «Poets of the Fall»), наложенной поверх игрового изображения.

В каком-то смысле преувеличение в этом эпизоде можно наблюдать и на уровне геймплея. Жанр игры — survival-хоррор, одним из основных аспектов которого является менеджмент ресурсов. Это в том числе означает, что игроку необходимо внимательно следить за количеством патронов и аптечек, экономить ресурсы, потому что они всегда на счету (Перрон, Бочаров, 2021: 60). Однако в миссии «Summoning» эта механика отходит на второй план: помогающие Андерсон герои регулярно дают ей боеприпасы и лечебные препараты. Кроме того, из Одержимых тоже выпадают необходимые ресурсы. К концу сегмента патронов становится настолько много, что в инвентаре у игрока просто не остается места и они остаются лежать на земле, заполняя собой значительную часть игрового пространства. Примечательно также и то, что для survival-хоррора нехарактерно большое количество противников: обычно они встречаются не так часто, но каждая схватка с ними требует от игрока осторожности и внимательности. Большую часть времени Alan Wake 2 следует этому правилу, и пользователь редко встречается более чем

с пятью враждебными существами. Но во фрагменте с ритуалом игроку предстоит убить десятки одержимых.

В этом эпизоде Alan Wake 2 временно отходит от эстетики триллера и хоррора и приближается к зрелищному боевику с ярко выраженной музыкальной и визуальной составляющей. При этом отнесение данной сцены к кэмпу требует оговорки: несмотря на очевидные элементы преувеличения и нарочитой условности, ритуал не воспринимается как однозначно фальшивый, вульгарный или комический. Тем не менее сама ситуация — пожилые рок-музыканты исполняют композицию на крыше автобуса, пока их внучка сражается с ордами потусторонних существ, — демонстративно нарушает жанровую серьезность хоррора и вводит в повествование элемент эстетически осознанной чрезмерности.

Если кэмповость эпизода из истории Саги Андерсон можно подвергнуть сомнению, то глава «We Sing» из сюжетной линии Алана Уэйка — это однозначно кэмп. В этом фрагменте Уэйк перемещается по огромной сцене, в то время как на экранах, которые расположены на протяжении всего маршрута героя, проигрывается мюзикл «Herald of Darkness», сюжет которого сводится к пересказу первой части франшизы. Мюзикл сопровождается одноименной композицией, которую исполняют те же «Old Gods of Asgard», а вернее, их альтернативная версия, в которой участники группы еще молоды. Главные герои мюзикла — это Уэйк и ведущий ток-шоу Уорлин Дор, который выступает в роли рассказчика. Как и в случае с миссией «Summoning», изрядную долю кэмпа этому фрагменту придают предыдущие главы с участием Уэйка: мрачные, гнетущие, жестокие. Сюжеты об убийствах резко контрастируют с цветастым мюзиклом. Уэйк, запертый в Темной обители уже 13 лет и вынужденный придумывать как можно более отталкивающие истории, предстает перед игроком танцующим и поющим. Все персонажи выходят из своих привычных ролей, в результате чего эта сцена вырывается из нарратива, действие происходит как бы отдельно от остальной игры.

Однако по-настоящему кэмповым уровень «We Sing» делает то, как снят сам мюзикл. Все эмоции актеров очень наигранны: Уэйк постоянно открывает глаза как только может широко, пытаясь отыгрывать удивление, Дор большую часть времени улыбается во весь рот, часто участники будто бы намеренно позируют для камеры или даже откровенно кривляются. Хореография мюзикла также построена на нарочитой простоте: движения Уэйка и статистов выглядят подчеркнуто элементарными и потому усиливают ощущение искусственности происходящего. В сочетании с чрезмерной актерской мимикой и обращенностью исполнителей

к камере это создает эффект сознательно сконструированной театральности. Стоит также обратить внимание и на тот факт, что с точки зрения сюжета «Herald of Darkness» — это экспозиция. Но хронологически этот уровень располагается ближе к середине игры — слишком поздно для того, чтобы напоминать игрокам события предыдущей части. Особенно учитывая тот факт, что в расследовании Андерсон постоянно упоминается информация о прошлом писателя. С этой точки зрения уровень «We Sing» подчеркнуто избыточен: он не столько продвигает сюжет вперед, сколько приостанавливает его ради самостоятельного музыкально-театрального эпизода. Именно эта необязательность становится частью его эстетической функции. Уровень демонстративно нарушает привычную тональность игры, соединяя экспозицию, мюзикл, гротескную актерскую игру и нарочитую зрелищность. В результате он оказывается одним из наиболее последовательных примеров кэмпа в Alan Wake 2 — эстетики «дурного вкуса, возведенного в статус искусства» (Уайнсток, Астафьева, 2014: 58).

Доходит ли Alan Wake 2 до того, чтобы стать постмодернистской пародией? Скорее нет: большую часть времени видеоигра старается придерживаться серьезного тона. Но даже того кэмпа, который присутствует в игре, достаточно для того, чтобы говорить о «перечеркивании» (McHale, 1987: 100), об использовании концепта вопреки сомнению в нем. Конечно, кэмпа слишком мало для того, чтобы приблизиться, например, к «Зловещим мертвецам», однако Alan Wake 2 определенно выделяется на фоне других видеоигр в жанре хоррор. Даже тех гипертрофированных эпизодов, представленных в игре, достаточно для того, чтобы разрушить существующий канон. До своего логического завершения эту идею разработчики доведут в дополнении к оригинальной игре, «Night Springs», где одним из главных героев является Роуз, второстепенный персонаж оригинальной игры. Узнав, что Уэйк находится в опасности, Роуз — официантка и преданная поклонница писателя — берет в руки дробовик и отправляется его спасать. Визуальная и сюжетная организация эпизода последовательно смещает хоррор в сторону кэмповой фанатской фантазии: изображение выдержано в розовой цветовой гамме, противники представлены как интернет-хейтеры романов Уэйка, а инфернальный двойник писателя превращается в нарочито карикатурного Плохиша. В результате хоррор-рамка почти полностью вытесняется логикой фанфика, где Роуз оказывается центральной героиней, способной спасти не только любимого автора, но и саму историю о нем.

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ

Интертекстуальность — еще одна отличительная черта постмодернистских произведений. Впервые этот термин был предложен Ю. Кристевой в работе «Бахтин, слово, диалог и роман»: «Любой текст строится как мозаика цитации, любой текст есть продукт впитывания и трансформации какого-нибудь другого текста» (Кристева, Косиков, 2000: 429). По этой причине любое произведение, по мнению исследовательницы, поддается как минимум двойному прочтению, однако пересечений может быть и больше. В современной практике литературоведческого анализа под интертекстуальностью часто понимают различные формы взаимоотношений между текстами: аллюзии, цитаты, пародии и т. д.

Alan Wake 2 наполнена культурными отсылками. Произведения, образы из которых появляются в видеоигре чаще всего, — это сериалы «Твин Пикс» и «Настоящий детектив». Сюжет Alan Wake 2 во многом вдохновлен третьим сезоном «Твин Пикс». В сериале агент Дейл Купер, запертый в Черном Вигваме, пытается найти способ покинуть его, чтобы остановить своего злого двойника. То же самое происходит и в Alan Wake 2: еще в начале игры Андерсон и Кейси находят на берегу озера Уэйка, который на самом деле является доппельгангером писателя по имени мистер Скретч, в то время как настоящий Уэйк все так же заперт в Темной обители. Сеттинг сюжетной линии агента Андерсон практически полностью воспроизводит сеттинг сериала. Как и Твин Пикс, Брайт-Фоллс — небольшой и ничем не примечательный городок в Вашингтоне, в котором, однако, происходят странные вещи, связанные со сверхъестественными событиями и параллельными измерениями. Некоторые локации и вовсе идентичны: например, закусочная «The Oh Deer Diner» внутри выглядит точно так же, как «Double R Diner» из «Твин Пикс».

От «Настоящего детектива», вернее, от его первого сезона видеоигра взяла тему культа. Как и герои сериала, Сага Андерсон изначально приезжает в город для того, чтобы расследовать убийства, совершаемые членами культа — Культа древа. Только спустя время она поймет, что действия культа имеют отношение к Алану Уэйку. Кроме того, в первом и четвертом сезонах сериала часто возникает символ спирали, поскольку он, во-первых, является одним из отличительных знаков антагонистов, а во-вторых, отражает тему времени как плоского круга. В игре спираль, встречающаяся много раз, является символом временной петли, в которой находится Уэйк. После посещения каждого из мест преступлений

писатель как будто придумывает подходящий сюжет, но его неизменно настигает Скретч, и Уэйк вынужден начинать все сначала.

«Твин Пикс» и «Настоящий детектив» — конечно, не единственные тексты, отсылки на которые есть в Alan Wake 2. Рассмотренная ранее миссия «Summoning» — это аллюзия на сцену из сериала «Очень странные дела», в которой один из персонажей исполняет на крыше автобуса песню «Master of Puppets» группы «Metallica», чтобы отвлечь чудовищ от главного героя. Шоу «Night Springs», которое игрок часто будет видеть на телевизорах в Темной обители, выдержано в том же стиле, что и «Сумеречная зона». Тот факт, что Уэйку приходится пережить выстрел из пистолета, чтобы остановить своего двойника, можно рассматривать как отсылку на «Бойцовский клуб». Уэйк, как и персонаж фильма «Помни», должен полагаться на собственные заметки, чтобы помнить о том, что произошло, потому что в каждой новой итерации событий он забывает почти все, что с ним произошло ранее. Внутри отеля «Оушенвью», расположенного в Темной обители, Алан Уэйк может найти несколько номеров, в каждом из которых есть зеленая ванная комната. В одной из них находится дряхлое женское тело, похожее на разлагающуюся старуху в ванне, которая соблазняет Джека Торренса в «Сиянии». Фильм «В пасти безумия» — еще один значимый интертекст, ведь история Саттера Кейна очень похожа на историю Алана Уэйка. Они оба пишут произведения, которые воплощаются в реальность; оба находятся под воздействием неких потусторонних сущностей; оба привязаны к определенному месту (Кейн — к Хоббс-Энду, Уэйк — к Брайт-Фоллс); на поиски обоих отправляются люди, которые впоследствии становятся (оказываются) героями книг писателей.

Alan Wake 2 отсылает не только к конкретным произведениям, но и к другие жанрам кино и литературы. Так, когда Алан Уэйк путешествует по Темной обители и придумывает сюжет об убийстве, героем его истории всегда выступает Алекс Кейси, расследующий то же дело. Таким образом, Темная обитель на самом деле содержит две истории: историю Уэйка и придуманную Уэйком историю Алекса Кейси, который пытается раскрыть деятельность Культа слова, орудующего в Нью-Йорке. История Кейси — это классический нуарный детектив. Саспенс, запутанность, пессимизм, разочарование, большой недружелюбный город — все это есть в сюжетной линии Алекса Кейси.

Еще один важный интертекст, который необходимо упомянуть в контексте Alan Wake 2, — это Финляндия. Под этим подразумевается не

столько финская культура, сколько что угодно, намекающее на Финляндию — родную страну Сэма Лейка. «Финскость» здесь выступает тем же, что и «баскскость» у Р. Барта: элементы финской культуры, обнаруживаемые игроком в Брайт-Фоллс, в американской глубинке, настолько выбиваются из остального содержания игры, что сразу становятся сигналом «чьей-то индивидуальной истории» (Барт, Зенкин, 2019: 284). Несколько персонажей, в том числе ключевые для сюжета Тор и Один, имеют финские корни; любимое времяпрепровождение обитателей дома престарелых Брайт-Фоллс — финская баня; в видеоигре есть музыкальная композиция на финском языке, играющая значительную роль в истории; одно из заведений в городе носит финское название, в переводе означающее «Финский зал».

Наконец, есть у Alan Wake 2 интертексты и среди видеоигр. В первую очередь следует упомянуть другие проекты студии Remedy Entertainment — Control, Quantum Break, Max Payne. Персонажи, места и организации из этих игр упоминаются, а периодически и возникают в Alan Wake 2. Если же говорить об игровом процессе, то, поскольку игра относится к жанру survival-хоррор, она имеет много общего с другими представителями жанра, самые известные из которых — игры серий Resident Evil и Silent Hill. В этих играх, как и в Alan Wake 2, упор сделан на непродолжительные, но напряженные столкновения с противниками и экономию ресурсов. Одна из самых запоминающихся механик видеоигры, а именно возможность переключаться между разными вариациями одного и того же места при игре за Уэйка, также присутствовала в некоторых других проектах, например в The Legend of Zelda: Ocarina of Time, серии Legacy of Kain одной из миссий Dishonored 2.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

Если метаповествование, интертекстуальность и кэмп в Alan Wake 2 можно рассматривать как отдельные постмодернистские приемы, то онтологическая проблематика выступает не просто одним из таких приемов, а общей рамкой, в которой они получают свое значение. В логике Б. Макхейла постмодернистское произведение отличается не столько присутствием саморефлексивности или цитатности как таковых, сколько тем, что эти стратегии выдвигают на первый план вопросы о статусе мира, границах между мирами и условиях существования персонажа внутри текста. Другими словами, для автора онтологические вопросы возникают тогда, когда произведение ставит под сомнение устойчивость этих статусов. В этом смысле реальность в Alan Wake 2 — не нейтральная

данность, а один из объектов онтологического анализа. Поэтому в игре онтологические вопросы возникают не только в отдельных сюжетных ситуациях, но и в самой организации игрового опыта: игрок постоянно сталкивается с несколькими несовпадающими уровнями реальности, каждый из которых претендует на относительную достоверность. В сюжетной структуре Alan Wake 2 можно выделить два основных аспекта онтологической проблематики: статус миров и статус авторства. Первый связан с тем, какие уровни реальности существуют в игре и как они воздействуют друг на друга; второй — с тем, кто обладает властью над текстом и может ли автор сам оказаться объектом чужого повествования.

Чаще всего в видеоигре возникают вопросы, касающиеся взаимодействия различных планов существования, — это и есть онтология миров. Как связаны события в Темной обители и в реальном мире? Все образы, которые присутствуют в мире Уэйка, в значительной мере напоминают те, с которыми сталкивается агент Андерсон. Уэйк описывает, как два полицейских в Нью-Йорке захотели влиться в ряды культа и в итоге стали жертвами ритуального убийства, а в реальности Сага Андерсон сталкивается с двумя помощниками шерифа, которые состоят в культе и в итоге становятся одержимыми. Сюжеты похожи, но не совпадают. Остается неясным, каким именно образом Темная обитель воспроизводит рукопись Уэйка. Ведь Андерсон нашла страницы рукописи, в которой описывается, как помощники стали одержимыми, а значит, эта история не имеет отношения к нью-йоркскому сюжету. Однако это объяснение неполно, ведь внешность персонажей в обоих сюжетах идентична.

Онтология авторства касается вопросов, связанных с властью над текстом и подчиненностью ему. Неясно, как функционирует действительность внутри Темной обители, которая как будто должна реализовывать авторский замысел. Как уже было сказано ранее, внутри этого места разворачиваются две истории — Уэйка и Кейси. История Уэйка настоящая, история Кейси — выдуманная, что в том числе подчеркивается визуально. Но ближе к финалу такая объяснительная схема дает сбой: магистр культа — антагонист внутри истории Кейси — говорит детективу, что тот выполнил свою роль в истории, приведя писателя туда, куда нужно, а затем обращается напрямую к Уэйку, своему создателю, и спрашивает: «Если Кейси был вымышленным, стали ли и вы тоже вымышленным? В чьей истории вы живете, мистер Уэйк?» И здесь уже игрок должен задаться вопросом: а действительно ли Уэйк имеет

власть над своей историей, своими персонажами? Или под воздействием силы Темной обители он сам стал объектом текста, потерял всякий контроль над ним? То же касается и Саги Андерсон: с одной стороны, она персонаж романа, с другой — она может сопротивляться ему.

Онтологическими вопросами задается не только игрок, но и персонажи истории. И Сага Андерсон, и Алан Уэйк, и обе версии Кейси (напарник Андерсон и детектив в Нью-Йорке) — все пытаются понять, какое место они занимают в этой истории, в этом мире. И ни один из них так и не сможет прийти к однозначному ответу. Наиболее выразительно эту ситуацию формулирует Кейси-детектив:

> Это дело никогда не будет закрыто, у меня накопилось больше вопросов, чем было в начале. Ирония в том, что я оказался втянутым в постмодернистскую детективную историю. Я чувствовал, что за мной наблюдают, что на меня устремлены взгляды каких-то невидимых зрителей. Я хотел повернуться к скрытой камере и сказать им, чтобы шли к черту, но я не знал, куда смотреть, чтобы сломать четвертую стену.

МНОГОЧИСЛЕННЫЕ «Я»

Еще одна постмодернистская идея, которую можно наблюдать в Alan Wake 2, — это деконструкция цельной личности, цельного субъекта. «Деконструкция позволяет сделать так, что *A* необходимо, но непрогнозируемо уже отличается от *A*» (Johnson, 1987: 14). Деконструкция целостной личности в Alan Wake 2 непосредственно связана с онтологической нестабильностью игрового мира. Если то, что персонажи принимают за действительность, оказывается результатом взаимодействия нескольких текстовых и медиальных уровней, то и субъект не может сохранять устойчивую идентичность. Персонажи существуют одновременно в нескольких режимах: как люди внутри диегезиса, как персонажи рукописи, как элементы жанрового сценария, как медиальные образы, отсылающие к другим произведениям Remedy Entertainment. Поэтому множественность «я» в Alan Wake 2 — это следствие самой постмодернистской организации мира.

В Alan Wake 2 все без исключения персонажи одновременно являются и собой, и не-собой. В реальном мире герои находятся под воздействием романа Уэйка, а потому их идентичность начинает переформировываться: какая-то часть их личности остается прежней, а какая-то изменяется. Даже Сага Андерсон подвержена этому эффекту, ведь несмотря на то, что ее воспоминания остались прежними, вся реальность, в которой она находится, такова, что в ней есть место только для не-Андерсон.

Некоторые персонажи распадаются не на две личности, а на три или даже больше. Алекс Кейси — это и напарник Андерсон, и детектив в Нью-Йорке, и актер Сэм Лейк, и Макс Пейн, персонаж одноименной серии игр. Алан Уэйк, который хотя бы в теории мог бы претендовать на положение над текстом и, следовательно, на цельность личности, тоже оказывается подвержен деконструкции. Алан Уэйк есть и в сюжетной линии Саги Андерсон, якобы спасенный, и в собственной сюжетной линии, запертый в Темной обители. Он одновременно и игровой персонаж, и неигровой. Алан Уэйк делит идентичность с мистером Скретчем, своим злым двойником. Наконец, Томас Зейн, финский режиссер, запертый в Темной обители и играющий одну из ключевых ролей в сюжете игры, выглядит точно так же, как Уэйк.

Пользователь тоже распадается на множество идентичностей: он и игрок, и зритель — помимо многочисленных вставок с живыми актерами, делающих игру похожей на фильм, в Alan Wake 2 есть момент, когда он может побывать в кинотеатре и посмотреть короткометражный фильм, снятый Зейном, — и читатель, ведь ему постоянно приходится читать фрагменты из рукописи Уэйка. Он и объект постмодернистского текста, когда играет за Андерсон или наблюдает мюзикл с участием Уэйка, и тот, кто его конструирует, когда вместе с писателем создает роман или выбирает порядок прохождения глав.

недоверие к метанарративам

Последняя черта постмодернизма, нашедшая отражение в Alan Wake 2, — это недоверие к метанарративам. В «Состоянии постмодерна» Ж.-Ф. Лиотар пишет, что под метанарративами он понимает всеобъемлющие объяснительные системы, легитимизирующие в первую очередь текущее состояние науки (Лиотар, Шматко, 1998: 10), однако в более широком смысле метанарративы предлагают человеку набор символов, образов, объяснений, руководств к действию и т. д., которые в ходе социализации становятся основой его мировоззрения (Троцук, 2023). Другими словами, метанарратив — это универсальная схема, которая должна исчерпывающе объяснять некоторое разнородное множество явлений.

Главный нарратив, с которым вступает в полемику Alan Wake 2, — это нарратив о пути героя. В своей книге «Тысячеликий герой» Д. Кэмпбелл утверждает, что у всех мифов есть одна универсальная структура, что все они сюжетно строятся по одной схеме, что все герои в них всегда проходят один и тот же путь: уход, инициация, возвращение (Кэмпбелл, Чекчурина, 2008: 29). А поскольку мифы из современной

культуры никуда не ушли, а лишь обрели новое место в кино, играх, книгах и т. д., часто утверждается, что мономиф — это структура любого повествования вообще.

Серия Alan Wake очевидным образом указывает на то, что между романами Уэйка и мономифом есть тесная связь. Первая часть игры завершилась тем, что Уэйк, хотя и оказался заперт в Темной обители, смог написать роман «Уход» и спасти свою жену. Во второй части все главы с участием Уэйка, которые происходят в Темной обители, имеют подзаголовок «Инициация». Те же главы, действие которых разворачивается в Брайт-Фоллс, имеют подзаголовок «Возвращение». Казалось бы, Уэйк, очевидно, проходит путь героя: он покидает реальный мир, отправляется в Темную обитель, проходит там ряд испытаний, а затем возвращается назад. Но это не то, что происходит в Alan Wake 2. Когда Уэйк спустя 13 лет вновь оказывается в Брайт-Фоллс и побеждает Скретча, он вынужден вернуться в Темную обитель. Только такой сюжет достаточно реален, чтобы воплотиться. Мономиф разрушается, герой не возвращается туда, откуда он начал свой путь. Эта история не подходит — круг не замыкается. Так есть ли у Уэйка шанс на спасение?

Во многих видеоиграх есть режим, называемый «новая игра+», который открывается после того, как пользователь пройдет игру до конца. Суть режима состоит в том, что сюжетно игра начинается с самого начала, противники становятся сильнее, но все усиления и предметы экипировки, которые игрок получил в предыдущем прохождении, сохраняются. Обычно это делается для того, чтобы игрок, уже определившийся со стилем игры и подобравший подходящий арсенал, мог по-новому взглянуть на игровой опыт. Этот режим чаще всего встречается в видеоиграх, в которых больший упор сделан на геймплей. С точки зрения игровой логики «новая игра+» — это не круг, а спираль. События повторяются, но на ином уровне. Игрок изменился, его персонаж изменился, хотя сюжет игры и остался прежним. Но не в Alan Wake 2. В Alan Wake 2 сюжет тоже изменяется, выходит на новый уровень. И на этот раз у писателя все же получается спастись из Темной обители. Только пройдя игру во второй раз, игрок увидит «настоящую» концовку.

Путь героя не отбрасывается полностью, но переосмысляется, усложняется. Постмодернистский нарратив, требующий, по Б. Макхейлу, вопрошания об онтологическом, не укладывается в мономиф. Алану Уэйку недостаточно одного путешествия, чтобы завершить свою миссию, чтобы понять, в каком мире он находится и что в нем нужно делать, — пребывание писателя в Темной обители растягивается на бесчисленное

множество циклов, каждый из которых имеет свои уход, инициацию и возвращение — возвращение в начало петли. Но в конце концов Уэйк все же получает ответ на свой вопрос, устанавливается главное правило пространства, в котором он находится: «Это спираль». И именно благодаря «новой игре+» — традиционной для видеоигр механике — Alan Wake 2 демонстрирует спиральную логику нарратива и, как следствие, постмодернистский путь героя.

видеоигры, пост- и метамодернизм

В статье «Loops, Spirals, Kennings: Metamodernism in Alan Wake 2» С. Конвей утверждает, что Alan Wake 2 — это не постмодернистский, а метамодернистский текст. Перечисляя ключевые (постмодернистские) характеристики игры — метаповествование, метамедиальность и металепсис, — автор указывает на то, что метамодернистской она становится именно из-за ее финала, ведь концовка Alan Wake 2 позволяет говорить о переходе от петли к спирали, от пессимизма постмодернизма к оптимизму метамодернизма (Conway, 2024). Другими словами, спиральная логика может рассматриваться и как постмодернистский, и как метамодернистский жест. Однако сама Alan Wake 2, конечно, остается постмодернистским текстом. Действительно, Конвей предлагает сильную интерпретацию финала, однако она не отменяет постмодернистской природы игры, поскольку все перечисленные элементы остаются подчинены логике онтологической неопределенности. Игра отрицает чистый нигилизм, который может содержаться в каких-то произведениях или трактовках постмодернизма, но формальная доминанта все так же остается постмодернистской. Иначе говоря, спираль в Alan Wake 2 не преодолевает постмодернистскую петлю, а является одним из способов ее усложнения. Она не возвращает игрока к устойчивому миру, целостному субъекту, прозрачному авторству или завершенному метанарративу. Она лишь показывает, что внутри рекурсивной, текстуально сконструированной реальности возможно минимальное продвижение. Важно также, что финал «новой игры+» существует как дополнительный режим, открывающийся после завершения основного прохождения. Поэтому освобождающий характер «настоящей» концовки не отменяет того, что первичный игровой опыт завершается сохранением онтологической неопределенности.

Во введении статьи Конвей делает короткое замечание о том, что видеоигры содержат в себе «врожденный постмодернизм», ведь петли (*loops*) — это неотъемлемая часть любой игры (ibid.). И хотя, как было

показано, метафора петли и спирали для описания связи между постмодернизмом и метамодернизмом недостаточно надежна (по крайней мере, в контексте Alan Wake 2), автор тем не менее права — игры действительно содержат в себе постмодернистский нерв. Развивая эту мысль, можно сказать, что видеоигры как медиум обладают рядом структурных особенностей, которые делают их особенно удобным материалом для постановки постмодернистских онтологических вопросов.

В разделе, посвященном онтологическим вопросам, говорилось о двух уровнях онтологии — уровнях миров и авторства. Однако на самом деле существует третий уровень, общий для всех видеоигр, но в Alan Wake 2 выведенный на передний план, — уровень игрового опыта. Само устройство видеоигр неизменно поднимает онтологические вопросы: множественность миров достигается за счет переплетения реальных правил и вымышленного мира (Juul, 2005: 1); субъект в видеоиграх всегда разделен как минимум на игрока и аватара (а самих аватаров может быть несколько); метатекстуальность в определенной форме тоже всегда присутствует в них, поскольку игрок — соавтор игрового текста или по крайней мере агент, актуализирующий его через действие. Постмодернизм в видеоиграх переживается не нарративно, как в кино или литературе, а процедурно — через действия игрока. Именно по этой причине особенно полезной для развития анализа кажется уже ранее упомянутая работа Менделите, в которой она предлагает понимать видеоигры как медиумы, способные производить философское мышление через игровой опыт (Mendelytė, 2024). В этой перспективе Alan Wake 2 не просто тематизирует сомнение в реальности, а процедурно вовлекает игрока в постановку вопроса о базовых онтологических категориях игровой и неигровой реальности. Однако такой подход не отменяет постмодернистскую рамку, а скорее указывает на возможное направление ее развития. Если процедурная философия позволяет описать, как игра производит философское мышление через действие пользователя, то анализ постмодернистской поэтики показывает, какими художественными средствами это мышление организуется.

Означает ли это, что Alan Wake 2 — настолько же постмодернистская игра, как и любая другая? Очевидно, нет. Перечисленные свойства действительно в той или иной степени присущи видеоиграм как таковым, однако в большинстве случаев они остаются неотрефлексированными условиями игрового опыта. Игрок принимает разделение между собой и аватаром, существование сохранений, возможность повторения,

зависимость событий от собственных действий и сосуществование правил с вымышленным миром как привычные конвенции медиума. Alan Wake 2, напротив, превращает эти черты игрового текста в предмет художественной организации. Она не просто использует множественность состояний мира или расщепление субъекта, а тематизирует их, связывает с сюжетом о письме, авторстве, переписывании реальности и нестабильности персонажа. Поэтому постмодернистский характер игры определяется не тем, что она обладает теми же медиальными свойствами, что и другие видеоигры, а тем, что она делает эти свойства видимыми и подчиняет их общей онтологической проблематике.

Литература

Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / пер. с фр. Г. К. Косикова. — М. : Прогресс, 1989.

Барт Р. Мифологии / пер. с фр. С. Зенкина. — М. : Академический проект, 2019.

Зонтаг С. Мысль как страсть. Избранные эссе 1960–70-х годов (сборник) / пер. с фр. Б. Дубина. — М. : Русское феноменологическое общество, 1997.

Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика : от структурализма к постструктурализму / пер. с фр., под ред. Г. К. Косикова. — М. : ИГ Прогресс, 2000. — С. 427–457.

Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой / пер. с англ. Ю. О. Чекчуриной. — СПб. : Питер, 2008.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. — М., СПб. : Институт экспериментальной социологии, Алетейя, 1998.

Перрон Б. Silent Hill. Навстречу ужасу. Игры и теория страха / пер. с англ. М. В. Бочарова. — Москва : Эксмо, 2021.

Троцук И. В. Метанарратив / Большая российская энциклопедия. — 2023. — URL: https://bigenc.ru/c/metanarrativ-f6bcb3 (дата обр. 9 апр. 2025).

Уайнсток Д. Постмодернизм с Сэмом Рэйми, или Как я научился не волноваться насчет теории и полюбил «Зловещих мертвецов» / пер. с англ. Т. Астафьевой // Логос. — 2014. — № 5. — С. 51–78.

Уэст Д. Континентальная философия. Введение / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. — М. : ИД «Дело» РАНХиГС, 2015.

Шабаев М. Это не игра. Рецензия на Alan Wake 2 / Кинопоиск. — 2023. — URL: https://www.kinopoisk.ru/media/article/4008620/ (дата обр. 27 нояб. 2024).

Aarseth E. Cybertext : Perspectives on Ergodic Literature. — Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1997.

Conway S. Loops, Spirals, Kennings : Metamodernism in Alan Wake 2 // Game Studies. — 2024. — Vol. 24, no. 4.

Depboylu K. Meta-Ludological Narrative in Digital Games : A Study on Alan Wake II // The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication. — 2024. — Vol. 14, no. 3. — P. 546–559.

Ensslin A. Literary Gaming. — Cambridge (MA), London : The MIT Press, 2014.

Hutcheon L. Narcissistic Narrative : The Metafictional Paradox. — Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 2013.

Johnson B. A World of Difference. — Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1987.

Juul J. Half-Real: Video Games between Real Rules and Fictional Worlds. — Cambridge (MA), London : The MIT Press, 2005.

McHale B. Postmodernist Fiction. — London : Routledge, 1987.

Mendelytė A. I Play, Therefore I Think : Procedural Philosophy in Remedy Entertainment's Alan Wake 2 (2023) // Games and Culture. — 2024. — P. 1–18.

Waugh P. Metafiction : The Theory and Practice of Self-conscious Fiction. — London : Methuen, 1984.

Sipko, E. R. 2026. "Postmodernizm s S·emom Leykom [Postmodernism with Sam Lake]: ontologicheskaya problematika i igrovaya poetika Alan Wake 2 [Ontological Problematics and the Game Poetics of Alan Wake 2]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 101–125.

Egor Sipko
MA Student in Cultural Studies
HSE University (Moscow, Russia); orcid: 0009–0004–0736–8411

Postmodernism with Sam Lake

Ontological Problematics and the Game Poetics of Alan Wake 2

Submitted: Sept. 20, 2025. **Reviewed:** Apr. 09, 2026. **Accepted:** Aug. 31, 2026.

Abstract: This article examines the video game Alan Wake 2 (2023, *Remedy Entertainment*) as a prominent example of a postmodern text. The author proceeds from the assumption that, despite sustained scholarly interest in postmodernism in literature and cinema, the specific forms of its manifestation in video games remain insufficiently studied. Jeffrey Weinstock's work is used as a point of departure; however, the postmodern features he identifies are treated not as a strict taxonomy, but as a heuristic model for analyzing an artistic text. The theoretical basis of the study is Brian McHale's concept of postmodernist poetics, according to which postmodernism is defined primarily by an ontological dominant. The article identifies six postmodern features most consistently manifested in Alan Wake 2: foregrounded textuality, camp, intertextuality, ontological questions, the deconstruction of unified identity, and suspicion toward metanarratives. Methodologically, the study is situated within the field of ludonarratology and considers the game not only as a narrative text, but also as an interactive system in which the production of meaning is shaped by the player's actions, rules, interface, and the structure of progression. The article argues that the central feature of the game is

its pronounced metanarrative structure: its narrative tells the story of a writer who creates a text that directly affects the reality of other characters while simultaneously depending on the player's actions. The author concludes that the interactivity of the video game medium allows for a deeper exploration of postmodern ontological questions concerning the relation between fiction and reality, as well as the deconstruction of the subject. Special attention is paid to the two storylines associated with Alan Wake and Saga Anderson, in which metanarrative structures and ontological questions receive their clearest expression. The article concludes that Alan Wake 2 not only demonstrates key features of postmodernist poetics, but also makes visible those properties of the video game medium that are themselves connected with ontological instability: the splitting of the subject between player and avatar, the multiplicity of possible world-states, and the coexistence of rules with fictional reality. Thus, the game constitutes an important object for the study of postmodern techniques in digital culture.

Keywords: Videogames, Postmodernism, Alan Wake 2, Metatextuality, Camp, Intertextuality, Metanarrative.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-101-125.

REFERENCES

Aarseth, E. 1997. *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Barthes, R. 1989. *Izbrannyye raboty. Semiotika. Poetika [Selected Works. Semiotics. Poetics]* [in Russian]. Trans. from the French by G. K. Kosikov. Moskva [Moscow]: Progress.

——— . 2019. *Mifologii [Mythologies]* [in Russian]. Trans. from the French by S. Zenkin. Moskva [Moscow]: Akademicheskiy proyekt [Academic Project].

Campbell, D. 2008. *Tysyachelikiy geroy [The Hero with a Thousand Faces]* [in Russian]. Trans. from the English by Yu. O. Chekchurina. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Piter.

Conway, S. 2024. "Loops, Spirals, Kennings: Metamodernism in Alan Wake 2." *Game Studies* 24 (4).

Depboylu, K. 2024. "Meta-Ludological Narrative in Digital Games: A Study on Alan Wake II." *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* 14 (3): 546–559.

Ensslin, A. 2014. *Literary Gaming*. Cambridge (MA) and London: The MIT Press.

Hutcheon, L. 2013. *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

Johnson, B. 1987. *A World of Difference*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Juul, J. 2005. *Half-Real: Video Games between Real Rules and Fictional Worlds*. Cambridge (MA) and London: The MIT Press.

Kristeva, J. 2000. "Bakhtin, slovo, dialog i roman [Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman]" [in Russian]. In *Frantsuzskaya semiotika [French Semiotics] : ot strukturalizma k post·strukturalizmu [From Structuralism to Poststructuralism]*, ed. and trans. from the French by G. K. Kosikov, 427–457. Moskva [Moscow]: IG Progress.

Lyotard, J.-F. 1998. *Sostoyaniye postmoderna [La condition postmoderne]* [in Russian]. Trans. from the French by H. A. Shmatko. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Institut eksperimental'noy sotsiologii / Aleteyya [The Institute of Experimental Sociology Publishing and Aleteja].

McHale, B. 1987. *Postmodernist Fiction*. London: Routledge.

Mendelytė, A. 2024. "I Play, Therefore I Think: Procedural Philosophy in Remedy Entertainment's Alan Wake 2 (2023)." *Games and Culture*, 1–18.

Perron, B. 2021. *Silent Hill. Navstrechu uzhasu. Igry i teoriya strakha [Silent Hill. The Terror Engine]* [in Russian]. Trans. from the English by M. V. Bocharov. Moskva: Eksmo.

Shabayev, M. 2023. "Eto ne igra. Retsenziya na Alan Wake 2 [This Is Not a Game: A Review of Alan Wake 2]" [in Russian]. Kinopoisk. Accessed Nov. 27, 2024. https://www.kinopoisk.ru/media/article/4008620/.

Sontag, S. 1997. *Mysl' kak strast'. Izbrannyye esse 1960–70-kh godov (sbornik) [Thought as Passion. Selected Essays from the 1960s and 70s (Collection)]* [in Russian]. Trans. from the French by B. Dubin. Moskva [Moscow]: Russkoye fenomenologicheskoye obshchestvo [Russian Phenomenological Society].

Trotsuk, I. V. 2023. "Metanarrativ [Metanarrative]" [in Russian]. Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya [Great Russian Encyclopedia]. Accessed Apr. 9, 2025. https://bigenc.ru/c/metanarrativ-f6bcb3.

Waugh, P. 1984. *Metafiction: The Theory and Practice of Self–conscious Fiction.* London: Methuen.

Weinstock, J. 2014. "Postmodernizm s S·emom R·eymi, ili Kak ya nauchilsya ne volnovat'sya naschet teorii i polyubil 'Zloveshchikh mertvetsov' [Postmodernism with Sam Raimi (or, How I Learned to Stop Worrying About Theory and Love Evil Dead)]" [in Russian], trans. from the English by T. Astaf'yeva. *Logos*, no. 5, 51–78.

West, D. 2015. *Kontinental'naya filosofiya. Vvedeniye [Continental Philosophy: An Introduction]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Yu. Kralechkin. Moskva [Moscow]: ID "Delo" RANKhiGS [Delo Publishers of RANEPA].

История философии

Studies: History of Philosophy

Тесля А. А. «Теперь „русская история“ и „Ключевский“ слились» : В. В. Розанов о В. О. Ключевском // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 129–166.

Андрей Тесля*

«Теперь „русская история“ и „Ключевский“ слились»**

В. В. Розанов о В. О. Ключевском

Получено: 05.05.2026. **Рецензировано:** 17.06.2026. **Принято:** 31.08.2026.

Аннотация: Василий Васильевич Розанов (1856–1919) на протяжении жизни писал о многом — начиная с теории эволюции и заканчивая статьями о театре: в принципе, ничего удивительного для газетчика, особенно того, кто более полутора десятилетий пишет в ежедневной большой газете. Но Розанов, о чем нередко забывают, был университетским человеком — в 1878–1882 гг. обучался на историко-филологическом факультете и окончил его столь успешно, что получил от одного из самых известных (и влиятельных) профессоров, В. И. Герье, занимавшего кафедру всеобщей истории, предложение остаться при университете для подготовки к профессорскому званию. Биография Розанова, как известно, сложилась иначе — он выбрал путь провинциального гимназического учителя, преподавал историю и географию, чтобы вскоре осознать, насколько не его призвание учительское дело — и затем потратить многие годы, чтобы выбраться из той житейской ловушки, которую сам себе приготовил. Оглядывая публицистику Розанова в целом, трудно не признать, что тема университета является у него одной из постоянных, как и обращение к университетским воспоминаниям. Регулярным спутником этих воспоминаний, а в последнее десятилетие жизни Розанова — и объектом самостоятельного интереса был один из его университетских наставников — Василий Осипович Ключевский (1841–1911). Розанов принадлежал к числу первых слушателей его университетских лекций — тех, которым вскоре предстояло снискать общемосковскую, а затем и всероссийскую известность. В статье мы последовательно выявили массив отзывов Розанова о Ключевском (к сожалению, насколько известно, отзывов Ключевского о Розанове не сохранилось), с первого печатного упоминания историка и вплоть до записей 1917–1918 гг., и проанализировали (преимущественно в хронологической последовательности) развернутые высказывания Розанова о Ключевском. В итоге получилось реконструировать достаточно объемный и динамичный во времени образ Ключевского в текстах Розанова, дающий — помимо понятного интереса с точки зрения понимания публичного образа историка — дополнительный материал для понимания воззрений Розанова, поскольку в конце 1900-х – 1910-е гг. первый во многом выступает если не «двойником», то «зеркалом» для Розанова, отражая часть его устремлений и в то же время давая материал для самокритики.

*Тесля Андрей Александрович, к. филос. н., старший научный сотрудник, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (Калининград), mestr81@outlook.com, ORCID: 0000–0003–2437–5002.

**© Тесля, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Ключевые слова: историография, история университетов, Московский университет 1870–1880-х гг., русская история, славянофильство.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-129-166.

Литература об отношении В. В. Розанова к В. О. Ключевскому, розановских суждениях о нем по существу сводится, за исключением небольших экскурсов в биографических работах о первом (Николюкин, 1998: 62–63; Фатеев, 2013: 73–74), к статье В. А. Фатеева в «Розановской энциклопедии» (Фатеев, 2008; см. также: Исупов, 2013)[1]. Сразу же отметим большую ценность этой статьи — в ней почти с исчерпывающей полнотой осуществлена систематическая сводка хоть сколько-то развернутых высказываний Розанова о Ключевском.

Наша же задача в данном случае — рассмотреть логику этих отзывов (с привлечением ряда второстепенных, закономерно оставленных Фатеевым за пределами общего обзора) и реконструировать динамику представлений Розанова и тот образ Ключевского, который формирует Розанов после смерти историка, в последние годы отпущенной ему жизни.

***

Прежде всего напомним биографический контекст. Хотя сам Розанов много сделал для формирования собственного образа как человека далекого от академической учености, «костромского мужичка», — как нередко бывает, образ его довольно сильно расходится с реальностью. Он не просто получил сначала довольно серьезное образование в «гимназиях Костромы (1868–1870), Симбирска (1870–1872) и Нижнего Новгорода (1872–1878), переезжая из города в город с семьей брата[2]» (Сукач, 2008: 9)[3], но и более чем успешно закончил Московский университет (где обучался с 1878 по 1882 г.). Во время учебы в университете Розанов

[1] Насколько нам известно, в существующей литературе отзывов В. О. Ключевского о В. В. Розанове и о творчестве последнего не зафиксировано.

[2] Речь в данном случае идет о Николае Васильевиче Розанове (1847–1894), выпускнике Казанского университета, затем гимназическом учителе (преподавал в Нижнем Новгороде историю и географию, как впоследствии в Брянске, Ельце и Белом будет преподавать и его младший брат; см. Фатеев, 2013: 41–42), потом дошедшем до должности директора гимназии (Сукач, 2008: 8).

[3] В аттестате, полученном им в Нижегородской гимназии, стояли следующие баллы: «Закон Божий — 4, русский язык и словесность — 3, логика — 4, латинский язык — 3, греческий язык — 3, математика — 3, физика — 3, история — 4, география — 3, французский язык — 3» (Николюкин, 1998: 59).

получал стипендию им. Н. В. Исакова (за работу «Логика поведения», 1881 г.) и им. А. С. Хомякова (работа неизвестна). [...] Окончил университет со званием кандидата, защитив диссертацию «Князь М. М. Щербатов...». Герье рекомендовал Розанову остаться при университете и готовить научную диссертацию (В. Г. Сукач в данном случае имеет в виду подготовку магистерской диссертации, примерно соответствующей нынешней кандидатской. — *А. Т.*), но тот отказался (Сукач, 2008: 12)[4].

В 1908 г., через тридцать лет после того, как впервые перешагнул двери университета, Розанов писал:

...мы, студенты и профессора Московского университета, задавали себе [вопрос] о нужде или ненужности *слушания* лекций, когда, во-первых, все то же прочтешь в *литографированных* лекциях, а, главное, во-вторых, прочтешь это же и даже лучшее в печатных книгах и особенно в *немецких*. По-видимому, *слушать* нечего было, и студенты даже самого прилежного историко-филологического факультета только с начала Великого поста начинали в сколько-нибудь сносном числе приходить на лекции. До поста же едва ли наведывались в университет. Это было в 1878–1882 годах. Но вот прошло 25 лет с тех пор, и университет — не литографированные лекции, а именно университет — стоит весь и целый передо мною. Ни одна черта не потерялась, не забылась, и, кажется, все эти черты именно теперь, под старость, необычайно выросли. Да и не только под старость лет: всю мою жизнь, все эти 25 лет я, собственно, питался внутренно и молча, не говоря и даже почти не благодаря, именно университетом, а не какими-нибудь читаемыми тогда или потом книгами, лекциями и проч.; питался им как *живым безотчетным обаянием*, как *громадной коллективной личностью*... Между тем *тогда*, в пору самого учения, это не сознавалось, и я так же небрежно, как и все прочие, посещал лекции. Профессора Ф. И. Буслаев, Н. С. Тихонравов, Н. И. Стороженко, В. О. Ключевский, В. И. Герье, и даже Н. А. Попов, Г. А. Иванов *et alii minores*, включая до теперешнего министра просвещения г. Шварца, — все вошли в память незабываемо и стоят в ней положительным и отрицательным знаком (Розанов, 2004а: 104).

[4]См. противоположный типичный отзыв, опирающийся на прямолинейное прочтение некоторых отзывов Розанова об университете и времени, проведенном в нем: Голлербах, 1976: 10–11; с характерным финалом: «Так или иначе, но Розанов окончил историко-филологический факультет (Московского университета) и сделался преподавателем истории и географии» (там же: 11). Характерен сдвиг в представлениях о Розанове в университете и его отношении к университету между первым, ранним вариантом работы Фатеева (Фатеев, 1991: 29 и сл.), где уже с небольшими оговорками, но воспроизводится традиционный взгляд, и итоговым жизнеописанием Розанова, вышедшем в 2013 г., где автор отмечает: «О всевозможных мелочах своей биографии Розанов пишет подробно и по нескольку раз, сведения же о его успехах обычно приходится выискивать в других источниках или черпать из его косвенных упоминаний» (Фатеев, 2013: 85).

И вновь в том же году — но, в отличие от прошлой заметки, помещенной в «Русском слове» за подписью «В. Варварин», — уже в «Новом времени», под своим именем[5]:

> Я помню уже на своей памяти, что в 1878–1882 гг. аудитории начинали еле-еле наполняться с первой недели Великого поста. Это были уже студенты ничего себе, хорошие. На 3-й, 4-й неделе подбавлялись слушатели и плохие. Отличных слушателей, то есть систематически следивших за *смыслом* курса, было из каждой сотни человек десять. Правда, таких профессоров, как Тихонравов, Ключевский, Буслаев, слушал полный комплект. Их слушать было то же, что читать Тургенева: *уверен* — так же образовательно, воспитательно. Влекло обаяние и лица, и чтения. Тут, я думаю, художество и восприятия и выражения; но это — не труд, не наука в чернорабочем, ежедневном смысле.
>
> Я был на историко-филологическом факультете. В лице профессуры (сколько чувствовалось) этот факультет особенно уважался как самый прилежный, «наукообразный», культурный. На прочих факультетах посещали лекции еще меньше (Розанов, 2004а: 232).

Наибольшее впечатление из профессоров на молодого Розанова произвел Ф. И. Буслаев — о нем он будет неизменно говорить с необычайным теплом и признательностью (см. Николюкин, 2008а)[6]; близкие отношения сложатся у него с В. И. Герье — с которым он будет поддерживать связь до конца жизни и к которому и многие годы спустя будет обращаться (и не без ответа) с просьбами о поиске ему подходящего места (см., например: Розанов, 2010: 487)[7].

Розанов принадлежал к тому курсу, который первым встретил Ключевского на университетской кафедре — и эти воспоминания, о появлении нового лица, отразились в позднем тексте. В первом, написанном почти сразу же по получении известия из Москвы, отклике на кончину Ключевского[8] он скажет:

> ...Ключевского нельзя представить, чтобы он родился в Пензе «на главной улице». Непременно — «в переулочке». Не знаю, но почему-то мне не кажется, чтобы он когда-нибудь получил «золотую медаль». Вообще в нем

[5] Университет и студенчество (Новое время. — 1908. — 6 августа. — № 11638).

[6] С. Н. Дурылин отмечал, что о Буслаеве Розанов не мог говорить «без волнения и благодарного умиления» (Дурылин, 2006: 111).

[7] О Герье и его роли в истории высшего образования см., в частности: История идей и воспитание историей..., 2008; Цыганков, 2008; 2010.

[8] Памятка о Ключевском (Новое время. — 1911. — 20 мая. — № 12638).

была поразительная «невыставочность»[9]. Известно, мы «выставок» не умеем устраивать; и «монументы» у нас тоже выходят нелепые. Не ко двору... Так и Ключевский долго-долго «терся» где-то в Троице-Сергиевой лавре; до середины своего возраста... И только к концу жизни, без усилия, без старания, без соперничества, — решительно «затенил» собою историков до него (Розанов, 2005b: 103).

Здесь сказались воспоминания, связанные с приходом Ключевского на кафедру Московского университета — примечательно, что и однокурсник Розанова (вместе с ним и М. К. Любавским получивший высшие баллы на государственных экзаменах в 1882 г.) П. Н. Милюков[10] в совсем поздних воспоминаниях аналогично в первую очередь называл в связи с Ключевским (с которым его связывали более чем сложные отношения) Духовную академию: «Студенты моего курса были первыми слушателями Ключевского, после того как он из Духовной академии и Александровского военного училища стал наконец университетским преподавателем» (Милюков, 1991: 77). На деле Ключевский служил в Александровском военном училище к моменту появления в университете долее всего — с 1867 г., когда он по рекомендации С. М. Соловьева получил там должность репетитора (Нечкина, 1974: 137), а в 1872 г., после защиты Ключевским магистерской диссертации, Соловьев уступил ему тамошнюю кафедру; тогда же, с лета 1872 г., Ключевский взял на себя чтение лекций на Высших женских курсах, где и преподавал вплоть

[9]См., например, характерное — в письме Ключевского другу юности, с которым его на протяжении десятилетий связывали близкие отношения, П. П. Гвоздеву, по поводу вышедшей первой книги, «Сказания иностранцев...»: «А книжонки *моей* до сих пор не достал: вчера только узнал, что назначенные мне экземпляры валяются где-то в университетской типографии. Надеюсь скоро выправить и постараюсь очистить закоптевшую свою совесть» (Ключевский, 1924: 114, письмо от 22 января 1867 г.); и в следующем письме, от 16 февраля 1867 г., извещая о большой книжной посылке (с книгами, заказанными Гвоздевым): «Десять экземпляров моего недопеченного печенья. Раздай их по надписям и при этом держи речь на тему, что об ученических писаниях, как о мертвых, *aut bene, aut nihil*, то есть читать их не следует» (там же: 116–117). Или, например, о работе над «Древнерусскими житиями...» в письме к тому же корреспонденту от 30 марта 1870 г.: «Спешу домарать свою книжицу» (там же: 124). М. В. Нечкина в свое время обратила внимание, что Ключевский с первого издания «Древнерусских житий...» (1872) придерживался для своих книг одного и того же формата — чуть уменьшенного (Нечкина, 1974: 241), сторонясь любой монументальности — в том же формате будет он выпускать и свой «Курс...», его же соблюдет и Я. Брасков, ученик Ключевского, подготовив в 1919 г. публикацию пятой части «Курса», опираясь на литографированное издание курса 1883–1884 гг. (Ключевский, 1921).

[10]См. оставленный Розановым в книге «Когда начальство ушло...» (1910) любопытный полумемуарный очерк, связанный с Милюковым и Ключевским (Розанов, 2005a: 110).

до самого их закрытия (Нечкина, 1974: 172; см. речь Ключевского на закрытии курсов: Ключевский, 1983: 178–180). В Московской духовной академии он стал преподавать с 1871 г. (и преподавал вплоть до 1907 г.), когда его благожелатели из Троице-Сергиевой лавры воспользовались правом защитить первую книгу Ключевского (его университетское сочинение «Сказания иностранцев...», 1867) в качестве диссертации.

Тем самым сказать буквально, что «Ключевский долго-долго „терся“ где-то в Троице-Сергиевой лавре; до середины своего возраста...», неверно, но это отражало студенческие восприятия того момента, когда Ключевского после смерти Соловьева попечитель Московского учебного округа утвердил (12 октября 1879 г.) доцентом Московского университета:

> Слух о том, что в ближайшие дни на кафедре знаменитого Соловьева появится новый, мало известный студентам лектор из семинаристов, разысканный где-то в недрах не то Духовной академии, не то военной школы, да еще главной работой которого является книга о житиях святых, вызывал недовольство значительной части студенчества. [...] будущие восторженные поклонники Ключевского на скамьях университетских аудиторий были в этот момент, как правило, отрицательно к нему настроены и, по ряду свидетельств, говорили о нем раздраженно (Нечкина, 1974: 195).

Вспоминая предшественника Ключевского, Розанов писал («Еще — памяти русского историка. (О С. М. Соловьеве)», 1916):

> В Московском университете я застал С. М. Соловьева уже незадолго до его кончины. Он читал лекции в самой крошечной аудитории так называемого «нового здания», — именовавшейся у студентов и у сторожей, которые указывали новичкам-студентам, *где* каждая аудитория находится и *как* она называется, — *«юридическою внизу»*. Это была плохо освещенная, небольшая комната первого этажа «нового здания»[11], где-то на границах между юридическим факультетом и историко-филологическим; отсюда, вероятно, и происходит странное название «юридическая внизу».
>
> Парты студенческие были странные, дикие, ни с чем не сообразные; явно еще «от времен Белинского». Именно они были многосаженной длины, каких

[11] «Новым зданием» Московского университета по сей день именуется здание бывшего дома Пашковой (арх. В. И. Баженов), перестроенное под университетские нужды в 1833–1837 гг. (то есть уже после того, как в Московском университете учился Белинский) Е. Д. Тюриным. Название «нового» получило в отличие от расположенного в непосредственной близости главного корпуса университета, возведенного в 1786–1793 гг. по проекту М. Ф. Казакова и получившего наименоваие «старого» после приобретения нового здания.

не попадается уже нигде в учебных заведениях и могли строиться только до начала всякой гигиены и всякой педагогики. Они были черные, мрачные и все были покрыты «работой перочинного ножичка», вырезывающего фигурки и имена (Розанов, 2008a: 217)[12].

В первом отклике на смерть Ключевского Розанов сразу противопоставит его предшественнику, настаивая: «В нем не было ничего схематического, общечеловеческого. Можно представить себе англичанина, француза и немца в таком теле, в такой фигуре, с такими манерами, как С. М. Соловьев, П. Г. Виноградов... Уже как Тихонравов — такие „немцы не бывают“; а как Ключевский — совершенно не бывают, окончательно!» (Розанов, 2005b: 102)[13]. Еще при жизни Ключевского Розанов вспоминал:

[12]Ср. также с цитированными выше мемуарными фрагментами из статей 1908 г.: «Слушателей было очень мало, как и весь наш историко-филологический факультет был самый малочисленный в университете, — хотя в актовых отчетах он неизменно произносится первым среди всех других факультетов. И может быть, от этого среди историков и филологов было непоколебимое убеждение, что они суть самые важные слушатели университета, — занимаются самыми важными, ценными науками и призваны в стране играть самую первенствующую роль. Мы все тихо и уверенно думали, что 1) денег не ищем, 2) карьеры не ищем, 3) но — самые добродетельные и умные (история, филология, древний мир, связь с Renaissance'ом)» (Розанов, 2008a: 217–218).

[13]В 1909 г. Розанов вспоминал: «У Соловьева в последние годы его преподавания на лекциях бывало мало слушателей. Положив красивую, белую, большую руку на переднюю каемку кафедры, так что кисть ее вся была перед глазами студентов, и закрыв глаза, белый, седой старец с обыкновенным русским лицом говорил доктринальным, повелительным тоном обыкновенные истины, долженствующие разъяснить ход русской истории. Как в лице его все было обыкновенно, так в речи его все было обыкновенно. Не было своеобразно поставленного уголка, из которого вдруг брызнул бы свет на лица, на события. Да и „событий“ не было; были схемы. Он „разъяснял“ историю, предполагая факты ее известными. Он ничего не рассказывал, лиц никаких не очерчивал» (Розанов, 2004c: 405). О том же, разумеется, с совершенно иной интонацией, говорил Ключевский в речи «С. М. Соловьев как преподаватель», читанной в Историческом обществе при Московском университете 4 октября 1895 г., в годовщину смерти Соловьева: «Соловьев давал слушателю удивительно цельный, стройной нитью проведенный сквозь цепь обобщенных фактов, взгляд на русскую историю [...]. Обобщая факты, Соловьев вводил в их изложение осторожной мозаикой общие исторические идеи, их объяснявшие. Он не давал слушателю ни одного крупного факта, не озарив его светом этих идей» (Ключевский, 1918: 33–34). В некрологе М. М. Ковалевскому (1916) Розанов, например, обозначит Соловьева как «старца» (наряду с Буслаевым: «два старца, доживавшие свой век» — Розанов, 2008a: 163) — и это можно было бы счесть сугубо за возрастное восприятие пожилых профессоров юным студентом, да к тому же и близости кончины Соловьева, вообще-то в момент поступления Розанова в университет бывшего лишь 58 лет от роду (родился в 1820 г.). Однако и Ключевский, впервые слушавший Соловьева в 1861 г., то есть едва переступившего 40-летний возраст, описывает его в письме своему другу по семинарии

> И вот, через немного дней (после смерти Соловьева. — *А. Т.*) пошел говор, что в большой словесной аудитории (во 2-м этаже нового здания университета) новый профессор русской истории, В. О. Ключевский, будет читать первую пробную лекцию. Профессор же этот приглашен от Троице-Сергия, из духовной академии. Мы, студенты, никакого представления о нем не имели, и появлению его не предшествовало никаких слухов. [...]
>
> Ни темы, ни хода мыслей «пробной лекции» я не помню: меня заняло в ней другое: строение мысли, строение фразы как словесного предложения. [...]
>
> Все было страшно ново: ни на одного из наших университетских профессоров он не был похож. Нисколько! Полная им противоположность. [...]
>
> Через 2–3 лекции его уже слушал весь факультет, всякий, кто мог (Розанов, 2004с: 406–407, 408)[14].

В 1916 г., откликаясь на рецензию П. Б. Струве в редактируемой последним «Русской мысли» (1915, № 12) на «У Троицы в академии», Розанов выписывает слова Струве[15]:

> Своеобразную прелесть такого сборника исторических матерьялов, как тот, который с великим пиететом издали бывшие воспитанники Московской духовной академии, составляет именно то, что здесь мы непосредственно воспринимаем, как духовное просвещение, дело церкви и духовенства претворяется в национальную культуру. [...] В. О. Ключевский — историк, с таким же правом принадлежащий к русской национальной культуре, как и Карамзин — художественный гений исторического прозрения и изображения. И в то же время Ключевский — первый и единственный подлинно гениальный в русской литературе попович. Так же как Пушкин или Лев Толстой порождены

сходно: «Сам он довольно толстый, красный, уже пожилой человек, с золотыми очками на носу» (Ключевский, 1924: 69, письмо от 27 октября 1861 г.).

[14]Впрочем, ни в университете, ни после личных связей между Розановым и Ключевским не существовало. В 1913 г. он вспоминал о Ключевском: «Как мало мы от него воспользовались! О, какое бедствие (профессора мне казались недоступными), что я не „попил у него (студентом) чайку“! Бесконечное бы за приметил в нем. Как (студентом) мне всегда хотелось пойти к профессору („боги“). Но боялся. Ведь не помнил хорошенько латинских спряжений. „С такими-то сведениями пойду“...» (Розанов, 2008а: 50–51).

[15]Это еще и попытка помириться с П. Б. Струве после громкого публичного скандала, вызванного статьей Струве «Большой писатель с органическим пороком. Несколько слов о В. В. Розанове» («Русская мысль», 1911, № 11 — см. современную републикацию: В. В. Розанов: pro et contra..., 1995а: 378–387). О настроении этого времени дочь вспоминала: «Он остался почти в одиночестве и замкнулся в себе. Статьи его почти перестали печатать, и положение его резко изменилось» (Розанова, 1995: 86). Последнюю попытку примириться со Струве Розанов предпримет в феврале 1918 г., в письме, вероятно, переданном через С. Л. Франка (см. Розанов, 1990: 804, прим. 3): «Петр Бернгардович, голубчик — перестаньте на меня сердиться: сотрудничество в „Русском слове“ и в „Новом времени“ — просто горе задавило...» (там же: 680).

> и вскормлены дворянской стихией той же культуры, так Ключевский создан и воспитан «духовной» или «клирной» стихией той же культуры. По самому своему развитию он нераздельно связан с этой стихией, органически гораздо более связан с нею, чем его предшественник по университетской кафедре и тоже попович — С. М. Соловьев (Розанов, 2008а: 43).

Эти слова Струве становятся основанием для финальной, завершающей небольшую статью Розанова реплики, посвященной именно Ключевскому:

> Это — в отношении Ключевского — сказано очень хорошо. Ключевский както «удался в поповичах», тогда как Соловьев не очень удался; то есть на Ключевском легло и осталось гораздо больше специфически-духовного, специфически «даже семинарского» отсвета, отблеска, чем сколько лежало на Соловьеве. Кто слушал Ключевского, — помнит, до чего в каждом движении, в каждом даже жесте, и в складе речи, и в тоне голоса он был, что называется, «занесшийся фистулой в небеса дьячок», поющий херувимскую или концертное пение. Красиво, великолепно, исключительно; но думалось всегда: «Этак выводить ноты умеет дьячок на нашем селе» (там же).

В университете Розанов не мог остаться не только и даже не столько по той причине, которую называет один из основных его биографов, В. Г. Сукач, — что им руководило желание «заняться творческой работой» (Сукач, 2008: 12), — но по обстоятельствам одновременно и несколько более прозаическим, и романтическим: еще в 1880 г., в бытность студентом третьего курса университета (в связи с чем ему пришлось, по законам того времени, получать отдельное разрешение за подписью ректора университета), он женился на Аполлинарии Сусловой — и в этом положении попросту не имел средств содержать семью в столице и одновременно готовиться к профессорской кафедре (к тому же в стремлении «в глушь» его подталкивало и желание удалить жену из соблазнительной атмосферы Москвы).

Довольно много лет спустя, в начале века на него нахлынет волна воспоминаний, когда он создаст целую серию полумемуарных очерков о временах своего студенчества, своей первой любви — очерков, преднамеренно слабо понятных «внешнему читателю»[16]. В очерке «Накануне дела»[17] он вспоминал свой последний студенческий обед:

[16] См. в первую очередь очерк «Иван Ляпунов» — единственную прижизненную публикацию в «Новом времени» (1900 г., 16 июля — под псевдонимом «Ибис»), републиковано: Розанов, 1990: 648–655.

[17] Новое время. — 1901. — 13 июня. — № 9077.

> Нельзя представить себе ничего оживленнее вечера 26 или 28 июля, когда несколько человек филологов собрались в крошечном номере меблированных комнат в Брюсовом переулке, в Москве. Как жених, прощаясь со своей молодостью, устраивает с товарищами накануне свадьбы мальчишник, так мы прощались в этот день с университетом и студенческою полосою своей жизни. Все получили назначения и завтра некоторые должны были сесть в вагон, чтобы спешить к месту службы, к приемным экзаменам 1 августа. Между нами двое было семинарского образования, из них один теперь профессор русской истории; трое было гимназического образования, из них один умер, двое стали писателями. Все мы были не только связаны товариществом, единством парты, на которой сидели. Нет, мы были друзьями, в тесном и горячем смысле этого слова, и как ни много лет прошло с тех пор, обернувшись назад, я и до сих пор не могу назвать каждого из них иначе, как хорошим, светлым, безупречным другом (Розанов, 2009a: 623).

Тем неназванным одним из двух семинаристов, который в момент написания очерка числился профессором русской истории, был будущий преемник В. О. Ключевского по кафедре и предмет ревности Розанова в любовной истории с Аполлинарией Сусловой Матвей Кузьмич Любавский (см. о нем: Академик М. К. Любавский..., 2005): долю сдерживаемой неприязни к нему, судя по редким и всегда формальным прямым упоминаниям, долго нес в себе Розанов (см.: Сараскина, 1994: 369, письмо В. В. Розанова А. П. Сусловой-Розановой от 1890 г.; Николюкин, 2008b).

И далее, характеризуя свой круг и себя, Розанов писал:

> Мы не были чистыми филологами, а историками, и классическая или грамматическая половина нашего факультета являлась нам не иначе, как под комическим углом зрения, а своя, историческая, давала много утешения. Мы пережили счастливейшую пору Московского университета, слушая одновременно Буслаева, Тихонравова, Стороженко, Герье, Ключевского. Весь факультет был по числу студентов крошечный; наша группа слушала науки исторические, философские и историко-литературные. Что касается до лекций классиков, то, как мы увидели, что чтение, положим, Демосфена есть не более, как грамматический комментарий к Демосфену, чтение Тацита есть чтение о мельчайших грамматических отличиях тацитовского языка от классического — цицероновского, то тотчас простились с целым рядом кафедр, как, в свою очередь, чистые филологи простились и не слушали лекций Герье, Ключевского, Стороженка или Тихонравова. Так, бывало, мы и менялись в аудиториях, как на фабриках «смены» рабочих. Положим, две первые лекции в день исторические. Мы на них сидим, записываем, слушаем. Кончились они, мы собираем тетрадки, надеваем пальто, идем — кто домой,

кто на уроки, кто в библиотеку Румянцевского музея. На тротуаре сталкиваемся с медленно ползущими филологами (отчего они все медленно ходят — не знаю, но факт), с которыми и шапочно почти не знакомы. Эти просидели дома до 12 часов и теперь идут на Шварца, Иванова или Корша, то есть Цицерона, Демосфена и Гомера, каждый в соответственном филологическом футляре (Розанов, 2009а: 624–625)[18].

[18]В 1908 г., в связи с циркуляром Министерства народного просвещения о недопущении в университеты семинаристов, закончивших полный курс в семинариях, без предварительного экзамена по математике и физике, Розанов писал: «Обращаясь к существу дела, нельзя не обратить внимания на следующее. Министерство народного просвещения, если бы оно было повнимательнее, знало бы очень хорошо, что *в гимназиях* поповский сын, учащийся худо, — почти неизвестное явление, а между студентами университета никто не отличается такою усидчивостью в занятиях, такою деловитостью и начитанностью, как поступивший в университет из семинарий. Это явление тянется уже много лет, много десятилетий, и удивительно, каким образом то, о чем все знают, остается неизвестным только министерству народного просвещения, хотя это ближе всего его касается. Нужно удивляться тому огромному числу серьезных медиков, серьезных чиновников, серьезных филологов и историков, какое дано России духовным сословием. Стоит вспомнить краску русской истории, русской исторической кафедры в университете — В. О. Ключевского, чтобы сразу постигнуть всю легковесность и необдуманность новейшего министерского циркуляра. Для нас, слушателей Московского университета в 80-х годах прошлого века, семинарская фигура и семинарская речь Ключевского куда больше говорили, куда обаятельнее действовали, чем высокая и сухая, какая-то не сгибающаяся фигура одного профессора-классика с немецкой фамилией, который ухитрялся нам читать знаменитую речь Демосфена „О венке“, останавливаясь исключительно только на одних аористах у великого оратора, и это показалось всем до такой степени неинтересным и исторически не нужным, что мы решительно не в силах были его слушать долее пяти лекций и затем, как по уговору, перестали посещать его лекции. Кажется, этот бездарный профессор пошел потом далеко по службе и, может быть, тоже сочиняет какие-нибудь циркуляры... Не могу еще забыть его защиты докторской или магистерской диссертации; взобравшись своей несгибавшейся фигурой на эстраду — обычное место диссертантов, — он на все вопросы Ф. Е. Корша и Фортунатова стоял молча и ничего не отвечал. Даже странно было и немного смешно. Бедняге, однако, дали „магистришка“ или „докторишка“, так как этого нельзя назвать больше и лучше при таком конфузе. Мне кажется, помня тогдашнюю свою экзаменационную муку, он сам уже на всю жизнь, как педагог, сделался снисходителен к экзаменующимся. Так бы ожидалось естественно. Но тупость человеческая бывает иногда невероятна, и, кто знает, этот жалкий магистрант не сделался ли потом экзаменационной грозой?» (Розанов, 2004а: 144–145; из цикла «Пестрые темы», опубликовано в «Русском слове» под псевдонимом «В. Варварин»). Имеется в виду А. Н. Шварц — в это время министр народного просвещения. Защита диссертации, которую автор «не мог забыть», вероятно, все-таки была известна ему уже по университетскому преданию, — поскольку в момент защиты магистерской в 1875 г. он не был в Москве, а к защите докторской (1891) сказанное не относится, поскольку она состоялась в Новороссийском университете. Кстати, Ф. Е. Корш был его первым оппонентом на обеих защитах. В том же году в газете «Слово» под псевдонимом «В. Надеждин» в статье «Университет в системе государственного управления» (1908, № 561 от 13 сентября) Розанов писал мягче, но пря-

Впервые Розанов упоминает в печати Ключевского в статье, включенной им в сборник «Литературные очерки» (1899, 1902), — «Литературная личность Н. Н. Страхова»[19]. Здесь Розанов пишет:

> Кто станет отрицать, что во многих наших западниках, оставшихся таковыми до конца, более жил ясный и спокойный дух нашего народа; и кто не заметит, напротив, некоторой сумрачности в складе чувства и глубокого теоретизма в складе ума у всех наших славянофилов? Истории, самой конкретной из наук, они никогда не изучали ради ее самой и обращались к ней лишь за пособием для оправдания своих теорий: они не любили факта как такового; даже из всех русских историков совпал с ними во взгляде на нее, равно как в своих симпатиях и антипатиях, единственный, который обрабатывает ее, и с таким успехом, теоретически; напротив, самый слабый из наших историков по силе обобщений и наиболее привязанный к конкретному был чистый западник (Розанов, 1996: 225)[20].

Текст сопровождался двумя авторскими примечаниями — о первом из историков говорилось: «В. О. Ключевский. См. предисловие его к „Боярской думе Древней Руси“, напечатано предварительно в „Русской мысли“, а также известный разбор типа Онегина» (там же). А ко второму: «Разумеем Костомарова» (там же. Изначальная публикация: Розанов, 1890: 52).

На первый взгляд, такая характеристика Ключевского, в свете его позднейшей репутации, которая отразится и в отзывах Розанова, удивляет — но она весьма характерна для времени написания статьи, рубежа

мо называя лица: «Возьмем теперешнее положение. Министр просвещения г. Шварц, — один из профессоров Московского университета, и не только о нем кто-либо, но и он сам о себе не скажет, что в пору своего преподавательства он был самою значительною умственною силою своего факультета. Около него в университетском совете сидели Н. С. Тихонравов, Н. И. Стороженко, В. О. Ключевский. Он не станет возражать, если скажем ту вещь, которой личными свидетелями были все его слушатели в университете: что он был средний профессор, не выдававшийся ни чтениями, ни научными трудами» (Розанов, 2004а: 261).

[19]Первоначально опубликована в 1890 г. в «Вопросах философии и психологии» (кн. 4) под заглавием: «О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов».

[20]В 1908 г., в связи с разговором о славянофилах (и их консерватизме — и отчасти о немецком, думается, в продолжение старой темы, впервые вполне развернутой в статье о Страхове 1890 г., где сам Ключевский был причислен к славянофилам), Розанов отмечал: «Вас. Ос. Ключевский, на лекциях русской истории в Московском университете, производил русский „кнут“ не от какого-то татарского слова, как делали ранее филологи, а от немецкого „Кпер“» (там же: 127). См. повтор этого же замечания, и вновь со ссылкой на Ключевского, в письме Розанова о. Павлу Флоренскому от 17 января 1916 г. (Розанов, 2010: 367–368).

1880–1890-х гг., и несет на себе след еще университетских воспоминаний автора. А именно: Ключевский (что отразилось и в позднейшем, в опубликованной в 1904 г. 1-й части «Курса...», где он сохранил многие свои устремления конца 1870-х – 1880-х гг. в виде не проработанном, лишь ослабленном сочетанием с позднейшими суждениями[21]) в 1880-е гг. и выступает, и воспринимается в первую очередь как обращенный к социальной истории — противостоящий в этом смысле «юридической школе». И манифестом этого направления выступает его диссертация «Боярская дума», в особенности ее первый, черновой вариант (претерпевший серьезные изменения при подготовке отдельного книжного издания, вышедшего в 1882 г.), опубликованный в журнале «Русская мысль», — прежде всего введение, впоследствии снятое (см. Нечкина, 1974: 197–241).

О восприятии позиции Ключевского, выраженной в «Боряской думе», как близкой к славянофильской, свидетельствует, в частности, и очень подробный отзыв о ней (сделанный, отметим попутно, в первую очередь с опорой именно на журнальную публикацию 1880–1881 гг.) М. О. Кояловича (Коялович, 1997: 552–622). Подводя общий итог рассмотрению, он писал в 1884 г.:

> Г. Ключевский в постановке дела русской истории по всем главнейшим вопросам ученик и последователь С. М. Соловьева, но ученик и последователь много работавший сам и потому многое изменивший и в фактической, и в теоретической части труда своего учителя. [...]. Но г. Ключевский гораздо крепче и яснее Соловьева связывает правительственную культурность с культурностью верхнего русского общества, и хотя, подобно Соловьеву, отрывает это общество от весьма важных его проявлений [...] но гораздо больше Соловьева связывает правительственный русский класс с русским обществом вообще и даже с русским простым народом. [...]

[21] См. весьма примечательную рецензию ученика Ключевского, М. П. Покровского, на выход первой части, где он отмечал: «Новая книга представляет собой нечто вроде компиляции, сделанной автором из его собственных произведений, — автокомпиляции, если можно так выразиться. У такой манеры есть своя оборотная сторона. Проф. Ключевский читает лекции в Московском университете, если не ошибаемся, уже 25 лет. Много за это время переменилось — менялась публика, менялся, покорный общему закону, и сам лектор. Всякая мысль, какую мы встречаем в „Курсе“, глубоко и всесторонне обдумана автором. Но отдельные мысли обдумывались в разное время в разной обстановке и под разным влиянием. Проф. Ключевский в 1904 г. не тот, каким он был в 1894 и 1884 гг., а в книге, помеченной 1904 г., все, продуманное автором за много лет, стоит рядом, на одной плоскости» (Покровский, 1933: 48–49).

> Когда мы вдумываемся в эту часть изысканий г. Ключевского, то невольно приходится забывать, что это писал один из самых последовательных учеников С. М. Соловьева, а представляется, что это писал один из давних и постоянных сотрудников в изданиях общепризнанного ныне главы русских славянофилов И. С. Аксакова (Коялович, 1997: 620, 621–622)[22].

[22]Об отношении самого Ключевского к славянофильству скажем лишь несколько слов, опираясь на повторение им одного герценовского образа. В итоговой статье о Екатерине II, вышедшей в «Русской мысли» к столетней годовщине ее смерти, Ключевский вспомнит в самом начале «одного позднейшего писателя», то есть А. И. Герцена, цитируя его слова о Щербатове и Радищеве, «печальных часовых у двух разных дверей» (Ключевский, 1918: 306). Это фраза из герценовского предисловия к конволюту «О повреждении нравов...» и «Путешествия...», вышедшего в лондонской типографии в 1858 г. (впервые цитату атрибутировала Р. А. Киреева (см. Киреева, 1966: 25, 137–138)). Приведем цитату в более полном виде: «Князь Щербатов и А. Радищев представляют собой два крайних воззрения на Россию времен Екатерины. Печальные часовые у двух разных дверей, они, как Янус, глядят в противоположные стороны. Щербатов, отворачиваясь от распутного дворца сего времени, смотрит в ту дверь, в которую взошел Петр I, и за нею видит чинную, чванную Русь Московскую, скучный и полудикий быт наших предков кажется недовольному старику каким-то утраченным идеалом. А. Радищев смотрит вперед, на него пахнуло сильным веянием последних лет XVIII века... Радищев гораздо ближе к нам, чем князь Щербатов; разумеется, его идеалы были так же высоко на небе, как идеалы Щербатова — глубоко в могиле; но это наши мечты, мечты декабристов» (О повреждении нравов в России..., 1983: V–VI). Здесь возникает тот образ Януса, что почти три года спустя вернется в некрологе Константину Аксакову — и который затем Герцен включит в завершение XXX главы «Былого и дум», как финальное, самое точное из сказанного им по поводу «не наших», славянофилов — и о себе: «Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была *одна* любовь, но не *одинакая*. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы за пророчество, — чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, к русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как *сердце билось одно*» (Герцен, 1982: 137). И Ключевский явно держит — если не в уме, то в подпамяти — оба случая использования Герценом образа Януса, когда в первом варианте своего «Курса русской истории», лекциях, читанных в 1872–1875 гг. на Высших женских курсах в Москве, говоря о разных, противоположных взглядах на петровскую реформу, продиктует: «Из мнений, господствовавших в начале XVIII в., развилось западничество; из воззрений Дашковой и Щербатова (тех самых, известных ему по герценовским изданиям. — *А. Т.*) — славянофильство. В настоящую минуту эти взгляды слились и теперь бывает трудно отличить западника от славянофила. Вот почему теперь в наших взглядах на Петровскую реформу господствует удивительный хаос...» (Ключевский, 1997: 556). Общая же мысль, вновь и вновь на разные лады повторяемая Ключевским, заключалась в преодоленности споров западников и славянофилов, которые отошли в прошлое, — так, например, в наброске «Русская историография 1861–[18]93» (относящемся к первым годам нового века) Ключевский пишет: «Былые богатырские битвы западников со славянофилами затихли и вместе со своими богатырями отошли в область героической эпопеи русской историографии. Постепенно растворяясь новыми влияниями и взаимными уступками, оба направления сближались и привыкали друг

«Боярскую думу» упомянет вновь Розанов в уже цитированном выше очерке 1901 г. — в воспоминаниях о прощании с университетом, о надеждах разъезжающихся по провинции учителей — тех, кто едва успел сшить форменный фрак или еще только собирается это сделать:

> О, мы будем отлично служить, да и как не служить нашей милой России, родине Мономахов, и Грозного, и «Боярской думы» (главное сочинение нашего профессора Ключевского), и земских соборов, о которых бессвязную монографию написал Самоквасов, а наш Максим Ковалевский разбил ее в «Критическом обозрении» (журнал, издававшийся кружком московских профессоров) (Розанов, 2009a: 625)[23].

Первую статью, специально посвященную Ключевскому, Розанов напишет в 1892 г. — точнее, она будет посвящена пересказу и размышлениям по поводу нашумевшей публичной лекции Ключевского «Добрые люди Древней Руси», отдельное книжное издание которой было выпущено «в пользу пострадавших от неурожая» (Ключевский, 1892)[24].

к другу, теряли сектантскую исключительность и, ассимилируясь, жизненной частью своего состава входили в общее сознание, даже становились общим местом, а что было в них специфического, неуступчивого и нерастворимого, то пыталось кристаллизоваться в новые сочетания воззрений и гипотез под названиями государственников и народников, или как еще они в свое время назывались» (Ключевский, 1983: 186; ср., например: Ключевский, 1918: 47–53).

[23]Отметим попутно, что к моменту выхода очерка (1901), действительно, «Боярская дума» — самое крупное и самое значимое из напечатанных сочинений Ключевского, по существу — очерк его понимания русской истории в целом; не случайно язвительный рецензент начальной публикации труда в «Русской мысли», видный историк русского права Владимирский-Буданов отмечал, что истинным заглавием первой части (единственной, опубликованной к тому времени) этого сочинения должно было бы быть: «История России с древнейших времен» (Нечкина, 1974: 204). Еще в 1903 г. Суворин напишет Розанову по поводу понимания русской истории: «Читали ли „Боярскую думу“ Ключевского? Там доказано документально, что Петр принял Россию, уже начавшую реформироваться в европейском духе» (Розанов, 2006: 313, письмо от 30 декабря 1903 г.). Вероятно (отметим попутно), что Суворин незадолго до написания письма читал «Боярскую думу» в связи с выходом третьего, вновь существенно измененного и дополненного издания, последнего прижизненного (Ключевский, 1902) — следующее выйдет уже в 1918 г., на волне переизданий и новых изданий Ключевского на основании декрета ВЦИК от 29 декабря 1917 г. «О государственном издательстве». Об истории написания и издания «Боярской думы» см.: Нечкина, 1974: 197–241.

[24]Статья Розанова «Черта характера Древней Руси» была опубликована в «Русском вестнике» в 1892 г. в № 7 (см. Розанов, 2008b: 55–66). К истории опубликования см. пару замечаний в переписке Розанова с Н. Н. Страховым, письма Розанова к последнему от мая-июня и первых осенних месяцев 1892 г. (Розанов, 2001b: 286, 287). В 1898 г., когда П. П. Перцов стал инициатором серии книжных изданий Розанова, то предложил включить ее в качестве дополнения в сборник «История и литература» (см. Перепис-

Основную часть статьи составляют пересказ и выписки из рассказа Ключевского об Ульяне Устиновне Осоргиной (Розанов, 2008b: 59–62), составляющего в самом тексте публичной лекции Ключевского лишь начальный эпизод (Ключевский, 1892: 5–9). В статье «Возле „Русской идеи“» (напечатанной впервые в «Русском слове», 1911, № 165 от 19 июля; с восстановлением исключенного редакцией начала напечатана Розановым в вышедшей в 1914 г. книге «Среди художников») он вновь вспоминает Ульяну Осоргину (запавшую ему в душу из «Добрых людей...», вероятно, перечитанных после кончины Ключевского):

> Весь русский социализм, *в идеальной и чистой* своей основе, основе *первоначальной*, — женственен; и есть только расширение «русской жалости», «сострадания к несчастным, бедным, неимущим», к «не мощным победить зло жизни». [...] Но все это — мотивы еще Ульяны Осоргиной, о которой читал Ключевский в своей лекции «Добрые люди древней Руси» (Розанов, 1994b: 356).

Ключевского и при жизни, и после смерти Розанов будет вновь и вновь перечислять как одно из «славных имен» Московского университета и вообще России университетской и научной в целом; зачастую упоминает его с целью противопоставить былое (пусть и совсем недавнее) современности. Так, например, в статье 1915 г.: «Московский университет вообще гаснет. И поздний историк его вздохнет: „Где ныне Грановские, Кудрявцевы, Ешевские, Герье, — где Соловьевы, Буслаевы, Тихонравовы, Ключевские, — где у нас лингвисты, подобные Коршу и Фортунатову?“» (Розанов, 2007: 429; ср. цитированный выше фрагмент из заметки 1916 г., вполне типичный: Розанов, 2008a: 218). Или еще из другой статьи того

ка В. В. Розанова и П. П. Перцова..., 2023: 279, письмо Перцова от 27 ноября 1898 г.; впоследствии этот сборник выйдет под заглавием «Литературные очерки», современное академическое переиздание см.: Розанов, 2015b). Однако в итоге статья будет включена в иной сборник, «Религия и культура» (первое издание — 1899, первоначальное рабочее заглавие — «Религия и мораль»; см. Переписка В. В. Розанова и П. П. Перцова..., 2023: 278). С. А. Рачинский отзывался в письме к Розанову от 24 августа 1892 г. по поводу нее: «Я прочел в июньской книжке „Русск[ого] вестника“ вашу статью. Очень хорошо и оригинально, но немного слишком кратко — недостаток столь редкий, что может быть сочтен за достоинство. Впрочем, мысль, выраженная в последней главе, для полного своего развития потребовала бы целой книги...» (Розанов, 2010: 420). В примечании к этому фрагменту письма Розанов (опубликовавший их после смерти Рачинского в том же «Русском вестнике» в 1902–1903 гг.) пояснял: «„Характерная черта Древней Руси“, по поводу чтения В. О. Ключевского: „Добрые люди в Древней Руси“. То был первый голодный год, и блестящее чтение талантливейшего из московских профессоров знакомило общество с добрыми благотворителями древней Москвы» (там же).

же года[25]: «тогда-то у нас появится на кафедре Грановский вместо Бодуэн-де-Куртенэ, вырастет В. О. Ключевский вместо „профессоров русской истории, имена же их Ты, Господи, веси“» (Розанов, 2007: 445); аналогично, в заметке о выходе «Собрания сочинений Аполлона Григорьева» под редакцией В. Ф. Саводника[26]: «ученые типа и достоинства Ф. И. Буслаева, Н. С. Тихонравова, В. О. Ключевского» (там же: 455).

В другой заметке того же года Ключевский именуется среди тех ученых прошлого, которые отличались особым отношением к своему делу: «...русской почвой, которую возделывали такие люди, как Д. И. Менделеев, как С. М. Соловьев и В. О. Ключевский, — возделывали, *любили* и надеялись» (там же: 503). И в следующем году, в некрологе М. М. Ковалевскому, о «профессорах Буслаеве, Тихонравове, Соловьеве-старце, Ключевском»:

> В последних всегда светило небо. Мысль их ясно была заоблачна, хотя говорили они о земле, о земных вещах и отношениях, — говорили тоже о царствах, о сословиях, о людях. Но мысль их господствовала над предметом, о котором говорили они, — и это «господство» давали им тихие часы ученых размышлений (Розанов, 2008а: 249)[27].

Нередко Ключевский выступает у Розанова как имя-символ, одно из обозначений истории/историка. Так, в «Мимолетном. 1914 год»:

> Указав на историю, от Геродота до Ключевского, мужчина может сказать: «Вот *я*» или «вот *где* я».

[25] Упрощение программ (Новое время. — 1915. — 25 марта. — № 14021).

[26] Дорогая книжная новинка (Новое время. — 1915. — 23 апреля. — № 14050).

[27] Ср. с таким развернутым отзывом 1916 г.: «Хорошее было время в смысле профессоров! Говоря нынешним языком старых историй, «тогда (sic! так в издании, есть открывающая кавычка, но отсутствует замыкающая. — *А. Т.*) процветали в университете: С. М. Соловьев и сменивший его вскоре В. О. Ключевский, Вл. Ив. Герье, Ф. И. Буслаев, И. С. Тихонравов, Н. И. Стороженко, Ф. Е. Корш; и *dii minores* — П. Г. Виноградов, Г. А. Иванов (цицеронианец-классик). На математическом процветали Бредихин; на естественном — зоологи Богданов и Усов; на медицинском — Захарьин; на юридическом — Н. И. Зверев, М. М. Ковалевский, Боголепов и Муромцев. И, украшая университет, украшали Россию. Слушатели не представлялись яркими, но между ними потом выдались государственною деятельностью и многими учеными трудами и ныне благополучно ректорствующий в университете М. К. Любавский, товарищ обер-прокурора Н. Ч. Зайончковский, — и вблизи нашего курса, вперед ли, назад, были: историк русской литературы Н. А. Котляревский, А. И. Гучков, кн. П. Долгоруков и, кажется, около этого времени были два выдающиеся историка и теоретика философии, братья С. Н. Трубецкой и Е. Н. Трубецкой» (Розанов, 2008а: 218).

> Чего женщине никак не удастся сказать. История ей не принадлежит (Розанов, 2005a: 424; см. Розанов, 2011: 242, запись от 2 июля 1915 г.).

Вновь и вновь будет Розанов вспоминать о Ключевском и приводить его персону как аргумент против мер, так или иначе направленных на ограничение поступления в университет представителей тех или иных сословий (прежде всего, разумеется, поповичей). Так, например, в заметке 1901 г. «Семинаристы-студенты», в связи с дозволением семинаристам поступать в три университета — Томский, Юрьевский (Дерптский, ныне Тартуский) и Варшавский, — Розанов пишет: «Целый ряд светил нашей профессуры вышел из семинаристов. Ограничимся для краткости одним именем: спокойным Вышнеградским, директором Технологического института и потом министром финансов; напомним также известного историка Ключевского» (Розанов, 2009a: 74; см. также выше, сноску 18).

Ключевского вспоминает Розанов и в «Сумерках просвещения» (1899) в связи с критикой современной ему «толстовской» гимназии, хорошо известной ему по многолетнему учительскому опыту (в данном случае — атакуя систему «среднего балла»):

> Та бурса, которой изображение оставил нам Помяловский, но которая дала России Платона, Филарета, Иннокентия, Гилярова-Платонова, Ключевского, — она даже понимала задачу школы утонченнее, глубже. «По всем предметам он числится в последнем разряде, но у профессора (так звали и еще зовут себя учителя семинарии) философии», или догматического богословия, или словесности «он был занесен первым в список», — читаем мы часто, если не всегда, в биографиях многих замечательнейших наших людей. И бурса берегла талант; она не выбрасывала «занесенного первым» хотя бы по одному предмету; она догадывалась, что тут есть, тут что-нибудь есть, о чем стоит порадеть, подумать, позаботиться (Розанов, 2009b: 763).

В материалах к третьему тому «Семейного вопроса в России», в статье «Психика и быт студенчества» (1904) Ключевский возникнет довольно неожиданно, в разговоре о студенчестве:

> И у кого науки, в формации мечты, не зародилось на студенческой (даже гимназической) скамье — тот никогда не захочет и, главное, *не сумеет* ей предаться со временем. [...] Конечно, до 24–28 лет человек только и может, что бессильно хвататься за книги: ни метода, ни знания литературы предмета у него еще нет; нет остро поставленных, кристаллически определившихся вопросов знания и мышления. Все время студенчества наука стелется перед глазами туманом. Но сказать, чтобы не было любопытства и уважения к самому этому туману, — этого сказать о студенчестве невозможно; чтобы они

мало-помалу не вбирались в него — опять этого нельзя сказать. Свидетельство этого в *status quo* нашей науки, — которая не есть *quantite negligeable*[28]. Совершенно возможно, а о некоторых случаях и достоверно известно, что такие золотые головы, как Буслаев, Тихонравов, Менделеев, Н. Я. Данилевский, В. О. Ключевский, Вл. Соловьев, не вели себя на студенческой скамье безукоризненными «паиньками», а смешались в серой и бурной студенческой семье, не выделяясь из нее «благонравием и успехами» (Розанов, 2004b: 711–712).

Здесь, вероятно, сказались отголоски студенческой памяти о юности Ключевского — действительно, в университете (не говоря уже о семинарии) не представлявшего собой образец «идеального студента», по крайней мере такого, каким его желала бы видеть администрация (впрочем, далекого и от крайностей иного ряда; см.: Ключевский, 1924, а также замечания Нечкиной — Нечкина, 1974: гл. 2–3).

И вновь — упоминание Ключевского как символ истории и одновременно университета, в одной из последних публикаций Розанова в «Новом времени», уже после революции («На улице», 23 марта 1917 г.):

«Все сегодня хорошо, в этот прекрасный воскресный день».

А если «сегодня» хорошо, то не хорошо ли и вообще? Я задумался об истории. История всегда была моею консервативною задержкою. «Позволь, ты должен трудиться для истории», «Ты живешь в истории и должен работать только для нее». Это я твердил себе с университета, с времен Ключевского и Герье. «А у Ключевского что сказано?», «А Герье что говорит?» И вот в этот прекрасный весенний день у меня мелькнуло:

— Что такое за давление истории? Не всякий ли день равен всякому дню? История есть счет дней: и если так, то отчего всякий решительный день, вот сегодняшний мой и наш день, должен уступить какому бы то ни было другому дню?

Тут сейчас, — так как я богослов, — мелькнуло и Христово слово: «Довлеет *дневи* злоба его». [...]

Правда, мелькнула и задержка: «Нет, день Рождества Христова, — тот, что был 1917 лет тому назад, — был не похож на прочие дни». Но теперь меня не задерживали и «задержки»: общий поток «ниспровергающих историю» мыслей был слишком силен, он был слишком вымучен всею жизнью, донельзя перегруженною историческими воспоминаниями и ответственностями.

— Ну их, ответственности. Замучился с ними (Розанов, 2008a: 504, 505).

Основной массив развернутых высказываний-характеристик Розанова, посвященных Ключевскому, предсказуемым образом приходится на

[28]Пренебрежимая величина (*фр.*).

1911 г., что вызвано кончиной историка, и на ближайшие последующие годы. Однако примечательно, что первый черновой вариант — пока еще во многом сдержанный (как обычно получается, когда приходится говорить о близком и важном в ситуации, когда он может это услышать). Смерть раскрепощает — в том, по крайней мере, смысле, что слова слишком большие и серьезные, которые странно, хоть и в меру, сказать о живом, оказывается возможно сказать об уже умершем.

Поводом сказать продуманное стал 30-летний юбилей «ученой службы» Ключевского, то есть тридцатилетие пребывания его на кафедре русской истории Московского университета. Читателя статья, озаглавленная «Около науки и университета» и опубликованная в «Русском слове» (№ 285 от 12 декабря 1909 г.) под псевдонимом «В. Варварин», может первоначально удивить — поскольку на первых страницах, если исключить подзаголовок («По поводу 30-летия ученой службы В. О. Ключевского») нет ни слова о самом герое статьи. Разговор идет о некой курсистке, о «раевских» курсах[29], о типичной комнатке учащейся девушки, о портретах на стенах: Тургенева, Толстого, Веры Фигнер — первые два смотрят на входящего, а второй повернут к хозяйке комнаты, «вынутый из ящика портрет» (Розанов, 2004с: 402). Все это нужно, чтобы обозначить перемену, свершившуюся год спустя:

> И опять весна... Год занятий подходит к концу. И как-то, войдя в комнату, я вижу перед учебным столом девушки уже не портрет, великолепно сделанный, В. Н. Фигнер, — а довольно плохой портрет, больших размеров, вырезанный из газетного «приложения», но вставленный в раму, — Василия Осиповича Ключевского (там же: 404).

В репликах курсистки: «Ключевский прямо не говорит, но заметно, между строк, — как он любит прошлую Россию. Конечно, — и теперешнюю... Всю Россию, вообще» (там же: 405). И уже вступающий авторский голос, Розанова:

> ...эти-то тропинки, дорожки, путики и привели колеблющуюся девушку к совершенно новым выводам из колебаний, из сомнений. Ее взяла за руку и повела за собою любовь *старика к родной земле*. Она вдруг одолела веяния из Шлиссельбурга. Одолела не споря, одолела не возражая, одолела не отрицая, не порицая.
>
> Я уверен, самому В. О. Ключевскому этот маленький рассказ дал бы наибольшее удовлетворение. [...] В сущности, В. О. Ключевский был всегда

[29]Петербургские Высшие женские историко-литературные и юридические курсы, организованные Н. П. Раевым в 1905 г.

одиночкою-профессором; корпоративные, служебные шумы, боренья, отпоры, натиски были ему чужды, — не враждебным, а спокойным отчуждением. Он был к ним пассивен; и интерес загорался в нем только к лицу человеческому, единичному лицу, — в разговоре на любимые темы. А темою его было все поле русской истории, — великое поле, уснувшее вечным покоем. Но он любил и травку, выросшую на этом поле, — простых людей без претензий, обыкновенных русских людей, ничем не отличенных, от студента духовной академии или университета до простых обывателей, с какими сталкивает нас жизнь (Розанов, 2004c: 405).

Некролог Ключевскому Розанов начинает с личного, оговариваясь, что о значении покойного как историка, для истории — он скажет ниже: «в первую же минуту охватывает душу самое горячее чувство именно как бы личного несчастия, которое переживут в эти дни, без сомнения, все личные ученики и слушатели покойного профессора» (Розанов, 1996: 567).

В первом отклике на смерть Ключевского[30] он напишет:

Ключевский был ярко выраженная *личность*: это — первое, что о нем следует запомнить. Нельзя забыть его жестов, его фигуры, его голоса, его манер выйти, войти, говорить с собеседником. Например, я ни разу не видал, чтобы он стоял «прямо, как палка», — обычное положение нормального человека; чтобы, слушая, он был «невозмутим, как сонный пруд вечером», — тоже обычная поза слушающего человека; или чтобы *говоря*, — он «выпячивал грудь», — тоже довольно обычно. В сравнениях я немножко преувеличиваю, чтобы оттенить свою мысль. В. О. Ключевский *незабываем*, между прочим, потому, что в самых частых положениях человека, в обычных положениях ученого — слушание, своя речь, момент собственного размышления или наблюдения толпы — он нисколько не походил ни на какого обыкновенного человека.

Он весь был гибок, подвижен, необыкновенно жив. Живость, величайшая живность — вот качество, которое первым в нем бросалось в глаза. «Этот человек не умеет спать», — хотелось сказать о нем. Или — «он спит, вероятно, беспокойно» и постоянно «видит сны» (Розанов, 2005b: 102).

Ключевский в интерпретации Розанова предельно сближается с ним самим — в первую очередь с тем, чего он сам хотел бы достичь, к чему устремлен: к благословению быта, освящению повседневности. Розанов прямо наделяет своего университетского наставника характеристиками, которыми описывал самого себя — как в самом обнаженном, предельно искреннем очерке «Мечта в щелку» (1905) говорил о себе, как «закрывал

[30]Памятка о Ключевском (Новое время. — 1911. — 20 мая. — № 12638).

глаза... и бурно, моментально, фантастично, — не то, что уносился, а прямо как будто падаю в погреб, — уносился в мир грез, не только не имевший ничего общего с Нижним Новгородом и гимназией, но и с Россией, Карамзиным и Соловьевым (воплощение истории), ни с чем, ни с чем...

Так, царства дивного всесильный властелин...

Сумел же Лермонтов выразить настроение... Но это было до утра» (Розанов, 1990: 655).

Розанов вновь и вновь обращается к внешнему — как выразителю того, что произносимые слова скорее скрадывают внешнее, объясняющее суть говоримого, через что оно может быть понято, — как сути Ключевского прежде всего в интонации, позе, жесте:

> Как писали после его кончины, — больше всего к нему привязались, почему-то, питомцы московского Училища *живописи* и *ваяния*. Не университета и не духовной академии (где его тоже очень любили), но вот эти *будущие художники*. Уверен, что в этой очевидной странности сыграл свою роль *глазок* начинающих «ваятелей» и «живописцев»... Они заприметили, как не могли в университете и в академии, — беспримерно «изваянную Господом Богом фигурку», — «фигурность» которой переливалась и в дух, в слово, в ум, в лекции... И отдались ей с восторгом (Розанов, 2005b: 102, 103).

К. И. Чуковский через пару лет, в ситуации масштабного скандала вокруг Розанова, припомнит некролог Ключевскому, спрашивая: «Помните ли Вы свою статью о проф. Ключевском, где Вы описали, как читал Ключевский, каким голосом и какая у него осанка, и какая прическа, а о чем читал, не сказали, забыли, — и все же превосходно очертили самую душу его души» (Чуковский, 1995: 131). Для Розанова это еще, думается, и путь к Ключевскому — как он его понимает, где суть дела не в «концепции», а в направленности взгляда. К годовщине смерти Ключевского он эксплицитно выразит это понимание[31]:

> Вся огромность зрелого ученого, в сущности, уже содержится в любопытствующем, ожидающем, удивляющемся, наблюдающем глазе и уме подростка и мальчика. А благородное сердце никогда не откажется от детской тоски и от детского умиления, от детского «всего». Никто так близко не стоит к крестьянству, как сельское духовенство: одна природа, один труд, один быт — только у «попа» все это поразвитиее. И оба они не очень дружелюбно смотрят на знатность, богатство и всяческую далекую славу и значительность. Вот

[31] Новое время. — 1912. — 16 мая. — № 12993.

это все, *именно это*, до суеверия и недостатка, до некоторой узости и предрассудка, было у Ключевского. Он не был историком-*государственником*, как Соловьев и особенно Карамзин, не был историком-*хохлом*, как Костомаров, а великорусским историком-*бытовиком*. Это-то и согрело так его «Курсы», его чтения; это-то и потянуло бесчисленные сердца к его кафедре. Он обаяниями своими всех «изучающих русскую историю» заставил «полюбить русскую историю»: дело совсем новое и необычайной цены! Конечно, *быт* есть самое главное; *быт* — сейчас «за душою», обволакивает душу уже непосредственно, осязательно; из *быта* развиваются, строятся *учреждения*; из него *направляются* события, происходит «все». И историк-бытовик, *безотчетный* бытовик, без теорий и без доктрин о «быте», не мог не делаться «само собою» стержневым историком, не стать «в корень». Так все и случилось с Ключевским: теперь «русская история» и «Ключевский» слились, и *понятие* первой неотделимо от *образа* второго (Розанов, 2006: 101–102).

Розанов утверждает, что Ключевскому удалось то, что выступало для него программой — и что он, видимо, воспринял прямо из университетских лекций, когда это на рубеже 1870–1880-х гг. формулировалось как цель — единство русской истории. В оставшихся не опубликованными при жизни, поздних уже заметках о русской историографии Ключевский писал:

Руководящим мотивом [...] должно быть убеждение, что мы вовсе не на другом берегу, лишенном всякой материковой связи с покинутым, что мы идем своей старой исторической дорогой, несем с собой средства, выработанные вековым народным трудом, недостатки, воспитанные в нас былыми народными несчастиями, задачи, поставленные нам условиями нашего прошлого (Ключевский, 1983: 185).

И Розанов в 1912 г. пишет о водоразделе «московского» и «петербургского» периодов, об отношении к нему Ключевского:

Он любит Москву, а Петербург он только уважает; отношение совсем другое. Но и самое уважение он простирает лишь на то, что не оскорбляет старую Москву и не превозносится над нею. Малый знак этого, малейшая тень гордости, чванства над «дедовским» и простецким — и Ключевский становится желчен и саркастичен к дворам, господским гостиным, ученым кабинетам. Таким образом, нравственное чувство, сердечное влечение есть господствующая струя его «Курсов»; и оно-то придало им музыку. В Ключевском говорит «я», «мы» — «все мы, русские»: но когда у нас нет сил защитить себя, выразить себя и мы из споров уходим раздраженные и обессиленные, — он, вооруженный всеми средствами науки и собственно богатым талантом говора или письма, защищает нас всех, и защищает так умело, уклончиво, «по-духовному»,

> не давая ни к чему в себе придраться, не давая никому права упрекнуть его «темнотой», «пристрастием» и «суеверием», что противникам и густой стене их остается только попятиться... И мы говорим ему, говорим всей Русью:
>
> — Спасибо, батько, поповский сын! Твой отец скрестил нас, а сын отстаивает царство крестьянское-христианское.
>
> Вот почему он всем так близок и памятен; почему от «Курса» его идет такое веяние интимности (Розанов, 2006: 103).

В том же году в большой статье «Историко-литературный род Киреевских», растянувшейся на целых три газетных номера[32], Розанов пишет по поводу собрания песен П. В. Киреевского:

> Плод его работы, его совершенно нового *метода* искать и находить, лучше всего можно осязать, сравнив, например, величественную, «в стиле Растрелли» — «Историю государства Российского» Карамзина с простым, житейским «Курсом русской истории» Ключевского. Две разные истории, и как будто — разных существ. В *одном* — стены и башни, высоты и высоты, везде «Иоанны» и нигде «Ивана». А ведь звали-то *современники* просто «Иван Васильевич», и так называет Грозного народная песня. У Ключевского — то болотце, то лесочек, там записанный «говорок народный», выдумка, легенда, — все приведено: и мы с удовольствием говорим: «*Это — наша история*». Но начал это все Петр Васильевич Киреевский. Он пробудил во всех других преемниках и продолжателях своих русское обоняние всех вещей, русское осязание всех вещей, русский вкус ко всему (там же: 218–219)[33].

Последняя большая статья Розанова о Ключевском выйдет в 1916 г. — приуроченная к 75-летию историка и пятой годовщине со дня его смерти[34]. Однако фактически это будет текст, написанный им еще в 1913 г.,

[32] Новое время. — 1912. — 27 сентября. — № 13127; 9 октября. — № 13139; 18 октября. — № 13148.

[33] Ср. в статье «Тревожная ночь» (1901, включена в качестве послесловия в книгу «Темный Лик»; см.: Розанов, 1994с: 428): «Читатель знает так называемые „навязчивые идеи“ — идеи и впечатления иногда совершенно ничтожные, даже глупые, но которые неизъяснимо почему навсегда завязают в мозгу (нельзя же сказать „в душе“). Например, почти двадцать лет назад один молоденький учитель с претензиями на упрощенность, при словах моих за чаем: „...Иоанн III, Иван III“ — сказал, мотнув носом книзу: „Да, Иван. Так нас учил В. О. Ключевский“, и нос его так сморщился, что я навсегда запомнил, — и теперь, где бы ни услышал и ни прочел „Иоанн III, IV“ и т. д., мысленно поправляю: „Да, Иван“ — и вспоминаю характерный кивок головой этого учителя, и всю его фигуру, и весь его характер. Вечная идея» (Розанов, 1994а: 71).

[34] Статья эта вышла также под псевдонимом «Ветлугин», в «Колоколе» — впрочем, для любого знающего Розанова читателя псевдоним в данном случае был совершенно прозрачен, так как юбилейно-мемориальная статья была написана как ворох «листвы», соединенный, в отличие от нее, эксплицитной, поставленной в заглавие темой.

вошедший в «Сахарну», которая была сверстана в 1914 г., но так и осталась не напечатанной (см.: Розанов, 2001а: 260–262; Розанова, 1995: 68). Эти записи, род «листов», относятся к июню 1913 г., начинаясь с полуслова, с отточия:

> ...Читал весь вечер Ключевского — о Лермонтове, Нартове, Петре Великом, «Недоросль» Фонвизина и проч. И опять удивлен, и опять восхищен (Розанов, 2008а: 49).

Перечисление дает возможность точно установить, что именно читал Розанов — он имеет в виду только что вышедший тогда, в 1913 г., том Ключевского «Очерки и речи. Второй сборник статей». Розанов пишет на кажущемся парадоксе: утверждение «благородства» Ключевского, более того, «Ключевский — весь благороден», — и сразу же после этого студенческое воспоминание, зарисовка облика Ключевского, далекого на первый взгляд от того, что ассоциируется с понятием «благородство»:

> Фигуру его на кафедре я помню... Как сейчас... Она вся была прекрасная. Голос прекрасный и смешной (бабий). Вертится (двигается) на кафедре... Ни о чем не думает, о слушателях не думает... Творит. И он творил как соловей. Как соловей «с мудростью человека о нем», то есть как вещая птица (там же: 50; ср. с прижизненным описанием: Розанов, 2004с: 407).

И здесь он договаривает то, что намечал в статьях 1909, 1911 и 1912 гг.:

> Мне кажется, если сказать, что Ключевский был «русский историк», то этого недостаточно. Место его выше. Мне сейчас хотелось сказать, что его место «в литературе»: но, в сущности, и этого он выше. Его место среди «замечательных русских людей», или — вооружимся классицизмом — «среди достопамятных людей земли русской»... Это одна из фигур длинного ряда, начатого Ярославом Мудрым, Иоаннами и Василиями, Артамоном Матвеевым, Ордын-Нащекиным, Нартовым, Екатериною, Фонвизиным и Новиковым, Пушкиным, С. М. Соловьевым и — им, Ключевским.
>
> Это — создатели Русской Земли. Ключевский именно не «написал русскую историю», но создавал самую землю русскую, — орудием чего избрал курс лекций (Розанов, 2008а: 50).

И далее: «Но договорю: самое слово его (стиль, слог) прекрасны, то есть везде в уровень с предметом. Он не „отстает от тем“, хотя темами этими были Лермонтов, Пушкин, Петр. Говорит он везде, как „господин дела“. Нет, „господин“ к нему не идет: говорит как друг и отец, как „верноподданный“ великих Государей своих и как сописатель писателей

(о Лермонтове, о Пушкине, о Фонвизине). Он еще не побежал тою „воющею собакою“ около трона...» (Розанов, 2008а: 51)[35].

А завершает — и сохранит это и в статье 1916 г. — ошибкой в имени тоже покойной жены Ключевского, как отблеск той самой интимности, о которой он говорил, которую видел в Ключевском:

> Даже удивительно, каким образом в такое пошлое время, как наше, мог появиться такой историк. Это его сохранила Троице-Сергиева лавра (долго был там профессором, до приглашения в университет) да (прости добрая память, если ошибаюсь в имени) Евпраксия Ивановна[36]. Говорят, он очень любил свою старушку (там же: 50).

Последний же раз вспомнит Розанов о Ключевском в «Апокалипсисе нашего времени», в записях, не вошедших в десять номеров, которые успел выпустить до конца жизни (и которые вошли только уже в издание 2000 г.), — говоря о Московском университете 1880-х гг., куда поступал его ученик по елецкой гимназии Сергей Булгаков (соединяя в памяти его время и свое, создавая общий образ университета тех лет — или, точнее, того университета, куда поступал и где учился Булгаков, как он, в Ельце, представлял себе его):

> В то же время на историко-филологическом факультете того же самого университета «процветали», как говорили в старые времена, С. М. Соловьев, уже старец древний, седой, — читавший всегда с зажмуренными глазами; преемник его на кафедре русской истории Василий Осипович Ключевский; профессора по всеобщей истории Влад. Ив. Герье и Пав. Гавр. Виноградов. Проф. Н. И. Стороженко и Алексей Веселовский. Дочитывал «век свой» белый как лунь старец Федор Иванович Буслаев и Николай Саввич Тихонравов, — впоследствии ректор университета. Оба факультета, и юридический, и филологический, — «цвели»... И они — действительно цвели, светились. Как одновременно цвели в С.-Петербурге факультеты физико-математический с Менделеевым и Зининым во главе.
>
> Прекрасная пора. И счастливое время. Что могло быть счастливее города с цветущим университетом (Розанов, 2000: 254).

***

Итак, проделав большой путь, обозрев практически все развернутые высказывания Розанова о Ключевском, скажем несколько слов в заключение. При том что Ключевский явно не занимает первостепенного места

[35] Ср. «Мимолетное. 1914 год»: запись, датированная 23 августа 1914 г. (Розанов, 2005а: 512).

[36] Ошибка в имени (на самом деле — Анисья Михайловна, ум. 1909).

среди предметов внимания Розанова, примечательно, что если первое прямое печатное упоминание им Ключевского относится к 1890 г., то есть самому началу публицистической карьеры Розанова, то последнее принадлежит к числу фрагментов, предназначенных для «Апокалипсиса нашего времени», то есть записям последнего года с небольшим жизни В. В. Розанова. В известном смысле, с Ключевским он прошел практически весь свой писательский путь — тот был для него «частью пейзажа», тем, кто нечасто упоминается не по своей незначительности, а в силу «само собой разумеющегося», и где множество упоминаний — именно упоминания, буквально «называния», как жест-называние, указание в сторону предмета, который нет нужды описывать.

О силе и точности схватывания общественного образа и значения Ключевского Розановым, выразившегося в его статьях 1911, 1912 и 1916 гг. (связанных с кончиной, первой годовщиной смерти, а также пятилетием со дня смерти и 75-летием со дня рождения университетского наставника), говорит тот выразительный знак, что Г. П. Федотов, начиная в 1932 г. в «Современных записках» знаменитую статью «Россия Ключевского», по существу повторяет основные оценки Розанова — и трудно предполагать, что он делает это по памяти или даже вообще будучи знаком с этими статьями, давно затерявшимися на страницах газет дореволюционной поры.

Федотов, определяя место и значение Ключевского, утверждает — говоря разом и о «Боярской думе», и о «Курсе...»:

> Это не одна из многих, а единственная Русская История, на которой воспитаны два поколения русских людей. Специалисты могли делать свои возражения. Для всех нас Россия в ее истории дана такой, какой она привиделась Ключевскому (Федотов, 1991: Т. 1, 329)[37].

[37]Напомним попутно, что весь этот приступ, первые главки статьи, с обрисовкой той картины русской истории, что дает Ключевский, нужен Федотову, чтобы перейти ко второй, основной части статьи — не просто критике Ключевского, а демонстрации, что его «школа» продолжается и в советской историографии («Но поскольку в революционной России разрабатывается русская история как наука — даже в марксистском освещении, — в ней доживает себя, изуродованная и стиснутая в колодки, школа Ключевского» (Федотов, 1991: Т. 1, 347)), что в ней одновременно предана полузабвению история духовной культуры — и мало места правовому, государственному (там же: Т. 1, 336). Примечательно, что и в этом отношении Федотов оказывается близок к финальным (по времени) суждениям Розанова, связанным с переживанием нужды в государстве, значения Царства и его деятелей, — так что Розанов одновременно пытается и самого Ключевского возвести, представить такого рода деятелем — понять его в этом ряду, — и в то же время нужды

И Розанов напишет в 1912 г., поминая учителя: «теперь „русская история“ и „Ключевский“ слились, и *понятие* первой неотделимо от *образа* второго» (Розанов, 2006: 102). Он увидел историю «снизу», интимно — увидел как попович, выходец из духовного сословия:

> «Служит»... это опять важно. Вся жизнь священника есть «служение», а служение бывает «по чину», то есть по порядку, — в гармонии, одно другому наследуя и одно с другим согласуя. Вы видите, откуда порядок, и до какой степени «священник» и «порядок» — вещи неразъединимые. Отсюда-то и проистекает то, что Струве неудачно назвал «консерватизмом». На самом деле в духовенстве вовсе нет никакого «консерватизма», а есть вечно «зижди», как повторение и дальнейший рост и в истории Божественного «сотворяю». «И сотворил Бог небо и землю... и все твари... И благословил вся». Это для нас урок маленьким детям на Законе Божием, скоро забываемый, скоро захлестываемый другими впечатлениями. Для священника же это — вся жизнь его. Он вечно держит в уме порядок и должность и чин: без кого — все вообще разрушено, Церкви нет, его самого, священника, — нет. Хаос. [...] «почтение», почитание — взор, устремленный сверху вниз, — есть молоко, с младенчества впитываемое священником и всеми детьми священническими; без этого опять — «все пропало», «хаос», нет самой жизни. Все — строительное сословие, извечно строительное и до скончания веков строительное. Это не «консерватизм», как какое-то бессмысленное всего решительно «охранение», а активное, живое во всем разыскание доброго, светлого, гармонического, сотворящего, «созидающего на завтра» (Розанов, 2008а: 49).

Но самое известное упоминание Розановым Ключевского все-таки до сих пор не названо — это завершение, последняя часть записи, помеченной первым днем Великого поста, из первого короба «Опавших листьев»:

> В чистый понедельник грибные и рыбные лавки первые в торговле, первые в смысле и даже в истории. Грибная лавка в чистый понедельник равняется лучшей странице Ключевского (Розанов, 2015а: 47).

В 1913 г., на фоне скандала с исключением из Петербургского религиозно-философского общества, эта фраза стала предметом гневного цитирования (см. Полонский, 1995: 273–274[38]), но, оставив те рассуждения за скобками, скажем — ведь это высшее признание Ключевского, высшее, с чем можно сравнить грибную лавку в чистый понедельник. А запись эта начинается с еще более известного:

в другом видении русской истории. Но нужды самой по себе, как известно, недостаточно для создания.

[38]См. филологический анализ этой записи как ключевой для Розанова: Синявский, 1995: 462–464.

Много есть прекрасного в России, 17-ое октября, конституция, как спит Иван Павлыч. Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невск.). Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника — разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери.

И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампадой. Полное православие (Розанов, 2015a: 46).

Литература

Академик М. К. Любавский и Московский университет / под ред. А. Я. Дегтярева, А. В. Сидорова. — М. : Парад, 2005.

В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. В 2 т. Т. 1 / сост. В. А. Фатеева. — СПб. : РХГИ, 1995a.

В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. В 2 т. Т. 2 / сост. В. А. Фатеева. — СПб. : РХГИ, 1995b.

Герцен А. И. Былое и думы : части 4–5. — М. : Художественная литература, 1982.

Голлербах Э. В. В. Розанов : жизнь и творчество. — Paris : YMCA-Press, 1976.

Дурылин С. Н. В своем углу. — М. : Молодая гвардия, 2006.

История идей и воспитание историей : Владимир Иванович Герье / под ред. Л. П. Репиной. — М. : ИВИ РАН, 2008.

Исупов К. Г. Эстетическая историография В. О. Ключевского // В. О. Ключевский: pro et contra : Антология. — СПб. : Апостольский город — Невская перспектива, 2013. — С. 821–840.

Киреева Р. А. В. О. Ключевский как историк русской исторической науки. — М. : Наука, 1966.

Ключевский В. О. Добрые люди Древней Руси. — Сергиев Посад : Тип. А. И. Снегиревой, 1892.

Ключевский В. О. Боярская дума Древней Руси. — 3-е изд. — М. : Синодальная типография, 1902.

Ключевский В. О. Очерки и речи : второй сборник статей. — Петроград : Литературно-издательский отдел Комиссариата народного просвещения, 1918.

Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. V / под ред. Я. Барскова. — Петроград : Государственное издательство, 1921.

Ключевский В. О. Письма В. О. Ключевского к П. П. Гвоздеву (1861–1870). — М. : Молодая гвардия, 1924.

Ключевский В. О. Неопубликованные произведения / под ред. М. В. Нечкиной. — М. : Наука, 1983.

Ключевский В. О. Лекции по русской истории, читанные на Высших женских курсах в Москве 1872–1875 / под ред. Р. А. Киреевой, А. Ф. Киселева. — М. : Владос, 1997.

Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. — 4-е изд. — Минск : Лучи Софии, 1997.

Милюков П. Н. Воспоминания (1859–1917) / под ред. М. М. Карповича, Б. И. Элькина. — М. : Политиздат, 1991.

Нечкина М. В. Василий Осипович Ключевский : история жизни и творчества. — М. : Наука, 1974.

Николюкин А. Н. Голгофа Василия Розанова. — М. : Русский путь, 1998.

Николюкин А. Н. Буслаев Федор Иванович // Розановская энциклопедия / сост. А. Н. Николюкина. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008a. — Стб. 171–172.

Николюкин А. Н. Любавский Матвей Кузьмич // Розановская энциклопедия / сост. А. Н. Николюкина. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008b. — Стб. 546.

О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева : факсимильное издание / под ред. М. В. Нечкиной, Е. Л. Рудницкой. — М. : Наука, 1983.

Переписка В. В. Розанова и П. П. Перцова (1896–1918) : в 2 т. — СПб. : Пушкинский дом, 2023.

Покровский М. Н. Курс русской истории проф. В. Ключевского [1904 г.] // Историческая наука и борьба классов (Историографические очерки, критические статьи и заметки). В 2 т. Т. 2. — М., Л. : Государственное социально-экономическое издательство, 1933. — С. 48–53.

Полонский В. П. Исповедь одного современника // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. В 2 т. Т. 2 / сост. В. А. Фатеева. — СПб. : РХГИ, 1995. — С. 267–284.

Розанов В. В. О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов // Вопросы философии и психологии. — 1890. — С. 27–63.

Розанов В. В. О себе и жизни своей / сост. В. Г. Сукача. — М. : Московский рабочий, 1990.

Розанов В. В. Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков 1899–1913 гг. / под ред. В. Г. Сукача. — М. : Танаис, 1994a.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 1. Среди художников : итальянские впечатления / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 1994b.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 3. В темных религиозных лучах : русская церковь и другие статьи / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 1994c.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 7. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского : литературные очерки. О писателях и писательстве / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 1996.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 12. Апокалипсис нашего времени : выпуски № 1–10. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2000.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 9. Сахарна : обонятельное и обязательное отношение евреев к крови / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2001a.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 13. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев : Переписка В. В. Розанова с Н. Н. Страховым. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2001b.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 17. В нашей смуте : Статьи 1908 г. Письма к Э. Ф. Голлербаху / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2004a.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 18. Семейный вопрос в России. Том I и II. Материалы для III тома / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2004b.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 19. Старая и молодая Россия : статьи и очерки 1909 г. / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2004c.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 7. Когда начальство ушло... : Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. Мимолетное. 1914 год. / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2005a.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 21. Террор против русского национализма : статьи и очерки 1908 г. / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2005b.

Розанов В. В. Признаки времени : статьи и очерки 1912 г. Письма А. С. Суворина к В. В. Розанову. Письма В. В. Розанова к А. С. Суворину / под ред. А. Н. Николюкина, В. Н. Дядичева. — М. : Республика, Алгоритм, 2006.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 23. На фундаменте прошлого : статьи и очерки 1913–1915 гг. / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2007.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 24. В чаду войны : статьи и очерки 1916–1918 гг. / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2008a.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 26. Религия и культура : статьи и очерки 1902–1903 гг. / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2008b.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 27. Юдаизм : статьи и очерки 1898–1901 гг. / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2009a.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 28. Эстетическое понимание истории. (Статьи и очерки 1889–1897 гг.) / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2009b.

Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 29. Ч. 2. Литературные изгнанники : статьи и очерки / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 2010.

Розанов В. В. Мимолетное. 1915 год / сост. А. В. Ломоносова. — М. : Скимен, 2011.

Розанов В. В. Опавшие листья : в 2 кн. — СПб. : Пушкинский дом, 2015a.

Розанов В. В. Полное собрание сочинений. В 35 т. Т. 2. О писательстве и писателях : Литературные очерки. Тайна / под ред. А. Н. Николюкина. — СПб. : Росток, 2015b.

Розанова Т. В. Воспоминания об отце — Василии Васильевиче Розанове и всей семье // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. В 2 т. Т. 1 / сост. В. А. Фатеева. — СПб. : РХГИ, 1995. — С. 45–87.

Розановская энциклопедия / сост. А. Н. Николюкина. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008.

Сараскина Л. И. Возлюбленная Достоевского. Аполлинария Суслова: биография в документах, письмах, материалах. — М. : Согласие, 1994.

Синявский А. Д. С носовым платком в Царствие Небесное // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. В 2 т. Т. 2 / сост. В. А. Фатеева. — СПб. : РХГИ, 1995. — С. 444–478.

Сукач В. Г. Василий Васильевич Розанов : Биографической очерк. Библиография: 1886–2007. — М. : Прогресс-Плеяда, 2008.

Фатеев В. А. В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. — Л., 1991.

Фатеев В. А. Ключевский, Василий Осипович // Розановская энциклопедия / сост. А. Н. Николюкина. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — Стб. 462–465.

Фатеев В. А. Жизнеописание Василия Розанова. — 2-е изд. — СПб. : Пушкинский дом, 2013.

Федотов Г. П. Судьба и грехи России : избранные статьи по философии русской истории и культуры : в 2 т. — СПб. : София, 1991.

Цыганков Д. А. В. И. Герье и Московский университет его эпохи : вторая половина XIX – начало XX вв. — М. : ПСТГУ, 2008.

Цыганков Д. А. Профессор В. И. Герье и его ученики. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Чуковский К. И. Открытое письмо В. В. Розанову // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. В 2 т. Т. 2 / сост. В. А. Фатеева. — СПб. : РХГИ, 1995. — С. 125–134.

Teslya, A. A. 2026. "'Teper' "russkaya istoriya" i "Klyuchevskiy" slilis'' ['Now "Russian History" and "Kluchevsky" Have Merged']: V. V. Rozanov o V. O. Klyuchevskom [Vasily Rozanov on Vasily Kluchevsky]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 129–166.

Andrey Teslya
PhD in Philosophy
Senior Research Fellow
Scientific Director
Research Center for Russian Thought, Institute for Humanities
Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia); orcid: 0000–0003–2437–5002

"Now 'Russian History' and 'Kluchevsky' Have Merged"

Vasily Rozanov on Vasily Kluchevsky

Submitted: May 05, 2026. **Reviewed:** June 17, 2026. **Accepted:** Aug. 31, 2026.

Abstract: Vasily Vasilyevich Rozanov (1856–1919) wrote on a wide range of topics throughout his life — from the theory of evolution to articles about theatre. In principle, this is not surprising for a journalist, especially one who has been writing for a major daily newspaper for more than a decade and a half. However, Rozanov, as is often forgotten, was a university man — in 1878–1882, he studied at the Faculty of History and Philology and graduated so successfully that he received an offer from one of the most famous (and influential) professors, V. I. Gerier, who held the chair of universal history, to stay at the university to prepare for a professorship. As is well known, Rozanov's biography unfolded differently — he chose the path of a provincial gymnasium teacher, taught history and geography, only to soon realize how ill-suited he was to teaching — and then to spend many years trying to extricate himself from the life trap he had created for himself. Looking at Rozanov's publicistic writings as a whole, it is hard not to acknowledge that the theme of the university is one of the constant ones, as is his reference to his university memories. One of the regular companions of these memories, and in the last decade of Rozanov's life also an object of independent interest, was one of his university mentors — Vasily Osipovich Klyuchevsky (1841–1911). Rozanov was among the first listeners of his university lectures — those who would soon gain nationwide fame. In this article, we have systematically identified the body of Rozanov's reviews of Klyuchevsky (unfortunately, as far as we know, no reviews by Klyuchevsky about Rozanov have survived), starting from the first printed mention of the historian and up to the records from 1917–1918, and analysed (mainly in chronological order) Rozanov's detailed statements about Klyuchevsky. As a result, it was possible to reconstruct a fairly comprehensive and dynamic image of Klyuchevsky in Rozanov's texts. In addition to the obvious interest from the perspective of understanding the public image of the historian, this provides additional material for understanding Rozanov's views, since in the late 1900s and 1910s, Klyuchevsky largely served as, if not a "double," then a "mirror" for Rozanov, reflecting part of his aspirations and at the same time providing material for self-criticism.

Keywords: Historiography, History of Universities, Moscow University in the 1870s–1880s, Russian History, Slavophilism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-129-166.

REFERENCES

Chukovskiy, K. I. 1995. "Otkrytoye pis'mo V. V. Rozanovu [An Open Letter to V. V. Rozanov]" [in Russian]. In vol. 2 of *V. V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vasiliya Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya [V. V. Rozanov: pro et contra. The Personality and Work of Vasily Rozanov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers. Anthology]*, comp. V. A. Fateyev, 125–134. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGI [RCHI].

Degtyarev, A. Ya., and A. V. Sidorov, eds. 2005. *Akademik M. K. Lyubavskiy i Moskovskiy universitet [Academician M. K. Lyubavsky and Moscow University]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Parad [Parade].

Durylin, S. N. 2006. *V svoyem uglu [In His Corner]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.

Fateyev, V. A. 1991. *V. V. Rozanov. Zhizn'. Tvorchestvo. Lichnost' [V. V. Rozanov. Life. Creation. Personality]* [in Russian]. Leningrad.

———, comp. 1995a. [in Russian]. Vol. 1 of *V. V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vasiliya Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya [V. V. Rozanov: pro et contra. The Personality and Work of Vasily Rozanov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers. Anthology]*. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGI [RCHI].

———, comp. 1995b. [in Russian]. Vol. 2 of *V. V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vasiliya Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya [V. V. Rozanov: pro et contra. The Personality and Work of Vasily Rozanov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers. Anthology]*. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGI [RCHI].

———. 2008. "Klyuchevskiy, Vasiliy Osipovich [Klyuchevskij, Vasilij Osipovich]" [in Russian]. In *Rozanovskaya entsiklopediya [The Rozanov Encyclopedia]*, comp. A. N. Nikolyukin, Col. 462–465. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP·EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].

———. 2013. *Zhizneopisaniye Vasiliya Rozanova [The Biography of Vasily Rozanov]* [in Russian]. 2nd ed. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pushkinskiy dom [The Pushkin House].

Fedotov, G. P. 1991. *Sud'ba i grekhi Rossii [Fate and Sins of Russia]: izbrannyye stat'i po filosofii russkoy istorii i kul'tury [Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture]* [in Russian]. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Sofiya.

Gertsen, A. I. 1982. *Byloye i dumy [My Past and Thoughts]: chasti 4–5 [Parts 4–5]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.

Gollerbakh, E. 1976. *V. V. Rozanov [V. V. Rozanov]: zhizn' i tvorchestvo [Life and Work]* [in Russian]. Paris: YMCA-Press.

Isupov, K. G. 2013. "Esteticheskaya istoriografiya V. O. Klyuchevskogo [Aesthetic Historiography of V. O. Klyuchevsky]" [in Russian]. In *V. O. Klyuchevskiy: pro et contra [V. O. Klyuchevsky: pro et contra]* : *Antologiya [Anthology]*, 821–840. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Apostol'skiy gorod — Nevskaya perspektiva [Apostolic City — Nevsky Prospect].

Kireyeva, R. A. 1966. *V. O. Klyuchevskiy kak istorik russkoy istoricheskoy nauki [V. O. Klyuchevsky as a Historian of Russian Historical Science]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

Klyuchevskiy, V. O. 1892. *Dobryye lyudi Drevney Rusi [Good People of Ancient Rus']* [in Russian]. Sergiyev Posad: Tip. A. I. Snegirevoy [The Printing House of A. I. Snegireva].

——— . 1902. *Boyarskaya duma Drevney Rusi [Boyar Duma of Ancient Russia]* [in Russian]. 3rd ed. Moskva [Moscow]: Sinodal'naya tipografiya [Synodal Printing House].

——— . 1918. *Ocherki i rechi [Essays and Speeches]: vtoroy sbornik statey [The Second Collection of Articles]* [in Russian]. Petrograd: Literaturno-izdatel'skiy otdel Komissariata narodnogo prosveshcheniya [Literary and Publishing Department of the Commissariat of Public Education].

——— . 1921. *Kurs russkoy istorii [The Course of Russian History]* [in Russian]. Ed. by Ya. Barskov. Bk. V. Petrograd: Gosudarstvennoye izdatel'stvo [State Publishing House].

——— . 1924. *Pis'ma V. O. Klyuchevskogo k P. P. Gvozdevu (1861–1870) [Letters of V. A. Klyuchevsky to P. P. Gvozdev (1861–1870)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.

——— . 1983. *Neopublikovannyye proizvedeniya [Unpublished Works]* [in Russian]. Ed. by M. V. Nechkina. Moskva [Moscow]: Nauka.

——— . 1997. *Lektsii po russkoy istorii, chitannyye na Vysshikh zhenskikh kursakh v Moskve 1872–1875 [Lectures on Russian History, given at the Higher Women's Courses in Moscow 1872–1875]* [in Russian]. Ed. by R. A. Kireyeva and A. F. Kiselev. Moskva [Moscow]: Vlados.

Koyalovich, M. O. 1997. *Istoriya russkogo samosoznaniya po istoricheskim pamyatnikam i nauchnym sochineniyam [The History of Russian Self-Consciousness in Historical Monuments and Scientific Works]* [in Russian]. 4th ed. Minsk: Luchi Sofii [Rays of Sophia].

Milyukov, P. N. 1991. *Vospominaniya (1859–1917) [Memoirs (1859–1917)]* [in Russian]. Ed. by M. M. Karpovich and B. I. El'kin. Moskva [Moscow]: Politizdat.

Nechkina, M. V. 1974. *Vasiliy Osipovich Klyuchevskiy [Vasily Osipovich Klyuchevsky]: istoriya zhizni i tvorchestva [History of Life and Works]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

Nechkina, M. V., and Ye. L. Rudnitskaya, eds. 1983. *O povrezhdenii nravov v Rossii knyazya M. Shcherbatova i Puteshestviye A. Radishcheva [On the Decline of Morals in Russia by Prince M. Shcherbatov and A. Radishchev's Journey]: faksimil'noye izdaniye [Facsimile Edition]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

Nikolyukin, A. N. 1998. *Golgofa Vasiliya Rozanova [Golgotha of Vasily Rozanov]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Russkiy put' [Russian Way].

——— . 2008a. "Buslayev Fedor Ivanovich [Buslaev Fedor Ivanovich]" [in Russian]. In *Rozanovskaya entsiklopediya [The Rozanov Encyclopedia]*, comp. A. N. Nikolyukin, Col. 171–172. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP·EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].

——— . 2008b. "Lyubavskiy Matvey Kuz'mich [Lyubavskij Matvej Kuz'mich]" [in Russian]. In *Rozanovskaya entsiklopediya [The Rozanov Encyclopedia]*, comp. A. N. Nikolyukin, Col. 546. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP·EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].

——— , comp. 2008c. *Rozanovskaya entsiklopediya [The Rozanov Encyclopedia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP·EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].

Perepiska V. V. Rozanova i P. P. Pertsova (1896–1918) [Correspondence between V. V. Rozanov and P. P. Pertsov (1896–1918)] [in Russian]. 2023. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pushkinskiy dom [The Pushkin House].

Pokrovskiy, M. N. 1933. "Kurs russkoy istorii prof. V. Klyuchevskogo [1904 g.] [The Course of Russian History by Prof. Klyuchevskij (1904)]" [in Russian]. In vol. 2 of *Istoricheskaya*

nauka i bor'ba klassov (Istoriograficheskiye ocherki, kriticheskiye stat'i i zametki) [Historical Science and the Struggle of Classes (Historiographical Essays, Critical Articles and Notes)], 48–53. 2 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.

Polonskiy, V. P. 1995. "Ispoved' odnogo sovremennika [Confession of a Contemporary]" [in Russian]. In vol. 2 of *V. V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vasiliya Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya [V. V. Rozanov: pro et contra. The Personality and Work of Vasily Rozanov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers. Anthology]*, comp. V. A. Fateyev, 267–284. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGI [RCHI].

Repina, L. P., ed. 2008. *Istoriya idey i vospitaniye istoriyey [History of Ideas and Education through History]: Vladimir Ivanovich Ger'ye [Vladimir Ivanovich Guerrier]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IVI RAN [Institute of World History of the Russian Academy of Sciences Press].

Rozanov, V. V. 1890. "O bor'be s Zapadom v svyazi s literaturnoy deyatel'nost'yu odnogo iz slavyanofilov [On the Struggle with the West in Connection with the Literary Activity of One of the Slavophiles]" [in Russian]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 27–63.

———. 1990. *O sebe i zhizni svoyey [About Myself and My Life]* [in Russian]. Comp. V. G. Sukach. Moskva [Moscow]: Moskovskiy rabochiy [Moscow Worker].

———. 1994a. *Inaya zemlya, inoye nebo… Polnoye sobraniye putevykh ocherkov 1899–1913 gg. [Another Land, Another Sky… Complete Collection of Travel Essays, 1899–1913]* [in Russian]. Ed. by V. G. Sukach. Moskva [Moscow]: Tanais.

———. 1994b. *Sredi khudozhnikov [Among the Artists]: ital'yanskiye vpechatleniya [Italian Impressions]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

———. 1994c. *V temnykh religioznykh luchakh [In Dark Religious Rays]: russkaya tserkov' i drugiye stat'i [The Russian Church and Other Articles]* [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

———. 1996. *Legenda o Velikom inkvizitore F. M. Dostoyevskogo [The Legend of the Grand Inquisitor by F. M. Dostoevsky]: literaturnyye ocherki. O pisatelyakh i pisatel'stve [Literary Essays. About Writers and Writing]* [in Russian]. Vol. 7 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

———. 2000. *Apokalipsis nashego vremeni [The Apocalypse of Our Time]: vypuski № 1–10. Tekst "Apokalipsisa…", publikuyemyy vpervyye [Issues No. 1–10. The Text of "The Apocalypse…", Published for the First Time]* [in Russian]. Vol. 12 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

———. 2001a. *Literaturnyye izgnanniki. N. N. Strakhov. K. N. Leont'yev [Literary Exiles. N. N. Strakhov. K. N. Leontiev]: Perepiska V. V. Rozanova s N. N. Strakhovym. Perepiska V. V. Rozanova s K. N. Leont'yevym [Correspondence between V. V. Rozanov and N. N. Strakhov. Correspondence between V. V. Rozanov and K. N. Leontiev]* [in Russian]. Vol. 13 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

———. 2001b. *Sakharna [Sakharna]: obonyatel'noye i obyazatel'noye otnosheniye yevreyev k krovi [The Olfactory and Obligatory Attitude of Jews Toward Blood]* [in Russian]. Vol. 9 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2004a. *Semeynyy vopros v Rossii. Tom I i II. Materialy dlya III toma [The Family Question in Russia. Volume I and II. Materials for Volume III]* [in Russian]. Vol. 18 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2004b. *Staraya i molodaya Rossiya [Old and Young Russia]: stat'i i ocherki 1909 g. [Articles and Essays, 1909]* [in Russian]. Vol. 19 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2004c. *V nashey smute [In Our Turbulence]: Stat'i 1908 g. Pis'ma k E. F. Gollerbakhu [Articles from 1908. Letters to E. F. Gollerbach]* [in Russian]. Vol. 17 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2005a. *Kogda nachal'stvo ushlo... [When the Authorities Left...]: Kogda nachal'stvo ushlo... 1905–1906 gg. Mimoletnoye. 1914 god. [When the Authorities Left... 1905–1906. Fleeting. 1914]* [in Russian]. Vol. 7 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2005b. *Terror protiv russkogo natsionalizma [Terror against Russian Nationalism]: stat'i i ocherki 1908 g. [Articles and Essays from 1911]* [in Russian]. Vol. 21 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2006. *Priznaki vremeni [Tags of the Time]: ctat'i i ocherki 1912 g. Pis'ma A. S. Suvorina k V. V. Rozanovu. Pis'ma V. V. Rozanova k A. S. Suvorinu [Articles and Scetches of 1912. Letters from A. S. Suvorin to V. V. Rozanov. Letters from V. V. Rozanov to A. S. Suvorin]* [in Russian]. Ed. by A. N. Nikolyukin and V. N. Dyadichev. Moskva [Moscow]: Respublika / Algoritm.

——— . 2007. *Na fundamente proshlogo [On the Foundation of the Past]: stat'i i ocherki 1913–1915 gg. [Articles and Essays 1913–1915]* [in Russian]. Vol. 23 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2008a. *Religiya i kul'tura [Religion and Culture]: stat'i i ocherki 1902–1903 gg. [Articles and Essays 1902–1903]* [in Russian]. Vol. 26 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2008b. *V chadu voyny [In the Throes of War]: stat'i i ocherki 1916–1918 gg. [Articles and Essays 1916–1918]* [in Russian]. Vol. 24 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2009a. *Esteticheskoye ponimaniye istorii. (Stat'i i ocherki 1889–1897 gg.) [Aesthetic Understanding of History. (Articles and essays from 1889–1897)]* [in Russian]. Vol. 28 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2009b. *Yudaizm [Judasim]: stat'i i ocherki 1898–1901 gg. [Articles and Essays 1898–1901]* [in Russian]. Vol. 27 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2010. *Literaturnyye izgnanniki [Literary Exiles]: stat'i i ocherki [Articles and Essays]* [in Russian]. Vol. 29, bk. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 30 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.

——— . 2011. *Mimoletnoye. 1915 god [Fleeting Away. 1915]* [in Russian]. Comp. A. V. Lomonosov. Moskva [Moscow]: Skimen.

——— . 2015a. *O pisatel'stve i pisatelyakh [On Writing and Writers]: Literaturnyye ocherki. Tayna [Literary Essays. The Mystery]* [in Russian]. Vol. 2 of *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Collection of Works]*, ed. by A. N. Nikolyukin. 35 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.

——— . 2015b. *Opavshiye list'ya [Fallen Leaves]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pushkinskiy dom [The Pushkin House].

Rozanova, T. V. 1995. "Vospominaniya ob ottse — Vasilii Vasil'yeviche Rozanove i vsey sem'ye [Memories of Father — Vasily Vasilyevich Rozanov and the Entire Family]" [in Russian]. In vol. 1 of *V. V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vasiliya Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya [V. V. Rozanov: pro et contra. The Personality and Work of Vasily Rozanov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers. Anthology]*, comp. V. A. Fateyev, 45–87. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGI [RCHI].

Saraskina, L. I. 1994. *Vozlyublennaya Dostoyevskogo. Apollinariya Suslova: biografiya v dokumentakh, pis'makh, materialakh [Dostoevsky's Beloved. Apollinaria Suslova: A Biography in Documents, Letters, and Materials]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Soglasiye.

Sinyavskiy, A. D. 1995. "S nosovym platkom v Tsarstviye Nebesnoye [With a Handkerchief to the Kingdom of Heaven]" [in Russian]. In vol. 2 of *V. V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vasiliya Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya [V. V. Rozanov: pro et contra. The Personality and Work of Vasily Rozanov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers. Anthology]*, comp. V. A. Fateyev, 444–478. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGI [RCHI].

Sukach, V. G. 2008. *Vasiliy Vasil'yevich Rozanov [Vasily Vasilyevich Rozanov]: Biograficheskoy ocherk. Bibliografiya: 1886–2007 [A Biographical Sketch. Bibliography: 1886–2007]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Pleyada.

Tsygankov, D. A. 2008. *V. I. Ger'ye i Moskovskiy universitet yego epokhi [V. I. Guerrier and Moscow University of His Era]: vtoraya polovina XIX – nachalo XX vv. [The Second Half of the 19th – Early 20th Centuries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: PSTGU [St. Tikhon's University Publishing House].

——— . 2010. *Professor V. I. Ger'ye i yego ucheniki [Professor V. I. Guerrier and His Students]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN.

Интеллектуальная история

Studies: Intellectual History

Ауров О. В. Церковь и территориально-административное деление в городах Центральной Испании к концу XIII – середине XIV в. как сюжет интеллектуальной истории // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 169–202.

Олег Ауров*

Церковь и территориально-административное деление в городах Центральной Испании к концу XIII – середине XIV в. как сюжет интеллектуальной истории**

Получено: 31.03.2026. **Рецензировано:** 02.06.2026. **Принято:** 02.08.2026.

Аннотация: Статья посвящена роли религиозного фактора в системе территориально-административной организации свободных городов Центральной Испании к концу XIII – середине XIV в., в которых к этому времени сложились устойчивые традиции местного самоуправления в форме территориальных общин — консехо. Последние объединяли в своих границах как сам город, так и примыкавшую к нему сельскую округу. Решающая роль церкви в системе организации консехо определялась уже тем, что в качестве ключевого элемента этой организации выступал городской или сельский церковный приход (лат. *collatio*, ст.-каст. *collaçion*), являвшийся, по существу, единственной территориально-административной единицей в границах общины-консехо. Не случайно все категории должностных лиц, непосредственно связанных с общиной, избирались по церковным приходам. В более широком смысле этноконфессиональная принадлежность определяла принцип компактного расселения в городской черте представителей этноконфессиональных сообществ — христиан, мусульман и иудеев. При этом нехристиане проживали лишь в особых кварталах — мореириях (мусульмане) и худериях (иудеи). Такая ситуация может быть объяснена лишь ограниченной субъектностью консехо как властного учреждения. Община изначально не обладала возможностями для «переформатирования» своего пространства в территориально-административном смысле, а потому была вынуждена подстраиваться под уже существующие организационные формы.

Ключевые слова: средневековый свободный город, церковь, приход, территориальная община (консехо), интеллектуальная история, Кастилия и Леон.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-169-202.

*Ауров Олег Валентинович, к. и. н., доцент, Российский государственный гуманитарный университет (Москва); ведущий научный сотрудник, Институт общественных наук РАНХиГС (Москва), olegaurov1@yandex.ru, aurov-ov@ranepa.ru, ORCID: 0000–0002–0755–9902.

**© Ауров, О. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

1. Средневековый город как колыбель свободной нации: постановка проблемы

История местных церковных институтов традиционно является объектом пристального внимания со стороны исследователей, в том числе в отечественной науке (Добиаш-Рождественская, 1914; Карсавин, 1912). Но хотя на тесную взаимосвязь этих институтов и городских учреждений указывал уже Н. П. Оттокар (Оттокар, 1909: 1; Оттокар, 1919: 35, 66–68, 240), как правило (хотя и не всегда — см.: Редькова, 2020; Catedral y ciudad medieval..., 2005), эти институты и учреждения изучаются порознь, без учета присущей им органической взаимосвязи. Даже в монографиях общего характера роли и месту церкви и духовенства в городе в большинстве случаев посвящается отдельный раздел, слабо связанный с содержанием основной части соответствующего исследования, причем эта закономерность характерна для истории городов всех регионов средневековой Западной и Центральной Европы, включая свободные города Пиренейского полуострова, речь о которых пойдет ниже (Gautier-Dalché, 1979; Martínez Llorente, 1990; Monsalvo Antón, 1988; Rucquoi, 1987; Jehel & Racinet, 1999: 515–543, 357–362; Benito Martín, 2000; Ladero Quesada, 2010; Orduña Rebollo, 2005)[1].

Очевидно, что истоки традиции раздельного изучения средневековых городских и местных церковных учреждений уходят в далекое прошлое. Полагаю, что их следует связывать не только с общим трендом на разделение церкви и государства, сакрального и светского в самом широком смысле, свойственным мышлению и политической практике Нового времени, но и с конкретными исследовательскими подходами родоначальников историографии средневекового города. В первую очередь речь идет о Франсуа Гизо (1787–1874) и Огюстене Тьерри (1795–1856). Известно, в частности, что эти ученые сознательно противопоставляли средневековый город-муниципий с римскими (романскими) истоками его свобод — и враждебный этому городу феодальный мир, частью которого являлась и христианская церковь (в лице церковных сеньоров, но не только их). Противоречия свободных городских обществ и их феодального окружения оказались, по их мнению, столь велики, что вылились в коммунальные революции, следствием которых стало торжество городских свобод и становление свободного города как особого

[1]Интересно, что исключением из этого правила не стали и работы самого Н. П. Оттокара (Оттокар, 1915: 383–388; Ottokar, 1931; 1936).

социально-политического организма (Thierry, 1827: 210–253; Тьерри, Виппер, 1899: 55–62; Гизо, Виноградов, 2006: 13–46; Гизо, 2007: 165–167).

К югу от Пиренеев идеи, близкие концепциям своих французских современников и коллег, высказывал португальский историк А. Эркулану ди Карвалью-и-Араужу (1810–1877), находившийся под большим влиянием трудов Гизо и Тьерри и творчески дополнивший их концептуальные представления пиренейским материалом. В своей многотомной «Истории Испании» (1846–1853) Эркулану связывал генезис средневековой городской жизни в христианских политиях раннесредневековой Испании с реалиями эпохи Реконкисты, в первую очередь с порожденными ею общинами мелких свободных собственников, а отнюдь не с деятельностью церковных учреждений (пусть и участвовавших в процессе колонизации) (Herculano, 1876: T. 6, 84–180, 186–201; Coelho de Rocha, 1841: 10–11, 78–80, 126–140).

В Испании, где на рубеже XVIII–XIX вв., в русле историософских идей Просвещения, прочно утвердились представления о свободных муниципальных учреждениях римской эпохи как значимой части античного наследия (труды Игнасио Хордана де Ассо (1742–1814), Мигеля де Мануэля (1741–1798), Хуана Франсиско Масдеу (1744–1817) и некоторых других авторов (Asso y del Rio & Manuel y Rodríguez, 1771: I–XXV; Masdeu, 1789: 94–95, 33–35, 40–45, 32–37, 70–74, 84–90)), взгляды О. Тьерри, Ф. Гизо, А. Эркулану и их единомышленников были восприняты с пониманием и энтузиазмом. В связи с этим следует особо выделить работы историка права Франсиско Мартинеса Марины (1754–1833) (Martínez Marina, 1808: 29–230; Martínez Marina, 1813: 47–57, 222, 248–260). Его интерес к истории средневекового городского права (которое он, подобно предшественникам, уверенно определял как «муниципальное» (*municipal*), а связанные с ним институты местной власти — как учреждения муниципального типа (*municipalidad*)) был обусловлен ролью свободных городов как очагов свободы в несвободном мире пиренейского Средневековья. Современник Кадисских кортесов (1810–1814), Мартинес Марина, ответивший на это событие своей «Теорией кортесов», видел в средневековых *муниципальных* институтах истоки свободы испанской *нации* времен Войны за независимость (1808–1814), основополагающая роль которой была закреплена Кадисской конституцией 1812 г. Едва ли не первым Мартинес Марина ввел в испанскую историографию и сам концепт *нации* (*Nación*); в его историософских представлениях последний занял такое же центральное место, как и в кадисской Конституции 1812 г. (ibid.: XV–XVI; ср.: Const. de Cádiz. I.1.1; I.1.2.). Таким образом,

история свободных средневековых городов, антиподов средневекового мракобесия (и церкви как его части), становилась неотъемлемой частью *национальной* истории — не королей и династий, а истории *нации* как главного субъекта исторического процесса.

Еще более последовательно эту идею в своей 30-томной «Всеобщей истории Испании от древнейших времен до смерти короля Фернандо III» (1850–1867) выразил Модесто Лафуэнте-и-Самальоа (1806–1866), окончательно утвердивший в испанской историографии представление о нации и ее особой исторической миссии (Lafuente, 1887–1890: II)[2]. Генезис и развитие средневековых городских учреждений в пиренейских политиях воспринимались М. Лафуэнте и его сторонниками в русле представлений О. Тьерри, Ф. Гизо и А. Эркулану. Как и последние, испанский историк воспринимал средневековое бюргерство как прямого предшественника буржуазии Нового времени, а коммунальные революции, направленные против феодальной власти — и церкви как ее неотъемлемой части! — как предысторию буржуазных революций конца XVIII–XIX в., главным действующим лицом которых в случае Франции стало знаменитое третье сословие. Носители «народного» (*popular*) / «демократического» (*democrático*) начала, свободные городские институты прямо противопоставлялись авторитарным основам власти короля и феодальной знати, а значит, и церкви (Гизо, Виноградов, 2006: 11, 18; Herculano, 1876: T. 6, 88–91; Lafuente, 1887: XXXVIII, 14–15).

Исходя из этих преставлений, М. Лафуэнте, убежденный прогрессист, современник и сторонник реформ генералов Х. Альвареса Мендисабаля (1836–1837), Б. Эспатеро (1841) и П. Мадоса (1854–1856) (История Испании, 2014: 349–351), уверенно связывал истоки городских свобод на Пиренейском полуострове с Реконкистой, но не с церковной историей Средневековья как таковой (Lafuente, 1887: 49–52, 128, 138–146, 277; T. 4, 10–15, 253–257). И эта линия получила непосредственное продолжение. Из историков рубежа XIX–XX вв., работы которых отразили представление об испанском городе как носителе демократических и свободных начал социально-политической организации Средневековья, назову имена Мануэля Кольмейро (1818–1894) и Эдуардо де Инохосы (1852–1919), а также ученика последнего — Клаудио Санчеса-Альборноса (1893–1984),

[2]Ср. замечания А. Эркулану о португальской нации как протагонисте его «Истории Португалии», «политическом индивиде»; см. также его определение нации как совокупности трех факторов — «a raça — a lingua — o territorio» («расы, языка, территории») (Herculano, 1876: T. 1, 40–43).

благодаря которому эти представления прочно утвердились в испанской медиевистике и доминировали вплоть до 1980-х гг. Следует также отметить, что все названные пиренейские историки, начиная с Эркулану, подобно своим французским предшественникам Тьерри и Гизо, совмещали свою научную работу с активной общественно-политической деятельностью и, в известной мере, рассматривали первую и вторую как части единого и неразрывного целого (Colmeiro, 1883: 317–324; Hinojosa y Naveros, 1903: 5–70; Sánchez-Albornoz, 1943; 1966; Sánchez-Albornoz, 1970: 537–550; Sánchez-Albornoz, 1980: 639–651).

К началу же XX в. принцип раздельного изучения истории светских и церковных городских учреждений настолько утвердился в литературе, что воспроизводится вплоть до настоящего времени. Несмотря на то что для корректировки этих представлений немало сделано начиная с середины предшествующего столетия, многое в этой области до сих пор требует внимания историка. Настоящая статья — попытка сделать еще один шаг в этом направлении.

2. Попытка пересмотра. Церковные приходы как городские районы

Роль церкви как организующего начала городской жизни четко прослеживается уже на уровне топографии, отражавшей ключевые принципы организации пространства в границах территориальной общины (консехо) (лат. *concilium*, ст.-каст. *conçeio*, леон. *conceyo*), существовавшей в пиренейских королевствах Кастилия и Леон в XI – середине XIV в.

Предыстория консехо как института местного самоуправления восходит к традиции сельского коллективизма римско-вестготского времени, но его истоки как территориальной организации следует связать с сельской виллой античного и вестготского времени, изначально объединявшей в своих пределах собственно господскую усадьбу, примыкавшие к ней поселения деревенского типа (*vici*) и земли сельскохозяйственного назначения (поля, виноградники, пастбища, пустоши и др.). На основе этой структуры в VIII–X вв. стал формироваться институт территориально-административного типа, объединявший в своих пределах город и прилегающую к нему сельскую округу, который в этом виде просуществовал очень долго — вплоть до второй трети XIX в., когда в ходе дезамортизации, масштабной земельной реформы, коснувшейся как церковных, так и муниципальных земель, испанские города (не только в центральных, но и в других регионах страны) утратили большую часть юрисдикции над примыкающими к ним территориями,

находившимися вне городской черты, а располагавшиеся в их пределах земельные угодья были переданы в частные руки (История Испании, 2014: 349–351).

В противовес сельской округе (ст.-каст. *término*, *alfoz*), собственно городское пространство определялось линией городских стен, которые представляли собой не только ключевой рубеж обороны, но и еще одну границу в том, что касалось различий правового статуса лиц, проживавших по обе стороны от нее. Лишь те, которые не только являлись постоянными жителями пространства *intra muros*, но и были владельцами, а не арендаторами своих домов, могли в полной мере пользоваться правами, вольностями и привилегиями, которые консехо получало от королей и сеньоров. В частности, именно об этом говорится в привилегии, пожалованной консехо Сепульведы королем Кастилии Альфонсо VIII в августе 1201 г., согласно которой эта категория горожан была освобождена от всех платежей и повинностей в пользу Короны, за исключением обязанности участия в военных походах[3].

Не менее последовательно факт наличия дома в городе как главное основание для получения льгот продвигается в кастильских[4] и леонских[5] фуэро (лат. *forum*, ст.-каст., леон. *fuero*) — хартиях (с конца XII в. — судебниках, так называемых пространных фуэро), фиксировавших особые права полноправных членов консехо (*весино*, дословно — «соседей») в противовес «чужакам», то есть лицам, к консехо не принадлежавшим. Такие льготы распространялись только на тех горожан-домовладельцев, которые постоянно проживали в своем доме, а не арендовали жилье, ибо законодатель проявлял понятную заинтересованность в том, чтобы укрепленные города (а также другие укрепления, включая отдельно стоящие башни) были стабильно обеспечены защитниками. Вероятно, наиболее красноречиво эти цели прописаны в фуэро Саламанки, которое приравнивает горожанина-арендодателя, не проживающего в своем доме постоянно, по статусу к жителю деревни, тем самым умаляя его социально-правовое положение по сравнению с его соседями[6]. Полноправные же горожане включались в фискальные описи (*padron*), специальную книгу (ведение которой являлось обязанностью городского нотария Саламанки), с учетом их привилегий, отличавших

[3]FF Sep. AD. Doc. n. 7 (08.08.1201, Ayllón).

[4]См., например: FR Sep. [196]; FL Cuenca Prim. CCCCXXVI; FL Cuenca Sist. XVI.3; F Heznatoraf. CCCXCVIII; F Zorita. 7 и др.

[5]F Salamanca. § 171; F Ledesma. §§ 111, 262; F Plasencia. [2] и др.

[6]F Salamanca. § 171.

их от *aldeani*/*aldeanos*[7]. Данные, внесенные в опись, становились основой для последующей раскладки платежей и повинностей между членами общины[8].

Определяющая роль церкви в территориально-административном делении консехо проявлялась уже в том, что город, как и его пригороды, подразделялся на районы или кварталы (*barrios*), границы которых определялись главным образом делением на приходы (лат. *collationes*, ст.-каст. *collaçiones*). Последние складывались вокруг приходских церквей: не случайно в ряде местных фуэро понятия «район» и «приход» фигурируют как синонимы. Эти районы/кварталы/приходы объединяли людей, живших по соседству, в устойчивые территориальные сообщества, защищавшие интересы своих членов, позиция которых не могла игнорироваться представителями местной власти. Так, например, фуэро леонского города Саморы предусматривает обязательное участие соседей по кварталу в болезненной процедуре взятия залога с местных жителей[9]. Фуэро же Ледесмы (городского поселения, также располагавшегося в Леоне) требовало при принесении клятвы в суде во время перечисления имен соприсяжников обязательно называть точное место их проживания — квартал (район), приход или деревню, вне связи с которыми человека в юридическом смысле (то есть как физического лица) просто не существовало[10].

В свою очередь, районы/кварталы/приходы подразделялись на улицы[11], вдоль которых выстраивались участки (позднелат. *solar*, ст.-каст., леон. *solar*, *suelo*), занятые отдельными домовладениями. Поселенцы, бесплатно получавшие их под застройку и обретавшие на них владельческие права по истечению символического срока «года и дня» (то есть полного года)[12], не могли требовать их вновь на тех же основаниях после продажи земли в городской черте, выделенной им ранее; в дальнейшем участок для постройки дома следовало приобретать за свои деньги[13]. Внешние границы домовладения обозначались стенами (ст.-каст. *paret*);

[7] F Zorita. 347; F Zorita. 325, 432, 575, 576; F Alcalá. § 207 и т. д.
[8] F Zorita. 575.
[9] См., например: F Zamora. § 44.
[10] F Ledesma. § 251.
[11] См., например: F Salamanca. § 94; F Ledesma. § 44.
[12] См., например: F Soria. § 475.
[13] См., например: FR Sep. [106].

до момента завершения застройки участок также имел ограду, но временную (ст.-каст. *corral*)[14]. Разумеется, законодатель предусматривал комплекс мер по защите прав владельца участка в законно установленных границах; однако детальное рассмотрение этого вопроса выходит за рамки целей настоящего исследования.

Отмечу также, что застройке той части городской территории, которая находилась в пределах городских стен, была свойственна выраженная скученность, характерная для городов средневековой Европы. Домовладения (ст.-каст., леон. *casas*) с примыкающими к ним садами/огородами (где вперемешку росли овощи и фруктовые деревья; лат. *hortus*, ст.-каст., леон. *huerto*) и скотными дворами[15], окруженные деревянными или каменными заборами (ст.-каст. *paret*, *ualladar*)[16], располагались очень близко друг к другу. Жилые строения, возведенные большей частью из дерева и крытые соломой или черепицей[17], выходили окнами (ст.-каст. *finiestra*) на улицу, так что выплеснутая из окна грязная вода могла испачкать прохожего, а недоброжелатели хозяина забрасывали окна и двери его дома камнями[18]. По понятным причинам составители пространного фуэро Сепульведы (как, впрочем, и ряда других пространных фуэро) были озабочены опасностью пожаров и регламентацией возмещения ущерба, вызванного падением обветшавших строений на участки соседей[19]. Так, судя по нормам фуэро Сепульведы, количество мусора и навоза на городских улицах вынуждало местные власти к установлению жестких норм ответственности за его оставление в неположенном месте[20].

Поскольку городские улицы (лат. *uia*, *callis*; лат., леон., ст.-каст. *carrera*; ст.-каст., леон. *rua* (< ст.-франц. *rue* < позднелат. *ruga* — «дорога»); ст.-каст. *calle*; леон. *calleia*), естественное продолжение античных и средневековых дорог (о чем свидетельствует уже этимология перечисленных понятий[21]), в большинстве случаев не воспринимались как

[14] См., например: F Soria. §§ 476, 477.

[15] FR Sep. tit. [164].

[16] FR Sep. tit. [158].

[17] FR Sep. tit. [9].

[18] FR Sep. tits. [160]. См. также: FR Sep. [162a].

[19] FR Sep. tit. [158].

[20] FR Sep. tit. [250]: «Todo omne o muger que estíercol o bassura echare en toda Sepúlvega, en logar que danno faga a casa o a *carrera*...» Ср.: F Zorita. 356 (текст см. ниже).

[21] Ст.-каст., леон. *carrera* (по аналогии с латинским *uia*) в памятниках форального права этого времени в равной мере означает и дорогу, и улицу (как естественное продолжение последней в городской черте). См., например: F Madrid. 4; F Zamora. 11 и т. д. Ср.:

самостоятельные административно-территориальные единицы, а составляли единое целое с теми кварталами или предместьями, к которым относились, сведений о них в наших источниках относительно немного. Тем не менее определенное представление об улицах городов Кастилии и Леона мы составить все-таки можем, в частности — в контексте организации городского благоустройства, осуществлявшегся (насколько можно понять) за счет частных лиц.

Так, в апреле 1317 г. некий Антон Перес, сын Доминго Хуанеса Кохо, взял в аренду на десять лет за 330 мараведи торговую улицу Ропа-Вьеха (дословно: Старьевщиков, *Rrúa de la Rropa Vieia*), расположенную в небольшом леонском городе Альба-де-Тормес недалеко от Саламанки. По мнению Ф. Араухо, имеется в виду современная Пуэрта-дель-Рио, которая идет от моста через Тормес вдоль берега этой реки в южном направлении (Araujo, 1882: 91). Небольшой переулок (*calleia*) соединял Ропа-Вьеха с улицей *Rrúa de los Pannos* (дословно — Сукон или Тканей).

Доход арендатора должна была составить арендная плата с торговцев — как покупателей зданий, так и субарендаторов — тех шестидесяти лавок (точнее — жилых домов с торговыми помещениями при них), которые надлежало перестроить по обеим сторонам улицы. Стены следовало возвести из камня, а перекрытия должны были располагаться на такой высоте, «чтобы снаружи мог войти человек, вытянувшись в полный рост». Помещения надлежало сохранить «того же размера, что и сейчас», а перекрытия изготовить «из длинного бруса, добротных досок и хорошей черепицы, с выступом крыши на ладонь от линии стен»; здания надо было снабдить «добрыми дубовыми опорами, как те, что находятся на улице Паньос, открытыми сверху на локоть, с добрыми воротами, и добрыми засовами, и добрыми замками, и дверными молотками с наружной стороны, и чтобы переулок, расположенный между этой улицей и улицей Паньос, был вымощен добрыми плитами с известью таким образом, чтобы вода стекала на обе стороны улицы;

FJ-1996. VIII.4.25. Ст.-каст., леон. *calle* (ставшее наиболее распространенным в современном испанском языке словом для обозначения улицы) также восходит к наименованию дороги или пути, а именно — к лат. *callis* (тропа, дорожка), не позднее второй половины XI в. использовавшемуся также и в значении «улица». См., например: CD Alf. VI. Doc. 9 (12.11.1071); F Soria. 356; F Zorita. 137, 260, 825. См. также леон. *calleia* (DMAMAT. Doc. 28 (04.04.1317) и т. д.). Что касается понятия *rua*, то оно (и в значении «дорога», и в значении «улица») часто встречается не только в текстах документов XIII в. (Rua // DEDA. 381) и фуэро (Fuero de Carcastiello de Navarra concedido a sus vecinos por Don Alfonso I el Batallador // Muñoz. 469: «Rua longa...»), но и в памятниках средневековой кастильской и леонской хронистики и эпической поэзии (см., например: Apoll. 366).

а с другой стороны пусть выроет канаву в пять ладоней в ширину и пять в глубину, чтобы туда не заходил скот, и все исполнит как следует, чтобы с проживающими на этой улице не случилось ничего дурного и они не претерпели бы никакого ущерба» (в противном случае такой ущерб Антон Перес должен был возместить за свой счет)[22].

Торговцы могли приобретать дома с лавками в собственность, проживать и торговать в них, если были готовы вложить в дело 200 мараведи; также можно было брать лавки в аренду (с проживанием или без такового). На средства, полученные от покупки и аренды лавок, Антон Перес и должен был произвести благоустройство; остальное составляло его доход. По истечении двух лет доходы от аренды должны были поровну делиться между арендатором и консехо.

***

Разговор о городской застройке невозможно вести без учета социальной и сословной структуры населения городов. К последнему, помимо представителей духовенства, рыцарей, их слуг и других категорий горожан, разумеется, относилось бюргерство, торговцы и ремесленники, присутствие которых в немалой степени придавало городам Кастилии и Леона их специфически-городской социальный облик. На этот факт уже в начале 1980-х гг. обратил внимание советский медиевист С. Д. Червонов (Червонов, 2018: 238–253). Дополнительные источники позволяют существенно дополнить и конкретизировать сделанные им выводы. Они упоминают о ремесленниках (ст.-каст., леон. *menestrales*) самых разных специальностей — бочарах, землекопах, пекарях, мясниках, кузнецах, цирюльниках, угольщиках, художниках (ст.-каст., леон. *pintores*) и др.[23] Наряду с ними значимую роль играли профессиональные торговцы (лат. *negotiati*). Об относительной стабильности рыночного спроса говорят

[22]DMAMAT. Doc. 28 (04.04.1317).

[23]О ремесленниках как особой группе населения неоднократно упоминает пространное фуэро Сепульведы. См., например: FR Sep. tits. [99a], [212], [213]. Там же содержатся отдельные нормы, касающиеся статуса ремесленников отдельных профессий: мясников (tit. [97], [138]), пекарей (tit. [110]), угольщиков (tit. [227]), бочаров (tit. [228]), кузнецов (tit. [249a]). См. также: CDC. Doc. 51 (a. 1302, Cuéllar): «...Pero Yvañez ferero, don Vicent ferero»; CDC. Doc. 55 (a. 1304, Burgos): «...cuatro escusados e un sangrador»; CDC. Doc. 59 ([a.1303–1308]): «Pero Dominguez, el çapatero»; CDC. Doc. 74 (a. 1320, Cuéllar): «...don Alfonso carnicero»; CDC. Doc. 91 (a. 1337, Cuéllar): «...Johan García pintor» и т. д. В большинстве случаев упомянутые лица выступают в актах либо в качестве свидетелей, либо в роли традентов капитулу клириков. Это свидетельствует о высоком (пусть и не доминирующем) положении торгово-ремесленной прослойки в общественной жизни. См. также перечень таможенных тарифов, содержащийся в 223-м титуле FR Sep., и т. д.

факты их специализации на продаже отдельных товаров, вплоть до торговли исключительно ячменем. Кроме того, с торговлей были в значительной мере связаны и интересы населения худерий — иудейских кварталов, речь о которых пойдет ниже. Наконец, местное городское право содержит немало специальных норм, касающихся регламентации торговли и ремесла. Они включают и элементы настоящего «рыночного права», устанавливающие особый статус рынков (ст.-каст., леон. *mercados*) и ярмарок (лат. *nundinae*, ст.-каст., леон. *ferias*)[24].

Возвращаясь к разговору о городских районах, пределы которых определялись приходским делением, замечу, что количество таковых в разных городах, разумеется, было неодинаковым. Так, в кастильском городе Сепульведа к концу XIII в. приходских церквей (соответственно, и приходов при них) было уже не менее полутора десятков. В частности, в документе, датированном декабрем 1295 г. (текст сохранился с некоторыми лакунами), фигурируют церкви св. Петра, св. Марины, св. Стефана, св. Спасителя, св. Иоанна, св. Андрея, св. Иакова (Сантьяго), св. Эгидия, св. Варфоломея, св. Доминика, св. Эмилиана, св. Себастьяна, причем этот список следует считать явно неполным[25]. В тот же период в другом кастильском городе, Мадриде, насчитывалось десять приходов — Санта-Мария, Сан-Андрес, Сан-Педро, Сан-Хусто, Сан-Сальвадор, Сан-Мигель-де-лос-Оторес, Сан-Хуан, Сантьяго, Сан-Николас и Сан-Мигель-де-ла-Сагра (F Madrid. 111; Попова, 2018: 66–79).

В документах из муниципального архива Куэльяра, который на рубеже XIII–XIV вв. по площади и количеству жителей существенно превосходил Мадрид, упоминаются 16 церквей, расположенных *intra* и *extra muros*, в том числе — св. Петра (построена не позднее 1095 г.), св. Мариина-склоне (*Santa María de la Cuesta*, не позднее 1190 г.), св. Себастьяна, Спасителя, св. Марины, св. Иоанна, св. Юлиана, св. Агеды, св. Стефана,

[24]Лица, профессионально занятые торговлей, неоднократно упоминаются в документах Куэльяра. См.: CDC. Doc. 6 (a. 1215): «...ut nullus emat carnem vel vinum iudeorum...», «...quod nullus clericus [...] vinum et carnem vendat; cum clericis non licet negotiati»; CDC. Doc. 61 (a. 1308, Cuéllar): «...Fernando Ruíz çebadero» и т. д. Пространное фуэро Сепульведы содержит статьи, гарантирующие режим особой безопасности на ярмарках, которые проводились в Сепульведе в течение восьми дней до и после Великого поста (см. FR Sep. tits. [21], [22]). Отдельные нормы такого рода касаются и рынков. См. FR Sep. tit. [214], [236]. Наконец, пространный таможенный тариф, подробно изученный С. Д. Червоновым (см. выше), включен в состав 223-го титула. Действовавшее в Куэльяре «Королевское фуэро» включает пространный титул, содержание законов которого касается исключительно регламентации торговли. См. F Real. III.10: «De las uendidas e de las compras».

[25]CDS. Doc. 13 (04.12.1295, [Sepúlveda]).

св. Фомы, св. Иакова (Сантьяго), св. Мартина, св. Эгидия (Сан-Хиль), св. Николая, св. Михаила, св. Андрея, а к концу XV в., по данным Б. Веласко Байона, общее число куэльярских церквей достигло 22 при населении ок. 2000 человек (Velasco Bayon, 1996: 73, 157) и т. д.

В последние десятилетия исследуемого периода (конец XIII – середина XIV в.) в городах Кастилии и Леона, как и в других регионах Латинского Запада, число приходских церквей достигло своего максимума. В это время в городских поселениях, средних по площади и количеству жителей, насчитывалось, как правило, 10–15 приходских церквей и, соответственно, столько же городских и пригородных приходов. По данным Ф. Бенито Мартина, во всем королевстве Кастилия и Леон более 15 приходов насчитывалось только в Сории, Саламанке, Сеговии, Авиле, Куэльяре, Ольмедо и Медина-дель-Кампо (Benito Martín, 2004: 65). Для сравнения приведу пример Саламанки, которая наряду с Авилой и Сеговией была одним из крупнейших городов Эстремадуры своего времени. В фуэро Саламанки содержится полный перечень городских и пригородных приходов/районов, выполнявших функции судебных округов (*iudgado*). Всего их насчитывалось 35: Сан-Симон, Санта-Мария-ла-Майор, Сан-Хусто, Сан-Бартоломе, Сан-Адриан, Сан-Хервас, Санто-Томе, Сан-Хуан, Сан-Андрес, Сан-Педро, Сан-Себриан, Сан-Факундо, Сан-Роман, Санта-Крус, Сан-Николао, Сан-Бовал (?), Сан-Мильян, Сан-Мигель, Сан-Лоренсо, Сан-Эстебан, Санта-Олалья, Сан-Себастьян, Сантьяго, Сан-Исидро, Сан-Мартин, Сан-Бенейто, Сан-Матеос, Сан-Сальвадор, Сан-Хиль, Сан-Хулиан, Сан-Пабло, Сан-Кристобаль, Санто-Доминго, Сан-Пелайо, Санта-Мария-ла-Нуэва[26].

Несмотря на то что наши источники не описывают границы приходов и не касаются вопроса о размерах их территории[27], существенное правовое значение этого территориально-административного института несомненно. Не входя в детали (о которых будет подробно сказано

[26]F Salamanca. § 292.

[27]Эта территория определялась епископом. Изначально исходили из представлений о том, что церковь должна находиться в зоне шаговой доступности для прихожан, на что применительно к Франции XIII в. указывала уже О. А. Добиаш-Рождественская, однако затем эта норма перестала соблюдаться. Добиаш-Рождественская приводит также случаи установления и оспаривания границ приходов, рассматриваемые ею на примере диоцезов Ле-Мана и Оша, где приходские церкви в сельской местности были расположены в 2–4 (максимум — в 6) лье друг от друга, а число прихожан определялось цифрой в 30–50 очагов (хотя известны и примеры приходов, включавших до 300 очагов) (Jehel & Racinet, 1999: 51–54). К сожалению, мои источники такой информации не дают.

ниже), отмечу, что именно по приходам избирали важнейших должностных лиц — судью (выполнявшего функцию главы городского управления), алькальдов, терсеро (сборщиков трети церковной десятины) и др.[28] Церкви нередко служили местом клятв — неотъемлемой части судебной процедуры и протокола деятельности властных учреждений, включая консехо; клялись на Евангелиях и кресте — предметах церковного культа[29]. Значительный объем административных, фискальных и судебных функций связывает с институтом прихода леонское фуэро Саламанки[30]. Крайне подробное (включающее 871 закон) кастильское фуэро Сориты-де-лос-Канес, относящееся к семейству фуэро Куэнки, возлагает на городские и пригородные приходы функции, не только связанные с избранием должностных лиц, но и фискальные (выдвижение сборщиков платежей, установление режима круговой поруки и др.), военные (снабжение отряда консехо, выставление дозорных, квадрильеро и др.), экономические (организация выпаса скота и назначение пастухов), административные[31] и т. п. Эта явно выраженная особая роль местных церковных учреждений в системе организации власти в городе, разумеется, не являлась случайной и объяснялась выраженной слабостью и даже рыхлостью институтов светской власти, действовавших в городской черте, что, впрочем, было характерно не только для Кастилии и Леона[32].

кварталы этноконфессиональных меньшинств: худерии и морерии

Религиозные основы системы территориально-административного деления в рамках территориальной общины (консехо) проявлялись и применительно к нехристианским религиозным сообществам. Речь идет о тех районах (*barrios*) средневековых городов Кастилии и Леона, территория которых не была связана с приходским делением и границами приходов. Имеются в виду городские районы, населенные представителями иноконфессиональных меньшинств — мусульманами (маврами) и иудеями, так называемыми альхамами (*aljamas*)[33].

[28] См., например: FR Sep. [175], [176], [205], [211].

[29] См., например: FR Sep. [178] и др.

[30] F Salamanca. §§ 94, 120, 164, 225, 261, 290, 292, 302, 304, 305, 310. Ср.: F Ledesma. §§ 44, 113, 251, 258, 298 и т. д.

[31] F Soria. 144, 179, 180, 218, 325, 327, 330, 331, 374, 393, 569, 609, 615, 623, 634, 641, 657, 835.

[32] См., например: Jehel & Racinet, 1999: 516–521.

[33] Cortes de Palencia (a. 1313).102 (Cortes. T. 1, 220).

Мавританские районы (*морерии*) для Центральной Испании были явлением более редким, чем для городов пиренейского Юга, где такие районы сохранялись в течение более длительного времени. Однако, например, в кастильском городе Куэльяре морерия (дословно: «мавританский квартал» — *varrio de los moros*) существовала еще и в XIV в. Рядом с ней, за пределами главных городских стен, располагался городской рынок, окруженный оградой (*barrera*) с воротами. Находившиеся здесь лавки мясных, рыбных, хлебных и других рядов, по-видимому, в большинстве случаев сдавались в аренду частным лицам, а последние, в свою очередь, передавали право торговли субарендаторам[34]. Вне всякого сомнения, применительно к исследуемому периоду этот случай был далеко не единичным[35], но все-таки не повсеместным, тогда как наличие иудейского квартала (*худерии*) в городах Кастилии и Леона до конца XV в. являлось именно нормой (Добиаш-Рождественская, 1914).

Однако, хотя в кастильских и леонских фуэро содержится немало положений, касающихся отдельных аспектов правового статуса мавров и иудеев, но как в нормативных, так и в иных письменных источниках местного происхождения данные о мореириях и худериях как особой части городской территории отсутствуют. Что, впрочем, выглядит вполне логично, если учесть факт королевской монополии на контроль как над маврами, так и над иудеями: не случайно упоминания об альхамах (особенно о худериях) встречаются только в королевском законодательстве.

Так, в сентябре 1290 г. король Кастилии и Леона Санчо IV (1282/1284–1295), выступивший в поход на мавров, находясь в ставке в Уэте (в современной провинции Куэнка), распорядился о взимании с худерий экстраординарного платежа для покрытия расходов на военные действия и утвердил соответствующие квоты. Среди других общин там

[34]CDC. Doc. 9 (a. 1244, Cuéllar); CDC. Doc. 52 (a. 1302, Cuéllar); CDC. Doc. 85 (a. 1333, Cuéllar); CDC. Doc. 86 (a. 1333, Cuéllar), и т. д.

[35]Г. А. Попова (Попова, 2018: 118–128), впрочем, указывает, что в Мадриде морерия существовала на протяжении всего Средневековья, вплоть до начала XVI в. Она была расположена к югу от оврага, по дну которого протекал ручей Сан-Педро, на склонах Лас-Вистильяс. Отделенный этим оврагом от основной части города, окруженной крепостной стеной, мавританский квартал граничил также с христианскими приходами Сан-Андрес и Сан-Педро. В пределах сеговийского диоцеза, к которому относился Куэльяр, морерии фиксируются также в городах Сеговия, Кока, Искар, Педраса, Пеньяфьель, Портильо, Сепульведа, а также в местечках Чинчон, Гуадаррама, Мартин-Муньос-де-лас-Посадас и Реаль-де-Мансанарес (Ruiz Gómez, 1993). Общие сведения о мореириях в Кастилии и Леоне в указанный период см., например, в: Pascual Cabrero, 2016: 27–30.

значатся и худерии Сепульведы и Куэльяра: первая должна была выплатить королю 18 912 мараведи, вторая — 1929 мараведи[36]. И хотя конкретную раскладку общины провели сами под руководством старшин иудейских общин, имена которых перечислены в документе, — Jacob Yahion (Ньебла), Çag aben Açot (Херес-де-ла-Фронтера), don Abrahem aben Ffara (Кордова, Хаэн) и Dauj a Budarhan (Толедо), — однако все они действовали по прямому королевскому приказу. Не случайно, например, постановление кортесов в Вальядолиде (1322) прямо запрещает контроль над иудейскими общинами кому-либо, кроме короля[37]. Близки по содержанию королевское «Установление Алькала-де-Энарес», утвержденное на кортесах в этом городе в 1348 г., и отдельное постановление, принятое на тех же кортесах[38]. Что же касается границ худерий (как и морерий), порядка их установления и изменения, то, скорее всего, здесь действовал тот же принцип, что и в случае иных предместий: естественным пределом такого района становилась его внешняя стена. Эти стены полностью или частично сохранились в ряде городов Центральной Испании, в частности в Куэльяре, где присутствует не только часть стены иудейского квартала, но и открывавшая доступ в куэльярскую худерию арка «Сан-Мартин», названная по близлежащей церкви (Velasco Bayon, 1996: 226–229). Подобный пример явно не является исключением.

Прямым продолжением принципов территориально-административной системы, где решающее место принадлежало религиозному фактору, становилась система городского самоуправления, сложившаяся в рамках консехо, речь о которой пойдет ниже.

3. Церковные приходы в системе власти средневекового города: пример города Сории

Определяющая роль религиозного фактора в системе территориально-административного деления средневековых городов Кастилии и Леона естественным образом находила продолжение в системе организации власти в пространстве территориальной общины (консехо). В качестве примера действия этой закономерности можно привести пример кастильского города Сория, местный судебник — пространное

[36]CD Sancho IV. Doc. 322 (09.1290, Huete).

[37]Cortes de Valladolid (a. 1322). 60 (Cortes. T. 1, 356).

[38]Ord. de Alcalá. Ley LVII (Cortes. T. 1. P. 533); Cortes de Alcalá (a. 1348).54 (Cortes. T. 1, 612).

фуэро — которого содержит репрезентативный материал, в том числе для анализа роли церкви в средневековых городах Кастилии и Леона.

Пространное фуэро Сории является одним из наиболее значимых памятников кастильско-леонского форального права. Сложившееся в тесной связи с историей территориальной общины-консехо, фуэро Сории отразило влияние факторов самой разной природы, влиявших на развитие местного самоуправления в городе и его круге. Оно определяло как институциональную структуру, так и основной круг властных полномочий, которыми обладала территориальная община Сории. И такое положение сохранялось не только до конца исследуемого периода, но в определенной мере и позднее, даже после издания «Уложения Алькалы» (1348), которое, введя в систему действующего права собственные нормы, кодификацию Альфонсо X и законодательство кортесов, поставило форальное право выше «Семи Партид» в правовой системе королевства[39].

Выбор именно фуэро Сории в качестве источника настоящего раздела предопределен сложным многослойным характером этого памятника, процесс формирования которого был весьма длительным и сложным, что отразилось на содержании, отмеченном самыми разными внешними влияниями — от законодательства Альфонсо X («Королевского фуэро» и «Семи Партид») до ученого права эпохи *ius commune*. В литературе уверенно констатируется тот факт, что пространное фуэро Сории отразило едва ли не все основные тенденции, которые были свойственны эволюции форального права Кастилии и Леона; это предопределяет особую репрезентативность этого памятника, в том числе в контексте исследуемой проблематики (Martín de Marco, 2006; Martínez Díez, 1969; 2006; Pérez Martin, 2006; Sánchez, 1919).

Время издания сохранившейся редакции фуэро Сории следует отнести к периоду после 1274 г., следуя исчерпывающим аргументам Г. Мартинеса Диэса. Более того, к этому выводу следует добавить еще одно важное замечание этого выдающегося историка средневекового права. В своих работах Г. Мартинес Диэс фиксирует высокий уровень развития городского самоуправления, отраженный в тексте фуэро Сории: этот уровень соотносится с нормами местных фуэро Кастилии и Леона, вступивших в силу после 1272 г., которые наделяют консехо максимально широким кругом прав и привилегий (Martínez Díez, 2006: 29–31). Таким образом, Сория и ее территориальная община знаменуют

[39] Ord. de Alcalá. 38.1.

собой одну из вершин в истории свободных городов Пиренейского полуострова вообще и Центральной Испании в частности. И этот факт делает казус Сории почти идеальным объектом научного анализа, результаты которого изложены ниже.

приходская система сории как основа организации городского самоуправления

Обращаясь непосредственно к анализу роли приходской системы Сории в системе городского самоуправления, отмечу тот факт, что, как и другие территориальные общины Кастилии и Леона, консехо Сории являлось территориальной организацией. Оно контролировало значительную сельскую округу, площадь которой достигала почти 3000 км^2, и расположенные в ее пределах десятки населенных пунктов. Тем не менее за свою долгую историю средневековое консехо Сории так и не сумело сформировать ни собственной — отличной от церковной — территориально-административной системы, ни собственных устойчивых географических центров власти, ни, наконец, собственных типов общественных зданий как резиденций властных учреждений, связанных с общиной. Например, применительно к эпохе издания фуэро Сории и до середины XIV в. (и еще долго после этого[40]) в городе не было никаких аналогов уже существовавших запиренейских ратуш. В тексте памятника не указываются даже точные места проведения сходов консехо. За исключением здания тюрьмы (помещения для предварительного заключения обвиняемых), вскользь упомянутого в законе[41], все остальные пункты городской географии власти были связаны исключительно с постройками, местами и административно-территориальным делением, относящимися к церкви.

Общего перечня церквей и церковных приходов фуэро Сории не содержит: в нем фигурирует лишь их общее число — 35[42]. Тем не менее, опираясь на данные фискальной переписи (ст.-каст. *padrón*) 1270 г., Мартинес Диэс приводит список из 35 городских и сельских приходских церквей: св. Августина Старого (*San Agustín el Viejo*), св. Викентия, св. Троицы, св. Креста, св. Марии-в-Мироне (*Santa María del Mirón*), св. Матвея,

[40]Так, например, здание городского совета (*ayuntamiento*) Куэльяра датируется началом XVI в., в Сепульведе аналогичное здание возникло еще позднее.

[41]F Soria. § 524.

[42]F Soria. § 51.

св. Пруденция, св. Эмилиана, св. Марии-в-Барриону́эво, св. Марии-в-Асоге, св. Иоанна-в-Наваррос, св. Инесы, св. Мартина-в-Каналес, св. Фомы, св. Михаила-в-Монтенегро, св. Марии-в-Синко-Вильяс, св. Климента, св. Стефана, св. Доминика, св. Иоанна-в-Рибадейра, св. Севастьяна, св. Иакова, св. Марии-в-Фогалобос, св. Иоанна-в-Мурьеле, св. Сатурнина, св. Варфоломея, св. Эгидия (San Gil), св. Марии-в-Пойо, св. Михаила-в-Кабрехас, св. Лаврентия (San Llorente), св. Николая, св. Марина-в-Куэста, св. Марии-в-Калатаньясоре, св. Марии-в-Пуэнте, св. Марии-в-Эспино (Martínez Díez, 1983: 159–160).

Из этого перечня в фуэро упоминаются лишь три, и все эти церкви располагались в городе: св. Креста, св. Марии-в-Синко-Вильяс[43] и св. Иоанна-в-Мурьеле[44]. Кроме того, неоднократно упоминаются сельские храмы, без указания имен святых, которым они посвящены[45]. Наконец, в фуэро неоднократно фигурирует городская церковь св. Петра, по всем косвенным признакам являвшаяся в городе главной[46], которая в перечне Г. Мартинеса Диэса отсутствует. Таким образом, надо полагать, что общее число церквей в городе и его округе было не менее 36; вопрос же о том, почему это число не отражено в фуэро, заслуживает отдельного рассмотрения.

Судя по тексту фуэро, локации осуществления всех важнейших функций, относившихся к деятельности консехо, имели географическую привязку к приходским церквям. Так, например, место проведения судебных заседаний капитула алькальдов (ст.-каст. *cabildo de alcaldes*) законодатель устанавливает рядом с городскими церквями св. Петра или св. Марии в Синко-Вильяс; при этом прямо оговаривается запрет проводить такие заседания в других местах, даже в экстраординарных случаях[47]. Фуэро не указывает конкретного места проведения сходов консехо Сории (что само по себе представляется весьма показательным). Тем не менее в случаях других городов (в документах консехо которых

[43]F Soria. §§ 51, 56, 119, 519.
[44]F Soria. § 206.
[45]F Soria. §§ 206, 271, 466.
[46]F Soria. §§ 56, 119, 519.
[47]F Soria. § 56. Трудно понять, насколько четко этот запрет соблюдался. Например, в Куэльяре в январе 1244 г. как минимум однажды алькальды собрались в частном доме, принадлежавшем некоему «Хилю, сыну брата Сида» (CDocC. Doc. 8 (29.01.1244, Cuéllar)).

присутствуют соответствующие указания[48]) это место также оказывается привязано к конкретным приходским церквям. Так, например, в кастильском городе Куэльяре консехо собиралось по звуку колокола приходской церкви св. Иакова, а местом сходов являлась площадь за городскими стенами, примыкавшая к церкви св. Стефана[49].

Принадлежность к приходу и связь с приходской церковью как его центром определяла всю жизнь человека — вплоть до самого конца, поскольку отпевание могло происходить лишь в той городской или сельской церкви, прихожанином которой этот человек являлся и к которой фактически был приписан[50]. Там же должны были проходить ежегодные поминальные службы, отмечавшие годовщину смерти (ст.-каст. *aniverssario*)[51]. Лишь у своей приходской церкви прихожанин, являвшийся ответчиком по предъявленному ему иску о владельческих правах на земельный участок, должен был после завершения воскресной мессы в установленный алькальдами срок предъявить доказательства своей правоты[52].

Кроме того, истец по имущественному иску должен был предъявить его ответчику в присутствии двух весино не в здании церкви, в которой читаются часы, а рядом с ней, на открытом пространстве в светлое время суток. При этом в качестве представителя власти (очевидно, для официального объявления о вызове в суд) должен был также присутствовать либо присяжный, либо алькальд, либо гонец[53].

Наконец, колокола приходских церквей не только отсчитывали время, но и указывали начало событий, касающихся осуществления власти консехо и связанных с ним учреждений. Так, удары большого колокола церкви св. Петра (которая, насколько можно понять, была главной в городе) оповещали о судебных заседаниях алькальдов[54]. Тот же колокол сообщал о предъявлении эталонов мер и весов, хранителями которых являлись специальные смотрители (ст.-каст. *medideras*). Сравнить имеющиеся у них меры с эталонными в это время могли все

[48]Такое бывало далеко не всегда. Так, например, в документах консехо Куэнки просто оговаривается, что сход консехо был проведен в обычном месте: CD Cuenca. Doc. 36 (10.04.1296, Cuenca).

[49]CDocC. Doc. 120 (14.05.1346, Cuéllar).

[50]F Soria. § 271.

[51]F Soria. § 314.

[52]F Soria. § 466.

[53]F Soria. § 120.

[54]F Soria. § 59.

желающие в период между первым днем августа и последним днем февраля в третьем часу[55]. В другие дни большой колокол церкви св. Петра обозначал третий час как время предъявления доказательств сторонами тяжб по истечении установленного алькальдами девятидневного срока[56]. Наконец, колокол городской церкви св. Иоанна-в-Мурьеле или местных приходских церквей в деревнях указывал время начала работы виноградарей[57].

В целом городские и сельские приходы Сории выступают в фуэро как ключевая по значимости (по существу, даже единственная) территориально-административная единица в границах общины-консехо. Созданный для совершенно иных целей и подведомственный исключительно церкви, приход (ст.-каст. *collaçion*, *collation*) использовался консехо как освященная традицией форма коллективизма (собрания прихожан, изначально предназначенные для сугубо религиозных целей), четко «привязанная» в пространстве к конкретному месту — городскому или сельскому храму. «Привязку» же по времени необходимых для консехо мероприятий позволяло осуществить устоявшееся веками распределение церковных служб суточного цикла, в том числе воскресных. Церковные колокола, звон которых оповещал прихожан о начале и конце службы, являлись дополнительным подспорьем при организации собраний консехо либо его части.

Отмеченные тенденции проявляются во всех 14 контекстах, в которых понятие *collaçion* фигурирует в тексте фуэро Сории. Прежде всего, именно по приходам избирались связанные с консехо должностные лица — так называемые оффициалы (ст.-каст. *offiçiales*): судья, выдвигавшийся из числа рыцарей, постоянных жителей Сории[58], а также алькальды, кандидаты на должности которых также должны были являться рыцарями; последних насчитывалось 18, причем один ежегодно выбирался от прихода церкви св. Креста, а остальных 17 выдвигали оставшиеся 34 прихода, каждый из которых пользовался таким правом один раз в два года[59].

В случае если выбрать кандидата на эти должности сразу не удавалось, приходилось кидать жребий, и это делалось также по приходам[60].

[55] F Soria. § 119.
[56] F Soria. § 272.
[57] F Soria. § 206.
[58] F Soria. § 42.
[59] F Soria. § 43, 51.
[60] F Soria. § 44.

Если и после этого не удавалось избрать преемников оффициалов, находящихся в должности, то также по приходам судья и алькальды были обязаны сами назначить своих преемников[61]. Особые оговорки законодатель делает для случаев, когда в приходе насчитывалось не более одного рыцаря, которого было некому заменить на следующий год[62]. Приход, которому в текущем году предоставлялось право избирать судью, не должен был воспользоваться им до тех пор, пока на это не согласятся все остальные приходы[63]. На должность судьи или алькальда в своем приходе не должен был баллотироваться тот, кто уже являлся оффициалом короля: никто из рыцарей не должен был находиться на двух должностях сразу[64]. Наконец, именно по приходам судья Сории назначал смотрителей мер и весов[65].

Но приход вовсе не являлся только лишь избирательным округом. К приходской системе в фуэро Сории было привязано также место проведения судебных заседаний алькальдов (место у входа в церкви св. Петра и св. Марии-в-Синко-Вильяс), о чем уже говорилось выше[66]. Связь прихода с судебной системой проявлялась также в процедурах внесения штрафа[67] и предъявления иска[68]. Наконец, как уже упоминалось, к приходской церкви, а следовательно и к ее приходу, было привязано место жительства человека[69]. С учетом сказанного понятно, почему часть имущества лица, умершего без завещания, полагалась его приходу: последнему должна была достаться пятая часть скота, тогда как остальное могли наследовать родственники. Если же таковых не обнаруживалось, оставшуюся долю имущества должен был получить хозяин дома, в котором перед смертью проживал умерший, или гость покойного (если умерший без завещания не имел родственников, а умер на руках у постороннего, находящегося в его доме)[70].

Следует еще раз подчеркнуть: никакой иной территориально-административной структуры, кроме приходской, территория консехо Сории не

[61] F Soria. § 45.
[62] F Soria. § 46.
[63] F Soria. § 47.
[64] F Soria. § 49.
[65] F Soria. § 119.
[66] F Soria. § 56.
[67] F Soria. § 405.
[68] F Soria. § 466.
[69] F Soria. § 271.
[70] F Soria. § 295, 296.

имела. Как город в пределах своих границ, так и территории деревень (вместе с примыкавшими к ним угодьями) интегрировались в пространственную структуру консехо лишь посредством приходского деления. Хотя это явление может быть объяснено ключевой ролью церкви в регламентации и организации жизни средневекового общества, в данном случае такое объяснение не может быть признано исчерпывающим. Возникает устойчивое впечатление, что ограниченность субъектности консехо как властного учреждения проявлялась также и в том, что оно изначально не обладало возможностями для «переформативания» своего пространства в территориально-административном смысле, а потому было вынуждено подстраиваться под уже существующие организационные формы.

***

Все сказанное применительно к городским церковным приходам может быть в полной мере распространено и на роль аналогичных институтов в сельской округе Сории, поскольку значимых различий в статусе горожан и сельских жителей в процессе исследования обнаружить не удалось. Все платежи и повинности, востребовавшиеся по линии консехо, в равной мере распространялись как на первых, так и на вторых. Неоднократные упоминания в фуэро о сельских церквях[71] заставляют рассматривать деревни как полноправные приходы, а их жителей — как прихожан, не отличавшихся по своим правам от христиан города. Сельские приходы выполняли те же административные функции, что и городские. Подобно клятвам, приносившимся должностными лицами (в первую очередь, судьей и алькальдами) в городских приходах перед лицом местных прихожан при вступлении в должность[72], на сходах сельских жителей их приносили сторожа огороженных пастбищ (ст.-каст. *deheseros*), обязанные взимать платеж монгазго за пользование последними[73].

4. краткие выводы

Подведем краткие итоги исследования. Для испанской исторической и историко-правовой науки исследования средневекового города стали своеобразным оселком, на котором оттачивались идеи свободной нации,

[71] F Soria. §§ 206, 271, 466.
[72] F Soria. § 50.
[73] F Soria. § 35.

мыслившейся как сообщество горожан (ср. фр. *bourgeoisie*), противостоящее авторитарной властной вертикали, олицетворяемой прежде всего церковной и королевской властью. В науке — и, шире, в интеллектуальной культуре — XIX в. эти идеи испанских интеллектуалов (Мартинеса Марины, Лафуэнте и т. д.) выглядели органичной частью общеевропейского тренда. В рамках этого историки и политики — зачастую одни и те же люди — устанавливали истоки национальной истории, удревняли и укореняли нацию как гражданский коллектив в истории Средних веков. Как неоднократно отмечалось в литературе, это было существенно в рамках борьбы представителей либеральных и демократических течений со взглядами сторонников старого порядка. В рамках же историко-правовой науки следующего, XX столетия это смотрелось уже по-другому. В частности, весьма характерным видится здесь отстаивание взглядов на средневековый муниципий как на очаг национальной свободы Клаудио Санчесом-Альборносом, не просто одним из виднейших испанских медиевистов, но и, пожалуй, крупнейшим идеологическим оппонентом франкистского режима. Именно в рамках этого интеллектуального противостояния разворачивался тезис о необходимости раздельного изучения городских и церковных институтов. Вместе с тем сейчас эта исследовательская оптика уже давно требует пересмотра. Церковь мыслится как неотъемлемая часть пейзажа средневековой — в том числе городской средневековой — жизни. Попытка заново посмотреть на городские институты средневековой Кастилии представлена, в частности, в этой статье.

Отсутствие в пределах границ консехо Сории собственной территориально-административной системы, альтернативной связанному с церковью приходскому делению, собственных же устойчивых географических центров власти, а также собственных типов общественных зданий как резиденций властных учреждений, связанных с общиной (в качестве исключения можно назвать лишь здание тюрьмы консехо), является значимым (но отнюдь не единственным) признаком нечеткости территориальной юрисдикции местной территориальной общины. Городские и сельские приходы Сории выступают в фуэро как ключевая по значимости, по существу, даже единственная территориально-административная единица в границах общины-консехо. Несмотря на то что это явление может быть объяснено ключевой ролью церкви в регламентации и организации жизни средневекового общества, в данном случае такое объяснение не может быть признано исчерпывающим. Возникает устойчивое впечатление, что ограниченность субъектности консехо как

властного учреждения проявлялась также в том, что оно изначально не обладало возможностями для «переформативания» своего пространства в территориально-административном смысле, а потому было вынуждено подстраиваться под уже существующие организационные формы.

Сокращения

Apoll.	Libro de Apollonio / ed. por D. Corbella Díaz. — Madrid : Cátedra, S. A., 1992.
CD Alf. VI	*Gambra Gutiérrez A.* Alfonso VI : cancillería, curia e imperio. Vol. 2. — Leon : Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» et. al., 1998.
CD Cuenca	Colección diplomática del Concejo de Cuenca, 1190–1417 / ed. por F. A. Chacón Gómez-Monedero. — Cuenca : Exma. Diputación Provincial de Cuenca, 1998.
CD Sancho IV	*Gaibrois de Ballesteros M.* Colección diplomática // Sancho IV de Castilla. Vol. 3. — Madrid : Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1928.
CDC	Colección diplomática de Cuéllar // Publicaciones historicas de la Exma. Diputación provincial de Segovia. Vol. VI / ed. por A. Ubieto Arteta. — Segovia : Editorial Gómez, 1961. — (Colección de documentos para la história de Segovia ; 4).
CDocC	Colección Documental de Cuéllar (934–1492). Vol. 1 / ed. por B. Velasco Bayón, M. Herrero Jiménez, S. Pecharromán Cebrián y J. Montavillo García. — Cuéllar : Ilmo. Ayuntamiento de Cuéllar, 2010.
CDS	Colección Diplomática de Sepúlveda (1076–1454). Vol. 1 / ed. por E. Sáez. — Segovia, 1956.
Const. de Cádiz	Constitución política de la Monarquía Española. Promulgada en Cádiz á 19 de Marzo de 1812. — Cadiz : En la Imprenta Real, 1812.
Cortes	Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla publicadas por la Real Academia de la Historia. Vol. 1. — Madrid : Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1861.
DEDA	Diccionario español de documentos alfonsíes / ed. por M. Nieves Sánchez. — Madrid : ARCO/LIBROS, 2000.
DMAMAT	Documentación medieval del archivo municipal de Alba de Tormes / ed. por A. Barrios Garcia, A. Martin Exposito y G. del Ser Quijano. — Salamanca : Universidad de Salamanca. Servicio de publicaciones, 1982.

F Alcalá	Fuero de Alcalá de Henares // Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares / ed. por G. Sánchez. — Madrid : Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1919. — P. 277–324.
F Heznatoraf	[Fuero de Heznatoraf] // El Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf) / ed. por R. de Ureña y Smenjaud. — Cuenca : Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2003. — P. 59–76, 115–855.
F Ledesma	Fuero de Ledesma // Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes. Vol. 1 / ed. por A. Castro y F. De Onís. — Madrid : Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1916. — P. 209–286.
F Madrid	*Alvarado Planas J.* y *Oliva Manso G.* El Fuero de Madrid. — Madrid : Boletín oficial del Estado, 2019.
F Plasencia	Fuero de Plasencia / ed. por J. M. Niela. — Salamanca : Librería Cervantes, 1986.
F Real	Fuero Real / ed. por G. Martínez Díez, J. M. Ruiz Asencio y C. Hernández Alonso. — Ávila : Fundación Sánchez Albornoz, 1988. — (Leyes de Alfonso X ; II).
F Salamanca	Fuero de Salamanca // Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes. Vol. 1 / ed. por A. Castro y F. De Onís. — Madrid : Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1916. — P. 65–208.
F Soria	Fuero de Soria // Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares / ed. por G. Sánchez. — Madrid : Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1919. — P. 1–225.
F Zamora	Fuero de Zamora / ed. por J. Majada Neila. — Salamanca : Librería Cervantes, 1983.
F Zorita	El Fuero de Zorita de los Canes según el códice 247 de la Biblioteca Nacional (siglo XIII al XIV) y sus relaciones con el Fuero latino de Cuenca y el romanceado de Alcázar / ed. por R. de Ureña y Smenjaud. — Madrid : Establecimiento tipográfico de Fortanet, 1911.
FF Sep. AD	Apéndice documental // Los Fueros de Sepúlveda / ed. por E. Sáez, R. Gibert, M. Alvar y A. G. Ruiz-Zorilla. — Segovia : Exma. Diputación provincial de Segovia, 1953. — P. 167–308.
FJ-1996	*Mence C.* Fuero Juzgo (Manuscrit Z.III.6 de la bibliotheque de San Lorenzo de Escorial). T. 2. Transcription. — Paris : Septentrion, Presses Universitaires de France, 1996.
FL Cuenca Prim	Forum Conge (Forma Primordial) // El Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf) / ed. por R. de Ureña

y Smenjaud. — Cuenca : Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2003. — P. 3–26, 114–854.

FL Cuenca Sist — Forum Conge (Forma Sistemática) // El Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf) / ed. por R. de Ureña y Smenjaud. — Cuenca : Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2003. — P. 27–57, 111–854.

FR Sep — Fuero Romanceado de Sepúlveda [c. 1300] // Los Fueros de Sepúlveda / ed. por E. Sáez, R. Gibert, M. Alvar y A. G. Ruiz-Zorilla. — Segovia : Exma. Diputación provincial de Segovia, 1953. — P. 57–166.

Muñoz — *Muñoz y Romero T.* Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los Reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra. Vol. 1. — Madrid : Imprenta de Don José María Alonso, 1847.

Ord. de Alcalá — El Ordenamiento de Leyes, que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares el año de mil trescientos y quarenta y ocho. — Madrid : Por D. Joachin Ibarra, 1774.

Литература

Гизо Ф. П. Г. История цивилизации во Франции. В 4 т. Т. 4 / пер. с фр. П. Г. Виноградова. — М. : Рубежи XXI, 2006.

Гизо Ф. П. Г. История цивилизации в Европе : пер. с фр. — М. : Территория будущего, 2007.

Добиаш-Рождественская О. А. Церковное общество Франции в XIII веке. Ч. 1. Приход. — Петроград : Типография Императорской академии наук, 1914.

История Испании. Т. 2. От войны за испанское наследство до начала XXI века / под ред. О. В. Волосюк, М. А. Липкина, Е. Э. Юрчик. — М. : Индрик, 2014.

Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. — СПб. : Типография М. А. Александрова, 1912.

Оттокар Н. П. К истории взаимоотношения Церкви и города в итальянском Средневековье // Журнал Министерства народного просвещения. — 1909. — С. 1–23.

Оттокар Н. П. Коммуны средневековые // Новый энциклопедический словарь. Т. 22. — Петроград : Брокгауз-Ефрон, 1915. — Кол. 383–388.

Оттокар Н. П. Опыты по истории французских городов в Средние века. — Пермь : Типография губернского земства, 1919.

Попова Г. А. Мадрид в Древности и Средневековье. Очерк истории. — СПб. : Наука, 2018.

Редькова И. С. Город глазами средневекового монаха (по экзегетическим текстам первой половины XII в.) — СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020.

Тьеррu О. История происхождения и успехов третьего сословия / пер. с фр. Р. Ю. Виппера. — М. : Типография И. А. Баландина, 1899.

Червонов С. Д. Торговля в испанском городе XII–XIII вв. // Испанский средневековый город / под ред. О. В. Аурова, Е. И. Щербаковой. — СПб. : Евразия, 2018. — С. 238–253.

Araujo F. Guía histórico-descriptiva de Alba de Tórmes. — Salamanca : Imp. y Lit. que fué de S. Cerezo, 1882.

Asso y del Rio I. J. y *Manuel y Rodríguez M.* Instituciones del Derecho Civil de Castilla. — Madrid : En la Imprenta de Francisco Xavier García, 1771.

Benito Martín F. La formación de la ciudad medieval. — Valladolid : Universidad de Valladolid, 2000.

Benito Martín F. El sistema medieval de asentamientos de Castilla y León // Arqueología y Territorio Medieval. — 2004. — Vol. 12, n° 2. — P. 57–74.

Catedral y ciudad medieval en la Peninsula Iberica / ed. por E. Carrero y D. Risco. — Murcia : Nausicaa edicion, 2005.

Coelho de Rocha M. A. Ensaio sobre a história do governo e da legislação de Portugal para servir de estudo do direito pátrio. — Coimbra : Da impresnsa da Universidade, 1841.

Colmeiro M. Historia General de España. Vol. 4. Reyes cristianos desde Alfonso VI hasta Alfonso XI en Castilla, Aragón, Navarra y Portugal / ed. por D. A. Cánovas del Castillo. — Madrid : El Progreso Editorial, 1883.

El Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf) / ed. por R. de Ureña y Smenjaud. — Cuenca : Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2003.

Gautier-Dalché J. Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX–XIII). — Madrid : Siglo XXI, 1979.

Herculano A. História de Portugal desde o começo da monarchia ate o fim do reinado de Affonso III : en 8 vols. — Paris y Lisboa : Livrarias Aillaud & Bertrand, 1876.

Hinojosa y Naveros E. Orígen del régimen municipal de León y Castilla // Estudios sobre la historia del Derecho Español / E. Hinojosa. — Madrid : Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1903. — P. 3–70.

Jehel G. y *Racinet P.* La ciudad medieval : del Occidente cristiano al Oriente musulman (siglos V–XV). — Barcelona : Ed. Omega, 1999.

Ladero Quesada M. A. Ciudades de la España medieval. — Madrid : Dykinson, 2010.

Lafuente M. Historia general de España. Vol. 2. — Barcelona : Montaner y Simon, editores, 1887.

Lafuente M. Historia general de España desde los tiempro primitivos hasta la muerte de Fernando III : en 25 vols. — 3ª ed. — Barcelona : Montaner y Simon, editores, 1887–1890.

Martín de Marco J. A. Apuntes sobre el Fuero Real de Soria // Fuero de Soria, 1256–2006. Edición crítica. — Soria : Heraldo de Soria, 2006. — P. 290–293.

Martínez Díez G. El Fuero Real y el Fuero de Soria // Anuario de Historia del Derecho Español. — 1969. — Vol. 39. — P. 545–562.

Martínez Díez G. Las Comunidades de la Villa y Tierra de la Extremadura Castellana. — Madrid : Editora Nacional, 1983.

Martínez Díez G. El fuero de Soria : génesis y fuentes // Anuario de Historia del Derecho Español. — 2006. — Vol. 76. — P. 9–32.

Martínez Llorente F.-J. Régimen jurídico de la Extremadura Castellana Medieval. Las Comunidades de la Villa y Tierra (s. x–xiv). — Valladolid : Secretario de Publicaciones. Universidad de Valladolid, 1990.

Martínez Marina F. Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los reynos de León y Castilla. — Madrid : En la Imprenta de la hija de D. Joaquin Ibarra, 1808.

Martínez Marina F. Teoría de las Cortes ó grandes juntas nacionales de los reinos de León y Castilla : en 2 vols. — Madrid : Imprenta de D. Fermin Villapando, 1813.

Masdeu J. F. Historia crítica de España, y de la cultura española. Vol. 7–11. — Madrid : Por D. Antonio de Sancha, 1789.

Monsalvo Antón J. M. El sistema político concejil. El Ejemplo del señorio medieval de Alba de Tormes y su concejo de la villa y tierra. — Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 1988.

Orduña Rebollo E. Historia del municipalismo español. — Madrid : Portal Derecho, S. A., 2005.

Ottokar N. P. Storia del comune medievale / Treccani. — 1931. — URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/comune_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (visitato il 29 giu. 2026).

Ottokar N. P. I communi cittadini del medioevo. — Firenze : La Nuova Italia, 1936.

Pascual Cabrero J. L. Aljamas y morerías de la diócesis de Segovia // De la alquería a la aljama / ed. por A. Echerarría Arsuaga y A. Fábregas García. — Madrid : UNED, 2016. — P. 135–163.

Pérez Martin A. El fuero de Soria y el Derecho común // Anuario de Historia del Derecho Español. — 2006. — Vol. 76. — P. 119–136.

Rucquoi A. Valladolid en la Edad Media. Vol. 1. — Valladolid : Junta de Castilla y León. Consejería de la Educación y Cultura, 1987.

Ruiz Gómez F. Aljamas y concejos en el Reino de Castilla durante la Edad Media // Espacio, Tiempo y Forma. Ser. iii: Historia Medieval. — 1993. — Vol. 9. — P. 57–78.

Sánchez G. Historia del fuero de Soria // Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares / ed. por G. Sánchez. — Madrid : Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1919. — P. 229–274.

Sánchez-Albornoz C. Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan. — Buenos Aires : Instituto de Historia de España, 1943.

Sánchez-Albornoz C. Despoblación y repoblación del valle de Duero. — Buenos Aires : Instituto de Historia de España, 1966.

Sánchez-Albornoz C. La frontera y las libertades de los castellanos // Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas. — Santiago de Chile : Editorial Jurídica de Chile, 1970. — P. 537–550.

Sánchez-Albornoz C. Une société d'exception dans l'Europe féodale // Anuario de Historia del Derecho Español. — 1980. — T. 50. — P. 639–651.

Thierry A. Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction al l'etude de cette histoire. — Paris : Sautelet et Compagnie, 1827.

Velasco Bayon B. Historia de Cuéllar. — Segovia : Exma. Diputación provincial de Segovia, 1996.

Aurov, O. V. 2026. "Tserkov' i territorial'no-administrativnoye deleniye v gorodakh Tsentral'noy Ispanii k kontsu XIII – seredine XIV v. kak syuzhet intellektual'noy istorii [The Church and Territorial-Administrative Division in the Cities of Central Spain from the Late 13th to the Mid-14th Century as a Subject of Intellectual History]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 169–202.

Oleg Aurov
PhD in History
Leading Researcher
Institute for Social Sciences
Russian Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia)
Associate Professor
Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia); orcid: 0000–0002–0755–9902

The Church and Territorial-Administrative Division in the Cities of Central Spain from the Late 13th to the Mid-14th Century as a Subject of Intellectual History

Submitted: Mar. 31, 2026. **Reviewed:** June 02, 2026. **Accepted:** Aug. 02, 2026.

Abstract: The article is devoted to the role of the religious factor in the system of territorial-administrative organization of the free cities of Central Spain from the late 13th to the mid-14th century, in which by this time stable traditions of local self-government had developed in the form of territorial communities — *concejo*. The latter united within their boundaries both the city itself and the adjacent rural area. The decisive role of the Church in the system of organizing the *concejo* was determined by the fact that the key element of this organization was the urban or rural church parish (Lat. *collatio*, Old Caste *collaçion*), which was, in essence, the only territorial-administrative unit within the boundaries of the *concejo* community. It is no coincidence that all categories of officials directly connected with the community were elected by church parishes. In a broader sense, ethno-confessional affiliation determined the principle of compact settlement within the city limits of representatives of ethno-confessional communities — Christians, Muslims and Jews. And the non-Christians lived only in special quarters — *morerias* (Muslims) and *juderias* (Jews). This situation can only be

explained by the limited subjectivity of the *concejo* as an authority. From the very beginning the community did not have the ability to "reformat" its space in a territorial-administrative sense, and therefore was forced to adapt to existing organizational forms.

Keywords: Medieval Free City, Church, Parish, Territorial Community (concejo), Jews, Moslems (Moors), Castile and Leon.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-169-202.

REFERENCES

Alvarado Planas, J., and G. Oliva Manso. 2019. *El Fuero de Madrid* [in Spanish]. Madrid: Boletín oficial del Estado.

Araujo, F. 1882. *Guía histórico-descriptiva de Alba de Tórmes* [in Spanish]. Salamanca: Imp. y Lit. que fué de S. Cerezo.

Asso y del Rio, I. J., and M. Manuel y Rodríguez. 1771. *Instituciones del Derecho Civil de Castilla* [in Spanish]. Madrid: En la Imprenta de Francisco Xavier García.

Barrios Garcia, A., A. Martin Exposito, and G. del Ser Quijano, eds. 1982. *Documentación medieval del archivo municipal de Alba de Tormes* [in Spanish]. Salamanca: Universidad de Salamanca. Servicio de publicaciones.

Benito Martín, F. 2000. *La formación de la ciudad medieval* [in Spanish]. Valladolid: Universidad de Valladolid.

——— . 2004. "El sistema medieval de asentamientos de Castilla y León" [in Spanish]. *Arqueología y Territorio Medieval* 12 (2): 57–74.

Carrero, E., and D. Risco, eds. 2005. *Catedral y ciudad medieval en la Peninsula Iberica* [in Spanish]. Murcia: Nausicaa edicion.

Castro, A., and F. De Onís, eds. 1916a. "Fuero de Ledesma" [in Spanish]. In *Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*, 1:209–286. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando.

——— , eds. 1916b. "Fuero de Salamanca" [in Spanish]. In *Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*, 1:65–208. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando.

——— , eds. 1916c. *Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes* [in Spanish]. Vol. 1. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando.

Chacón Gómez-Monedero, F. A., ed. 1998. *Colección diplomática del Concejo de Cuenca, 1190–1417* [in Spanish]. Cuenca: Exma. Diputación Provincial de Cuenca.

Chervonov, S. D. 2018. "Torgovlya v ispanskom gorode XII–XIII vv. [Trade in a Spanish City in the 12th–13th Centuries]" [in Russian]. In *Ispanskiy srednevekovyy gorod [Spanish Medieval City]*, ed. by O. V. Aurov and Ye. I. Shcherbakova, 238–253. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevraziya.

Coelho de Rocha, M. A. 1841. *Ensaio sobre a história do governo e da legislação de Portugal para servir de estudo do direito pátrio* [in Spanish]. Coimbra: Da impresnsa da Universidade.

Colmeiro, M. 1883. *Reyes cristianos desde Alfonso VI hasta Alfonso XI en Castilla, Aragón, Navarra y Portugal* [in Spanish]. Vol. 4 of *Historia General de España*, ed. by D. A. Cánovas del Castillo. Madrid: El Progreso Editorial.

Constitución política de la Monarquía Española. Promulgada en Cádiz á 19 de Marzo de 1812 [in Spanish]. 1812. Cadiz: En la Imprenta Real.

Corbella Díaz, D., ed. 1992. *Libro de Apollonio* [in Spanish]. Madrid: Cátedra, S. A.

Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla publicadas por la Real Academia de la Historia [in Spanish]. 1861. Vol. 1. Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra.

Dobiash-Rozhdestvenskaya, O. A. 1914. *Prikhod [The Parish]* [in Russian]. Bk. 1 of *Tserkovnoye obshchestvo Frantsii v XIII veke [The Ecclesiastical Society of France in the 13th Century]*. Petrograd: Tipografiya Imperatorskoy akademii nauk [Printing House of Imperial Academy of Sciences].

El Ordenamiento de Leyes, que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares el año de mil trescientos y quarenta y ocho [in Spanish]. 1774. Madrid: Por D. Joachin Ibarra.

Gaibrois de Ballesteros, M. 1928. "Colección diplomática" [in Spanish]. In *Sancho IV de Castilla*, vol. 3. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Gambra Gutiérrez, A. 1998. *Alfonso VI: cancillería, curia e imperio* [in Spanish]. Vol. 2. Leon: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".

Gautier-Dalché, J. 1979. *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX–XIII)* [in Spanish]. Madrid: Siglo XXI.

Guizot, F. P. G. 2006. [in Russian]. Vol. 4 of *Istoriya tsivilizatsii vo Frantsii [Histoire de la civilisation en France]*, trans. from the French by P. G. Vinogradov. 4 vols. Moskva [Moscow]: Rubezhi XXI.

——— . 2007. *Istoriya tsivilizatsii v Yevrope [Histoire générale de la civilisation en Europe]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.

Herculano, A. 1876. *História de Portugal desde o começo da monarchia ate o fim do reinado de Affonso III* [in Spanish]. 8 vols. Paris and Lisboa: Livrarias Aillaud & Bertrand.

Hinojosa y Naveros, E. 1903. "Orígen del régimen municipal de León y Castilla" [in Spanish]. In *Estudios sobre la historia del Derecho Español*, by E. Hinojosa, 3–70. Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús.

Jehel, G., and Ph. Racinet. 1999. *La ciudad medieval: del Occidente cristiano al Oriente musulman (siglos V–XV)* [in Spanish]. Barcelona: Ed. Omega.

Karsavin, L. P. 1912. *Ocherki religioznoy zhizni v Italii XII–XIII vekov [Essays on Religious Life in Italy of the 12th–13th Centuries]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya M. A. Aleksandrova [M. A. Aleksandrov Printing House].

Ladero Quesada, M. A. 2010. *Ciudades de la España medieval* [in Spanish]. Madrid: Dykinson.

Lafuente, M. 1887–1890. *Historia general de España desde los tiempro primitivos hasta la muerte de Fernando III* [in Spanish]. 3rd ed. 25 vols. Barcelona: Montaner y Simon, editores.

——— . 1887. *Historia general de España* [in Spanish]. Vol. 2. Barcelona: Montaner y Simon, editores.

Majada Neila, J., ed. 1983. *Fuero de Zamora* [in Spanish]. Salamanca: Librería Cervantes.

Martín de Marco, J. A. 2006. "Apuntes sobre el Fuero Real de Soria" [in Spanish]. In *Fuero de Soria, 1256–2006. Edición crítica*, 290–293. Soria: Heraldo de Soria.

Martínez Díez, G. 1969. "El Fuero Real y el Fuero de Soria" [in Spanish]. *Anuario de Historia del Derecho Español* 39:545–562.

——— . 1983. *Las Comunidades de la Villa y Tierra de la Extremadura Castellana* [in Spanish]. Madrid: Editora Nacional.

——— . 2006. "El fuero de Soria: génesis y fuentes" [in Spanish]. *Anuario de Historia del Derecho Español* 76:9–32.

Martínez Díez, G., J. M. Ruiz Asencio, and C. Hernández Alonso, eds. 1988. *Fuero Real* [in Spanish]. Leyes de Alfonso X, II. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz.

Martínez Llorente, F.-J. 1990. *Régimen jurídico de la Extremadura Castellana Medieval. Las Comunidades de la Villa y Tierra (s. X–XIV)* [in Spanish]. Valladolid: Secretario de Publicaciones. Universidad de Valladolid.

Martínez Marina, F. 1808. *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los reynos de León y Castilla* [in Spanish]. Madrid: En la Imprenta de la hija de D. Joaquin Ibarra.

——— . 1813. *Teoría de las Cortes ó grandes juntas nacionales de los reinos de León y Castilla* [in Spanish]. 2 vols. Madrid: Imprenta de D. Fermin Villapando.

Masdeu, J. F. 1789. *Historia crítica de España, y de la cultura española* [in Spanish]. Vol. 7–11. Madrid: Por D. Antonio de Sancha.

Mence, C. 1996. *Transcription* [in French]. Vol. 2 of *Fuero Juzgo (Manuscrit Z.III.6 de la bibliotheque de San Lorenzo de Escorial)*. Paris: Septentrion, Presses Universitaires de France.

Monsalvo Antón, J. M. 1988. *El sistema político concejil. El Ejemplo del señorio medieval de Alba de Tormes y su concejo de la villa y tierra* [in Spanish]. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Muñoz y Romero, T. 1847. *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los Reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra* [in Spanish]. Vol. 1. Madrid: Imprenta de Don José María Alonso.

Niela, J. M., ed. 1986. *Fuero de Plasencia* [in Spanish]. Salamanca: Librería Cervantes.

Nieves Sánchez, M., ed. 2000. *Diccionario español de documentos alfonsíes* [in Spanish]. Madrid: ARCO/LIBROS.

Orduña Rebollo, E. 2005. *Historia del municipalismo español* [in Spanish]. Madrid: Portal Derecho, S. A.

Ottokar, N. P. 1909. "K istorii vzaimootnosheniya Tserkvi i goroda v ital'yanskom Srednevekov'ye [On the History of the Relationship between the Church and the City in the Italian Middle Ages]" [in Russian]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya [Journal of the Ministry of Public Education]*, 1–23.

——— . 1915. "Kommuny srednevekovyye [Medieval Communes]" [in Russian]. In *Novyy entsiklopedicheskiy slovar' [New Encyclopedia Dictionary]*, vol. 22, Col. 383–388. Petrograd: Brokgauz-Yefron.

——— . 1919. *Opyty po istorii frantsuzskikh gorodov v Sredniye veka [Essays on the History of French Cities in the Middle Ages]* [in Russian]. Perm': Tipografiya gubernskogo zemstva [Printing House of the Provincial Zemstvo].

——— . 1931. "Storia del comune medievale" [in Italian]. Treccani. Accessed June 29, 2026.

——— . 1936. *I communi cittadini del medioevo* [in Italian]. Firenze: La Nuova Italia.

Pascual Cabrero, J. L. 2016. "Aljamas y morerías de la diócesis de Segovia" [in Spanish]. In *De la alquería a la aljama*, ed. by A. Echerarría Arsuaga and A. Fábregas García, 135–163. Madrid: UNED.

Pérez Martin, A. 2006. "El fuero de Soria y el Derecho común" [in Spanish]. *Anuario de Historia del Derecho Español* 76:119–136.

Popova, G. A. 2018. *Madrid v Drevnosti i Srednevekov'ye. Ocherk istorii [Madrid in Ancient and Medieval Times: A Historical Outline]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

Red'kova, I. S. 2020. *Gorod glazami srednevekovogo monakha (po ekzegeticheskim tekstam pervoy poloviny XII v.) [The City through the Eyes of a Medieval Monk (Based on Exegetical Texts from the First Half of the 12th Century)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives].

Rucquoi, A. 1987. *Valladolid en la Edad Media* [in Spanish]. Vol. 1. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de la Educación y Cultura.

Ruiz Gómez, F. 1993. "Aljamas y concejos en el Reino de Castilla durante la Edad Media" [in Spanish]. *Espacio, Tiempo y Forma. Ser. III: Historia Medieval* 9:57–78.

Sáez, E., ed. 1956. *Colección Diplomática de Sepúlveda (1076–1454)* [in Spanish]. Vol. 1. Segovia.

Sáez, E., R. Gibert, M. Alvar, and A. G. Ruiz-Zorilla, eds. 1953a. "Apéndice documental" [in Spanish]. In *Los Fueros de Sepúlveda*, 167–308. Segovia: Exma. Diputación provincial de Segovia.

———, eds. 1953b. "Fuero Romanceado de Sepúlveda [c. 1300]" [in Spanish]. In *Los Fueros de Sepúlveda*, 57–166. Segovia: Exma. Diputación provincial de Segovia.

———, eds. 1953c. *Los Fueros de Sepúlveda* [in Spanish]. Segovia: Exma. Diputación provincial de Segovia.

Sánchez, G., ed. 1919a. "Fuero de Alcalá de Henares" [in Spanish]. In *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, 277–324. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando.

———, ed. 1919b. "Fuero de Soria" [in Spanish]. In *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, 1–225. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando.

———, ed. 1919c. *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares* [in Spanish]. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando.

———. 1919d. "Historia del fuero de Soria" [in Spanish]. In *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, ed. by G. Sánchez, 229–274. Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando.

Sánchez-Albornoz, C. 1943. *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan* [in Spanish]. Buenos Aires: Instituto de Historia de España.

———. 1966. *Despoblación y repoblación del valle de Duero* [in Spanish]. Buenos Aires: Instituto de Historia de España.

———. 1970. "La frontera y las libertades de los castellanos" [in Spanish]. In *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, 537–550. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.

———. 1980. "Une société d'exception dans l'Europe féodale" [in French]. *Anuario de Historia del Derecho Español* 50:639–651.

Thierry, A. 1827. *Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction al l'etude de cette histoire* [in French]. Paris: Sautelet et Compagnie.

———. 1899. *Istoriya proiskhozhdeniya i uspekhov tret'yego sosloviya [Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état]* [in Russian]. Trans. from the French by R. Yu. Vipper. Moskva [Moscow]: Tipografiya I. A. Balandina [I. A. Balandin Printing House].

Ubieto Arteta, A., ed. 1961. "Colección diplomática de Cuéllar" [in Spanish]. In *Publicaciones historicas de la Exma. Diputación provincial de Segovia*, vol. VI. Colección de documentos para la história de Segovia 4. Segovia: Editorial Gómez.

Ureña y Smenjaud, R. de, ed. 1911. *El Fuero de Zorita de los Canes según el códice 247 de la Biblioteca Nacional (siglo XIII al XIV) y sus relaciones con el Fuero latino de Cuenca y el romanceado de Alcázar* [in Spanish]. Madrid: Establecimiento tipográfico de Fortanet.

———, ed. 2003a. "[Fuero de Heznatoraf]" [in Spanish]. In *El Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf)*, 59–76, 115–855. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

———, ed. 2003b. *El Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf)* [in Spanish]. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

———, ed. 2003c. "Forum Conge (Forma Primordial)" [in Spanish]. In *El Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf)*, 3–26, 114–854. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

——— , ed. 2003d. "Forum Conge (Forma Sistemática)" [in Spanish]. In *El Fuero de Cuenca (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf)*, 27–57, 111–854. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Velasco Bayon, B. 1996. *Historia de Cuéllar* [in Spanish]. Segovia: Exma. Diputación provincial de Segovia.

Velasco Bayón, B., M. Herrero Jiménez, S. Pecharromán Cebrián, and J. Montavillo García, eds. 2010. *Colección Documental de Cuéllar (934–1492)* [in Spanish]. Vol. 1. Cuéllar: Ilmo. Ayuntamiento de Cuéllar.

Volosyuk, O. V., M. A. Lipkin, and Ye. E. Yurchik, eds. 2014. *Ot voyny za ispanskoye nasledstvo do nachala XXI veka [From the War of the Spanish Succession to the Beginning of the 21st Century]* [in Russian]. Vol. 2 of *Istoriya Ispanii [History of Spain]*. Moskva [Moscow]: Indrik.

Биркин М. Ю. Формирование авторитетного высказывания на рубеже Античности и Средневековья : 13-й канон II Севильского собора // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3.— С. 203–254.

Михаил Биркин*

Формирование авторитетного высказывания на рубеже Античности и Средневековья**

13-й канон II Севильского собора

Получено: 31.03.2026. **Рецензировано:** 22.06.2026. **Принято:** 31.08.2026.

Аннотация: В статье рассматривается 13-й канон II Севильского собора 619 г. — небольшой антимонофизитский трактат, состоящий из библейских и патристических цитат. На примере этого текста ставится вопрос о механизмах конструирования авторитетного богословского высказывания на рубеже Античности и Средневековья. Сначала дается общий обзор структуры канона, которая, как доказывается, не может быть сведена к простой схеме «Писание — Предание». Библейские цитаты предстают как *testimonia*, то есть свидетельства, обладающие абсолютным авторитетом в силу своего божественного происхождения и безусловно принимаемые на веру. В свою очередь, суждения (*sententiae*) Отцов Церкви соотносятся с *argumenta* — результатами рассудочной деятельности человека, опирающейся на библейские свидетельства и устанавливающей границы допустимого понимания библейского текста. Эти *sententiae* приобретают особый авторитет и статус *testimonia* второго уровня, будучи собранными в хронологически организованный флорилегий, воплощающий Предание и линию передачи апостольского правила веры, восходящую к божественному источнику. В статье показано использование характерных для Исидора Севильского методов работы, соотносимых с грамматическими категориями, прежде всего с дифференцией и этимологией. «Этимологический» или, точнее, «генеалогический» нарратив помещает 13-й канон в рамки Предания. Наконец, краткость (*brevitas*) служит ключевым способом сконцентрировать предшествующий текстуальный авторитет и сделать текст максимально убедительным. Кроме того, как по критерию краткости, так и по своим функциям богословское высказывание может быть уподоблено Символу веры. Описанное сочетание интеллектуальных приемов, используемых для формирования авторитетного высказывания, является во многом специфическим именно для вестготской Испании в целом и для Исидора Севильского в частности.

Ключевые слова: авторитетное высказывание, Исидор Севильский, Предание, testimonium, argumentum, sententia, brevitas, Толедское королевство.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-203-254.

*Биркин Михаил Юрьевич, к. и. н., научный сотрудник Лаборатории исследований церковных институций, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва), mbirkin@gmail.com, ORCID: 0000–0001–9224–7585.

**© Биркин, М. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках проекта «Авторство и авторитет на рубеже поздней Античности и раннего Средневековья (случай вестготской Испании)» при поддержке ПСТГУ и фонда «Живая традиция».

ВВЕДЕНИЕ

В 619 г. в Севилье состоялся второй собор епископов провинции Бетика. На соборе председательствовал Исидор Севильский (ок. 560–636). Постановления II Севильского собора нашли отражение в последующем каноническом законодательстве и канонических сборниках, а в историографии активно обсуждался вопрос о влиянии Исидора Севильского на решения этого синода. Наряду с рассмотрением конфликтов между епископами, решением различных дисциплинарных и организационных проблем, собор уделил особое внимание и вопросу исключительно богословскому — о двух естествах и одном Лице во Христе в контексте Его крестных страданий. Этой теме посвящены последние два канона — двенадцатый и тринадцатый, составляющие более трети всего объема составленных II Севильским собором текстов.

Как сообщает 12-й канон, на собор явился некий епископ по имени Григорий[1], сириец по происхождению и приверженец ереси акефалов (монофизитов) (MacCoull, 1998). Он, по словам отцов собора, отрицал существование двух природ во Христе и утверждал, что Божество подвержено страданию. После продолжительных споров, в ходе которых зачитывались свидетельства о воплощении Христа и суждения Святых Отцов, этот епископ отрекся от своей ереси, исповедал две природы в одном Лице, признал бесстрастность Божества и то, что крестные страдания Христос претерпел только по человечеству. 13-й канон, записанный по итогу этих прений и адресованный заблуждающимся, представляет собой антимонофизитский трактат в миниатюре — последний в ряду весьма немногочисленных документов антимонофизитской полемики на латинском Западе (Hainthaler, 2013: 311). Канон состоит из двух четко выстроенных частей: катены из 63 библейских мест с краткими комментариями и патристического флорилегия, в котором насчитывается 25 цитат из сочинений десяти Отцов Церкви (пяти восточных и пяти западных): Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского, Афанасия Великого, Григория Назианзина, Григория Нисского (в тексте канона обе цитаты ошибочно приписаны Григорию Богослову), Василия Великого (точнее, Псевдо-Василия), Кирилла Александрийского, Аврелия Августина, Льва I Великого и Фульгенция Руспийского. Автором этого канона, как, впрочем, и всех остальных (Gams, 1874: 90), считается Исидор Севильский, в том числе из-за

[1]Имя епископа в соборных текстах не названо, но его упоминает Браулион в *Renotatio librorum domini Isidori* (см. ниже).

обилия библейских свидетельств, богатства флорилегия и в целом широкой богословской эрудиции, проявленной составителем этого текста (Madoz, 1936: 182–183; Orlandis & Ramos-Lissón, 1986: 259). Так или иначе, победа над еретиком на II Севильском соборе, которая рано и надолго отложилась в исторической памяти испанской Церкви, приписывалась именно Исидору Севильскому[2].

Рассматриваемый канон II Севильского собора, хотя нередко и привлекал внимание ученых, предметом отдельного исследования становился не так часто. Например, Х. Мадос посвятил отдельную публикацию подробному разбору патристического флорилегия, установив основные источники и выявив ключевые внесенные изменения (Madoz, 1936). А. Феррейро в общих чертах разобрал логику аргументации 13-го канона, преимущественно обращая внимание на его библейский блок (Ferreiro, 2003). Вместе с тем этот небольшой текст интересен не только с точки зрения истории богословия или текстологии, поскольку его патристический флорилегий предоставляет важные свидетельства по истории цитируемых текстов, их распространению и рецепции. Важен контекст исключительной ситуации, в рамках которой было принято это постановление, — спор с еретическим епископом и его последующее обращение, как, вероятно, и его сторонников. Поэтому составленный на соборе богословский текст должен был быть максимально убедительным и обладать предельным авторитетом.

Таким образом, этот уникальный в своем роде мини-трактат, знаменующий, как и все творчество Исидора Севильского, завершение патристической эпохи (Congar, Naseby & Rainborough, 1967: 436; Уколова, 1989: 279–280), возможно рассматривать как пример авторитетного высказывания, удобный для анализа благодаря своей краткости, четкой структуре и выверенной терминологии. В настоящей статье на примере 13-го канона II Севильского собора будет рассмотрен вопрос о структуре и элементах авторитетного высказывания, механизмах его формирования и функционирования на рубеже Античности и Средневековья, когда культурная деятельность строилась во многом вокруг канонизации текстуальных авторитетов.

[2]Br. Renot. Vers. 62–66: «Quo uero flumine eloquentiae et quot iaculis diuinarum Scripturarum seu Patrum testimoniis Acephalitarum haeresim confuderit, synodalia gesta coram eo Hispali acta declarant, in qua contra Gregorium praefatae haeresis antestitem eam adseruit ueritatem». См. также: Orlandis & Ramos-Lissón, 1986: 259.

структура 13-го канона II севильского собора

Исследователи не раз отмечали архитектурную строгость, с которой выстроен 13-й канон II Севильского собора (Madoz, 1936: 189; Hainthaler, 2013: 318). После вступления, в котором объясняются мотивы, побудившие отцов собора принять соответствующее постановление, и его главные задачи (показать два естества в одном Лице Христа и то, что страдания относились только к воспринятому человечеству), следует соответствующее краткое христологическое исповедание.

Далее начинается первая часть: последовательно приводятся библейские свидетельства из закона, пророков, Евангелий и апостольских посланий[3]. Все цитаты симметрично и даже схематично сгруппированы в пары «божество — человечество». В конце этой части подводится краткий итог: тексты двух Заветов свидетельствуют о двух природах в одном Лице Христа.

Вторая и третья части являются симметричным продолжением двух линий первой части. Второй блок касается страданий Христа исключительно по человечеству, а третий — преимущественно бесстрастности Божества. Обе части составляют по отношению друг к другу своего рода оппозицию, в соответствии с которой были распределены библейские свидетельства в первом блоке. Вторая и третья части построены аналогичным образом: последовательно приводятся свидетельства из закона, пророков, Евангелий и посланий апостолов.

После общего вывода, подводящего итог библейской части канона, начинается патристический флорилегий, изречения которого, расположенные фактически в хронологической последовательности, подтверждают сказанное выше: два естества Христа в одном Лице, бесстрастность Божества, отношение крестных страданий только к человечеству. Хотя в целом цитаты отцов переданы достаточно точно, в ряде мест они в большей или меньшей степени переработаны для более артикулированного доказательства основных идей канона, в частности для усиления различия двух природ — в духе систематизации и гармонизации, свойственной вестготской Испании (Madoz, 1936: 189–190, 192–218, особенно

[3]По количеству библейских цитат это соборное правило — исключительное для той эпохи явление, что можно объяснить, с одной стороны, догматическим характером постановления и широчайшей эрудицией Исидора Севильского, а с другой — тем, что практика цитирования Библии преобладала в жанрово иных текстах, входивших в состав деяний соборов (например, проповеди, исповедания веры) (Gaudemet, 1985: 298–301).

212, 217; Hainthaler, 2013: 321, n. 27)[4]. Завершается канон выводом, вновь повторяющим ключевые догматические положения всего текста.

TESTIMONIA И ARGUMENTA

Теперь стоит обратиться к тому, как сам Исидор описывает структуру канона и причины такой организации текста. В 12-м каноне о споре с Григорием говорится, что ему были представлены свидетельства (*testimonia*) о воплощении Иисуса Христа и прочитаны суждения (*sententiae*) Святых Отцов[5]. В 13-м каноне после блока библейских цитат патристический флорилегий предваряется почти теми же словами: после того как были представлены свидетельства Ветхого и Нового Заветов, следует присоединить суждения Святых Отцов, дабы благодаря и их преданию, то есть передаваемому учению (*eorum traditione*), стали совершенно ясны излагаемые догматические положения о двух природах Христа в одном Лице и о смерти и страданиях только по плоти[6]. В конце канона еще раз сообщается, что все то, чему научили божественные Писания и изречения (*eloquia*) отцов, было кратко внесено в соборное постановление[7].

Значение Писания демонстрируют слова, которые предваряют блок библейских цитат: различение двух природ Христа необходимо показать на основании текста Закона, пророков, Евангелий и посланий апостолов, чтобы доказать утверждаемое не доводами (*argumenta*), а примерами (*exempla*) из Писаний[8]. Дело не только в простом приоритете авторитета Писания над авторитетами отцов (Lütcke, 1986/1994: 506; Wagenvoort

[4]Исследователи не исключают, что Исидор пользовался каким-либо не дошедшим до нас флорилегием, что, очевидно, недоказуемо; вместе с тем каких-либо совпадений с сохранившимися флорилегиями нет (Séjourné, 1929: 99, n. 2; Madoz, 1936: 211, 217–218).

[5]II Hisp. Can. 12: «prolatis illi de incarnatione domini nostri Iesu Christi testimoniis sanctorumque patrum sententiis recitatis».

[6]II Hisp. Can. 13: «Prolatis igitur novi et veteris Testamenti testimoniis in quibus / duae naturae Christi patefactae sunt in una subsistenti persona et in quibus passio eius apparuit in homine solo expleta, deinde oportuit sententias subnecti sanctorum patrum qui in sacris litteris ingenti gloria fulserunt ut etiam eorum traditione perpateat quia dominus noster Iesu Christus ex duabus naturis et una persona subsistit, et quia mortem et passionem in sola carne suscepit».

[7]II Hisp. Can. 13: «Haec quidem quae tam divinae scripturae quam etiam sanctorum patrum eloquia docuerunt, decretis nostris breviter inserta protulimus...»

[8]II Hisp. Can. 13: «Cuius geminae naturae distinctio primum ex litteris legis, deinde ex porfeticis et evangelicis atque apostolicis depromenda est paginis, ut ea quae asserimus non argumentis sed exemplis scribturarum firmemus». Слово *exemplum* очевидным образом соотносится с понятием *testimonium*.

& Tellenbach, 1950: 905), сколько в разных типах высказываний. Ведь *argumentum*, по мнению Исидора, представляет собой результат рассуждения, необходимый для подтверждения того или иного явления, а в судебно-правовом контексте *argumentum* есть неотъемлемая часть расследования, противопоставленная доказательству (*probatio*), которое могут предоставить только свидетели или документы[9]. Если свидетельство (*testimonium*) относится к чему-то наличествующему[10], то довод — к вероятному[11]. В целом такое понимание *argumentum* вписывается в греко-римскую риторическую традицию. Так, Цицерон определяет *argumentum* как рассуждение, внушающее доверие к тому, что подлежит сомнению[12], а Квинтилиан — как рассуждение, предоставляющее доказательство, в котором сомнительное подтверждается через то, что сомнительным не является, а потому в рассматриваемом деле должно быть нечто, в доказательстве не нуждающееся[13] (и таковым может быть свидетельство, *testimonium*, или, по терминологии Квинтилиана, *signum*[14]). Так или иначе, *argumentum* касается более вопросов правдоподобия и вероятного, чем истины (Cicero's Topica..., 2006: 195; Giuliani, 1964: 357–388, особенно 359, 365, 385–387; Pugliese, 1964: 347; Lausberg,

[9]Etym. 6.8.16: «Argumentum vero dictum quasi argutum, vel quod sit argute inventum ad conprobandas res»; Etym. 18.15.5: «Causa aut argumento aut probatione constat. Argumentum numquam testibus, numquam tabulis dat probationem, sed sola investigatione invenit veritatem; unde et dictum argumentum, id est argutum inventum. Probatio autem testibus et fide tabularum constat». Ср. также Conc. Osc.: «per veram et certissimam clericorum probatione vel virorum admanuensium vel certe illarum foeminarum de quibus fama percurrit atque etiam diversis argumentis ex quibus adulterorum indicia certissime suspicari solent».

[10]Etym. 2.30.14: «Testimonium vero constat re». Правда, в этом месте вслед за Кассиодором Исидор относит свидетельства, согласно риторической традиции, восходящей еще к Аристотелю, к нетехническим доказательствам.

[11]Etym. 2.9.1: «Argumentatio autem dicta est, quasi argutae mentis oratio, qua inventum probabile exequimur». Заимствовано у Кассиодора, который различает *argumentatio* как процесс рассуждения и *argumenta* как содержание этого рассуждения: Cassiod. Inst. II.2.11: «Argumentatio dicta est quasi argutae mentis oratio; argumentatio est enim oratio ipsa, qua inventum probabile exsequimur argumentum». В этом отношении характерен пример из другой области. Исидор, следуя устоявшейся традиции, выделяет по степени реальности и вероятности описываемого три рода повествования: историю, басню и повесть (*argumentum*), которая занимает промежуточное положение, поскольку в ней описывается то, чего не было, но что могло случиться (см. Etym. I.44.5). См. также: Barwick, 1928.

[12]Cic. Top. 8: «Itaque licet definire locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem quae rei dubiae faciat fidem». Ср. Etym. II.9.8.

[13]Quint. Inst. V.10.11: «Ergo, cum sit argumentum ratio probationem praestans, qua colligitur aliquid per aliud, et quae quod est dubium per id, quod dubium non est, confirmat, necesse est esse aliquid in causa, quod probatione non egeat».

[14]Quint. Inst. V. 9.1, 10.12.

1990: §§ 366–409, особенно 368). В юридическом языке слово *argumenta* могло означать догадки или суждения, основанные на подозрениях (Pugliese, 1964: 348). Показательно, что в соборных текстах это слово в подавляющем большинстве случаев используется в значении «уловка, ухищрение» или «предлог»[15]. Негативную окраску могут иметь и однокоренные слова — *argumentari* (в полемическом ключе), *argumentatio*[16].

Оппозиция *testimonia* (*exempla*) — *argumenta* часто встречается в христианской письменности. Доводы имеют меньшую доказательность, чем свидетельства, и могут ими опровергаться[17], особенно когда используются для опровержения истины[18]. Помимо того что *argumenta* относятся к сфере вероятного, принципиальна их связь с рассудочной деятельностью: согласно риторической традиции, *argumenta* соотносятся с силлогизмом (энтимемой или эпихеремой) и тем самым — с рассуждением (*ratiocinatio*)[19]. В свою очередь, *ratiocinatio*, по словам Августина, есть поиски разума, то есть движение взгляда ума, которым разум и является[20]. Более того, если *testimonia* связаны с божественной истиной и верой в нее, то *argumenta* относятся к рассуждениям и человеческому разуму, являющемуся источником аргументации, нередко ложной[21].

[15] *Argumenta machinationis / machinationum* (Tolet. VI, Can. 16; Tolet. VIII, Can. 2, 7); *argumenta fallaciae* (Tolet. X, Can. 5); «ut horum et similium argumentorum deinceps amputetur occasio» (Tolet. XI, Can. 9); «hactenus argumentis eandem almae fidei sectam deluserunt» (Tolet. XVII, Tomus).

[16] *Argumentatio odiosa* (Tolet. V, Can. 2); *compressionis argumentatio* (Tolet. VIII, Lex edita in eodem concilio a Recesvinto principe glorioso); «inimici Christi... argumentantur» (De fide Catholica. I.5.5); «Quo loco argumentantur Judaei» (De fide Catholica. I.10.3). Такое словоупотребление можно встретить уже у Тертуаллиана (Waszink & van Winden, 1987: 125).

[17] Ambr. De fide. I.6.43: «Sed nolo argumento credas, sancte imperator, et nostrae disputationi. Scripturas interrogemus, interrogemus apostolos, interrogemus prophetas, interrogemus Christum. Quid multa?»; Ambr. De fide. I.11.70: «Superest, ut et argumentis veritas colligatur, quamquam etiam humanis testimoniis argumenta cedere soleant. Argumentare tamen, heretice, ut uoles»; Ambr. De fide. V.3.41: «Contra se igitur sua esse intellegunt [Arriani] argumenta testimoniis scripturarum».

[18] Zeno. Tract. II.18.2: «Sane nullis argumentis armatus, quibus illi libenter utuntur, qui aduersus ueritatem falsa componunt, sed caelestibus testimoniis multis, manifestis ac puris, ut docti probent...» См. также: Hier. Contra Ioann. 33: «...aceruatim ponam testimonia cursimque perstringam, ut toto contra uenenatam argumentationem Scripturarum pondere dimicemus».

[19] Quint. Inst. V.10.4, 6, 8; V.14.1; Boeth. In Top. Cic. I). Ср. также Etym. II.9.7–8 (здесь энтимема названа формой довода, *argumenti forma*).

[20] Aug. De quant. an. XXVII.53.

[21] Ambr. Exp. Ps. 12. XXXVI.35.4: «Possem aliis uti, sed nolo mihi credas, ne putes argumenta esse ingenii, non testimonia ueritatis»; Ambr. De fide. I.13.84: «Aufer hinc argumenta, ubi fides

По мнению Августина, истина не выводится из доводов, а подтверждается надежными свидетельствами[22]. Соотношение *testimonia* и *argumenta* в целом вписывается в ключевую для Августина проблему взаимосвязи авторитета, веры и разума (Strauss, 1959: 7; Fuhrer, 1996/2002: 506; Cushman, 1950: 282–283): в процессе познания и поиска истины вера и авторитет (прежде всего, *auctoritas divina*, *auctoritas Scripturae*, *auctoritas Ecclesiae*) имеют, по крайней мере во времени, первенство по отношению к разуму, который должен играть ключевую роль на следующих этапах (а принятие веры до рационального познания само по себе разумно)[23]. В то, что подтверждается авторитетом Писаний, следует верить без какого-либо сомнения, тогда как другим свидетелям и свидетельствам возможно и не верить[24], в том числе Отцам Церкви, утверждения которых явно противопоставлены божественным свидетельствам[25].

Для понимания соотношения *testimonia* и *argumenta* показательны слова Сальвиана: если человеческие высказывания нуждаются в доводах и доказательствах (*argumenta ac testes*), то речь Бога является самодостаточным свидетельством о себе (*Dei autem sermo ipse sibi testis est*) и предстает неиспорченным свидетельством истины (*testimonium veritatis*)[26], которому не нужны человеческие доводы, поскольку Бог

quaeritur»; Aug. De trin. IV.21.31: «Prius enim sunt discutienda et refellenda haereticorum argumenta quae non ex diuinis libris sed ex rationibus suis proferunt...»; Aug. De bapt. I.7.9: «Iam enim, ne uidear humanis argumentis id agere... ex euangelio profero certa documenta». См. также: Aug. De pecc. mer. III.7.

[22]Aug. Conl. c. Max. 15.21: «Veritas non ex argumento colligitur, sed certis testimoniis comprobatur».

[23]Отмечу лишь обзорные работы, прежде всего энциклопедического характера: Lütcke, 1986/1994: 499–505 (раздел „Auctoritas и ratio“); TeSelle, 1996/2002a,b,c. О развитии соответствующей проблематики у Августина см.: Van Fleteren, 1973 (в прим. 1 содержатся ссылки на важнейшие на тот момент работы по теме); Coyle, 1978: 124–139, особенно 126, n. 519. Из недавних публикаций см. Boersma, 2023.

[24]Aug. Ep. 147. 1.4: «Sed si diuinarum scripturarum... perspicua firmatur auctoritate, sine ulla dubitatione credendum est. Aliis uero testibus uel testimoniis... credere uel non credere liceat».

[25]Aug. Ep. 93. 35: «Noli ergo, frater, contra diuina tam multa tam clara tam indubitata testimonia colligere uelle calumnias ex episcoporum scriptis... Non enim sic leguntur, tamquam ita ex eis testimonium proferatur, ut contra sentire non liceat, sicubi forte aliter sapuerunt quam ueritas postulat».

[26]De gubern. Dei. III.1.5: «humana dicta, argumentis ac testibus egent; dei autem sermo ipse sibi testis est, quia necesse est, quicquid incorrupta ueritas loquitur, incorruptum sit testimonium ueritatis». Ср.: Ambr. Exp. Ps. 118. XIV.40.2: «Mandata ergo domini plena sunt testimoniis et ipsa sunt testimonia, quorum satis idoneus testis est qui non mentitur Deus». Та-

превосходит любой человеческий разум[27]. И потому божественные изречения, по словам Лактанция, переданы кратко и без прикрас: не подобает Богу подкреплять свои слова доводами, будто Ему не верят — он как судья оглашает приговор, а не доказывает[28].

С таким пониманием *testimonium* рифмуется мысль Исидора, что раз «при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится [всякое] дело» (Втор. 19:15), то в борьбе с нечестивцами и еретиками такими двумя свидетелями (*testes*) могут быть Ветхий и Новый Заветы, а тремя — Евангелие, пророки и апостолы. Без них человеческие суждения, являющиеся результатом умственной деятельности, не могут считаться достоверными[29].

Вера — отправная точка для достоверного знания (*scientia*), первое дело которого, по словам Исидора, состоит в поиске Бога[30], а ищут Его, если в Него веруют[31]. Познание Бога возможно только через веру[32]. Особенно наглядно соотношение веры и понимания в герменевтическом плане представлено в полемическом сочинении Исидора — «О кафолической вере против иудеев»: иудеи не могут понять закон и пророков, если прежде не уверуют во Христа[33] (здесь Исидор использует старолатинский перевод Ис. 7:9, к которому восходит августиновская формула *Crede ut intellegas*)[34]. Вера является условием духовного понимания

кой взгляд совпадает с римскими представлениями, согласно которым достоверность свидетельства может ранжироваться в зависимости от статуса свидетеля (Kaser, 1934: 1059).

[27]De gubern. Dei. III.1.4: «Neque enim necesse est ut argumentis a me probetur, quod hoc ipso quia a deo dicitur, comprobatur»; De gubern. Dei. III.1.3: «Sicut enim plus est deus quam omnis humanae ratio, sic plus mihi debet esse quam ratio, quod a deo agi cuncta cognosco».

[28]Lact. Div. Inst. III.1.10–11: «ne quis [...] humanis malit quam diuinis credere. (11) quae quidem tradita sunt breuiter ac nude. nec enim [aliter] decebat, ut cum deus ad hominem loqueretur, argumentis adsereret suas uoces, tamquam [aliter] fides ei non haberetur, sed ut oportuit locutus est tamquam rerum omnium maximus iudex, cuius est non argumentari, sed pronuntiare».

[29]Quaest. Vet. Test. In Deuteronomium. 13.1–2. Показательно, что сами библейские цитаты в сочинениях церковных авторов могут называться *testimonia* (см. Etym. I.21.13).

[30]Sent. II.1.3. В свою очередь, *scientia* отличается от *opinatio* тем, что оно истинно и основано на разуме (Е. С. Марей, 2013а: 12–13). Не менее показательны слова Григория, что мудрость есть сама вера (см. Greg. Mor. I.2.71).

[31]Sent. II.2.2.

[32]Sent. I.2.10, I.3.2a; De fide Catholica. II.5.9.

[33]De fide Catholica. II.22.1: «Neque enim possunt legem et prophetas intelligere, nisi ante in Christum crediderint, loquente Isaia: Si non credideritis, non intelligetis».

[34]В схожем ключе о первенстве веры пишут, например, Иоанн Кассиан и Юлиан Померий, см.: Cassian. Coll. XIII.18; De vita cont. I.19.

Писания (Drews, 2006: 86). Если имеющуюся веру авторитет пророков укрепляет[35], то свидетельства (*testimonia*), собранные Исидором, по его словам, обличают неверие (*perfidia*) иудеев и заставляют их или признать пророков лжецами, или поверить во Христа[36].

Поскольку свидетельства тесно связаны с верой[37], на которой зиждется здание (Бого)познания, то именно на их основании и строится текст, по крайней мере, богословский. Однако вера, которая делает эти свидетельства релевантными в принципе и определяет правила их толкования и понимания, возможна только в кафолической Церкви (ibid.: 88).

патристический аргумент и sententiae

Верность прочтения библейского текста удостоверяется как раз набором цитат из сочинений Отцов Церкви[38]. Такие флорилегии представляют собой форму использования патристического аргумента — частного случая обращения к Преданию как норме толкования Писания. Патристический аргумент (или патристическая аргументация) является таким способом доказательства ортодоксальности своей богословской позиции, который предполагает обращение к авторитету Отцов Церкви как свидетелей Предания через цитирование их письменно зафиксированных мнений (Studer, 2014: 222; Chronister, 2014: 188, 191, n. 15, 16). В свою очередь, сила этого аргумента и сама его возможность исходит из согласия отцов, *consensus patrum* (Congar, Naseby & Rainborough, 1967: 49; Fiedrowicz, 2007: 283–284), которое выступает важным признаком истинного Предания.

Развитие патристического аргумента, как и жанра флорилегиев, начинается примерно с конца IV в. В результате христологических споров патристический аргумент становится после Эфесского (431) и особенно Халкидонского (451) соборов важнейшим инструментом в богословских диспутах (Chadwick, 1969: 1156–1158; Kelly, 1978: 48–51; Storia della Teologia..., 1993: 458–460; Fiedrowicz, 2007: 255–290; Studer, 2014; Graumann, 2009: 549–554; Vessey, 1996: 499–500; Михайлов, 2021: 49–63, 52–53, 56–57),

[35]De fide Catholica. Ep. dedicatoria.

[36]De fide Catholica. I.1.2: «Ad quorum refellendam perfidiam quaedam ex Veteri Testamento aggregavimus testimonia»; De fide Catholica. I.1.8: «Quibus omnibus testimoniis cogendus est infidelis, ut eligat sibi de duobus, aut Christum Filium Dei credere, aut mendaces putare prophetas, qui ista cecinerunt».

[37]См. также: Cassiod. Exp. in Ps. LXXVII.37.

[38]Ключевые богословские споры были спорами об экзегезе (например, Young, 1997: 29–45, особенно 30, 43–44).

а богословие, по мнению ряда исследователей, стало по преимуществу патристическим (Gray, 1989: 21–36, особенно 24, 26, 28–30; Studer, 1998: 255, 257–261; Storia della Teologia..., 1993: 519, 526–530; Studer, 2014: 225)[39]. Обращение к текстам строго определенного списка Отцов Церкви становится важнейшим критерием ортодоксии. К VI–VII вв. патристическая аргументация, как и жанр флорилегиев, достигает своего расцвета (Price, 2017: 1–18, особенно 1, 4, 9–10).

На латинском Западе становление патристического аргумента связывают с именем Аврелия Августина, который начал его эпизодически использовать во время донатистских споров, а в полной мере прибег к нему в своих антипелагианских сочинениях (Storia della Teologia..., 1993: 459–460, 526–530; Studer, 2014: 223–224). При всех различиях в своих подходах исследователи сходятся в том, что Августин применяет патристический аргумент, чтобы доказать гетеродоксальность воззрений своих оппонентов, которые, на его взгляд, никак не укоренены в вере древней Церкви, и чтобы продемонстрировать ортодоксальность своих собственных взглядов, которые, по сути, всегда существовали в Церкви. Отцы Церкви, цитируемые Августином прежде всего как толкователи Писания, демонстрируют общность и непрерывность учения как в хронологическом плане, так и в географическом (Rebillard, 2000: 559–578, особенно 571, 573, 575–577; Chronister, 2014: 187–226, особенно 192–193, 208, 215, 224–225; Chronister, 2025: 351–364, особенно 356, 361–362; Lamberigts, 2010: 183–200, особенно 188–189, 192–193, 197, 199; Graumann, 2009: 550, 552)[40]. Патристический аргумент служил способом обозначения и конструирования идентичности (ibid.: 540–541, 547, 552, 554), в том числе и потому, что тексты в поздней Античности становятся ключевым элементом группового самоопределения, а религиозная жизнь тесно связывается с их толкованием (Stroumsa, 2018: 557, 565), правила которого во многом и артикулированы Отцами Церкви.

Экзегетический контекст очевиден во вводных словах патристического флорилегия: авторы 13-го канона II Севильского собора подчеркивают, что приводят суждения тех отцов, которые стяжали большую славу

[39]Ср. с идеей М. Весси, что при «новом порядке книг» (Р. Шартье) одним из ключевых способов литературно-богословской деятельности становится *retractatio patrum* (см. Vessey, 1996).

[40]По мнению М. Ламберихтса, принцип, отчеканенный Викентием Леринским в формуле «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est», уже явно присутствует у Августина (Lamberigts, 2010: 183–184, 199–200).

своими познаниями в Священном Писании[41]. Эти слова подчеркивают связь соответствующей части канона с блоком библейских свидетельств и предоставляют обоснование для обращения к рассуждениям отцов[42]. Показательно, что в своем сочинении «О знаменитых мужах» Исидор, характеризуя ряд церковных писателей, отдельно указывает на их познания в Писании[43]. Отцы Церкви, как отмечает И. Конгар в связи с соотношением Писания и Предания, выступают прежде всего как толкователи (*tractatores*) Библии (Congar, Naseby & Rainborough, 1967: 44). Именно в таком качестве их суждения и приведены в тексте рассматриваемого соборного постановления. Они должны сделать совершенно ясным (*perpateat*) то, что уже утверждалось выше на основании библейских текстов. В шестом деянии Эфесского собора, сыгравшего важную роль в становлении патристического аргумента, схожим образом (в латинском переводе Рустика) говорится об обращении к свидетельствам отцов, привлекаемым в дополнение к Никейскому символу веры для того, чтобы стало явно (*palam*), как имеющие правую веру ее понимают и исповедуют[44]. Именно эти события Викентий Леринский приводит в пример, доказывая, что описываемый им способ обращения к Преданию уже имел прецедент: суждения отцов были вынесены на обсуждение («in medium sanctorum patrum sententiae proferrentur»), чтобы на основании их согласия утвердить исповедание древнего догмата[45].

Необходимо также обратить внимание на то, как на II Севильском соборе обозначаются суждения отцов, — прежде всего, *sententiae patrum*[46].

[41]II Hisp. Can. 13: «...sententias subnecti sanctorum patrum qui in sacris litteris ingenti gloria fulserunt...»

[42]Ср. у Августина: Aug. C. du. ep. Pel. IV.8.20.

[43]Isid. De uir. ill. 14 («in scripturis diuinis copiossisime eruditus»), 18 («eruditione sacrarum scripturarum ditissimos»), 29 («in Scripturis doctus»).

[44]ACO. I.3. S. 121: «opus fuit necessario sanctorum patrum et orthodoxorum adicere testimonia... ut palam sit quia omnes rectam et immaculatam habentes fidem sic et intellegunt et interpretantur et praedicant eam». Сам флорилегий, о котором идет речь, см. в составе первого деяния, ACO. I.3. S. 67–80. В качестве примера схожей практики в самой Испании можно привести I Брагский собор (561). В его начале было зачитано «правило веры с некоторыми главами» («regula fidei contra Priscillianam haeresem cum aliquibus capitulis / exemplar fidei cum capitulis suis»), составленное против присциллианской ереси на соборе епископов, вероятно, проведенном по просьбе папы Льва Великого в 447 г. (Orlandis & Ramos-Lissón, 1986: 97–100, 140–141).

[45]Common. 29.7.

[46]II Hisp. Can. 12: «...prolatis illi de incarnatione domini nostri Iesu Christi testimoniis sanctorumque patrum sententiis recitatis...»; II Hisp. Can. 13: «...oportuit sententias subnecti sanctorum patrum...». В конце 13-го канона использовано слово *eloquia* («Haec quidem quae

Sententia — многогранное понятие, при употреблении которого в текстах могут подразумеваться сразу несколько его значений. Базовыми для него являются следующие значения: «позиция по какому-либо вопросу», «идея», «мнение», «мысль», а также «смысл» (Hellegouarc'h, 1963: 117–119; Moussy, 1999: 20–21; Codoñer, 2014: 4). В контексте римского права слово *sententia* могло означать мнение отдельного сенатора или сената в целом, судебный приговор и само судебное решение, дух закона, а также мнение юриста, нередко являющееся заключением по конкретному случаю, и соответствующее изречение, в форму которого это мнение было облечено (мнения юристов, нередко собранные в отдельные книги, впоследствии получили силу закона) (Wenger et al., 1923: 1496–1507). Чтобы высказать мнение по какому-либо вопросу или вынести приговор, необходимо, конечно, вникнуть в суть дела, рассмотреть его[47].

В риторическом плане сентенция представляет собой образное, афористичное, часто безличное и выражающее общезначимую нравственную истину изречение, нередко являющееся обобщением какой-либо ситуации и служащее доказательством той или иной позиции, но в таком обобщенном виде уже не обязательно связанное с конкретным случаем (Биркин, 2021: 15–16). Согласно Квинтилиану, *sententia* может быть частью энтимемы или началом или концом эпихеремы[48], то есть выступать как довод (*argumentum*). По мнению исследователей, сентенция может быть формой свернутой, имплицитной энтимемы[49], а потому она обладает особой эвристической силой, передавая «сгущенное» знание (Orlandini, 2008: 153–165, особенно 155, 163; Биркин, 2020: 261)[50].

tam divinae scripturae quam etiam sanctorum patrum eloquia docuerunt...»). Применительно к отцам слово *eloquia* в текстах Исидора встречается единожды, выступая при этом как синоним *sententiae*, см.: DEO. II.27(26).5. В подавляющем количестве случаев у Исидора и других вестготских авторов *eloquium* во множественном числе (как, впрочем, порой и в единственном) относится к божественному Откровению и Писанию (*divina / sacra / coelestia / Dei eloquia*), поэтому в соответствующем фрагменте 13-го канона II Севильского собора — «divinae scripturae [...] sanctorum patrum eloquia» — можно предполагать своего рода игру слов.

[47] CTh. IV.17.1–3. В этом смысле *sententia* может означать не только сам вердикт, но и, пользуясь современным языком, мотивировочную часть приговора. Ср. Codoñer, 2014: 5.

[48] Quint. Inst. VIII.5.4.

[49] Или иногда энтимемой без силлогизма, то есть заключением рассуждения, не содержащим самого рассуждения (Chapot, 2020: 17).

[50] *Sententia* выполняет сразу три функции: аргументативную, этическую (особая моральная позиция говорящего), стилистическую (украшение речи) (ibid.: 17–19, 21–22).

Исидор, следуя за Кассиодором, также называет сентенцию в качестве одного из вариантов энтимемы[51]. По утверждению К. Кодоньер, прелат Севильи выстраивает свои «Сентенции» как цепочку силлогизмов, а в целом *sententia* в это время — при всей многозначности понятия — могла пониматься как постулат, основанный на рассуждении (Codoñer, 2014: 13–15, 43).

При этом *sententia*, особенно если подразумевается мнение сенатора или решение судьи, не обязательно имеет характер краткого высказывания, но может принимать развернутую форму и пониматься как *oratio*; в таком случае *sententia* особенно тесно связана с авторитетом ее автора (ibid.: 4–5). По мнению Ж. Эллегуара, политический деятель реализовывал свой авторитет (*auctoritas*, а также *gravitas*) прежде всего через выражение своей *sententia*, которой, особенно если он произносил ее первым, предопределялись мнения остальных сенаторов или участников других политических собраний (Hellegouarc'h, 1963: 280, 305–307, 334, 359, 567). В политическом контексте убедительность *sententia* зависела от степени влияния ее автора (Codoñer, 2014: 4; Hellegouarc'h, 1963: 307), однако в риторическом плане сентенция сама уже могла обладать авторитетом (Lausberg, 1990: § 872), что особенно заметно в случае с *sententiae*, извлекаемыми из текстов ораторов, поэтов или философов (Hallik, 2007: 92). В этом контексте логично, что слово *sententiae* приобретает значение положений учения, а также — в связи с правовыми коннотациями — нравственных предписаний (*praecepta*) и принципов поведения (Codoñer, 2014: 7–10; Биркин, 2021: 16).

В 426 г. был принят знаменитый «закон о цитировании», согласно которому судья при разборе дел был обязан руководствоваться мнениями (*sententiae*) строго определенного круга юристов[52]. При этом, поскольку в стремлении унифицировать источники права узаконивался четко ограниченный «канон» сочинений древних правоведов, в законе проговаривались способы гарантировать подлинность текстов некоторых из них, цитируемых в ходе судебных разбирательств (Сильвестрова, 2007: 80–90). Главное, что устанавливались правила выбора между противоречащими авторитетными мнениями (в простых случаях необходимо было следовать мнению большинства). Фактически «закон о цитировании» является порождением того же режима знания и «порядка книг», что и *Commonitorium* Викентия Леринского: ситуация многоголосия

[51] Etym. II.9.9, 11.
[52] CTh. I.4.3.

мнений предполагает выработку принципов их согласования, приведения к консенсусу и выведения универсальных истинных суждений (Letteney, 2023: 87–91, 101–112, 122–124, 199–208, passim). В этом отношении показательно, что в римской политической культуре, по словам Ж. Эллегуара, *consensus* выстраивался именно вокруг *sententia*, то есть возникало согласие относительно одобренного политического мнения (Hellegouarc'h, 1963: 125, 132–133). В таком контексте восходящие к 1 Кор. 1:10 слова Викентия о том, что богословское развитие должно происходить в рамках одного и того же учения, смысла и суждения (*sententia*), яснее связываются с понятием согласия отцов[53], на котором и зиждется патристический аргумент. Соблюдать согласие (*consensio*) означало следовать именно за суждениями (*sententiae*) и определениями всех или почти всех епископов и учителей[54]. Так, Писание толкуется именно в соответствии с согласным и единодушным, всеобщим и публичным суждением отцов, отличаемым от частного и сокровенного мнения (*opiniuncula*)[55].

В вестготских текстах, особенно в соборных постановлениях, выражение *sententia patrum* используется в большинстве случаев как обозначение дисциплинарных определений и синодальных решений (изредка оно сопровождается соответствующим прилагательным)[56], поэтому можно предположить, что для слова *sententia* правовые коннотации были ведущими: в частности, суждения отцов имели обязательный характер[57].

[53]Common. 23.3: «Crescat igitur oportet [...] intellegentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia».

[54]Common. 2.6: «consensionem quoque itidem, si in ipsa uetustate omnium uel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur».

[55]Common. 28.3: «inter proprias et occultas et priuatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit»; Common. 29.10: «...nomina et numerum [...] edidimus eorum patrum, iuxta quorum ibidem concinentem sibi concordemque sententiam et legis sacrae proloquia exposita sunt, et diuini dogmatis regula constabilita est».

[56]Etym. VI.16.9 («una Patrum sententia condemnavit» — о Халкидонском соборе); II Hisp. Can. 6; Tolet. IV, Can. 4 («ex canonibus priscorum patrum sententiae de concilio celebrando»); Tolet. V, Lex in confirmatione; Tolet. VIII, Can. 4; Tolet. IX, Can. 10; Tolet. XI, Can. 9; Tolet. XII, Constitutio Carthaginensium sacerdotum («antiquorum patrum synodali sententia»); Tolet. XIII, Can. 11; Tolet. XVI, Can. 1 (показательно, что *sententiae* соседствуют с светскими, видимо, законами: «in condemnatione perfidiae iudaeorum numerosae antiquorum patrum sententiae ac leges promulgatae»), Can. 5, 6; Tolet. XVII, Can. 4; III Caesaraug. Can. 1–3.

[57]Примечательно, что слова *antiquorum patrum decreta* могут обозначать не соборные постановления, а как раз суждения или изречения отцов (см. Ep. Idalii ad Iul. Vers. 68–71). Хотя такое словоупотребление встречается единожды, тем не менее оно весьма показательно в отношении квазиправового статуса патристических текстов.

Включение *sententiae* отцов в текст подтверждает и удостоверяет его[58]. Такое удостоверение возможно потому, что *sententiae* являются выражением авторитетного мнения (*auctoritas*) отцов[59] и представляются тесно связанными с истиной[60]. *Sententiae* также выступают средством наставления[61], в том числе потому, что за ними нередко может скрываться библейское толкование или герменевтическое правило (а отцы в таком контексте могут обозначаться как *tractatores*)[62]. Наконец, хотя *sententia* как «смысл» и «уразумение этого смысла» могут быть противопоставлены *verba*[63], суждения отцов должны быть облечены в конкретные слова, что особенно важно, когда речь идет о догматических положениях[64]. Так, Юлиан Толедский в «Прогностиконе», завершив ответ на вопрос, молятся ли души умерших о живых, отмечает, что, хотя он и не нашел, чтобы в тех же словах (*ipsis uerbis*) предшественниками было сказано то, что он описал, но он уверен, что в том же смысле (*ipso tamen sensu*) это было определено учителями, но если найдется что-то определенное, он последует за их суждением[65].

Итак, имеющие словесное выражение *sententiae* Отцов Церкви, будучи соотнесенными с *argumenta*, представали как результат рассудочной — в данном случае экзегетической — деятельности, которая строилась вокруг *testimonia* Писания. Являясь выражением авторитета отцов, их *sententiae* приобретали свой собственный текстуальный авторитет,

[58]DEO. II.27(26).5: «Quorumque eloquia proinde quibusdam in locis a nobis interiecta esse noscuntur, ut sermo noster paternis sententiis firmaretur». Учитывая сказанное, нельзя исключить в приведенном примере опять-таки правовые коннотации слова *firmare*, которое в «Вестготской правде» обычно связано с подтверждением чего-либо клятвой или свидетельскими показаниями (LI. II.1.19, II.1.25, II.1.29, VI.5.12, VII.1.1, X.1.6, IX.2.9) или со скреплением / подписанием документа, для чего, впрочем, тоже могут понадобиться свидетели (LI. II.3.4, II.5.3, II.5.12, II.5.13, II.5.17, IV.3.3). См. также Iul. Apol. 12: «Sed forte nos soli hoc dicimus quod maiorum sententia non probamus?» О глаголе *probare* см.: Berger, 1953: 652.

[59]Iul. Progn. Praef. Vers. 61–63: «quid ex hoc maiorum auctoritas senserit, appositis eorum sententiis demonstrarem».

[60]Ep. Idalii ad Iul. Vers. 71–72: «Manat ergo ex illorum sententia ueritas». Ср.: Sent. II.29.13. Ср. также: Codoñer, 2014: 6–7, 10, 13.

[61]Br. Ep. 1. Vers. 13–16; Iul. Progn. III.24.

[62]Br. Ep. 37. Vers. 90–94; Iul. Apol. 10; Iul. Progn. II.2, 18. Размышление над Писанием и перечитывание сочинений отцов неразрывно связаны, см.: Br. Ep. Ep. 1. Vers. 6–10.

[63]DEO. I.12.8; Sent. II.29.13.

[64]Iul. Apol. 18: «Tertium sane quartumque capitulum contuentes non solum sensum sed et ipsa pene uerba ex libris beatorum Ambrosii atque Fulgentii nos praelibasse monstrauimus, quibus ea praedictos uiros dogmatizasse scimus».

[65]Iul. Progn. II.26.

особенно после процедур упорядочивания и согласования, обеспечивавших, в конце концов, *consensus patrum*. Такие суждения задавали обязательные к применению герменевтические правила прочтения библейских *testimonia*, из них и выведенные, и позволяли выстраивать другие истинные высказывания. Эти высказывания, в свою очередь, основывались на свидетельствах Писания, интерпретируемых с помощью принципов, установленных суждениями отцов, и на самих этих суждениях, которые в виде конкретных патристических цитат удостоверяли верность прочтения Писания и в целом истинность высказывания[66]. В этой удостоверяющей функции суждения уже сами, вероятно, могли приобретать статус свидетельства второго уровня, что демонстрируют слова Браулиона Сарагосского о II Севильском соборе[67]. Надо полагать, что для такой смены эпистемического статуса суждения отцов должны были быть помещены в определенный ряд *sententiae*[68] и включены в то или иное высказывание, в рамках которого суждения воспринимались читателем уже как свидетельства (*testimonia*). Способы соответствующей организации материала будут рассмотрены далее.

DIFFERENTIA, ORIGO И TRADITIO

13-е постановление II Севильского собора наглядно иллюстрирует методы работы Исидора. Как отмечал Ж. Фонтэн, четыре грамматические категории — дифференцию, этимологию, аналогию и глоссу[69] — можно рассматривать как категории мышления Исидора Севильского, связанные с особым типом культуры (Fontaine, 1959: 37–38), ядро которой во многом составляет грамматический дискурс. Так, богословское высказывание рассматриваемого канона, структура которого задана темой о двух природах Христа, предельно схематично выстроено по принципу дифференции. У Исидора дифференция предстает не просто как способ различить паронимы, омонимы и синонимы, но и развести

[66]Критерий истинности, заданный патристическим аргументом, определяет идентичность и границы сообщества, в котором истинными могут считаться лишь строго определенные высказывания.

[67]См. сноску 2. Насколько можно судить, это чуть ли не единственное место в вестготских текстах, где используется словосочетание *testimonia patrum*. Вне Испании в латинских текстах, связанных с христологическими спорами, это словосочетание в целом встречается регулярно. Впрочем, это никак не отменяет сказанного выше о статусе суждения отцов как *argumenta*/*testimonia*.

[68]Это было конкретным, текстуальным воплощением согласия отцов.

[69]Согласно А. И. Магальон Гарсии, аналогия и глосса подчинены этимологии и дифференции (Magallón García, 1996: 231).

семантически близкие термины, дать им определения и выстроить между ними определенную, порой иерархическую связь, составив в итоге своего рода карту понятий и стоящих за ними явлений (Воронцов, 2012; 2013; Е. С. Марей, 2013b). В итоге дифференция использовалась как метод онтологического познания (Fontaine, 1959: 39–40; Magallón García, 1996: 232), будучи одновременно способом изложения достигнутых таким образом знаний о мире и человеке. Именно таким симметричным образом организованы цитаты в библейской части 13-го канона: они доказывают «христологическую дифференцию» в его начале[70], которая задает правило прочтения библейского текста, опирающееся преимущественно на лежащую в основании аллегорической экзегезы аналогию, но не исключающее и других названных категорий (Fontaine, 1959: 46; Fontaine, 1986: 315, 317; Fontaine, 1996: 432–433; O'Loughlin, 2016: 218). Более того, так устанавливались границы православного сообщества в противовес еретическим, не имевшим необходимой точности в употреблении ключевых для христианского учения понятий: по утверждению М. Ирвина, важнейшим инструментом в этом процессе, позволявшим точно определять значения базовых категорий, были именно дифференция и этимология (Irvine, 1994: 223).

Этимология, не будучи исключительно грамматической категорией, стала для Исидора Севильского базовым способом всякого познания («метанаукой», по словам М. Амслера), а происхождение — одной из важнейших для всего его творчества тем (Fontaine, 1959: 40–44; Amsler, 1989: 135, 147). Исидор рассматривает многие явления человеческой культуры (например, литературные жанры или научные дисциплины) через призму их происхождения, нередко обращая внимание на их изобретателей (*auctores*), что позволяет определить место того или иного феномена в рамках христианского знания, которое рассматривает весь мир по модели языка, познаваемый через этимологический метод (ibid.: 140, 145, 152–153, 155–157, 158–172, особенно 165), который фактически является этиологическим[71]. Для последнего принципиальным оказывается обнаружение внеязыкового временно́го или исторического истока — *origo*[72].

[70] Ср. Etym. VII.2.45–49; Diff. II.V.13, VII.22, VIII.23–24.

[71] И отчасти восходит к Варрону (Amsler, 1989: 24; Magallón García, 1996: 265–266, 329 ff.).

[72] Возможны и другие понятия, например, *orior*, *exorior* и многие другие. В свою очередь, термин *origo* может обозначать собственно этимологическое происхождение, этимологию того или иного слова (ibid.: 290–293).

Как показал С. А. Воронцов на примере сочинения Исидора *De ecclesiasticis officiis*, «происхождение», *origo*, является значимым элементом структуры трактата и представляет собой «этиологический нарратив». В его рамках прочерчивается линия преемственности от ветхозаветных прообразов в виде *auctores* и соответствующих повелений Бога, аллегорически связываемых с тем или иным церковным чином, через новозаветные предписания Христа и апостольские указания к правилам Отцов Церкви и конкретным нормам касательно какого-либо вида служения (Воронцов, 2018: 160, 164; Воронцов, 2022: 68–70; Vorontsov, 2026). Такой способ рассуждения демонстрирует схему «традиции», в рамках которой в один ряд объединены Священное Писание, история Церкви и современные Исидору церковные устройство и практика (Воронцов, 2022: 73). Так, родоначальником (*auctor*) монашеского образа жизни в Ветхом Завете были Илия и Елисей, в Евангелии — Иоанн Креститель, от которого берут начало основатели (*principes*) монашества Павел, Антоний, Иларион, Макарий и другие отцы[73].

Организация текста 13-го канона, судя по всему, соотносится с описанной логикой: сначала приводятся ветхозаветные свидетельства из закона и пророков, затем новозаветные цитаты из Евангелий и апостольских писаний, а завершается соборное постановление отеческим флорилегием. Вместе с тем такая структура библейских цитат, как и построение «генеалогического нарратива» у Исидора, во многом связаны с представлением о составе Библии, отчасти утвердившимся еще во II в., — закон и пророки, Евангелие и апостолы (Ferguson, 2002: 306)[74], — и об истории божественного домостроительства[75].

Не говоря о соотношении Ветхого и Нового Заветов как тени и образа, обетования и исполнения[76], стоит отметить важность момента их передачи от Бога. Исидор в полемике с иудеями вполне традиционно подчеркивает, что оба Завета были получены (*tradita*) от Бога[77]. В другом месте он пишет, что Ветхий Завет был дан иудеям через Моисея и пророков, а Евангелие, которое и есть Новый Завет, было дано через Сына Божия Христа и Его апостолов[78]. Апостолы же верно передали народам полученное от Христа учение, ничего по своему

[73] DEO. II.16(15).1.
[74] Ср.: Aug. De civ. XX.4.
[75] См., например, замечание Исидора о книге Откровения, DEO. I.11.6.
[76] Diff. II.XXI.123–129. См. также: Биркин, 2021: 96–98.
[77] De fide Catholica. II.22.1.
[78] DEO. I.11.1.

произволу не добавив[79]. Предваряя список ветхозаветных книг, Исидор подчеркивает, что это те книги, которые передали (*tradiderunt*) предстоятели церквей[80]; латинские переводы ветхозаветных книг, по его словам, передали первые управители (*provisores*) церквей[81]. Авторитет истинных Писаний — в отличие от апокрифов, чье происхождение (*origo!*) неизвестно — дошел от отцов путем преемства (*successio*)[82]. Отцы, таким образом, выступают в качестве ключевой инстанции передачи божественного авторитета.

Не случайно хронологически организованный патристический флорилегий открывается словами о том, что суждения отцов приводятся для того, чтобы также благодаря и их *traditio* стало совсем ясно, что Господь Иисус Христос пребывает в двух естествах и в одном Лице, но смерть и страдания принял только по плоти[83]. Флорилегий начинается изречениями Илария Пиктавийского (ок. 315–367), а заканчивается цитатами из Фульгенция Руспийского (ок. 468–533), которые, по замечанию А. Феррейро, представляют собой краткую сводку всего сказанного выше (Ferreiro, 2003: 258). Показательно, что этот завершающий блок цитат начинается со слов об исповедании Христа в соответствии с Преданием Святых Отцов (*iuxta sanctorum patrum traditionem*)[84]. Таким образом, дважды появляющееся в патристическом флорилегии понятие *traditio* создает своего рода кольцевую композицию и организует этот цитатный блок, выступая одновременно связующим с библейской частью канона элементом.

Понятие *traditio* (παράδοσις, Предание) — одно из важнейших, но предельно многозначных, часто неясных и ускользающих понятий, а многие исследователи, несмотря на скудные и противоречивые ответы источников, обращаются порой к нему как к чему-то однозначному, перенося на раннецерковную историю позднейшие представления (Morrison, 1969: vii–viii, 5, 7; Bakhuizen van den Brink, 1966a: 162; Bakhuizen van den

[79]Etym. viii.3.3. Произвольное добавление ведет к ереси.

[80]DEO. i.11.3.

[81]DEO. i.12.6.

[82]Etym. vi.2.51. Ср.: Aug. De civ. xv.23.4. См. также: Zarb, 1936: 107–109; Storia della Teologia..., 1993: 446–447.

[83]ii Hisp. Can. 13: «deinde oportuit sententias subnecti sanctorum patrum qui in sacris litteris ingenti gloria fulserunt ut etiam eorum traditione perpateat...»

[84]ii Hisp. Can. 13: «Sanctus quoque Fulgentius in libro de Incarnatione domini nostri Iesu Christi scribsit inter alia sic intulit: Dico itaque vobis iuxta sanctorum patrum traditionem dominum nostrum Iesum Christum in duabus naturis et inconfusis...» Сами эти слова (после *vobis*) — цитата из письма скифских монахов, на которое Фульгенций отвечает.

Brink, 1966c: 46; Tradition, 2002: 708)[85]. В рамках настоящей статьи необходимо отметить лишь несколько моментов. В самом общем виде Предание предполагает непрерывный процесс передачи определенного достояния (*traditum*) (ibid.: 689). В первоначальном словоупотреблении *traditio* подразумевало в первую очередь именно процесс передачи, и уже к концу IV в. акцент сместился на то, что, собственно, передано (Ferguson, 2010). В ранней Церкви оно совпадало с тем, чему Иисус Христос научил апостолов, а те передали христианским общинам (включая Новый Завет и соответствующее толкование Ветхого Завета, а также последующие формулы исповедания и писания признанных учителей), и именно благодаря своему происхождению оно имело исключительный авторитет (Tradition, 2002: 705–706; Hanson, 1962: 7, 94, 101; Congar, Naseby & Rainborough, 1967: 24–26; Morrison, 1969: 4). В этом смысле Предание могло пониматься как Откровение, не противопоставляемое при этом Преданию как функции Церкви; хотя у Викентия Леринского *lex divina* и *traditio* могут противополагаться, в целом у него сохраняется исходное понимание Предания как Откровения, хранимого человеком (Bakhuizen van den Brink, 1966c: 51–53, 58–61; Bakhuizen van den Brink, 1966d: 11–13)[86]. Так или иначе, в дальнейшем понятие Предания предполагало отсылку к историческому истоку — Христу и Откровению (Tradition, 2002: 709). Такое понимание согласуется с описанным выше «генеалогическим нарративом» в *De ecclesiasticis officiis*, возводящим служения и службы к их божественным *origines*.

В вестготских текстах, как и в большинстве источников той эпохи, нет развернутой рефлексии относительно понятия *traditio*. Это слово в соответствии со стандартным уже употреблением могло обозначать «учение» и «установления»[87], «исповедание»[88], могло указывать на обычную и традиционную норму или практику[89]. Вместе с тем при разговоре

[85]См. также «школьную» классификацию И. Конгара, что может пониматься под «традицией»: Congar, Woodrow, 1964: 47. Лексикографическую классификацию по типам словоупотребления слов *traditio* и *παράδοσις* до IV в. см.: Ferguson, 2010: 4.

[86]Причем, по мнению И. Конгара, понятие Предания начиная с V в. предполагает больший акцент на сохранении и раскрытии, развертывании полученного от апостолов «залога», свидетелями чему становятся Отцы Церкви, сочинения которых автономны не содержательно, но как литературная форма (Congar, Naseby & Rainborough, 1967: 48–50, 444–446).

[87]Quaest. Vet. Test. In Leviticum. 8.1.

[88]Tolet. XV, Fidei professio: «Epheseni coetus Cyrillo praesidente traditio protulit».

[89]Conc. Tarrac. Can. 8: «quia tertia ex omnibus perantiqua traditione ut accipiatur ab episcopis nouimus statutum»; DEO. I.43(42).2: «licet traditio ecclesiarum abstinentiae rigorem

о церковных установлениях коннотации истока, передачи и сохранения оказываются принципиальными, особенно в рамках риторики *origo*[90]. В связи с церковными службами и служениями стоит обратить внимание на слова Исидора, что «совершаемое в ходе церковных служб установлено отчасти авторитетом Священного Писания, отчасти апостольским Преданием и древним обычаем Вселенской Церкви» (пер. С. А. Воронцова)[91]. При этом в узком смысле слова под апостольским Преданием понимаются писания апостолов: так, хотя часть богослужебных текстов (гимны Илария или Амвросия, некоторые молитвы мессы) не происходит из канонических Писаний или апостольского Предания[92], но соответствующая практика имеет свои истоки и примеры в Ветхом Завете, Евангелии и апостольских посланиях[93]. В свою очередь, богоустановленность евхаристии описывается именно как Предание: на Тайной вечере Спаситель впервые вверил (*tradidit*) апостолам таинство Тела и Крови[94]. С другой стороны, у Исидора часть практик, не засвидетельствованных Писанием, но соблюдаемых по всему миру, восходит либо к апостолам, либо к главным соборам и сохраняется именно как неписанное Предание (*traditum*)[95]. Так, приношение жертв за упокоение усопших, соблюдаемое кафолической Церковью по всему миру, передано, по словам Исидора, от самих апостолов[96].

Наконец, с Преданием и соответствующей идеей передачи в *De ecclesiasticis officiis* теснее всего связаны апостольский Символ и правило веры. *Regula fidei* — это фактически конденсация апостольского Предания, позволяющая правильно понимать Писание (Cullmann, 1953: 131; Flesseman-van Leer, 1954: 170; Hanson, 1962: 76–129, особенно 94, 101; Storia della Teologia..., 1993: 145–151; Исидор Севильский, 2022:

prandiis relaxauerit»; Tolet. X, Prologus: «Recesuinto regi, cuius sacratissimo uoto retenta Paternitas sanctae traditione ad sacrum quiuimus adunari conuentum»; Reg. Fruct. Prologus: «hoc de reliquo ex regulari traditione conseruari in monasteriis definitum est».

[90]В этом смысле показательны слова, сказанные о Великом четверге, но применимые ко многим праздникам и установлениям: «и ныне справляется так, как было передано» («hodieque, sicut est traditum, celebratur»), см. Etym. VI.18.16.

[91]DEO. I. Prologus: «Ea quae in officiis ecclesiasticis celebrantur partim sanctarum scripturarum auctoritate partim apostolica traditione uel consuetudine uniuersalis ecclesiae statuta repperiuntur». См.: Исидор Севильский, 2022: 161, 244, прим. 4.

[92]Tolet. IV, Can. 13: «de scripturis sanctorum canonum uel apostolica traditione».

[93]DEO. I.6.1; Tolet. IV, Can. 13.

[94]DEO. I.20.2; DEO. I.28(27).2.

[95]DEO. I.44(43).1.

[96]DEO. I.18.11. Ср.: DEO. I.34(33).6.

293, прим. 120). Правило веры есть вернейшее после апостольского Символа исповедание веры, которое передали учителя, и оно представляет истинную полноту и целостность Предания кафолической веры (*catholicae traditionis fidei uera integritas*)[97]. Символ же веры апостолы составили для того, чтобы по нему можно было отличать тех, кто проповедовал Христа согласно апостольским правилам, от тех, кто возвещал Его, не сохраняя целыми линии Предания (*integrae traditionum lineae*). Апостолы передавали (*tradiderunt*) Символ веры не для записи, а для заучивания, дабы можно было быть уверенным, что он получен именно из Предания апостолов (*ex apostolorum traditione*)[98]. Никео-Цареградский символ может в соборных текстах приравниваться к правилу веры и описываться как данный апостольским Преданием и как переданный от отцов (*traditum a Patribus*): он по сути является выражением веры, изложенной первыми четырьмя Вселенскими соборами[99]. Наконец, нельзя не вспомнить обряд передачи готовящимся символа веры — *traditio symboli*[100], до определенной степени являвшийся наглядным воплощением Предания и в отношении механизма, и в отношении содержания (Congar, Naseby & Rainborough, 1967: 243–252, особенно 244, 249). Предание, таким образом, предстает прежде всего как коммуникативный феномен.

Описанная выше логика «этиологического нарратива», отражающая схему «традиции», находит свое отражение в общей структуре или отдельных частях многих, преимущественно соборных текстов Испании VI–VII вв. Так, в прологе II Брагского собора (572) сообщается, что для исправления противного апостольскому порядку (*extra apostolicam disciplinam*) стоит обратиться к свидетельствам Священного Писания и установлениям древних канонов, на основе которых при общем согласии и здравом рассуждении следует принять соответствующие правила. Сначала были зачитаны каноны I Брагского собора, затем оглашены предписания (*praecepta*) из Первого послания Петра, охарактеризованного как правило для епископов (*regula sacerdotum*), после чего собравшиеся сообщили, что желают повиноваться этим предписаниям и следовать по стопам Святых Отцов[101]. Здесь не просто обозначены

[97]DEO. II.24(23).1, 7.

[98]DEO. II.23(22).2–4.

[99]Tolet. VIII, Tomus. Tolet. XV, Fidei professio.

[100]В Испании это происходило на Пальмовое воскресенье, см.: DEO. I.28(27).2, II.22(21).2; Etym. VI.18.15.

[101]II Brac. Prologus.

источники церковного апостольского порядка — важна метафора следования за предшественниками. Более того, отцы собора в следующем предложении говорят, что принятые во исправление злоупотреблений постановления послужат совершенству епископского служения не только их самих, но и их преемников[102].

Несколько иную схему можно найти в канонах IV Толедского собора (633), прошедшего под председательством Исидора Севильского. Так, в подтверждение необходимости каждый день читать «Отче наш» делается отсылка к словам «Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17), приводятся соответствующие слова Христа, после чего даются цитаты из Киприана, Илария и Августина. В заключительных словах канона отцы собора фактически описывают инстанции авторитетов Предания: «Как Христос заповедовал, как апостол увещевал и точно так же, как церковные учителя наставляли, мы [...] должны каждый день произносить эту молитву»[103].

Особенно наглядна обозначенная выше схема в исповеданиях веры, включаемых в разные части синодальных текстов. Так, на XII Толедском соборе (681), исповедуя свою веру, Эрвигий перед провозглашением Никео-Цареградского символа веры говорит, что верует в то, что твердо установила евангельская и апостольская традиция, определили и провозгласили Никейский, Константинопольский, Эфесский и Халкидонский соборы. Как это таинство, то есть Символ, было изложено и передано многими другими кафолическими отцами, так оно возглашается на богослужениях[104]. Здесь явлен ряд инстанций Предания от своего истока в Евангелии до современной богослужебной практики[105], которая, таким образом, предстает ключевым коммуникативным механизмом реализации традиции.

[102]На эту устремленность Предания в будущее как важную его составляющую обратил в этом контексте внимание Д. Рамос-Лиссон (Ramos-Lissón, 1997: 209–216, особенно 212, 215–216).

[103]Tolet. IV, Can. 10. См. также 20-й канон то же собора.

[104]Tolet. XII, Can. 1: «credentes pariter et docentes de eadem sanctae fidei puritate quicquid euangelica et apostolica traditio sanxit, quicquid sancta synodus Nicena constituit, quicquid Constantinopolitana Patrum aggregata collectio promulgauit, quicquid Efeseni coetus definitio docuit, quicquid etiam Calcidonensis concilii promulgatio definiuit, sicut multorum aliorum catholicorum Patrum documentis id sacramentum expositum traditumque nobis accepimus, sicut etiam in missarum sollemniis patulis confessionum uocibus proclamamus».

[105]3-е постановление III Толедского собора утвердило правило, чтобы перед причастием в воскресные дни читался Символ веры. Помимо воспроизводимых молитв и служб, «живая традиция» воплощалась в звучащем слове проповеди.

Наконец, описание структуры высказывания, использованной в 13-м каноне II Севильского собора и других аналогичных текстах, можно найти в письме Сисебута к юному королю лангобардов Аделоальду. Среди прочего вестготский король пишет, что он почерпнул из небесной библиотеки, то есть Писания, блестящие примеры и присоединил наставления отцов, чтобы неповрежденный авторитет речений утвердил веру, а апостольское правило, переданное отцами, дошло до адресата незатемненным[106]. Здесь очевидна та же базовая двухчастная схема, как и в рассматриваемом каноне II Севильского собора: свидетельства/примеры (*testimonia*/*exempla*) Писания и суждения (*sententiae*) отцов. Слова Сисебута проясняют роль патристических изречений как посредников в сохранении и передаче апостольского Предания и правила веры[107]. Очевидно, что выполнение этой функции возможно в том случае, если *sententiae* включаются в непрерывную линию передачи от самого своего истока.

Таким образом, убедительное и авторитетное высказывание должно быть частью Предания, а для этого — имплицитно или эксплицитно отражать его структуру и включать его элементы. Ключевыми механизмами соответствующей организации текста у Исидора Севильского выступают грамматические категории дифференции, аналогии и, прежде всего, этимологии. «Этимологический», или «этиологический», нарратив обнажает связь того или иного явления или утверждения с *origo*. Поскольку в богословском высказывании, выражающем истину, таковым истоком явно выступает сам Бог, оно становится инструментом передачи божественного авторитета, если в тексте такого высказывания за счет структуры и риторики будет показана его «генеалогия» и связь с «предками», *maiores*, то есть Отцами Церкви. В свою очередь, «генеалогический нарратив» может вместить наследие отцов и выполнить ключевую для Предания коммуникативную функцию только при соблюдении другого принципиального условия — *brevitas*.

[106]Ep. Wisig. VIII. Vers. 112–116: «sed celesti bibliothece resplendentia quadam exempla libauimus institutionesque fidelium paternorum conexas tabella notauimus, ut dictorum fidem auctoritas inlibata efficiat et apostolica regula a patribus tradita nullis fuscata tenebris ad uos usque perueniat».

[107]Выше Сисебут характеризует, видимо, свое письмо как изложение кафолическими устами неосквернённого правила веры, см. Ep. Wisig. VIII. Vers. 4–5: «Tunc enim caritas ex opere sincero cognoscitur, cum intemerata fidei regula ore catholico demonstratur».

BREVITAS

«Слово веры кратко», — говорит Исидор[108]. И 13-й, самый длинный канон II Севильского собора парадоксальным образом является тому доказательством. Он демонстрирует ключевую особенность письма Исидора, принципиальную для организации многих его текстов, — *brevitas*. В начале постановления говорится, что отцы решили кратко изложить учение о двух природах Христа для опровержения еретиков, смешивающих Его естества и утверждающих страдательность Божества, чтобы те, кто вдруг был обманут этим заблуждением, когда прочитает изложенное, раскаялись и стали твердо держаться истины правой веры[109]. Слова о краткости не случайны и являются программными: в самом конце канона они повторяются. Как уже отмечалось, там говорится, что участники собора представили все то, чему научили божественные Писания и изречения отцов, кратко внеся это в постановление[110]. Заявление о *brevitas* — явно нечто большее, чем простая характеристика стиля или «бездумное клише» (Курциус, Колчигин, 2020: 134).

В *Renotatio librorum domini Isidori* Браулион отмечает краткость многих сочинений прелата Севильи, который и сам нередко характеризовал подобным образом свои труды, как и хвалил за краткость работы других авторов. На краткость как одну из составляющих методов работы Исидора обращал внимание еще Ж. Фонтэн. На первом этапе, по его словам, проводилось извлечение и собирание материала из предшествующих текстов, а на втором — сокращение и концентрация уже кратко отобранного материала[111], что затем плавно перетекало в стадию синтеза. По словам Ж. Фонтэна, главная цель такой работы — та же, какая была еще у эллинистических авторов: сделать текст доступным для читателя (Fontaine, 1959: 763–784, особенно 776–770). Аналогичным образом *brevitas* понимает и Дж. Вуд: краткий текст лучше понимается и запоминается читателем, которому с помощью *brevitas*

[108]DEO. II.23(22).5.

[109]II Hisp. Can. 13: «Tertiadecima, [id est ultima] prosequutione breviter narrandum putavimus ad refutationem eorumdem haereticorum qui duas naturas Christi post unionem delirantes confundunt et passibilem in eo divinitatis substantiam adserunt [...] ut si forte / aliqui stultorum huius inscientiae errore decepti sunt, cum ista legerint resipiscant rectaeque fidei veritatem firmiter teneant».

[110]II Hisp. Can. 13: «Haec quidem quae tam divinae scripturae quam etiam sanctorum patrum eloquia docuerunt, decretis nostris breviter inserta protulimus...»

[111]Etym. VI.8.1: «Opusculorum, genera esse tria. Primum genus excerpta sunt, quae Graece scholia nuncupantur; in quibus ea quae videntur obscura vel difficilia summatim ac breviter praestringuntur».

дается эффективный путь к истине (Wood, 2010: 37–53, особенно 38–39, 44). Краткость характеризовала не стиль, а прежде всего метод работы с источниками, из которых выделялись и передавались самые существенные фрагменты относительно какого-либо вопроса (ibid.: 37–53, 46–47, 49; Barrett, 2020).

В контексте рассматриваемого канона, его структуры, вопросов Предания и в целом порождения авторитетных высказываний важно, что *brevitas* часто связана с суждениями отцов. Так, в предисловии к своим толкованиям на Ветхий Завет Исидор, используя известную метафору, пишет, что он собрал *sententiae* древних церковных писателей, подобно цветам на разных лугах, и, кратко затрагивая немногое из многого, представляет читателям. Чуть ниже он говорит, что, достав из мистических сокровищниц мудрых прообразовательные толкования, он свел их вместе в краткий свод так, что читатель будет перечитывать древних. «Ведь то, что говорю я, произносят они, и мой голос — их язык»[112].

В схожем ключе рассуждает и Юлиан Толедский, который о своем «Прогностиконе» говорит, что в одном кратком томе собрал суждения предшественников, чтобы продемонстрировать, каково было их авторитетное мнение (*auctoritas*) по многообразным вопросам, интересующим читателей[113]. Точно так же митрополит Толедо заверяет, что в его книге — лишь примеры и учения старших, но никак не его, а если он что и написал своими словами, то это воспроизведено по памяти из книг предшественников[114]. В свою очередь, Идалий Барселонский, которому был отправлен «Прогностикон», отмечает, что труд был написан в старательном стремлении к краткости не только на основании суждений

[112]Exp. in Vet. Test. Vers. 9–13, 30–35: «ueterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, ueluti ex diuersis pratis flores lectos ad manum fecimus, et pauca de multis breuiter perstringentes [...] offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus [...] Has autem rerum gestarum figuras de mysticis thesauris sapientium, ut praediximus, depromentes, in unam formam compendio breuitatis contraximus, in quibus lector non nostra leget, sed ueterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt, et uox mea ipsorum est lingua».

[113]Iul. Progn. Praef. Vers. 58–65: «haec ipsa, quae superius in quaestionem uenerant [...] uno tota et breui uolumine complicanda congererem; et quid ex hoc maiorum auctoritas senserit, appositis eorum sententiis demonstrarem; ut [...] sed multiplicem lectoris sitim haec collecta breuitas satiaret».

[114]Iul. Progn. Vers. 91–95: «In quo tamen non mea sed maiorum exempla doctrinamque reperies; et tamen si alicubi parum aliquid uox mea insonuit, non aliud quam quod in eorum libris legisse me memini, proprio stilo conscripsi». Далее Юлиан также говорит, что не излагает неизвестные читателям вещи, которые те наверняка уже прочитали в многочисленных книгах, — концентрированное изложение должно сильнее затронуть их души, вернуть к мысли о предстоящем Суде и способствовать беспрестанному размышлению.

древних и Святых Отцов, но и при вдохновении и наставлении Христа. Труд Юлиана демонстрирует и положения (*decreta*) древних отцов, из суждения (*sententia*) которых изливается истина, и свидетельства новой и самой истинной краткости[115].

Таким образом, *brevitas* является тем механизмом, с помощью которого текст становится инстанцией в передаче концентрированного авторитета предшественников. Носителем последнего являются отдельные *sententiae* отцов, выступающие, будучи собранными вместе, источником истины. В этом ретрансляционном механизме *brevitas* важны два момента. Во-первых, по наблюдению М. Каррутерс, этимология как *oratio brevis* выступала в качестве важнейших мнемонических инструментов. И хотя речь шла прежде всего о созвучиях, чистой игре слов, в этой мнемотехнике важное место занимали и *auctores* (Carruthers, 1998: 155–160, особенно 157). Поэтому можно предположить, что *brevitas* необходимо сопрягалась с *origo* как «этиологическим нарративом», обеспечивая читателю быстрый доступ к истокам[116]. Во-вторых, повторяющиеся слова о том, что благодаря краткости текст все же будет прочитан привередливыми (*fastidiosi*), ленивыми (*pigri*) и оцепеневшими (*torpentes*) читателями, которых тяготит многословная и темная речь[117], могут быть поняты в связи с Преданием как описание условий его успешной рецепции: эпитомы (в широком смысле слова) позволяют, по мнению исследователей, сократить культурную дистанцию между текстами и читателями, относящимися к разным эпохам (Formisano & Sacchi, 2022: 8).

В Церкви такой универсальной «эпитомой», связывающей разные эпохи, является Символ веры, в целом обладающий теми же характеристиками, как и другие тексты, написанные в соответствии с требованиями *brevitas*. По словам Исидора, следующего за Никитой Ремесианским, в Символе веры мало слов, но он содержит все таинства, которые апостолы собрали в краткой форме из всего Писания, чтобы верующие,

[115]Ep. Idalii ad Iul. Vers. 34–36, 68–73: «...librum quem studiosa breuitate, non solum ex antiquorum sanctorumque Patrum sententiis, uerumetiam, inspirante et docente Christo, labore ac studio proprio consummare [...] Euidenter enim et dubia effugata et obscura in lucem producta sunt, cum et antiquorum patrum decreta et nouae breuitatis indicia artiflcii uestri fructuoso labore ad medium sunt deducta. Manat ergo ex illorum sententia ueritas, ex uestro autem labore noua et uerissima breuitas». Видимо, в *nova brevitas* проявлялось авторство, ср. Phocas. Ars. Praef.: «Multa loqui breuiter sit nouitatis opus».

[116]Ср. применительно к космографическим предметам: Etym. XIII. Praef.

[117]Exp. in Vet. Test. Vers. 12–16; Ep. Idalii ad Iul. Vers. 76–79.

не умеющие или не имеющие времени читать, сохраняли их в своем сердце и обладали достаточным для спасения знанием[118]. Иначе говоря, благодаря своей *brevitas* Символ веры дает максимальному кругу людей (читателей) доступ к необходимым сведениям, собранным из многократно его превосходящего корпуса текстов. И по этим параметрам 13-й канон II Севильского собора, как, вероятно, и многие другие позднеантичные тексты, будучи вторичным по отношению к Символу веры, с ним соотносим: он дает верующим краткое правило истинной веры[119], которое определяет мысли и поступки, направляет понимание Писания, ведет к спасению и является знаком отличия православного христианина[120].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По мнению М. Леттени, во второй половине IV – первой половине V в. возникает новый режим знания, основными процедурами которого стали агрегация, дистилляция и промульгация (Letteney, 2023). Сделанные выше наблюдения позволяют рассматривать 13-й канон II Севильского собора как результат такого способа производства знания и указанных процедур, которые вместе с тем имеют свою ярко выраженную специфику, проявляющуюся, среди прочего, в явном совмещении разнородных приемов и элементов: *testimonia*, *argumenta*, *sententiae*, *traditio*, *differentia*, *origo*, *brevitas*.

Авторитетное богословское высказывание, в качестве которого был проанализирован 13-й канон II Севильского собора, имеет определенные элементы и структуру. Отцы собора во главе с Исидором Севильским с целью опровергнуть еретиков и доказать две природы в одном Лице Иисуса Христа и принятие Им страданий только по человечеству кратко привели свидетельства Писания, к которым присоединили суждения Отцов Церкви, чтобы благодаря их Преданию (*traditio*) стали очевидны догматические положения, излагаемые на основе Библии. При поверхностном взгляде такую структуру канона, состоящего из блока библейских цитат и патристического флорилегия, можно описать

[118] DEO. II.23(22).5: «In quo quidem pauca sunt uerba sed omnia continentur sacramenta. De totis enim scripturis haec breuiatim collecta sunt ab apostolis ut, quoniam plures credentium litteras nesciunt uel qui sciunt per occupationes saeculi scripturas legere non possunt, haec corde retinentes habeant sufficientem sibi scientiam salutarem». Ср.: Sent. I.21.1–2.

[119] Aug. Ser. 213 auc. 2: «Symbolum est ergo breviter conplexa regula fidei»; Ildef. De cogn. bapt. 32.

[120] DEO. II.23(22).3–4.

через оппозицию Писания и Предания. Однако это описание, не совсем адекватное материалу, предельно упрощает реальные механизмы конструирования текста. В действительности речь идет не просто об очевидном преимуществе Писания над сочинениями отцов — важна их взаимосвязь как двух принципиально различных типов утверждений: *testimonia* и *argumenta*, соотносимых друг с другом подобно вере и разуму. Писание выступает как источник свидетельств (*testimonia*), которые обладают в силу своего происхождения не подлежащим сомнению божественным авторитетом, являются неоспоримо истинными, а потому безусловно принимаются на веру. В свою очередь, доводы (*argumenta*) не являют божественную истину непосредственно, а представляют собой результат рассудочной деятельности человека (экзегезы), которая, хотя и опирается на несомненные свидетельства Писания, но обладает заведомо меньшей доказательностью.

Именно к аргументативному уровню высказывания относятся суждения (*sententiae*) отцов, определяющие при этом границы понимания библейских свидетельств. Сложность понятия *sententia* определяет и его сложное функционирование в том или ином тексте. *Sententiae*, будучи воплощением авторитета отцов, выраженного в конкретной словесной форме, были тем основанием, на котором выстраивалось согласие отцов, выступавших прежде всего как толкователи Писания. Соотнесенные между собой, эти суждения обладали своим собственным текстуальным авторитетом, благодаря чему они, гарантируя достоверность интерпретации библейских *testimonia*, удостоверяли истинность высказывания, в котором они цитировались. Суждения отцов, соединенные в рамках одного высказывания, приобретали статус *testimonia* второго уровня, если благодаря соответствующей организации текста была продемонстрирована принадлежность этих *sententiae* Преданию. Понятие *traditio* во многом организует патристический флорилегий. При всей своей многозначности для этого понятия ключевыми были идеи истока, передачи и сохранения: в рамках линии *traditio* суждения отцов выступают ключевым посредником в трансляции апостольского Предания и правила веры, восходящих к Иисусу Христу. Поэтому в конечном счете авторитет *sententiae* имеет своим источником авторитет божественный.

Для помещения авторитетного высказывания в рамки Предания используется риторика *origo*, связанная с грамматической категорией

этимологии, которая, наряду прежде всего с дифференцией и аналогией, задает структуру рассмотренного соборного правила. «Генеалогический нарратив», отображающий схему традиции, так выстраивает линию Предания, что его истоком явным образом оказывается Бог. Поэтому примеры из Писания и суждения отцов, хотя и различаются как *testimonia* и *argumenta*, составляют единый ряд свидетельств первого и второго уровня, расположенных в хронологической последовательности и так или иначе соотнесенных с историей божественного домостроительства.

В свою очередь, риторика *origo* неизбежно предполагала использование техники *brevitas*, которая прямо постулируется авторами канона. Краткость позволяла «генеалогическому нарративу» поместить высказывание в границы Предания, быстро продемонстрировать связь того или иного утверждения с его божественным источником и дать доступ к богатству Писания и наследию отцов. При этом размещение высказывания на линии Предания подразумевало в том или ином виде вмещение Предания в структуру самого высказывания. Поэтому подобным образом организованное высказывание становилось носителем концентрированного авторитета предшественников, берущего начало от самого Бога. Универсальной моделью для авторитетного высказывания, по крайней мере по критерию *brevitas*, служил Символ веры. Кроме того, аналогичным образом оно давало необходимые для спасения знания, в том числе в отношении понимания библейских текстов, и способствовало укреплению ортодоксальной идентичности.

Все описанные выше элементы не только служили для создания авторитетного высказывания — они одновременно являлись эксплицитными элементами кода, позволявшего правильно прочитать это сообщение и оценить его авторитетность, поместив в соответствующий контекст. Так, авторитет соборов строился на синхронном (горизонтальном) и диахронном (вертикальном) консенсусе (Fiedrowicz, 2007: 291–310). Соотнесение 13-го канона II Севильского собора с последним явно достигается за счет риторики *origo*. С другой стороны, это соборное постановление позиционирует себя как текст убеждающий, а не принуждающий. Как было отмечено, в начале постановления говорится, что заблуждающиеся, прочитав его, раскаются и придут к истине правой веры. В 12-м каноне, в котором повествуется о прениях с еретическим епископом, сообщается, что тот после представления библейских свидетельств и суждений отцов был к правоте истинной веры призван увещеванием

с епископской кротостью[121]. А епископская *auctoritas* реализовывалась прежде всего как раз в наставлении, убеждении и внушении (Биркин, 2022)[122]. Отчасти поэтому для описанных выше элементов (*brevitas*, *traditio*) была важна коммуникативная составляющая.

Наконец, стоит отметить, что описанная комбинация разнородных элементов, восходящих к разным сферам аргументации — богословской и соборно-канонической, как, например, в случае с патристическим аргументом, или риторико-грамматической, как в случае с *origo* или *brevitas*, — была, как представляется, характерной именно для Исидора Севильского и вестготской Испании.

Сокращения

II Brac.	Concilium Bracarense II // Concilios visigóticos y hispano-romanos / Eds. J. Vives, T. Marín Martínez, G. Martínez Díez. — Barcelona, Madrid : CSIC. Instituto "Enrique Flórez", 1963. — P. 78–106.
II Hisp.	Concilium Hispalense II // Concilios visigóticos y hispano-romanos / Eds. J. Vives, T. Marín Martínez, G. Martínez Díez. — Barcelona, Madrid : CSIC. Instituto "Enrique Flórez", 1963. — P. 163–185.
III Caesaraug.	Concilium Caesaraugustanum III // Concilios visigóticos y hispano-romanos / Eds. J. Vives, T. Marín Martínez, G. Martínez Díez. — Barcelona, Madrid : CSIC. Instituto "Enrique Flórez", 1963. — P. 163–185.
ACO	Acta conciliorum oecumenicorum : In 17 Bde. / hrsg. von E. Schwartz, J. Straub. — Strassburg, Berlin, Leipzig : Walter de Gruyter, 1914–1984.
Ambr. De fide	Ambrosius Mediolanensis De fide (ad Gratianum Augustum) // Sancti Ambrosii Mediolanensis Opera. Pars VIII / Ed. O. Faller. — Wien : Hoelder-Pichler-Tempsky, 1962. — P. 3–307. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 78).
Ambr. Exp. Ps. 118	Ambrosii Mediolanensis Expositio psalmi CXVIII / Ed. M. Petschenig. — Wien : Tempsky, 1913. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 61).

[121] II Hisp. Can. 12: «...prolatis illi de incarnatione domini nostri Iesu Christi testimoniis sanctorumque patrum sententiis recitatis omni eum deinde exhortatione ad verae fidei rectitudinem sacerdotali modestia invitavimus».

[122] Для более широкого контекста см.: А. В. Марей, 2017: 26–63.

Ambr. Exp. Ps. 12 — Ambrosii Mediolanensis Explanatio super psalmos XII / Ed. M. Petschenig. — Wien : Tempsky, 1919. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 64).

Aug. C. du. ep. Pel. — Augustini Hipponensis Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor // Sancti Aureli Augustini De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas Pelagianorum / hrsg. von K. F. Vrba, J. Zycha. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1913. — S. 421–570. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 60).

Aug. Conl. c. Max. — S. Aurelii Augustini Conlatio cum Maximino // Sanctus Aurelius Augustinus. Contra Arrianos Opera. Sermo Arrianorum anonymus. Contra sermonem Arrianorum. Conlatio cum Maximino. Contra Maximinum libri duo / Ed. P.-M. Hombert. — Turnhout : Brepols, 2009. — P. 383–470. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 87A).

Aug. De bapt. — Augustini Hipponensis De baptismo // Augustini Hipponensis Psalmus contra partem Donati; Contra epistulam Parmeniani; De baptismo / Ed. M. Petschenig. — Wien : Tempsky, 1908. — P. 145–375. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 51).

Aug. De civ. — Augustini Hipponensis De civitate Dei / Ed. B. Dombart, A. Kalb. — Turnhout : Brepols, 1955. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 47–48).

Aug. De pecc. mer. — Augustini Hipponensis De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum // Sancti Aureli Augustini De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas Pelagianorum / hrsg. von K. F. Vrba, J. Zycha. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1913. — S. 1–151. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 60).

Aug. De quant. an. — Augustini Hipponensis De quantitate animae // Soliloquiorum libri duo; De inmortalitate animae; De quantitate animae / Ed. W. Hörmann. — Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986. — P. 131–231. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 89).

Aug. De trin. — Augustini Hipponensis De trinitate libri XV / Ed. W. J. Mountain, F. Glorie. — Turnhout : Brepols, 1968. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 50–50A).

Aug. Ep. 147 — Sancti Aurelii Augustini Epistula CXLVII // Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae / hrsg. von A. Goldbacher. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1904. — S. 274–331. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 44).

Aug. Ep. 93 — Sancti Aurelii Augustini Epistula XCIII // Sancti Aurelii Augustini Epistulae LVI–C / hrsg. von K.-D. Daur. — Turnhout : Brepols, 2005. — S. 167–206. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 31A).

Aug. Ser. 213 auc. — Sancti Augustini Sermo 213 auctus // Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti / Ed. G. Morin. — Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1930. — P. 441–450. — (Miscellanea Agostiniana ; 1).

Boeth. In Top. Cic. — Boethii Commentarii in Ciceronis Topica // M. Tullii Ciceronis Opera quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta. Vol. V. Pars 1: M. Tullii Ciceronis Scholiastae / Ed. I. C. Orellius. — Turici : Typis Orellii, Fuesslini et Sociorum, 1833. — P. 269–388.

Br. Ep. — Braulionis Caesaraugustani Epistulae et Isidori Hispalensis Epistulae ad Braulionem / Ed. R. Miguel Franco, J. C. Martín-Iglesias. — Turnhout : Brepols, 2018. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 114B).

Br. Renot. — Braulionis Caesaraugustani episcopi Renotatio librorum domini Isidori // Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi / Ed. J. C. Martín. — Turnhout : Brepols, 2006. — P. 199–207. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 113B).

Cassian. Coll. — Cassiani Collationes XXIIII / Ed. M. Petschenig. — Wien : Tempsky, 1886. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 13).

Cassiod. Exp. in Ps. — Cassiodori Expositio Psalmorum / Ed. M. Adriaen. — Turnhout : Brepols, 1958. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 97–98).

Cassiod. Inst. — Cassiodori Senatoris Institutiones / Ed. R. A. B. Mynors. — Oxford : Clarendon Press, 1937.

Cic. Top. — Cicero's Topica / Ed. T. Reinhardt. — Oxford : Oxford University Press, 2003.

Common. — *Vincentius Lerinensis.* Commonitorium // Foebadii Aginnensis, Victricii Rotomagensis, Leporii, Vincentii Lerinensis, Evagrii, Ruricii Lemovicensis Opera / Ed. R. Demeulenaere, J. Mulders. — Paris : Cerf, 1985. — P. 147–195. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 64).

Conc. Osc.	Concilium Oscense // Concilios visigóticos y hispano-romanos / Eds. J. Vives, T. Marín Martínez, G. Martínez Díez. — Barcelona, Madrid : CSIC. Instituto "Enrique Flórez", 1963. — P. 158.
Conc. Tarrac.	Concilium Tarraconense // La colección canónica Hispana. Vol. 4 / ed. por G. Martínez Díez y F. Rodríguez. — Madrid : CSIC, 1984. — P. 269–281.
CTh	Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes. Vol. 1. Pars 2. / ed. T. Mommsen, P. M. Meyer. — Berolini : Apud Weidmannos, 1905.
De fide Catholica	Isidori Hispalensis De fide catholica contra Iudaeos ex Vetere et Novo Testamento ad Florentinam sororem suam // Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 83. Sancti Isidori, Hispalensis episcopi, opera omnia. Tomus quintus / Ed. J.-P. Migne. — Paris : Garnier Fratres, 1850. — Col. 449–538A.
De gubern. Dei	Salviani Massiliensis De gubernatione Dei // Œuvres. T. II. Du gouvernement de Dieu / Ed. G. Lagarrigue. — Paris : Les Éditions du Cerf, 1975. — P. 95–527. — (Sources Chrétiennes ; 220) .
De vita cont.	Iuliani Pomerii De vita contemplativa libri tres // Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 59 / Ed. J.-P. Migne. — Paris : J.-P. Migne, 1847. — Col. 0415B–0520A
DEO	Isidori Hispalensis De ecclesiasticis officiis / Ed. C. M. Lawson. — Turnhout : Brepols, 1989. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 113).
Diff	Isidori Hispalensis Episcopi Liber Differentiarum II / Ed. M. A. Andrés Sanz. — Turnhout : Brepols, 2006.
Ep. Idalii ad Iul.	Epistula Idalii Barcinonensis episcopi ad Iulianum Toletanae primae sedis episcopum // Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I / Ed. J. N. Hillgarth. — Turnhout : Brepols, 1976. — P. 1–6. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 115).
Ep. Wisig.	Epistulae Wisigothicae // Miscellanea Wisigothica / ed. por I. Gil. — Seville : Universidad de Sevilla, 1991. — P. 3–49.
Etym	Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX / Ed. W. M. Lindsay. — Oxford : Clarendon Press, 1911.

Exp. in Vet. Test. Isidori Hispalensis Expositio in Vetus Testamentum: Genesis / Ed. M. M. Gorman, M. Dulaey. — Herder : Freiburg, Basel, Wien, 2009.

Greg. Mor. S. Gregorii Magni Moralia in Iob / Ed. M. Adriaen. — Turnhout : Brepols, 1979/1985. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 143–143B).

Hier. Contra Ioann. Hieronymi Presbyteri Contra Iohannem / Ed. J.-L. Feiertag. — Turnhout : Brepols, 1999. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 79A).

Ildef. De cogn. bapt. Ildefonsi Toletani episcopi De cognitione baptismi // Ildefonsi Toletani episcopi De virginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti, De viris illustribus / Ed. V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino. — Turnhout : Brepols, 2007. — P. 343–435. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 114A).

Isid. De uir. ill. *Isidorus Hispalensis.* Isidori Hispalensis De viris illustribus // El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica / C. Codoñer Merino. — Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 1964. — P. 130–153.

Iul. Apol. Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Apologeticum de tribus capitulis // Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I / Ed. J. N. Hillgarth. — Turnhout : Brepols, 1976. — P. 128–139. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 115).

Iul. Progn. Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Prognosticorum futuri saeculi libri tres // Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I / Ed. J. N. Hillgarth. — Turnhout : Brepols, 1976. — P. 9–126. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 115).

Lact. Div. Inst. *L. Caelius Firmianus Lactantius.* Divinarum institutionum libri septem : in 4 vols. / ed. by E. Heck, A. Wlosok. — München et al. : K. G. Saur, Walter de Gruyter, 2005–2011.

LI Liber Iudiciorum sive Lex Visigothorum // Leges Visigothorum / Ed. K. Zeumer. — Hannoverae, Lipsiae : Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902. — S. 33–464.

Phocas. Ars *Phocas.* Ars de nomine et uerbo / Ed. F. Casaceli. — Napoli : Libreria Scientifica, 1974. — (Collana di studi classici ; 16).

Quaest. Vet. Test. Isidori Hispalensis Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum // Patro-

	logiae cursus completus. Series Latina. T. 83. Sancti Isidori, Hispalensis episcopi, opera omnia. Tomus quintus / Ed. J.-P. Migne. — Paris : Garnier Fratres, 1850. — Col. 207–424D.
Quint. Inst.	M. Fabii Quintiliani Institutionis oratoriae libri XII. Pars I–II / Ed. L. Radermacher, V. Buchheit. — Leipzig : Teubner, 1959/1971.
Reg. Fruct.	Regula Fructuosi // Santos Padres Españoles II. S. Leandro, S. Fructuoso, S. Isidoro : Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias» / ed. por J. Campos e I. Roca. — Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. — P. 129–162. — (Biblioteca de autores cristianos ; 320).
Sent.	Isidori Hispalensis Sententiae / Ed. P. Cazier. — Turnhout : Brepols, 1998. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 111).
Tolet.	La colección canónica hispana. Vol. 5/6 / Eds. G. Martínez Díez y F. Rodríguez. — Madrid : CSIC, 1992/2006.
Vives. Conc. Tolet.	Concilios visigóticos y hispano-romanos / Eds. J. Vives, T. Marín Martínez y G. Martínez Díez. — Barcelona y Madrid : CSIC. Instituto «Enrique Flórez», 1963.
Zeno. Tract.	Zenonis Veronensis Tractatus / Ed. B. Löfstedt. — Turnhout : Brepols, 1971. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 22).

Литература

Биркин М. Ю. Дурной епископ как тиран в «Сентенциях» Исидора Севильского // Шаги. — 2020. — Т. 6, № 2. — С. 259–291.

Биркин М. Ю. Епископ в вестготской Испании. — СПб. : Наука, 2021.

Биркин М. Ю. «Auctoritas» и «potestas» как метафоры образа действий епископа в канонах Толедских соборов VII в. // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской Православной Церкви. — 2022. — Вып. 109. — С. 26–51.

Воронцов С. А. Некоторые жанровые особенности первой книги «Дифференций» Исидора Севильского // Философия. Язык. Культура. — СПб. : Алетейя, 2012. — С. 234–239.

Воронцов С. А. Философемы в первой книге «Дифференций» Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2013. — Вып. 6. — С. 27–45.

Воронцов С. А. Origo в трактате Исидора Севильского «О церковных службах» // Вопросы философии. — 2018. — № 5. — С. 157–171.

Воронцов С. А. Структурные особенности трактата De ecclesiasticis officiis // О церковных службах / Исидор Севильский ; пер. с лат. С. А. Воронцова, Е. С. Марей, М. Ю. Биркина. — СПб. : Наука, 2022. — С. 57–73.

Исидор Севильский. О церковных службах / пер. с лат. С. А. Воронцова, Е. С. Марей, М. Ю. Биркина. — СПб. : Наука, 2022.

Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье. Т. II / под ред. Ф. Б. Успенского ; пер. с нем. Д. С. Колчигина. — М. : ИД ЯСК, 2020.

Марей А. В. Авторитет, или Подчинение без насилия. — СПб. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2017.

Марей Е. С. Sapientiam sine eloquentia prodesse non est dubium : взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2013a. — Вып. 1. — С. 7–19.

Марей Е. С. Грамматика и богословие в «Дифференциях» Исидора Севильского // Вестник РГГУ. Сер. «Исторические науки. Всеобщая история». — 2013b. — № 13. — С. 66–77.

Михайлов П. Б. Патристический аргумент в эпоху христологических споров // Единство Церкви в Предании, истории и современности / под ред. А. В. Анашкина. — М. : Издательство ПСТГУ, 2021. — С. 49–63.

Сильвестрова Е. В. Lex Generalis. Императорская конституция в системе источников греко-римского права V–X вв. н. э. — М. : Индрик, 2007.

Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья : конец V – середина VII в. — М. : Наука, 1989.

Amsler M. Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages. — Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1989.

Augustinus-Lexikon. Bd. 2. Cor-Fides / hrsg. von C. Mayer. — Basel : Schwabe, 1996/2002.

Bakhuizen van den Brink J. N. Die Entwicklung des Traditionsbegriffes in der frühen Kirche und in ökumenischer Sicht // Ecclesia II : Een bundel opstellen. — Gravenhage : Martinus Nijhoff, 1966a. — S. 143–172.

Bakhuizen van den Brink J. N. Ecclesia II : Een bundel opstellen. — Gravenhage : Martinus Nijhoff, 1966b.

Bakhuizen van den Brink J. N. Traditio im theologischen Sinne // Ecclesia II : Een bundel opstellen. — Gravenhage : Martinus Nijhoff, 1966c. — S. 46–65.

Bakhuizen van den Brink J. N. Tradition und Heilige Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts // Ecclesia II : Een bundel opstellen. — Gravenhage : Martinus Nijhoff, 1966d. — S. 1–13.

Barrett G. God's Librarian : Isidore of Seville and His Literary Agenda // A Companion to Isidore of Seville / ed. by A. Fear, J. Wood. — Leiden, Boston : Brill, 2020. — P. 42–100.

Barwick K. Die Gliederung der narratio in der rhetorischen Theorie und ihre Bedeutung für die Geschichte des antiken Romans // Hermes. — 1928. — Jg. 63, Nr. 2. — S. 261–287.

Berger A. Encyclopedic Dictionary of Roman Law. — Philadelphia : The American Philosophical Society, 1953.

Boersma G. P. The Duplex Via : Authority and Reason at Cassiciacum // The Intellectual World of Late Antique Christianity : Reshaping Classical Traditions / ed. by L. Ayres, M. W. Champion, M. R. Crawford. — Cambridge : Cambridge University Press, 2023. — P. 443–465.

Carruthers M. The Craft of Thought : Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200. — Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

Chadwick H. Florilegium // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 7 / hrsg. von T. Klauser. — Stuttgart : Hiersemann, 1969. — S. 1156–1158.

Chapot F. Certis regulis. Les principes généraux d'action et de pensée dans l'écriture polémique de Tertullien et la notion de sententia // Exercices de rhétorique. — 2020. — N° 14.

Chronister A. C. Augustine and Patristic Argumentation in His Anti-Pelagian Works : Change or Continuity? // Augustiniana. — 2014. — Vol. 64, no. 1–4. — P. 187–226.

Chronister A. C. Traditio patrum // The Oxford Handbook of the Pelagian Controversy / ed. by A. Dupont, G. Malavasi, B. Matz. — Oxford : Oxford University Press, 2025. — P. 351–364.

Cicero's Topica : Edited with an Introduction, Translation, and Commentary / ed. by T. Reinhardt. — Oxford : Oxford University Press, 2006.

Codoñer C. La «sententia» y las «Sententiae» de Isidoro de Sevilla // Wisigothica : After M. C. Díaz y Díaz / ed. por C. Codoñer y P. F. Alberto. — Firenze : SISMEL, 2014. — P. 3–48.

Congar Y. The Meaning of Tradition / trans. from the French by A. N. Woodrow. — New York : Hawthorn Books, 1964.

Congar Y. Tradition and Traditions : An Historical and a Theological Essay / trans. from the French by M. Naseby, T. Rainborough. — New York : The MacMillan Company, 1967.

Coyle J. K. Augustine's De moribus ecclesiae catholicae : A Study of the Work, Its Composition and Its Sources. — Fribourg : University Press, 1978.

Cullmann O. Scripture and Tradition // Scottish Journal of Theology. — 1953. — Vol. 6, no. 2. — P. 113–135.

Cushman R. E. Faith and Reason in the Thought of St. Augustine // Church History. — 1950. — Vol. 19, no. 4. — P. 271–294.

Drews W. The Unknown Neighbour : The Jew in the Thought of Isidore of Seville. — Leiden, Boston : Brill, 2006.

Ferguson E. Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon // The Canon Debate / ed. by L. M. McDonald, J. A. Sanders. — Peabody (MA) : Hendrickson Publishers, 2002. — P. 295–320.

Ferguson E. Paradosis and Traditio : A Word Study // Tradition and the Rule of Faith in the Early Church : Essays in Honor of Joseph T. Lienhard, S. J. / ed. by R. J. Rombs, A. Y. Hwang. — Washington (DC) : The Catholic University of America Press, 2010. — P. 3–29.

Ferreiro A. Sacred Scripture, Sacred Tradition, and Auctoritas at the Second Council of Seville (619) // Annuarium Historiae Conciliorum. — 2003. — Jg. 35, Nr. 1/2. — S. 247–272.

Fiedrowicz M. Theologie der Kirchenväter : Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion. — Freiburg : Herder, 2007.

Flesseman-van Leer E. Tradition and Scripture in the Early Church. — Assen : Koninklijke Van Gorcum & Comp., 1954.

Fontaine J. Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. T. 1. — Paris : Études Augustiniennes, 1959.

Fontaine J. Grammaire sacrée et grammaire profane : Isidore de Séville devant l'exégèse biblique // Antigüedad y cristianismo. — 1986. — N° 3. — P. 311–329.

Fontaine J. Isidore de Séville pédagogue et théoricien de l'exégèse // Stimuli : Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann / sous la dir. de G. Schöllgen, C. Scholten. — Münster : Aschendorff, 1996. — P. 423–434.

Formisano M., Sacchi P. F. Introduction : Unabridged // Epitomic Writing in Late Antiquity and Beyond : Forms of Unabridged Writing / ed. by P. F. Sacchi, M. Formisano. — London : Bloomsbury Academic, 2022. — P. 1–19.

Fuhrer T. Disputatio // Augustinus-Lexikon. Bd. 2. Cor-Fides / hrsg. von C. Mayer. — Basel : Schwabe, 1996/2002. — Col. 506–512.

Gams P. B. Die Kirchengeschichte von Spanien. Bd. II, 2. — Regensburg : Druck und Verlag von Georg Joseph Manz, 1874.

Gaudemet J. La Bible dans les conciles // Le monde latin antique et la Bible / sous la dir. de J. Fontaine, C. Pietri. — Paris : Beauchesne, 1985. — P. 289–310.

Giuliani A. Il concetto classico di prova : La prova come «argumentum» // Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions. T. XVI. La preuve. — Bruxelles : Éditions de la Librairie Encyclopédique, 1964. — P. 357–388.

Graumann T. The Conduct of Theology and the "Fathers" of the Church // A Companion to Late Antiquity / ed. by P. Rousseau. — Malden (MA), Oxford : Wiley-Blackwell, 2009. — P. 539–555.

Gray P. T. R. "The Select Fathers" : Canonizing the Patristic Past // Studia Patristica. — 1989. — Vol. 23. — P. 21–36.

Hainthaler T. Canon 13 of the Second Council of Seville (619) under Isidore of Seville : A Latin Anti-Monophysite Treatise // Studia Patristica. — 2013. — Vol. 69. — P. 311–321.

Hallik S. Sententia und Proverbium : Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter. — Köln, Weimar, Wien : Böhlau, 2007.

Hanson R. P. C. Tradition in the Early Church. — Philadelphia : The Westminster Press, 1962.

Hellegouarc'h J. Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République. — Paris : Les Belles Lettres, 1963.

Irvine M. The Making of Textual Culture : "Grammatica" and Literary Theory, 350–1100. — Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

Kaser M. Testimonium // Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. — Stuttgart : J. B. Metzler, 1934. — Col. 1021–1061. — Bd. VA, 1.

Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. — 5th ed. — San Francisco : Harper & Row, 1978.

Lamberigts M. Augustine's Use of Tradition in His Reaction to Julian of Aeclanum's Ad Turbantium : Contra Iulianum I–II // Augustinian Studies. — 2010. — Vol. 41, no. 1. — P. 183–200.

Lausberg H. Handbuch der literarischen Rhetorik. — Stuttgart : Franz Steiner, 1990.

Letteney M. The Christianization of Knowledge in Late Antiquity : Intellectual and Material Transformations. — Cambridge : Cambridge University Press, 2023.

Lütcke K.-H. Auctoritas // Augustinus-Lexikon. Bd. 1. Aaron-Conuersio / hrsg. von C. Mayer. — Basel : Schwabe, 1986/1994. — Col. 498–510.

MacCoull L. S. B. Isidore and the Akephaloi // Greek, Roman, and Byzantine Studies. — 1998. — Vol. 39, no. 2. — P. 169–178.

Madoz J. El Florilegio patristico del II Concilio de Sevilla (a. 619) // Miscellanea Isidoriana : homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte, 636—4 de abril— 1936. — Roma : Pontificia Università Gregoriana, 1936. — P. 177–220.

Magallón García A. I. La tradición gramatical de differentia y etymologia hasta Isidoro de Sevilla. — Zaragoza : Universidad de Zaragoza, 1996.

Morrison K. F. Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140. — Princeton (NJ) : Princeton University Press, 1969.

Moussy C. Les vocables latins servant à désigner le sens et la signification // Conceptions latines du sens et de la signification: colloque du Centre Alfred Ernout, Université de Paris IV, 4, 5 et 6 juin 1996 / sous la dir. de M. Baratin, C. Moussy. — Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999. — P. 13–27.

O'Loughlin T. Isidore's Hermeneutics // Patristic Theories of Biblical Interpretation : The Latin Fathers / ed. by T. Toom. — Cambridge : Cambridge University Press, 2016. — P. 197–222.

Orlandini A. Comment construire une doxa : enthymèmes et sententiae dans les Paradoxa Stoicorum de Cicéron // Des formes et des mots chez les Anciens / sous la dir. de C. Brunet. — Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008. — P. 153–165.

Orlandis J. y *Ramos-Lissón D.* Historia de los concilios de la España romana y visigoda. — Pamplona : EUNSA, 1986.

Price R. Conciliar Theology : Resources and Limitations // Die Synoden im trinitarischen Streit : Über die Etablierung eines synodalen Verfahrens und die Probleme seiner Anwendung im 4. und 5. Jahrhundert / U. Heil, A. von Stockhausen. — Berlin, Boston : Walter de Gruyter, 2017. — P. 1–18.

Pugliese G. La preuve dans le procès romain de l'époque classique // Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions. T. XVI. La preuve. — Bruxelles : Éditions de la Librairie Encyclopédique, 1964. — P. 277–348.

Ramos-Lissón D. El principio de la tradición en los concilios bracarenses del siglo VI // Antigüedad y Cristianismo. — 1997. — N° 14. — P. 209–216.

Rebillard É. A New Style of Argument in Christian Polemic : Augustine and the Use of Patristic Citations // Journal of Early Christian Studies. — 2000. — Vol. 8, no. 4. — P. 559–578.

Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I / Ed. J. N. Hillgarth. — Turnhout : Brepols, 1976. — (Corpus Christianorum, Ser. Lat. ; 115).

Séjourné P. Le dernier père de l'Église : Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique. — Paris : Gabriel Beauchesne, 1929.

Storia della Teologia. Vol. I. Epoca patristica / a cura di A. Di Berardino, B. Studer. — Casale Monferrato : Piemme, 1993.

Strauss G. Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. — Tübingen : Mohr Siebeck, 1959.

Stroumsa G. G. The Scriptural Galaxy of Late Antiquity // A Companion to Religion in Late Antiquity / ed. by J. Lössl, N. J. Baker-Brian. — Hoboken (NJ) : Wiley-Blackwell, 2018. — P. 553–570.

Studer B. Schola christiana : die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451). — Paderborn : Schöningh, 1998.

Studer B. Argumentation, Patristic // Encyclopedia of Ancient Christianity. Vol. 1 / ed. by A. Di Berardino. — Downers Grove (IL) : IVP Academic, 2014. — P. 222–225.

TeSelle E. Crede ut intellegas // Augustinus-Lexikon. Vol. 2. Cor-Fides / ed. by C. Mayer. — Basel : Schwabe, 1996/2002a. — Col. 116–119.

TeSelle E. Credere // Augustinus-Lexikon. Vol. 2. Cor-Fides / ed. by C. Mayer. — Basel : Schwabe, 1996/2002b. — Col. 119–131.

TeSelle E. Fides // Augustinus-Lexikon. Vol. 2. Cor-Fides / ed. by C. Mayer. — Basel : Schwabe, 1996/2002c. — Col. 1333–1340.

Tradition / M. Rösel [u. a.] // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 33. — Müller, G. — Berlin, Boston : Walter de Gruyter, 2002. — S. 707–740.

Van Fleteren F. E. Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine // Augustinian Studies. — 1973. — Vol. 4. — P. 33–71.

Vessey M. The Forging of Orthodoxy in Latin Christian Literature : A Case Study // Journal of Early Christian Studies. — 1996. — Vol. 4, no. 4. — P. 495–513.

Vorontsov S. Isidore of Seville and the Power of Origo : The Concept at Work // Ἀρχή and Origo : The Power of Origins / ed. by A. Vergados, A. Walter. — Turnhout : Brepols, 2026. — P. 45–65.

Wagenvoort H., *Tellenbach G.* Auctoritas // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 1 / hrsg. von T. Klauser. — Stuttgart : Hiersemann, 1950. — Col. 904–909.

Waszink J. H., *Winden J. C. M. van.* Tertullian's De Idololatria : Critical Text, Translation and Commentary, with Material from the Late P. G. Van der Nat. — Leiden : Brill, 1987.

Wenger L., *Leonhard R.*, *Kleinfeller G.* Sententia // Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. XX, 4. — Stuttgart : J. B. Metzler, 1923. — Col. 1496–1507.

Wood J. Brevitas in the Historical Writings of Isidore of Seville // Early Medieval Spain : A Symposium / ed. by A. Deyermond, M. J. Ryan. — London : University of London, 2010. — P. 37–53.

Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

Zarb S. M. Sancti Isidori cultus erga Sacras Litteras // Miscellanea Isidoriana : homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte, 636—4 de abril— 1936. — Roma : Pontificia Università Gregoriana, 1936. — P. 107–109.

Birkin, M. Yu. 2026. "Formirovaniye avtoritetnogo vyskazyvaniya na rubezhe Antichnosti i Srednevekov'ya [The Construction of an Authoritative Statement at the Transition from Antiquity to the Middle Ages]: 13-y kanon II Sevil'skogo sobora [Canon 13 of the Second Council of Seville]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 203–254.

Mikhail Birkin
PhD in History
Research Fellow
Ecclesiastical Institutions Research Laboratory
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities (Moscow, Russia);
orcid: 0000-0001-9224-7585

The Construction of an Authoritative Statement at the Transition from Antiquity to the Middle Ages

Canon 13 of the Second Council of Seville

Submitted: Mar. 31, 2026. **Reviewed:** June 22, 2026. **Accepted:** Aug. 31, 2026.

Abstract: This article examines Canon 13 of the Second Council of Seville (619), a short anti-Monophysite treatise composed of biblical and patristic quotations. Taking this text as a case study, it addresses the mechanisms by which authoritative theological utterances were constructed at the transition from Antiquity to the Middle Ages. The article first provides a general overview of the canon's structure, which, it is argued, cannot be reduced to a simple "Scripture versus Tradition" model. Biblical quotations appear as *testimonia*, that is, witnesses endowed with absolute authority by virtue of their divine origin and accepted unconditionally as a matter of faith. By contrast, the judgments (*sententiae*) of the Church

Fathers are associated with *argumenta*: the products of human rational reflection, grounded in biblical testimony and delimiting the range of permissible interpretations of the biblical text. These *sententiae* acquire a special authority and the status of second-order *testimonia* when gathered into a chronologically organized florilegium that embodies Tradition and the line of transmission of the apostolic rule of faith from its divine source. The article further demonstrates the use of methods characteristic of Isidore of Seville and related to grammatical categories, above all *differentia* and *etymologia*. The "etymological," or, more precisely, "genealogical," narrative situates Canon 13 within the framework of Tradition. Finally, brevity (*brevitas*) serves as a key means of condensing earlier textual authority and making the text as persuasive as possible. Moreover, in both its brevity and its functions, the theological utterance may be likened to the Creed. The combination of intellectual procedures described here, employed in the formation of an authoritative utterance, appears to be in many respects characteristic of Visigothic Spain in general and of Isidore of Seville in particular.

Keywords: Authoritative Utterance, Isidore of Seville, Tradition, Testimonium, Argumentum, Sententia, Brevitas, Visigothic Kingdom of Toledo.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-203-254.

REFERENCES

Adriaen, M., ed. 1958. *Cassiodori Expositio Psalmorum* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 97–98. Turnhout: Brepols.

——— , ed. 1979/1985. *S. Gregorii Magni Moralia in Iob* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 143–143B. Turnhout: Brepols.

Amsler, M. 1989. *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Andrés Sanz, M. A., ed. 2006. *Isidori Hispalensis Episcopi Liber Differentiarum II* [in Latin]. Turnhout: Brepols.

Bakhuizen van den Brink, J. N. 1966a. "Die Entwicklung des Traditionsbegriffes in der frühen Kirche und in ökumenischer Sicht" [in German]. In *Ecclesia II : Een bundel opstellen*, 143–172. Gravenhage: Martinus Nijhoff.

——— . 1966b. *Ecclesia II: Een bundel opstellen* [in German]. Gravenhage: Martinus Nijhoff.

——— . 1966c. "Traditio im theologischen Sinne" [in German]. In *Ecclesia II : Een bundel opstellen*, 46–65. Gravenhage: Martinus Nijhoff.

——— . 1966d. "Tradition und Heilige Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts" [in German]. In *Ecclesia II : Een bundel opstellen*, 1–13. Gravenhage: Martinus Nijhoff.

Barrett, G. 2020. "God's Librarian: Isidore of Seville and His Literary Agenda." In *A Companion to Isidore of Seville*, ed. by A. Fear and J. Wood, 42–100. Leiden and Boston: Brill.

Barwick, K. 1928. "Die Gliederung der narratio in der rhetorischen Theorie und ihre Bedeutung für die Geschichte des antiken Romans" [in German]. *Hermes* 63 (2): 261–287.

Berger, A. 1953. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society.

Birkin, M. Yu. 2020. "Durnoy yepiskop kak tiran v 'Sententsiyakh' Isidora Sevil'skogo [The Evil Bishop as Tyrant in Isidore of Seville's Sententiae]" [in Russian]. *Shagi [Steps]* 6 (2): 259–291.

——— . 2021. *Yepiskop v vestgot·skoy Ispanii [The Bishop in Visigothic Spain]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

——— . 2022. "'Auctoritas' i 'potestas' kak metafory obraza deystviy yepiskopa v kanonakh Toledskikh soborov VII v. [Auctoritas and Potestas as Metaphors for the Bishop's Role Models in the Canons of the Seventh-Century Councils of Toledo]" [in Russian]. *Vestnik*

PSTGU. Seriya II. Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi [Saint Tikhon's University Review. Series II. History. History of the Russian Orthodox Church] (109): 26–51.

Boersma, G. P. 2023. "The Duplex Via: Authority and Reason at Cassiciacum." In *The Intellectual World of Late Antique Christianity : Reshaping Classical Traditions*, ed. by L. Ayres, M. W. Champion, and M. R. Crawford, 443–465. Cambridge: Cambridge University Press.

Campos, J., and I. Roca, eds. 1971. "Regula Fructuosi" [in Latin]. In *Santos Padres Españoles II. S. Leandro, S. Fructuoso, S. Isidoro : Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, 129–162. Biblioteca de autores cristianos 320. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Carruthers, M. 1998. *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cazier, P., ed. 1998. *Isidori Hispalensis Sententiae* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat. 111. Turnhout: Brepols.

Chadwick, H. 1969. "Florilegium" [in German]. In *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. by T. Klauser, 7:1156–1158. Stuttgart: Hiersemann.

Chapot, F. 2020. "Certis regulis. Les principes généraux d'action et de pensée dans l'écriture polémique de Tertullien et la notion de sententia" [in French]. *Exercices de rhétorique*, no. 14.

Chronister, A. C. 2014. "Augustine and Patristic Argumentation in His Anti-Pelagian Works: Change or Continuity?" *Augustiniana* 64 (1–4): 187–226.

——— . 2025. "Traditio patrum." In *The Oxford Handbook of the Pelagian Controversy*, ed. by A. Dupont, G. Malavasi, and B. Matz, 351–364. Oxford: Oxford University Press.

Codoñer, C. 2014. "La 'sententia' y las 'Sententiae' de Isidoro de Sevilla" [in Spanish]. In *Wisigothica : After M. C. Díaz y Díaz*, ed. by C. Codoñer and P. F. Alberto, 3–48. Firenze: SISMEL.

Congar, Y. 1964. *The Meaning of Tradition [La Tradition et la vie de l'Église]*. Trans. from the French by A. N. Woodrow. New York: Hawthorn Books.

——— . 1967. *Tradition and Traditions [La Tradition et les Traditions]: An Historical and a Theological Essay [Essai historique et Essai théologique]*. Trans. from the French by M. Naseby and T. Rainborough. New York: The MacMillan Company.

Coyle, J. K. 1978. *Augustine's De moribus ecclesiae catholicae: A Study of the Work, Its Composition and Its Sources*. Fribourg: University Press.

Cullmann, O. 1953. "Scripture and Tradition." *Scottish Journal of Theology* 6 (2): 113–135.

Curtius, E. R. 2020. *Yevropeyskaya literatura i latinskoye Srednevekov'ye [Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter]* [in Russian]. Ed. by F. B. Uspenskiy. Trans. from the German by D. S. Kolchigin. Vol. II. Moskva [Moscow]: ID YaSK.

Cushman, R. E. 1950. "Faith and Reason in the Thought of St. Augustine." *Church History* 19 (4): 271–294.

Daur, K.-D., ed. 2005. "Sancti Aurelii Augustini Epistula XCIII" [in Latin]. In *Sancti Aurelii Augustini Epistulae LVI–C*, 167–206. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 31A. Turnhout: Brepols.

Di Berardino, A., and B. Studer, eds. 1993. *Epoca patristica* [in Italian]. Vol. I of *Storia della Teologia*. Casale Monferrato: Piemme.

Dombart, B., and A. Kalb, eds. 1955. *Augustini Hipponensis De civitate Dei* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 47–48. Turnhout: Brepols.

Drews, W. 2006. *The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville*. Leiden and Boston: Brill.

Faller, O., ed. 1962. “Ambrosius Mediolanensis De fide (ad Gratianum Augustum)” [in Latin]. In *Sancti Ambrosii Mediolanensis Opera. Pars VIII*, 3–307. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 78. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky.

Feiertag, J.-L., ed. 1999. *Hieronymi Presbyteri Contra Iohannem* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 79A. Turnhout: Brepols.

Ferguson, E. 2002. “Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon.” In *The Canon Debate*, ed. by L. M. McDonald and J. A. Sanders, 295–320. Peabody (MA): Hendrickson Publishers.

——— . 2010. “Paradosis and Traditio: A Word Study.” In *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church : Essays in Honor of Joseph T. Lienhard, S. J.* Ed. by R. J. Rombs and A. Y. Hwang, 3–29. Washington (DC): The Catholic University of America Press.

Ferreiro, A. 2003. “Sacred Scripture, Sacred Tradition, and Auctoritas at the Second Council of Seville (619).” *Annuarium Historiae Conciliorum* 35 (1–2): 247–272.

Fiedrowicz, M. 2007. *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* [in German]. Freiburg: Herder.

Flesseman-van Leer, E. 1954. *Tradition and Scripture in the Early Church*. Assen: Koninklijke Van Gorcum & Comp.

Fontaine, J. 1959. *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique* [in French]. Vol. 1. Paris: Études Augustiniennes.

——— . 1986. “Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l’exégèse biblique” [in French]. *Antigüedad y cristianismo*, no. 3, 311–329.

——— . 1996. “Isidore de Séville pédagogue et théoricien de l’exégèse” [in French]. In *Stimuli : Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, ed. by G. Schöllgen and C. Scholten, 423–434. Münster: Aschendorff.

Formisano, M., and P. F. Sacchi. 2022. “Introduction: Unabridged.” In *Epitomic Writing in Late Antiquity and Beyond : Forms of Unabridged Writing*, ed. by P. F. Sacchi and M. Formisano, 1–19. London: Bloomsbury Academic.

Fuhrer, T. 1996/2002. “Disputatio” [in German]. In *Cor-Fides*, vol. 2 of *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer, Col. 506–512. Basel: Schwabe.

Gams, P. B. 1874. *Die Kirchengeschichte von Spanien* [in German]. Vol. II, 2. Regensburg: Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

Gaudemet, J. 1985. “La Bible dans les conciles” [in French]. In *Le monde latin antique et la Bible*, ed. by J. Fontaine and Ch. Pietri, 289–310. Paris: Beauchesne.

Gil, I., ed. 1991. “Epistulae Wisigothicae” [in Latin]. In *Miscellanea Wisigothica*, 3–49. Seville: Universidad de Sevilla.

Giuliani, A. 1964. “Il concetto classico di prova: La prova come ‘argumentum’” [in Italian]. In *La preuve*, vol. XVI of *Recueils de la Société Jean Bodin pour l’histoire comparative des institutions*, 357–388. Bruxelles: Éditions de la Librairie Encyclopédique.

Goldbacher, A., ed. 1904. “Sancti Aurelii Augustini Epistula CXLVII” [in Latin]. In *Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae*, 274–331. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 44. Wien and Leipzig: Tempsky-Freytag.

Gorman, M. M., and M. Dulaey, eds. 2009. *Isidori Hispalensis Expositio in Vetus Testamentum: Genesis* [in Latin]. Herder: Freiburg / Basel / Wien.

Graumann, T. 2009. “The Conduct of Theology and the ‘Fathers’ of the Church.” In *A Companion to Late Antiquity*, ed. by Ph. Rousseau, 539–555. Malden (MA) and Oxford: Wiley-Blackwell.

Gray, P. T. R. 1989. “‘The Select Fathers’: Canonizing the Patristic Past.” *Studia Patristica* 23:21–36.

Hainthaler, T. 2013. "Canon 13 of the Second Council of Seville (619) under Isidore of Seville: A Latin Anti-Monophysite Treatise." *Studia Patristica* 69:311–321.

Hallik, S. 2007. *Sententia und Proverbium: Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter* [in German]. Köln, Weimar, and Wien: Böhlau.

Hanson, R. P. C. 1962. *Tradition in the Early Church.* Philadelphia: The Westminster Press.

Hellegouarc'h, J. 1963. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République* [in French]. Paris: Les Belles Lettres.

Hillgarth, J. N., ed. 1976a. "Epistula Idalii Barcinonensis episcopi ad Iulianum Toletanae primae sedis episcopum" [in Latin]. In *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, 1–6. Corpus Christianorum, Ser. Lat. 115. Turnhout: Brepols.

——— , ed. 1976b. "Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Apologeticum de tribus capitulis" [in Latin]. In *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, 128–139. Corpus Christianorum, Ser. Lat. 115. Turnhout: Brepols.

——— , ed. 1976c. *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat. 115. Turnhout: Brepols.

——— , ed. 1976d. "Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Prognosticorum futuri saeculi libri tres" [in Latin]. In *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, 9–126. Corpus Christianorum, Ser. Lat. 115. Turnhout: Brepols.

Hombert, P.-M., ed. 2009. "S. Aurelii Augustini Conlatio cum Maximino" [in Latin]. In *Sanctus Aurelius Augustinus. Contra Arrianos Opera. Sermo Arrianorum anonymus. Contra sermonem Arrianorum. Conlatio cum Maximino. Contra Maximinum libri duo*, 383–470. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 87A. Turnhout: Brepols.

Hörmann, W., ed. 1986. "Augustini Hipponensis De quantitate animae" [in Latin]. In *Soliloquiorum libri duo; De inmortalitate animae; De quantitate animae*, 131–231. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Irvine, M. 1994. *The Making of Textual Culture: "Grammatica" and Literary Theory, 350–1100.* Cambridge: Cambridge University Press.

Isidorus Hispalensis. 1964. "Isidori Hispalensis De viris illustribus" [in Latin]. In *El "De viris illustribus" de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, by C. Codoñer Merino, 130–153. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

——— . 2022. *O tserkovnykh sluzhbakh [De ecclesiasticis officiis]* [in Russian]. Trans. from the Latin by S. A. Vorontsov, Ye. S. Marey, and M. Yu. Birkin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

Kaser, M. 1934. "Testimonium" [in Latin]. In *Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. V A, 1, Col. 1021–1061. Stuttgart: J. B. Metzler.

Kelly, J. N. D. 1978. *Early Christian Doctrines.* 5th ed. San Francisco: Harper & Row.

L. Caelius Firmianus Lactantius. 2005–2011. *Divinarum institutionum libri septem* [in Latin]. Ed. by E. Heck and A. Wlosok. 4 vols. München et al.: K. G. Saur / Walter de Gruyter.

La preuve [in French]. 1964. Vol. XVI of *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions.* Bruxelles: Éditions de la Librairie Encyclopédique.

Lagarrigue, G., ed. 1975. *Salviani Massiliensis De gubernatione Dei* [in Latin]. In *Du gouvernement de Dieu*, vol. II of *Œuvres*, 95–527. Sources Chrétiennes 220. Paris: Les Éditions du Cerf.

Lamberigts, M. 2010. "Augustine's Use of Tradition in His Reaction to Julian of Aeclanum's Ad Turbantium: Contra Iulianum I–II." *Augustinian Studies* 41 (1): 183–200.

Lausberg, H. 1990. *Handbuch der literarischen Rhetorik* [in German]. Stuttgart: Franz Steiner.

Lawson, C. M., ed. 1989. *Isidori Hispalensis De ecclesiasticis officiis* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat. 113. Turnhout: Brepols.

Letteney, M. 2023. *The Christianization of Knowledge in Late Antiquity: Intellectual and Material Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lindsay, W. M., ed. 1911. *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX* [in Latin]. Oxford: Clarendon Press.

Löfstedt, B., ed. 1971. *Zenonis Veronensis Tractatus* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat. 22. Turnhout: Brepols.

Lütcke, K.-H. 1986/1994. "Auctoritas" [in German]. In *Aaron-Conuersio*, vol. 1 of *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer, Col. 498–510. Basel: Schwabe.

MacCoull, L. S. B. 1998. "Isidore and the Akephaloi." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 39 (2): 169–178.

Madoz, J. 1936. "El Florilegio patristico del II Concilio de Sevilla (a. 619)" [in Italian]. In *Miscellanea Isidoriana : homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte, 636 — 4 de abril — 1936*, 177–220. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Magallón García, A. I. 1996. *La tradición gramatical de differentia y etymologia hasta Isidoro de Sevilla* [in Spanish]. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Marey, A. V. 2017. *Avtoritet, ili Podchineniye bez nasiliya [Authority, or Obedience without Violence]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge [European University at St. Petersburg Press].

Marey, Ye. S. 2013a. "Grammatika i bogosloviye v 'Differentsiyakh' Isidora Sevil'skogo [Grammar and Theology in Isidore of Seville's Differentiae]" [in Russian]. *Vestnik RGGU. Ser. "Istoricheskiye nauki. Vseobshchaya istoriya" [RSUH/RGGU Bulletin. Series "Historical Studies. General History"]*, no. 13, 66–77.

——— . 2013b. "Sapientiam sine eloquentia prodesse non est dubium: vzaimosvyaz' mudrosti i krasnorechiya v proizvedeniyakh Isidora Sevil'skogo [The Relationship between Wisdom and Eloquence in the Works of Isidore of Seville]" [in Russian]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye [Saint Tikhon's University Review. Series I. Theology. Philosophy. Religious Studies]* (1): 7–19.

Martín, J. C., ed. 2006. "Braulionis Caesaraugustani episcopi Renotatio librorum domini Isidori" [in Latin]. In *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi*, 199–207. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 113B. Turnhout: Brepols.

Martínez Díez, G., and F. Rodríguez, eds. 1984. "Concilium Tarraconense" [in Latin]. In *La colección canónica Hispana*, 4:269–281. Madrid: CSIC.

——— , eds. 1992/2006. *La colección canónica hispana* [in Spanish]. Vol. 5–6. Madrid: CSIC.

Mayer, C., ed. 1996/2002. *Cor-Fides* [in German]. Vol. 2 of *Augustinus-Lexikon*. Basel: Schwabe.

Migne, J.-P., ed. 1847. *Iuliani Pomerii De vita contemplativa libri tres* [in Latin]. In vol. 59 of *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Col. 0415B–0520A. Paris: J.-P. Migne.

——— , ed. 1850a. *Isidori Hispalensis De fide catholica contra Iudaeos ex Vetere et Novo Testamento ad Florentinam sororem suam* [in Latin]. In *Sancti Isidori, Hispalensis episcopi, opera omnia. Tomus quintus*, vol. 83 of *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Col. 449–538A. Paris: Garnier Fratres.

——— , ed. 1850b. *Isidori Hispalensis Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum* [in Latin]. In *Sancti Isidori, Hispalensis episcopi, opera omnia. Tomus quintus*, vol. 83 of *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Col. 207–424D. Paris: Garnier Fratres.

——— , ed. 1850c. *Sancti Isidori, Hispalensis episcopi, opera omnia. Tomus quintus* [in Latin]. Vol. 83 of *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Paris: Garnier Fratres.

Miguel Franco, R., and J. C. Martín-Iglesias, eds. 2018. *Braulionis Caesaraugustani Epistulae et Isidori Hispalensis Epistulae ad Braulionem* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 114B. Turnhout: Brepols.

Mikhaylov, P. B. 2021. "Patristicheskiy argument v epokhu khristologicheskikh sporov [The Patristic Argument in the Age of Christological Controversies]" [in Russian]. In *Yedinstvo Tserkvi v Predanii, istorii i sovremennosti [The Unity of the Church in Tradition, History, and Modernity]*, ed. by A. V. Anashkin, 49–63. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo PSTGU [Saint Tikhon's University Publishing House].

Miscellanea Isidoriana: homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte, 636 — 4 de abril — 1936 [in Spanish]. 1936. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Mommsen, Th., and P. M. Meyer, eds. 1905. *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes. Vol. 1. Pars 2.* [in Latin]. Berolini: Apud Weidmannos.

Morin, G., ed. 1930. "Sancti Augustini Sermo 213 auctus" [in Latin]. In *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti*, 441–450. Miscellanea Agostiniana 1. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis.

Morrison, K. F. 1969. *Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Mountain, W. J., and F. Glorie, eds. 1968. *Augustini Hipponensis De trinitate libri XV* [in Latin]. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 50–50A. Turnhout: Brepols.

Moussy, C. 1999. "Les vocables latins servant à désigner le sens et la signification" [in French]. In *Conceptions latines du sens et de la signification: colloque du Centre Alfred Ernout, Université de Paris IV, 4, 5 et 6 juin 1996*, ed. by M. Baratin and C. Moussy, 13–27. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Mynors, R. A. B., ed. 1937. *Cassiodori Senatoris Institutiones* [in Latin]. Oxford: Clarendon Press.

O'Loughlin, T. 2016. "Isidore's Hermeneutics." In *Patristic Theories of Biblical Interpretation : The Latin Fathers*, ed. by T. Toom, 197–222. Cambridge: Cambridge University Press.

Orellius, I. C., ed. 1833. "Boethii Commentarii in Ciceronis Topica" [in Latin]. In *Pars 1: M. Tullii Ciceronis Scholiastae*, vol. V of *M. Tullii Ciceronis Opera quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta*, 269–388. Turici: Typis Orellii / Fuesslini et Sociorum.

Orlandini, A. 2008. "Comment construire une doxa: enthymèmes et sententiae dans les Paradoxa Stoicorum de Cicéron" [in French]. In *Des formes et des mots chez les Anciens*, ed. by C. Brunet, 153–165. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.

Orlandis, J., and D. Ramos-Lissón. 1986. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda* [in Spanish]. Pamplona: EUNSA.

Petschenig, M., ed. 1886. *Cassiani Collationes XXIIII* [in Latin]. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13. Wien: Tempsky.

———, ed. 1908. "Augustini Hipponensis De baptismo" [in Latin]. In *Augustini Hipponensis Psalmus contra partem Donati; Contra epistulam Parmeniani; De baptismo*, 145–375. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 51. Wien: Tempsky.

———, ed. 1913. *Ambrosii Mediolanensis Expositio psalmi CXVIII* [in Latin]. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 61. Wien: Tempsky.

———, ed. 1919. *Ambrosii Mediolanensis Explanatio super psalmos XII* [in Latin]. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 64. Wien: Tempsky.

Phocas. 1974. *Ars de nomine et uerbo* [in Latin]. Ed. by F. Casaceli. Collana di studi classici 16. Napoli: Libreria Scientifica.

Price, R. 2017. "Conciliar Theology: Resources and Limitations." In *Die Synoden im trinitarischen Streit : Über die Etablierung eines synodalen Verfahrens und die Probleme seiner Anwendung im 4. und 5. Jahrhundert*, by U. Heil and A. von Stockhausen, 1–18. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.

Pugliese, G. 1964. "La preuve dans le procès romain de l'époque classique" [in French]. In *La preuve*, vol. XVI of *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 277–348. Bruxelles: Éditions de la Librairie Encyclopédique.

Radermacher, L., and V. Buchheit, eds. 1959/1971. *M. Fabii Quintiliani Institutionis oratoriae libri XII. Pars I–II* [in Latin]. Leipzig: Teubner.

Ramos-Lissón, D. 1997. "El principio de la tradición en los concilios bracarenses del siglo VI" [in Spanish]. *Antigüedad y Cristianismo*, no. 14, 209–216.

Rebillard, É. 2000. "A New Style of Argument in Christian Polemic: Augustine and the Use of Patristic Citations." *Journal of Early Christian Studies* 8 (4): 559–578.

Reinhardt, T., ed. 2003. *Cicero's Topica* [in Latin]. Oxford: Oxford University Press.

———, ed. 2006. *Cicero's Topica: Edited with an Introduction, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

Rösel, M., P.-G. Müller, Th. Kwasman, et al. 2002. "Tradition" [in German]. In *Theologische Realenzyklopädie*, Müller, G., 33:707–740. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.

Schwartz, E., and J. Straub, eds. 1914–1984. *Acta conciliorum oecumenicorum* [in Latin]. 17 vols. Strassburg, Berlin, and Leipzig: Walter de Gruyter.

Séjourné, P. 1929. *Le dernier père de l'Église: Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique* [in French]. Paris: Gabriel Beauchesne.

Sil'vestrova, Ye. V. 2007. *Lex Generalis. Imperatorskaya konstitutsiya v sisteme istochnikov greko-rimskogo prava V–X vv. n. e. [Lex Generalis. The Imperial Constitution in the System of Sources of Greco-Roman Law of the 5th – 10th cen. AD]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Indrik.

Strauss, G. 1959. *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* [in German]. Tübingen: Mohr Siebeck.

Stroumsa, G. G. 2018. "The Scriptural Galaxy of Late Antiquity." In *A Companion to Religion in Late Antiquity*, ed. by J. Lössl and N. J. Baker-Brian, 553–570. Hoboken (NJ): Wiley-Blackwell.

Studer, B. 1998. *Schola christiana: die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)* [in German]. Paderborn: Schöningh.

———. 2014. "Argumentation, Patristic." In *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. by A. Di Berardino, 1:222–225. Downers Grove (IL): IVP Academic.

TeSelle, E. 1996/2002a. "Crede ut intellegas." In *Cor-Fides*, vol. 2 of *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer, Col. 116–119. Basel: Schwabe.

———. 1996/2002b. "Credere." In *Cor-Fides*, vol. 2 of *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer, Col. 119–131. Basel: Schwabe.

———. 1996/2002c. "Fides." In *Cor-Fides*, vol. 2 of *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer, Col. 1333–1340. Basel: Schwabe.

Ukolova, V. I. 1989. *Antichnoye naslediye i kul'tura rannego Srednevekov'ya [The Ancient Heritage and the Culture of the Early Middle Ages]: konets V – seredina VII v. [Late Fifth to Mid-Seventh Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

Van Fleteren, F. E. 1973. "Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine." *Augustinian Studies* 4:33–71.

Vessey, M. 1996. "The Forging of Orthodoxy in Latin Christian Literature: A Case Study." *Journal of Early Christian Studies* 4 (4): 495–513.

Vincentius Lerinensis. 1985. *Commonitorium* [in Latin]. In *Foebadii Aginnensis, Victricii Rotomagensis, Leporii, Vincentii Lerinensis, Evagrii, Ruricii Lemovicensis Opera*, ed. by R. Demeulenaere and J. Mulders, 147–195. Corpus Christianorum, Ser. Lat. 64. Paris: Cerf.

Vives, J., T. Marín Martínez, and G. Martínez Díez, Eds. 1963a. *Concilios visigóticos y hispano-romanos* [in Spanish]. Barcelona and Madrid: CSIC. Instituto "Enrique Flórez".

——— , Eds. 1963b. "Concilium Bracarense II" [in Latin]. In *Concilios visigóticos y hispano-romanos*, 78–106. Barcelona and Madrid: CSIC. Instituto "Enrique Flórez".

——— , Eds. 1963c. "Concilium Caesaraugustanum III" [in Latin]. In *Concilios visigóticos y hispano-romanos*, 163–185. Barcelona and Madrid: CSIC. Instituto "Enrique Flórez".

——— , Eds. 1963d. "Concilium Hispalense II" [in Latin]. In *Concilios visigóticos y hispano-romanos*, 163–185. Barcelona and Madrid: CSIC. Instituto "Enrique Flórez".

——— , Eds. 1963e. "Concilium Oscense" [in Latin]. In *Concilios visigóticos y hispano-romanos*, 158. Barcelona and Madrid: CSIC. Instituto "Enrique Flórez".

Vorontsov, S. A. 2012. "Nekotoryye zhanrovyye osobennosti pervoy knigi 'Differentsiy' Isidora Sevil'skogo [Some Genre Features of the First Book of Isidore of Seville's Differentiae]" [in Russian]. In *Filosofiya. Yazyk. Kul'tura [Philosophy. Language. Culture]*, 234–239. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.

——— . 2013. "Filosofemy v pervoy knige 'Differentsiy' Isidora Sevil'skogo [Philosophemes in the First Book of Isidore of Seville's Differentiae]" [in Russian]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye [Saint Tikhon's University Review. Series I. Theology. Philosophy. Religious Studies]* (6): 27–45.

——— . 2018. "Origo v traktate Isidora Sevil'skogo 'O tserkovnykh sluzhbakh' [Origo in Isidore of Seville's De ecclesiasticis officiis]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 5, 157–171.

——— . 2022. "Strukturnyye osobennosti traktata De ecclesiasticis officiis [Structural Features of the Treatise De ecclesiasticis officiis]" [in Russian]. In *O tserkovnykh sluzhbakh [De ecclesiasticis officiis]*, by Isidorus Hispalensis, trans. from the Latin by S. A. Vorontsov, Ye. S. Marey, and M. Yu. Birkin, 57–73. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

Vorontsov, S. 2026. "Isidore of Seville and the Power of Origo: The Concept at Work." In *Ἀρχή and Origo : The Power of Origins*, ed. by A. Vergados and A. Walter, 45–65. Turnhout: Brepols.

Vrba, K. F., and J. Zycha, eds. 1913a. "Augustini Hipponensis Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor" [in Latin]. In *Sancti Aureli Augustini De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas Pelagianorum*, 421–570. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 60. Wien and Leipzig: Tempsky-Freytag.

——— , eds. 1913b. "Augustini Hipponensis De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum" [in Latin]. In *Sancti Aureli Augustini De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum, De spiritu et littera, De natura et gratia, De natura et origine animae, Contra duas epistulas Pelagianorum*, 1–151. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 60. Wien and Leipzig: Tempsky-Freytag.

Wagenvoort, H., and G. Tellenbach. 1950. "Auctoritas" [in Latin]. In *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. by Th. Klauser, vol. 1, Col. 904–909. Stuttgart: Hiersemann.

Waszink, J. H., and J. C. M. van Winden. 1987. *Tertullian's De Idololatria: Critical Text, Translation and Commentary, with Material from the Late P. G. Van der Nat.* Leiden: Brill.

Wenger, L., R. Leonhard, and G. Kleinfeller. 1923. "Sententia" [in German]. In *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XX, 4, Col. 1496–1507. Stuttgart: J. B. Metzler.

Wood, J. 2010. “Brevitas in the Historical Writings of Isidore of Seville.” In *Early Medieval Spain : A Symposium*, ed. by A. Deyermond and M. J. Ryan, 37–53. London: University of London.

Yarza Urquiola, V., and C. Codoñer Merino, eds. 2007. “Ildefonsi Toletani episcopi De cognitione baptismi” [in Latin]. In *Ildefonsi Toletani episcopi De virginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti, De viris illustribus*, 343–435. Corpus Christianorum, Ser. Lat., 114A. Turnhout: Brepols.

Young, F. M. 1997. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture.* Cambridge: Cambridge University Press.

Zarb, S. M. 1936. “Sancti Isidori cultus erga Sacras Litteras” [in Latin]. In *Miscellanea Isidoriana : homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte, 636 — 4 de abril — 1936*, 107–109. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Zeumer, K., ed. 1902. “Liber Iudiciorum sive Lex Visigothorum” [in Latin]. In *Leges Visigothorum*, 33–464. Hannoverae and Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani.

Бычков П. С. Эволюция образа мистического тела Церкви в религиозно-философском дискурсе Англии и Франции XIV–XV вв. // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 255–283.

Павел Бычков*

Эволюция образа мистического тела Церкви в религиозно-философском дискурсе Англии и Франции XIV–XV вв.**

Получено: 31.03.2026. **Рецензировано:** 15.06.2026. **Принято:** 02.08.2026.

Аннотация: Одним из важных образов, подчеркивавших единство христиан и их верность Богу, была метафора мистического тела Церкви. В позднем Средневековье в связи с борьбой между светскими правителями и понтификами эта метафора начинает приобретать другое смысловое наполнение: тело Церкви отделяется от фигуры папы римского, а внутри него все большую роль начинают играть сами верующие. С помощью этой метафоры английский богослов Уильям Оккам в трактате «Диалог» старался обосновать идею божественной природы церковной власти, которая принадлежит целиком и полностью лишь Христу, а не папе римскому. В силу происходивших в Католической церкви перемен — папской схизмы 1378–1415 гг. и роста религиозных движений мирян — образ мистического тела в XIV–XV вв. становится достаточно популярным и важным аргументом в полемике об устройстве Церкви, например, в среде концилиаристов, сторонников созыва церковного собора. Канцлер Парижского университета Жан Жерсон несколько раз обращался к образу мистического тела в своих проповедях и трактатах, аргументируя необходимость исцеления «болезни» мистического тела, то есть схизмы, посредством объединения и созыва собора для выбора нового понтифика. Метафора тела становится аргументом против церковного двоевластия: как у тела не может быть двух голов, так и невозможным является сосуществование авиньонского и римского понтификов. Одновременно с этим к рассматриваемому образу прибегают не только богословы и каноницисты, но и создатели поэтических произведений: Эсташ Дешан во Франции и Джон Гауэр в Англии. В статье демонстрируется то, как образ мистического тела, выступавший в начале XIV в. символом авторитета папы римского и единства верных, присваивается критиками пороков Церкви и используется для полемических целей, пропаганды идей независимости светской власти от церковных иерархов и аргументации необходимости созыва собора всех верующих для избрания единого папы.

Ключевые слова: мистическое тело, концилиаризм, метафора, папская схизма, Уильям Оккам, Марсилий Падуанский, Жан Жерсон, Эсташ Дешан.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-255-283.

Утверждение, что восприятие мира средневековых авторов было сугубо символическим, а язык европейских источников той эпохи был пе-

*Бычков Павел Сергеевич, к. и. н., научный сотрудник, Отдел исторической антропологии Института всеобщей истории РАН (Москва), rumblebuffin@yandex.ru, ORCID: 0000–0002–6229–8653.

**© Бычков, П. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

ренасыщен различными яркими образами, метафорами и аллегориями, давно уже стало общим местом в медиевистике. Однако эти средства выразительности вовсе не являются лишь «украшением» и риторическим излишеством, они имеют свою функцию и выступают инструментами для рефлексии и формулировки важных социальных и политических концептов. Анализ того, как именно используются те или иные образы в разные периоды времени и в разном контексте, как они трансформируются и меняют свои значения, может значительно обогатить наши представления о богословии и философии Средних веков. Образный язык и яркие тропы служили в ту эпоху неотъемлемым инструментом философских диспутов: авторы использовали тропы в соответствии с собственными интенциями, формулируя с их помощью высказывания о социальной и политической действительности.

Одним из самых популярных в Средние века образов, использовавшихся для описания некоего социального единства, являлась метафора тела, а наиболее ранним и влиятельным символом для всех последующих его вариаций, безусловно, был *corpus Christi*, Тело Христа. Изначально, до XI в., понятию *corpus Christi* придавали два значения — *corpus verum Christi* (истинное Тело) относилось непосредственно к Христу в период земной жизни, а *corpus mysticum Christi* (мистическим Телом) назывались Святые Дары во время Евхаристии — об этом терминологическом различии пишут крупнейшие исследователи концепта мистического тела Анри де Любак и Эрнст Канторович (см. Lubac, 1949; Канторович, Бойцов и Серегина, 2015: 294–298). Постепенно, в XI–XII вв., значение этих понятий несколько изменилось. В 1215 г. на IV Латеранском соборе Церковь утвердила догмат о «пресуществлении» (*transsubstantiatio*) применительно к Телу и Крови Христа, который в корне менял отношение католиков как к литургии, так и к самому таинству Причастия (Conciliorum oecumenicorum decreta, 1973: 230). На основе постановлений этого собора в католической теологии была сформулирована новая доктрина о двух телах Христа: Святые Дары теперь стали *corpus verum Christi*, «истинным Телом Христа», а «мистическое тело Христа» (*corpus mysticum Christi*) стало трактоваться как Церковь — евхаристическое единство верных, *corpus mysticum ecclesiae*. От непосредственной связи между общиной верующих и таинством (лат. *sacramentum*, *mysterium*), которое их объединяет и консолидирует, и происходит эпитет «мистический», сохраняющийся даже тогда, когда трактовка мистического тела существенно расширилась (Congar, 1970: 61–164). Изначальное значение слова «мистический» не предполагало,

что имеется в виду нечто абстрактное, невидимое глазу, напротив, «мистическое тело» объединяло всех тех, кто был причастен к таинствам. Этот образ брал свое начало в Новом Завете: одним из основных текстов, на которые будут опираться для конструирования метафоры тела Церкви богословы и канонисты, стали послания апостола Павла. В Первом послании к Коринфянам он описывал Церковь как одно неделимое одушевленное тело, имеющее общую волю, неразрывную структуру, каждая часть которой связана с другой (1 Кор. 6:15; 12:12–28). Окончательную форму учению о мистическом теле Церкви придал в конце XIII в. Фома Аквинский (Anger, 1931), сформулировавший его краткую суть в своей «Сумме теологии»:

> Определенное к одной цели множество, при всем различии актов и служений, метафорически может быть названо одним телом. [...] мистическое тело Церкви (*corpus mysticum ecclesiae*) состоит не только из людей, но и из ангелов. Но Главою всего этого множества является Христос, поскольку Он более всех соединен с Богом... (Фома Аквинский, Еремеев и Юдин, 2012: 140)

Новое значение образа Церкви как надгосударственного социального организма — мистического тела — постепенно вводится в употребление в текстах периода понтификата наиболее могущественного папы — Иннокентия III (1198–1216)[1]. В своих проповедях и посланиях Иннокентий использует понятие «вселенского тела Церкви» (*universum corpus ecclesiae*), рассматривая церковных иерархов и духовенство как части этого тела (см. Паравичини Бальяни, Воскобойников, 2021: 104–113; Struve, 1978: 34–35). Но концепт *corpus mysticum* окончательно закрепится в каноническом языке только в период понтификата Бонифация VIII (1294–1303) и его преемников. В булле *Unam Sanctam* («Единая святая»), обнародованной 18 ноября 1302 г., впервые на догматическом уровне был сформулирован тезис о Церкви как о едином и неделимом мистическом теле, подвластном только Христу[2]. Он приводится в самом начале буллы:

> Побуждаемые верой, мы призваны верить и признавать, что Церковь есть единая, святая, католическая, а также апостольская. Мы твердо верим в нее и смиренно признаем: без нее нет ни спасения, ни отпущения грехов, как провозглашает в Песни Жених: «Единственная — она, голубица моя, чистая моя; единственная у матери своей, отличенная у родительницы своей» (Песн. 6:8).

[1]Подробнее о понтификате Иннокентия III см.: Innocent III..., 1994.

[2]Подробнее о контексте написания этой буллы и ее воздействии на политико-философскую мысль см.: Wood, 1971: 51–70.

> Она (Церковь. — *П. Б.*) представляет собой единое мистическое тело (*unum corpus mysticum*), глава коего Христос, а глава Христа — Бог (1 Кор. 11:3). Один в ней Господь, одна вера, одно крещение (Еф. 4:4) (Mirbt, 1895: 148).

Помимо притязаний на вмешательство в светские дела европейских правителей, эта папская грамота манифестирует уже первыми своими фразами единство и духовный примат Католической церкви, а образ тела должен служить символом консолидации верующих вокруг одного истинного понтифика, наместника Христа на земле.

Непосредственно в первом пассаже буллы несколько раз цитируются фрагменты из разных посланий апостола Павла о Церкви — из одиннадцатой и двенадцатой главы Первого послания к Коринфянам, а в последней фразе первого параграфа — из четвертой главы Послания к Ефесянам, в которой приведенная цитата предваряется вновь метафорой единого тела христианства («Одно тело и один дух...», Еф. 4:4). Как и используемый в последующих пассажах буллы образ «двух мечей», метафора мистического тела была призвана укрепить единство Церкви и единоличную власть папы. Однако и сама булла, и использованные в ней образы были лишь признаком упадка папства, поскольку она появилась в разгар церковного кризиса, вызванного конфликтом папы Бонифация VIII и французского монарха Филиппа IV Красивого[3]. Папа Бонифаций в этом столкновении проиграл светской власти: через шесть лет после смерти Бонифация престол понтифика будет перенесен в Авиньон, а политический курс папы Климента V (1305–1314) — бывшего архиепископа Бордо — будет подвержен влиянию короля Филиппа Красивого (Rollo-Koster, 2015). Использование близкими к папскому престолу интеллектуалами метафоры мистического тела, тела Церкви в XII–XIV вв. становится наиболее ранней в средневековой интеллектуальной культуре формой рефлексии об общественном устройстве — пока только относительно структуры Церкви как надгосударственного института. Но метафора, символизировавшая единоличную власть папы и единение верующих вокруг его фигуры, в XIV–XV вв. будет реконтекстуализирована его противниками и приобретет совсем иные коннотации.

Дискуссии XIV в. относительно границ папской власти и ее соотношения с властью светской продолжились и после того, как резиденция понтифика переместилась в Авиньон, но теперь разгорелся конфликт

[3]Подробнее см.: Wood, 1971; Denton, 1997: 241–264.

между папой Иоанном XXII (1316–1334) и императором Людовиком Баварским (1314–1347). Интеллектуалом, принявшим в этом конфликте сторону светской власти, стал английский теолог Уильям Оккам (ок. 1287–1347), который писал, что папа не имеет права отчуждать церковные земли, поскольку они принадлежат не ему, а «Богу и его мистическому телу, каковым является Церковь»[4]. Оккам, ученик Иоанна Дунса Скота, преподавателя Парижского университета и знаменитого теолога, был монахом францисканского ордена, получил образование в Оксфорде и Париже и, возможно, какое-то время преподавал в Авиньоне (см.: Knysh, 1986: 61–91; Leppin, 2003: 122). Во время конфликта францисканцев с папской курией Иоанна XXII в Авиньоне он занял сторону первых, протестуя против булл понтифика о праве нищенствующего монашества на владение имуществом (Shogimen, 2009: 36–74). В теологии Уильям Оккам был известен как сторонник радикального номинализма, отвергавшего автономное и объективное существование не связанных с эмпирически познаваемой действительностью универсалий. Помимо универсализма Оккам также опровергал некоторые положения томистского аристотелизма: богослов настаивал на божественном всемогуществе и божественной свободе воли, отвергая стремление схоластов объяснить все «благое» и «справедливое» через понятия «разума» и «долга» («необходимости») (Lisska & Tierney, 2015: 321–329). За свои взгляды на папскую власть, которая, как считал Оккам, обязана в мирских вопросах подчиняться светским правителям, в 1327 г. он даже был вызван папой Иоанном XXII ко двору, где его допрашивали и намеревались судить. После избрания на папский престол в Риме Николая V в 1328 г. Оккам был обвинен авиньонским понтификом в ереси, но, воспользовавшись смутой в клерикальной среде, бежал и нашел покровительство у императора Людовика Баварского, отлученного Иоанном от Церкви (McGrade, 1974: 8–16). После того как авиньонский понтифик анафематствовал императорского ставленника Николая V, а затем заставил последнего отречься от папского престола, Оккам написал несколько трактатов о том, что монарх не должен находиться в зависимом положении от представителей Церкви и о вторичности власти понтифика по отношению к Богу (Adamson, 2019: 394–398). Оккам в 1330-е гг. придерживался мнения, что папа римский впал в ересь, а потому не считал его притязания на всю «полноту власти» легитимными (Shogimen, 2009: 105–184).

[4]Цит. по: Канторович, Бойцов и Серегина, 2015: 303.

В трактате «Диалог» (*Dialogus*, 1334–1338 гг.) Уильям Оккам отстаивает необходимость существования одного папы, главенства в Церкви не понтифика, а Христа, ее основателя, а также соборного характера Церкви как ассамблеи высшего духовенства и богословов, которые и должны принимать важнейшие для всех верующих решения, утверждая, что только собор способен отлучить кого-либо от Церкви. Аргументируя свои мысли о природе церковной власти, во второй книге своего сочинения Оккам прибегает к метафоре мистического тела. Трактат, как свидетельствует его название, построен в форме диалога, где ученик вопрошает учителя, справедливо ли устроено, что «Христос сделал благословенного Петра главой, начальником и прелатом других апостолов и всех верующих», и «полезно ли для всего сообщества верующих быть подчиненным и подвластным одному главе, начальнику и прелату Христа»[5]. Учитель отвечает: да, полезно, «ведь для одного тела благотворно иметь одну голову, ибо тело без головы очевидно несовершенно, поскольку оно было бы лишено самого важного своего члена, в то время как тело с двумя или более головами можно считать монструозным»[6]. Оккам продолжает:

> И все верующие суть одно тело, как свидетельствует апостол в Послании к Римлянам (12:5): «Так мы многие составляем одно тело во Христе». Поэтому благотворно для всех верующих быть под одной главой. А эта глава, в свою очередь, не должна быть неверующей, поскольку постарается заразить все остальные члены, особенно в вопросах, касающихся спасения души; поэтому она должна быть верующей[7].

Ссылка на послания апостола Павла, бывшая до того опорой для папской энциклики, теперь становится аргументацией для критики и теоретической базой для ограничения власти понтифика, который не сумел сохранить единство мистического тела Церкви.

[5] «An scilicet Christus constituerit beatum Petrum caput, principem et prelatum aliorum apostolorum et universorum fidelium. Ad cuius intelligenciam pleniorem ante omnia conferendo scrutemur an expediat toti communitati fidelium uni capiti, principi et prelato fideli sub Christo subici et subesse» (William of Ockham, 2011: 161).

[6] «Quod toti congregacioni fidelium expediat uni capiti fideli sub Christo subesse videtur multis modis posse probari. Nam uni corpori expedit unum caput habere. Corpus enim sine capite imperfectum esse dinoscitur, cum principaliori membro sit orbatum; corpus vero habens capita duo vel plura monstruosum esse videtur» (ibid.).

[7] «Omnes autem fideles sunt unum corpus, teste Apostolo ad Romanos 12: “Multi inquam unum corpus sumus in Christo”. Ergo cunctis fidelibus expedit uni capiti subesse. Illud autem caput non debet esse infidele, quia omnia alia membra, precipue in hiis que spectant ad salute anime, conaretur inficere. Ergo debet esse fidele» (ibid.).

Если с тем, что глава Церкви не должен быть неверующим или еретиком, спорить трудно, то вот с тем, что у сообщества две головы — мистическая и физическая, — выслушивая аргументацию теолога, согласиться не получится: следуя данной логике, тело Церкви тем самым становится монструозным, двуглавым. Поэтому студент выдвигает новое возражение учителю:

> Поскольку Христос — глава всей Церкви, как говорит апостол в Послании к Ефесянам (1:22) и провозглашает во многих других местах. Из этого следует, что поскольку тело с двумя или более головами должно рассматриваться как монструозное (как сказано в аргументе выше), все сообщество верующих не должно быть под властью одной главы, которая находится под властью Христа, но должно почитать одного Христа как своего Главу[8].

Одним фактом возникновения в богословской литературе подобной критики ставится под сомнение необходимость существования какого-либо смертного главы Церкви помимо Христа, что станет популярно у позднейших критиков Рима — Джона Уиклифа, лоллардов и представителей некоторых других радикальных протопротестантских движений конца XIV – XV в. (Creighton, 1882: 103–114).

Но Уильям Оккам пока еще далек от тотального отрицания традиции, его критика касается только несоблюдения канонических установлений евангелистов, апостолов и Отцов Церкви относительно «Единой, Святой, Вселенской и Апостольской Церкви» (*unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam*, Никео-Константинопольский Символ веры (Schaff, 1877: 99)), то есть относительно единства общины верующих, наличия одного понтифика и абсолютного главенства в общине верующих Христа, а не папы римского, епископа города Рима и «первого среди равных» (*primus inter pares*), который обязан уступать в критические моменты общему и единогласному мнению епископов и священства. Поэтому учитель в «Диалоге» Оккама парирует излишне радикальный выпад своего собеседника:

> Хотя Христос является главой Церкви, под Его властью должен находиться другой глава той же Церкви, чтобы заботиться о ней под покровительством

[8] «Ista allegacio videtur deficere, eo quod non probat quod illud caput debeat esse sub Christo. Immo per ipsam ostendi videtur quod universi fideles non debent uni capiti sub Christo subesse, cum Christus sit caput tocius ecclesie, ut Apostolus ait ad Ephesios 1 et in pluribus aliis locis asserit manifeste; ex quo sequitur, cum corpus habens duo vel plura capita monstruosum debeat reputari (ut innuit allegacio supradicta), quod tota congregacio fidelium non debet uni capiti sub Christo subesse, sed oportet ipsam solum Christum pro capite venerari» (William of Ockham, 2011: 161).

> Христа, поскольку Церковь обязана иметь наместника, который присутствовал бы телесно, управлял ею зримо и к которому бы верующие физически могли обратиться с просьбами в случае необходимости. Христос же сам Церковью так не управляет, поскольку (за некоторыми исключениями) Он управляет ею только незримо. Таким образом, хотя Христос является Главой, смертный верующий человек должен быть также главой, хотя и находящейся под властью Главы[9].

У Церкви в этом контексте появляются все-таки две главы — «невидимая» мистическая, то есть Христос, и материальная «естественная» в лице папы римского, физической репрезентации (*vicarius*) Церкви. Здесь интересным образом вступают в диалог два тела: духовное тело Церкви и физическое тело папы, — Оккам их разделяет и даже противопоставляет.

Несмотря на то что у Церкви имеются две главы, она тем не менее не является неестественным телом, по мысли теолога, поскольку и у политического тела государства истинной главой выступает Христос:

> Тем не менее тело не должно считаться потому монструозным, поскольку ясно, что епископ — глава своей паствы, и король — глава своих подданных, и все же все они имеют одного Главу — Бога; поэтому хотя природное тело было бы монструозным, имей оно две или более голов, поскольку одна не может быть главой другой, тем не менее одно мистическое тело может иметь много духовных глав, одну над другой, и явление это будет не монструозным, но естественным, полезным и уместным[10].

Таким образом, Оккам косвенно обращается и к политико-философской метафорике тела, которая в этот же период активно развивается параллельно концепту мистического тела Церкви. Выстроенная Оккамом

[9] «Nonnullis apparet quod ista obieccio faciliter potest excludi. Quia, quamvis Christus sit caput ecclesie, tamen sub Christo oportet quod sit aliud caput eiusdem ecclesie quod sub Christo curam eius gerat, eo quod ecclesie esse debet vicarius rector qui corporaliter sit presens eidem, qui eam visibiliter regat, ad quem fideles, cum necesse fuerit, pro variis necessitatibus corporaliter possint accedere. Per quem modum Christus ecclesiam minime regit, quia solummodo invisibiliter regit, nisi aliquando in casu. Licet ergo Christus sit caput, tamen homo mortalis fidelis debet esse caput, quamvis sub capite» (William of Ockham, 2011: 161–162).

[10] «Nec tamen propter hoc monstruosum est putandum corpus. Constat enim quod episcopus est caput respectu sibi subiectorum et rex est caput sibi subditorum, et tamen omnes habent unum caput, Deum. Quamvis ergo corpus naturale esset monstruosum si haberet duo capita corporalia vel plura, quia unum non est caput alterius, tamen unum corpus misticum potest habere plura capita spiritualia quorum unum sit sub alio, nec hoc est monstruosum sed naturale, eciam multis expediens et decorum» (ibid.: 162).

аргументация в то же время необходима лишь для того, чтобы доказать неестественность сосуществования нескольких глав Церкви, нескольких пап: «...если Христос установил, что один высший понтифик должен быть поставлен над всеми верующими, то ни в коем случае не дозволительно каким бы то ни было христианам устанавливать одновременно несколько высших понтификов»[11]. Но, помимо критики авиньонского «антипапы», подспудным мотивом в «Диалоге» выступает и идея ограниченности власти понтифика — пока что только ограниченности Свыше, но она может проявиться и в решении собора, выступающего другим естественным представителем мистического тела Христа. В силу вышеприведенных аргументов Оккама можно назвать предтечей «соборного движения» XIV в. — движения западноевропейских богословов и клириков, выступавших за решения внутрицерковных проблем посредством созыва вселенского собора; не случайно к последователям английского философа причисляют не только университетского теолога Жана Буридана, но и Пьера д'Альи и Жана Жерсона (Adamson, 2019: 399).

Под покровительством императора Людовика IV вместе с Оккамом пребывал и другой мыслитель первой половины XIV в., богослов и философ-схоласт Марсилий Падуанский, который тоже был вынужден покинуть пределы Франции из-за конфликта с Иоанном XXII. После публикации трактата «Защитник мира» (*Defensor pacis*) в 1324 г.[12] его, как и Оккама, объявили в 1327 г. еретиком, но в этот момент он уже находился при дворе императора (Nederman, 1995: 11). В своем сочинении Марсилий Падуанский еще радикальнее, чем Оккам, судит о прерогативах Церкви — с точки зрения философа, поскольку Христос не брал никаких властных полномочий на земле, то у папы или Церкви в целом не должно быть никакой земной власти в принципе. Таким образом, Церковь возглавляется не папой, а Христом, и во многих вопросах, в том числе и о подсудности клира церковному суду, должна следовать именно светским законам и установлениям. Внутри Церкви Марсилий Падуанский ставит под сомнение саму папскую власть и критикует идею абсолютной власти понтифика, поскольку главой Церкви может быть только Христос: «Единственной и абсолютной главой Церкви и основой

[11] Cap. 23: «...si Christus ordinavit unum summum pontificem esse preficiendum cunctis fidelibus, nullo modo licebit Christianis quibusque plures simul constituere summos pontifices» (William of Ockham, 2011: 216).

[12] В XIV–XV вв. «Защитник мира» получил широкое распространение, сохранились его многочисленные рукописи (см. Sullivan, 1905: 293–307).

веры, по непосредственному указанию Бога и в соответствии со Священным Писанием, является Христос, а не какой-либо апостол, епископ или священник...» (Марсилий Падуанский, Есенов, 2014: 482). Но и папа для Марсилия — не уникальная фигура, поскольку гораздо бóльшую роль в мистическом теле, по его мнению, играет вся совокупность верующих, Церковь небесная и земная: «Все апостолы, пророки, учителя и все верующие составляют тело Христа, которое выступает церковью, и все они ее члены, ...[и] только один Христос является ее главой» (там же).

Идеи Марсилия Падуанского и Уильяма Оккама стали вновь актуальны ближе к концу XIV в. среди клириков-интеллектуалов, когда Церковь оказалась расколота, а сторонники созыва собора для решения церковных проблем сформировали целую «программу», которую кратко можно было суммировать как *concilia supra papam*, «собор превыше папы». Через семь лет после смерти очередного авиньонского папы Урбана V в 1370 г. Григорий XI попытался восстановить папский престол в Риме, но потерпел поражение (Rollo-Koster, 2008). Кризис власти римского понтифика вылился в ситуацию, когда одновременно правили папа и антипапа: в Риме Урбан VI, а в Авиньоне — Климент VII (Ullmann, 1972). В годы «папской схизмы» — период между 1390 и 1415 гг. — параллельно существовали два понтифика — в Авиньоне и в Риме; законность первого признавали Франция, Шотландия, Неаполь и пиренейские королевства, а Риму были верны Англия, Германия, Венгрия, Польша и Скандинавия (Creighton, 1882: 65). Бедственное положение Католической церкви, раздираемой распрями, добавившимися к привычным грехам духовенства, порождает в конце XIV и начале XV в. многочисленные движения, как подвергавшие ее критике (лолларды, гуситы и др.), так и пытавшиеся вернуть ей изначальные идеалы нестяжательства, святости и гармоничного единства. Среди последних были и течения, получившие распространение среди народных масс, например «Новое благочестие» (Логутова, 2000: 225—253), и группы интеллектуалов, призывавшие к реформам с университетских кафедр и церковных амвонов (Oakley, 2008).

Наиболее радикальную интерпретацию идей критиков папской власти той эпохи можно обнаружить в сочинениях английского университетского теолога Джона Уиклифа (ок. 1330–1384), который от мысли о разделении светских и церковных властей пришел к убеждению о необходимости подчинения местных национальных церквей монарху (Гергей, Громов, 1996: 184). Уиклиф был преподавателем, доктором теологии, затем главой нескольких колледжей Оксфордского университета,

а богословские труды он начал писать в непростое для Англии время — в 1370–1380-е гг., когда страна отчаянно пыталась оправиться от последствий «черной смерти», а «Хороший парламент» требовал расследовать правонарушения приближенных короля Эдуарда III, в том числе антиклерикально настроенного брата короля Джона Гонта. В конце 1370-х гг. оксфордский богослов, вовлеченный в политические процессы королевства, вступил в открытую конфронтацию с архиепископом Кентерберийским, и в мае 1378 г. папа римский даже потребовал ареста опального проповедника (Lechler, 1884: 162–175).

В трактате «О Церкви» (*De Ecclesia*, 1379 г.) Уиклиф, как и Марсилий Падуанский или Уильям Оккам, называет собрание верующих, следующих за Христом, мистическим телом Церкви. Английский теолог пишет, что папа не является главой этого тела, поскольку он был бы «превыше Христа», что недопустимо, в то же время он не может быть еще одним главой, ведь тогда тело будет «монструозным» (Wyclif, 1886: 21). Папа — глава не единой вселенской Церкви, а местной, римской (*particularis ecclesie*), подобно епископам и архиепископам, например архиепископу Кентерберийскому (ibid.: 31). Соответственно, ни подчинение папе не является необходимым для спасения, ни он сам не является избранником, предопределенным к спасению. Как и Марсилий Падуанский, Уиклиф приходит к выводу, что церковные иерархи и клирики не должны играть какую-либо важную роль в политике и не назначены Свыше советниками светских правителей, поскольку сами они могут быть во власти греха. В свою очередь, и английский король вовсе не обязан руководствоваться мнением понтифика в вопросах управления Англией, ведь папа римский как подверженный страстям человек или его курия могут желать монарху и его королевству зла (ibid.: 352). Клирики, относящиеся лишь к одной части Церкви, «сражающейся» (*militans*), то есть земной, не представляют всей совокупности верующих, более того, они ни в коем случае не являются частью «победившей» (*triumphans*) Церкви, то есть сонма святых, ангелов и спасенных верующих — Церкви небесной (ibid.: 7–8, 27–28). Уиклиф пишет, что к истинной, невидимой Церкви относятся только те представители «сражающейся», которые предназначены Богом к спасению. Соответственно, те, кто не принадлежит к избранникам, составляют не мистическое тело Христа, а противоположное ему:

> Поскольку существует род порочный (Ин. 8:44), то должен быть и такой порочный человек, имеющий части тела, которые суть конечности диаволовы,

> и поскольку не может быть ни одного члена, ни головы, не связанных со всем остальным телом, то очевидно, что все это единое тело — диаволово, как единое Тело Христово (Wyclif, 1886: 102).

Тело это, в отличие от мистического тела, плотское, естественное, и даже если обладатель его формально принадлежит к духовному сословию, оно будет исторгнуто из лона «победившей» Церкви.

После написания трактата «О Церкви» взгляды Джона Уиклифа с каждым годом становились все радикальнее: он подвергал сомнению догмат о пресуществлении, утверждал примат Писания над традицией, делал выпады против папы римского, называя Урбана VI (1378–1389) «антихристом» (Lechler, 1884: 238–247, 313–371). Около 1380 г. под его руководством впервые была переведена на среднеанглийский Библия, а вокруг Уиклифа сложился круг последователей, который историки связывают с движением лоллардов, бродячих народных проповедников, подвергавших радикальной критике Католическую церковь. Кульминацией противостояния Уиклифа и его последователей с официальной церковью станет восстание Уота Тайлера 1381 г., в ходе которого крестьяне убили архиепископа Кентерберийского (ibid.: 371–378). Вскоре после этого Уиклифа сковывает паралич, в 1384 г. он умирает, но идеи, высказанные им в трактатах «О Церкви» и «Триалог», окажут большое влияние на двух пражских клириков и богословов — Иеронима Пражского и Яна Гуса.

Во Франции наиболее яркими критиками существующего положения в Церкви были епископ Камбре Пьер д'Альи (1350–1420) и канцлер Парижского университета Жан Жерсон (1363–1429). Первый стал одним из основоположников соборной теории, или движения концилиаризма, заявляя в своих проповедях и трактатах о примате Вселенского собора над папской властью, так как епископы и священники получают благодать священства непосредственно от самого Христа, а не от папы (Oakley, 1964a). Французский двор вместе с Парижским университетом довольно долгое время поддерживал авиньонского папу Климента VII (1378–1394) в его попытке создать подконтрольную монарху полуавтономную галликанскую церковь, однако после избрания Бенедикта XIII (1394–1417), выходца из Арагона, между королем и папой начались разногласия. У нового понтифика более тесными были связи с духовенством Пиренейского полуострова, а поддержку во Франции он находил лишь среди соратников герцога Людовика Орлеанского, брата монарха. Короля Карла VI все больше склоняли к позициям концилиаризма клирики

из Парижского университета, что привело, наконец, к первому разрыву между французским правителем и Бенедиктом XIII в 1398 г. В 1403 г. последний бежал из Авиньона, а Пьер д'Альи заявил о формальном подчинении Франции и Парижского университета авиньонскому папе лишь в самых важных теологических вопросах, но в то же время настаивал на необходимости созыва Вселенского собора для проведения церковной реформы. Одновременно и Жан Жерсон, ученик Пьера д'Альи, к тому времени уже самый известный богослов Франции, канцлер Парижского университета и ярчайший проповедник, предпринимает первые попытки найти выход из церковного кризиса, о чем пишет в трактатах «Об удалении папы из Церкви» (*De auferibilitate papae ab Ecclesia*) и «О церковной власти» (*De potestate ecclesiastica*). В 1407 г. учитель и ученик прилагают некоторые усилия для примирения двух пап в Савоне, а также пытаются заставить Бенедикта XIII уйти на покой, но обе эти попытки потерпят крах (Smith, 1970). Именно в период церковного кризиса Жерсоном и д'Альи разрабатывается теоретическая база концилиаризма как способ найти выход из сложившегося положения. Так, Пьер д'Альи заявляет, что единство Церкви не зависит от того, существует один папа или их сразу несколько, а прообразом ее единства выступает Христос, поэтому у клириков есть право созвать собор без благословения папы, чтобы обеспечить единство и сохранность мистического тела Церкви как коллективного тела всех христиан (Oakley, 1964b: 304–308). Эти мысли учителя будет развивать и Жан Жерсон, утверждая, что папа не обладает абсолютной властью и способен впасть в ересь, а значит, может быть лишен сана (Gerson, 1728d: Col. 201). Более того, по мысли Жерсона, Вселенские соборы никогда не созывались по инициативе пап или епископов, а собирались светскими князьями, поэтому у любого члена Церкви должно быть такое право (Gerson, 1728b: Col. 249).

Если в начале XIV в. образ мистического тела был призван консолидировать сообщество верующих вокруг фигуры понтифика, то в середине того же века *corpus mysticum* начинает фигурировать в религиозно-философском дискурсе уже с другими коннотациями: вместо утверждения иерархически вертикальной Церкви назначение образа тела теперь — аргументировать необходимость участия низшего клира в управлении этим мистическим телом с целью преодолеть разделение единой общины[13]. Так, в одной из «покаянных проповедей» (*Poenitemini*, 1402 г.)

[13]Об использовании образа мистического тела предшественниками концилиаристов см.: Tierney, 1998: 98–108, 121–128.

Жерсон говорит о том, какой ущерб наносит раскол мистическому телу Церкви:

> Поскольку существует раскол столь вселенский в мистическом теле из-за грехов отдельных людей и их злых нравов, подобный тому, что происходит в человеческом теле из-за болезненных пороков членов и нарушения гуморов, то необходимо, чтобы лекарство покаяния сперва восстановило здоровье в отдельных членах, особенно когда здесь мы видим перст Господень, перед которым чувствует человек себя практически бессильным[14].

Мысль Жерсона проста: нарушения в человеческом теле требуют лечения — так же и раскол в теле церковном требует мер, даже радикальных, но исцеление тела начинается снизу — с «выздоровления» отдельных его частей. Проповедь Жерсона и его учителя, Пьера д'Альи, не осталась без внимания: подавляющее большинство высшего клира склонялось к тому, чтобы созвать церковный собор. Тринадцать кардиналов из окружения авиньонского и римского пап 25 марта 1409 г. собрались в городе Пизе, чтобы низложить и отлучить от Церкви обоих понтификов. На соборе был избран новый папа — архиепископ Петр Миланский, принявший имя Александра V (1409–1410), который, впрочем, недолго будет восприниматься как глава единой Церкви (Creighton, 1882: 200–233).

В период дискуссий о низложении на Пизанском соборе обоих пап, то есть в июне 1409 г., Жерсон пишет трактат «Об удалении папы из Церкви» (*De auferibilitate papae ab Ecclesia*), который должен был теоретически обосновать возможность низложения понтифика. В нем он сначала утверждает, что «без головы тело не может хоть сколько-нибудь продолжать здравствовать, ни истинное, ни мистическое». Однако Церковь невидимая живет по иным законам, чем тело: «...мистическое тело Церкви пребывает всегда, во все дни до скончания века, и необходимо всегда, пока закон пребывает (Мф. 28:20). Оно живет, следовательно, благодаря живительному влиянию главы на тело»[15]. Рефреном через

[14] «Quoniam facta est scissio ita universalis in corpore mystico ex peccatis singularium personarum et eorum perversis moribus quomodo fit in corpore vero dissolutio eius ex vitio morbido partium et corruptis humoribus, consequens est ut medicina poenitentialis primum reparet in membris sanitatem, praesertim cum videatur esse hic digitus Dei cui humanum auxilium quasi penitus deesse sentitur» (цит. по: Posthumus Meyjes, 1999: 302).

[15] «...Nemo concesserit quod absque capite valeat permanere corpus ali quod, sive vere sive mysticum. Sed ecclesiae corpus mysticum manere semper usque ad consummationem saeculi necesse est, lege stante. Mt. ultimo [28:20]. Hoc ergo fiet per vivificum influxum capitis in ipsum» (Cons. I; Gerson, 1728a: Col. 210).

все сочинение проходит фраза *lege stante* («пока закон пребывает»). Но помимо аргумента о существовании некоего вечного, «постоянно пребывающего» вселенского закона, подчиняющего себе волю соборов и пап, в трактате присутствуют еще два образа — мистического брака и мистического тела. Жерсон доказывает, что папа не является истинным женихом Церкви, коим может выступать только Христос, поэтому возможен «развод» Церкви с ее временным викарным женихом — папой (Cons. IX; Gerson, 1728a: Col. 214). Здесь теолог прибегнул к метафоре мистического брака, в которой Церковь (*Ecclesia*) аллегорически представала Невестой Христовой, обнаруживая тем самым свою гендерную идентичность (Rowe, 2011: 52–81). С одной стороны, это предопределял женский род латинского термина, которым обозначали Церковь, с другой — существовавшие каноны аллегории, но по большей части авторы, прибегавшие к аллегории Церкви, вновь основывались на посланиях апостола Павла и традиции толкования Песни Песней. Следует отметить, что, в отличие от аллегории, метафора мистического тела не уточняет, мужское или женское тело подразумевается в ней, — тело остается лишь формой, иногда очень приблизительной, в которой важны лишь вертикальная структура и отдельные части, чаще всего голова.

Жан Жерсон вновь и вновь обращается к описанию Церкви как единого организма, все элементы которого вдохновлены Свыше, но тем не менее реализованы через людей, имеющих пороки и недостатки. Единственным источником благодати, жизнеспособности этого организма и законной власти является «Христос, истинный Жених» и соответственно «истинный Глава, без Которого тело не может существовать». Метафора тела необходима Жерсону для того, чтобы обосновать необходимость единого и единственного главы Церкви, и здесь идея консолидации всех верующих пересекается с другими образами, подчеркивающими иерархический порядок, столь же необходимый строению этого института. Лестница, в которую выстраивается сословие клириков, повторяет небесную лестницу Иакова, подробно описанную Псевдо-Дионисием Ареопагитом; кроме того, для обоснования церковной иерархии Жан Жерсон прибегает к другому дуалистичному образу — Града Земного и Небесного. И сообщество верующих, и иерархия существуют лишь для того, чтобы поддерживать *status quo*, созидать во славу Господа и продолжать успешно объединять верующих в единую общину: «Подлинно ни сословия, ни высокий сан, ни служители не созданы Господом ни для чего, кроме как для собственного Его созидания и общего блага.

Ясно из Еф. 4 и 1 Кор. 12»[16]. В дальнейшем такая аргументация будет характеризовать не только цель сосуществования и сотрудничества мистического тела Церкви, но и политического тела государства: циклична аргументация о том, что единое тело сообщества необходимо для поддержания законов и общего блага (*bonum commune communitatis*, *utilitas communis* у Жерсона), а те, в свою очередь, необходимы для продолжения сохранения единства и мирного сосуществования членов сообщества, являлась общим местом в религиозно-философских и политических трактатах того времени. Подобный примордиальный порядок столь незыблем (согласно тому же Жерсону, этот «закон пребывает вовеки», *lege stante*), что человеку изменить его не под силу, любые трансформации в организме мистического тела могут происходить только по воле Всевышнего, обеспечивающего бессмертие и нерушимость Церкви. Божественное вмешательство необходимо в ситуации кризиса, при назревшей необходимости обновления — благодаря «живительному и обновляющему семени» (*semen vivificum et reformativum*), платонической «потенции» («сперматическому логосу») иерархия и единство продолжают поддерживаться в мистическом теле даже в самые трудные времена. «Что же это за семя?» — задает риторический вопрос автор, и тут же поясняет: «Внутренняя духовная сила и оживляющее искусство во вселенском теле Церкви, благодаря которому иерархический порядок может существовать до конца времен»[17].

Однако к метафоре мистического тела прибегали не только теологи и канонисты, но и поэты. Начиная с XII в. религиозно-философская и социально-политическая мысль часто находила свое выражение в художественном, чаще даже поэтическом тексте, в котором «Филология сочеталась браком с Меркурием (мудростью)» (см. Воскобойников, 2018: 309–311). После философов Шартрской школы разные литературные тропы, особенно метафоры и аллегории, становятся столь же популярным риторическим инструментом, как и ссылка на классические авторитеты, а поэмы — столь же легитимным способом рассуждать о философии и религии, как и трактаты. Так, изложенные выше идеи концилиаристов находят отклик не только в среде клириков-интеллектуалов,

[16] «Nullum quippe statum, nullum gradum dignitatis, nullam ministrationis genus dedit Deus nisi in aedificationem suam et utilitatem communem. Patet ad Eph. IV et I ad Cor. XII» (Cons. X; Gerson, 1728a: Col. 214).

[17] «Hoc autem semen quid aliud debet intellegi quam vis insita spiritualis et ars quaedam vivifica per universum corpus ecclesiae, per quam hierarchicus ordo potest usque in finem subsistere» (Cons VI. ibid.: Col. 212).

но и у писателей и поэтов при дворе королей Карла V и Карла VI. Воспитанник знаменитого поэта и клирика Гийома де Машо, выпускник Орлеанского университета, юрист и поэт Эсташ Дешан (ум. ок. 1406 г.) в своих поэтических произведениях будет обращаться к образу как политического, так и мистического тела, рассуждая о церковном расколе и пороках духовенства. Дешан очень рано начал вращаться в придворных кругах благодаря покровительству герцога Филиппа Орлеанского, посещал Италию, Богемию, Фландрию и Венгрию с дипломатическими миссиями, какое-то время даже находился на службе в должности бальи (королевского судьи) разных земель, поэтому многие произведения поэта являются сатирическим описанием чиновников и их образа жизни (Raynaud, 1903: 9–100). Но Дешан в своих стихотворениях обращает острие своей критики не только на королевскую бюрократию и знать, но и на представителей духовного сословия.

Так, в балладе 978, созданной предположительно между 1378 и 1404 гг., автор рисует образ раздробленной Церкви, чьи органы и конечности взбунтовались против главы и причиняют всему сообществу верующих боль, страдания и различные недуги. В поэме некая фигура жалуется на то, что ее голова находится под ударом, и эта атака может стать причиной ее смерти: «Со всех сторон на мою главу нападают, / Которая для тела моего является источником жизни...»[18] Далее поэт приводит подробное описание разных органов, которые выходят из строя вследствие этого конфликта: «В руках моих жилы и вены не работают, / Как и кисти, и пальцы, хранители моей власти (*seignourie*)...»[19] Поскольку здесь впервые мистическое тело приобретает вполне осязаемые конечности и органы, то само собой напрашивается сравнение органологической модели Дешана и последующих авторов с анатомическими представлениями средневековых интеллектуалов, которые черпали сведения как из трудов Аристотеля, Галена, Авиценны и Аверроэса, так и из непосредственного опыта аутопсии. В крайне популярном сочинении болонского профессора медицины Мондино де Луцци «Анатомия» (1316) человеческое тело оказывалось разделено на три части: верхнее, среднее и нижнее чрево. «Верхним чревом» он называет черепную коробку, средним и нижним — грудную и брюшную

[18] «De toutes pars est mon chief assailli, / Qui cause estoit a mon corps de sa vie...» (Deschamps Eustache, 1887: 219, v. 1–2).

[19] «A mes bras sont vaines et nerfs failli, / Les mains, les doiz gardans ma seignourie» (ibid.: 219, v. 3–4).

полости, в двух последних «чревах» содержатся человеческие органы. Конечностям, которые в «Анатомии» противопоставляются органам, Мондино посвящает последнюю часть своего произведения — именно в них под кожей находит исследователь тела вены и жилы, упоминаемые Дешаном (см. История тела, Неклюдова и Стогова, 2017: 245).

Органы и конечности, которые описывает поэт, делятся на два лагеря: на тех, кто «оплакивает голову», и тех, кто «продолжает вредить». В этих словах содержится разгадка того, что же скрыто за метафорой: хотя Дешан берет классическую притчу о бунте частей тела против желудка[20], он придает этому сюжету новые смыслы, во второй строфе разъясняя читателю, что в образе главы он изобразил Католическую церковь:

> Что это за глава, бледная, больная, пожелтевшая,
> Которая сегодня о своем горе великом плачет?
> Церковь Божья, которая себя видит разделенной и которая не едина,
> Но двумя своими частями с огромной силой атакована...[21]

Это разделение приносит огромный вред мистическому телу Церкви: его одолевает лихорадка, тело находится в предсмертной агонии. Средство для исцеления заключено в раскрытии самой органологической метафоры: поэт пишет, что

> плечи, вены и жилы [...]
> Справедливость и закон означают,
> Которые вместе с рассудком поддерживают и ограничивают королей.
> Руки и пальцы — судьи всякого проступка...[22]

Каждая строфа заканчивается рефреном: «Все добродетели теперь находятся в упадке»[23]. По мысли Дешана, раскол наносит урон всем уровням церковной иерархии, нарушает установленные Свыше законы, единые как для светских монархов, так и для понтифика, и приводит не только к социальной смуте, но и к духовному разложению.

[20] Подробнее см.: Бычков, 2023: 202–203.

[21] «Qui est ce chef taint, malade et pali, / Qui au jour d'ui pour sa grant doleur crie? / L'eglise Dieu, quant elle voit en li / Division, et que pas n'est unie / Mais de deux pars est trop fort assaillie...» (Deschamps Eustache, 1887: 219–220, v. 11–15).

[22] «Braz, vaines, nerfs, pour declarer au brief, / Justice et loy signifient, qu'en brief / Avec raison tindrent les roys, or clinent; / Mains et doys sont juges le dechief...» (ibid.: 220, v. 16–19).

[23] «Toutes vertus au jour d'ui se declinent» (ibid.: 220, v. 20).

Не только Эсташ Дешан размышлял о политических и церковных проблемах в стихах, его современники по другую сторону Английского канала тоже писали художественные тексты на животрепещущие темы. Во второй половине XIV в. Уильям Ленгленд (ок. 1330–1400) создает поэму «Видение о Петре Пахаре», в которой лирический герой встречается с аллегориями добродетелей и пороков, описывает сословия Английского королевства и даже комментирует актуальные события в придворной и политической жизни страны. Это одно из самых известных произведений подобного жанра, но далеко не единственное. Схожим образом о Церкви, сословиях, народе и власти рассуждает неизвестный автор английской поэмы последней трети XIV в. «Жемчужина» (*Perle*), где герой видит сон-аллегорию — сюжет, появляющийся и в «Романе о Розе», и в «Видении о Петре Пахаре», и в «Сне садовника» Эврара де Тремогона, и во многих других французских и английских произведениях того периода. Поэма вместе с тремя другими была помещена в манускрипт XIV в., где находится и знаменитый «Сэр Гавейн и Зеленый Рыцарь», поэтому исследователи считают, что оба сочинения принадлежат одному автору (Spearing, 1970). Название этому произведению дала евангельская притча о драгоценной жемчужине, найдя которую, человек «пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Мф. 13:45–46). Главный герой поэмы, напротив, теряет жемчужину, оплакивает потерю, засыпает и во сне попадает в чудесный сад, который разделен надвое ручьем. Убежденный в том, что за ручьем находится Эдем, безымянный протагонист ищет переправу и в ходе своих поисков встречает юную деву, стоящую на другом берегу, которую тоже зовут Жемчужина. Ее природа не раскрывается автором, но по контексту диалога между главным героем и Жемчужиной (в дальнейшем поэма и состоит в основном из их реплик), читатель понимает, что речь идет о Невесте Христовой, Небесной Церкви. В восьмой части поэмы лирический герой напрямую спрашивает Жемчужину, заменила ли она собой Небесную Царицу Марию, и та ему отвечает, что самозванцев в этом благословенном царстве не бывает. Чтобы убедить героя в том, что Жемчужина занимает свое место в небесной иерархии по праву, она прибегает к метафоре мистического тела:

> По милости, как апостол Павел говорит,
> Все мы — суть части тела Иисуса Христа:
> Как голова, рука, нога, живот,
> Соединены мы все в Нем истиной и верой,

Так каждый дух христианина
Лишь часть одна Владыки таинств[24].

Это тело отторгает от себя всякую злобу и желчь, его члены надежно соединены друг с другом и проникнуты любовью к Небесным Царю и Царице и почитанием их, а зависть не проникает ни в одну конечность: «Глава не испытывает ни злобы, ни зависти / К руке или пальцу, на которых есть украшения»[25]. Прямые цитаты из двенадцатой главы Первого послания апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 12:12–28) позволяют толковать этот образ как репрезентацию непорочной Церкви, своеобразную небесную иерархию, но в то же время Жемчужина описывает в этих строках одновременно и себя, будучи аллегорическим воплощением Католической церкви. Образ мистического тела здесь идеализирован, нет ничего похожего на разлад и дробление, которое демонстрирует читателям Эсташ Дешан. В образе мистического тела в «Жемчужине» больше от богословских трактатов о Церкви, созданных до папской схизмы и выступлений сторонников Уиклифа, чем она заметно отличается от других сатирических поэм и баллад конца XIV в., как французских, так и английских[26].

Вкратце затрагивает раскол Церкви и современник Дешана и автора «Жемчужины», английский юрист и поэт Джон Гауэр (ок. 1330–1408). В поэме «Восхваление мира» (*In Praise of Peace*, 1399 г.) он упоминает то плачевное состояние, в котором находится Католическая церковь в рассматриваемый период: для этого поэт, естественно, пользуется образом мистического тела (Yeager, 1999: 145–165). «Восхваление мира» написано в первый год правления короля Генриха IV (1399–1413), а тема, заявленная в названии, играет скорее декоративную роль. Источником справедливости изображается правитель, он должен поддерживать в королевстве мир, а сама поэма по сути своей является лишь «восхваляющим» (*laudatus*) короля сочинением, панегириком — автор в латинском

[24] «Of courtaysye, as sayt3 Saynt Paule, / All arn we membre3 of Jesu Kryst; / As heued & arme & legg & naule / Temen to hys body ful trwe & tyste, / Ry3t so is vch a Krysten sawle / A longande lym to be Mayster of myste» (The Pearl..., 1906: 20).

[25] «By heued hat3 nau∸er greme ne gryste, / On arme o∸er fynger ∸a3 ∸ou ber by3e...» (ibid.).

[26] Некоторые исследователи, например Джон Бауэрс, считают, что в «Жемчужине» поэт аллегорически изображает идеальный королевский двор Ричарда II как двор Христа (Bowers, 1995: 145–151). Подобная интерпретация представляется неполной, но позволяет разглядеть корни произведения не только в религиозно-философской, но и в куртуазной литературе. Подробнее о телесной метафорике в «Жемчужине» см.: Marti, 1991; Stanbury, 1994: 30–47 и др.

эпиграфе откровенно говорит, что сочинил этот «гимн» в честь монарха. В поэме Генрих IV, как и положено по канонам средневековых «королевских зерцал», является не только спасителем Англии, но и защитником Церкви. Правоверные, пишет Гауэр, призваны заботиться о святой Церкви, это обязанность рыцарства, но также и монарха (Gower, 1901: 487). Поэт сокрушается, что Церковь разделена («Holy Cherche is in hersilf divided» (ibid.: 488)), что лишь светские правители могут поддерживать «мир и справедливость», однако он не доходит до радикализма Марсилия Падуанского или Уиклифа, вполне ожидаемо резюмируя, что и рыцарство, и светские власти, и все «дети святой Церкви» должны объединиться для ее защиты, для «мира, согласия и единения» (ibid.). Но в чем же причина разделения и конфликтов? Христианская Церковь находится в таком бедственном положении, утверждает Гауэр, поскольку внутри нее отсутствуют спокойствие и порядок. До этого он называет главой вселенского тела мира Христа: «Христос — глава, а мы все — части тела, / И подданные, и правители»[27]. Но уже в следующих строках он себе противоречит, называя главой Церкви папу римского:

> Хотя глава верховный святой Церкви
> Не исполняет своих обязанностей священных,
> Не поддерживает он среди людей ни мир, ни любовь,
> Монархи сами в силу добродетели
> Свои раздоры меж собой должны решать[28].

Поэтому все проблемы в мире светском коренятся, по мнению Гауэра, в кризисе Церкви: так же, как Христос является главой всего мира, а папа — главой клириков, так и Церковь властвует над светскими владыками, принуждая их сосуществовать друг с другом в мире и согласии. Но в связи с расколом этот баланс нарушен:

> Если глава нездорова, то и члены будут болеть,
> Так и королевства, созданные для Христова мира,
> Ради мирских богатств в войнах смертельных гибнут...[29]

Причина раздоров проста:

[27] «Crist is the heved, and we ben membres alle, / Als wel the subgit as the sovereign» (Gower, 1901: 486).

[28] «Bot thogh the Heved of Holy Chirche above / Ne do noght al His hole businesse / Among the men to sette pes and love, / These kynges oughten of here rightwisnesse / Here oghne cause among hemself redresce» (ibid.: 488).

[29] «Of that the heved is siek, the limes aken: / These regnes that to Cristes pes belongen / For worldes good these dedly werres maken» (ibid.: 489).

...глава над ними не способна
Установить мир, и увечат люди все друг друга,
Нет в мире милосердия и братства[30].

Таким образом, можно проследить, как на протяжении XIII–XV вв. менялась интерпретация метафоры мистического тела в зависимости от политического контекста и авторских интенций. Если в XIII в. и начале XIV в. этот образ выступал символом единства Церкви и являлся одним из аргументов в пользу верховенства папской власти, наравне с теорией о «двух мечах», то уже в первой четверти XIV в. появляются иные модели истолкования метафоры тела Церкви. Марсилий Падуанский выдвигает тезис, основываясь на словах апостола Павла, что лишь Христос является главой Церкви, «головой» этого тела, а значит, притязания понтифика не имеют под собой какой-либо теологической основы. Тезисы Марсилия и его современника Уильяма Оккама о невозможности сосуществования в мистическом теле двух «голов», двух соперничающих верховных иерархов лягут в основу воззрений концилиаристов, сторонников соборного движения за реформу Церкви. В нескольких проповедях 1402–1409 гг. «главного голоса» концилиаристов во Франции Жана Жерсона образ мистического тела используется как аргумент в пользу необходимости сохранения ее единства и сменяемости папы. Наконец, образ мистического тела найдет свое применение и в художественных произведениях, например в балладах Эсташа Дешана, направленных на изобличение пагубных последствий церковного раскола, или в поэмах Джона Гауэра, который видит в схизме один из признаков упадка морального состояния человечества.

Литература

Бычков П. С. Концепт политического тела во французском политико-философском дискурсе XIV в. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». — 2023. — № 9. — С. 200–231.

Воскобойников О. С. Шартрская школа : авторы, тексты, проблемы // Шартрская школа. Гильом Коншский. Философия. Теодорих Шартрский. Трактат о шести днях творения. Бернард Сильвестр. Космография. Астролог. Комментарий на первые шесть книг «Энеиды». Алан Лилльский. Плач Природы / под ред. О. С. Воскобойникова ; пер. О. С. Воскобойникова, Р. Л. Шмаракова, П. В. Соколова. — М. : Наука, 2018. — С. 309–311.

[30] «The heved above hem hath noght undirfongen / To sette pes, bot every man sleth other; / And in this wise hath charité no brother» (Gower, 1901: 489).

Гергей Е. История папства / пер. с венгер. О. В. Громова. — М. : Республика, 1996.

История тела. В 3 т. Т. 1. От Ренессанса до эпохи Просвещения / под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина, Ж. Вигарелло ; пер. с фр. М. С. Неклюдовой, А. В. Стоговой. — М. : Новое литературное обозрение, 2017.

Канторович Э. Х. Два тела короля : исследование по средневековой политической теологии / пер. с англ. М. А. Бойцова, А. Ю. Серегиной. — 2-е изд. — М. : Институт Гайдара, 2015.

Логутова М. Г. Истоки и организационные формы «Нового благочестия» // Средние века. — 2000. — Вып. 61. — С. 225–253.

Марсилий Падуанский. Защитник мира. Defensor pacis / пер. с фр. Б. У. Есенова. — М. : Дашков и К., 2014.

Паравичини Бальяни А. Тело Папы / пер. с итал. О. С. Воскобойникова. — М. : АСТ, 2021.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть III. Вопросы 1–26 / пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. — Киев : Ника-Центр, 2012.

Adamson P. Medieval Philosophy : A History of Philosophy without Any Gaps. Vol. 4. — Oxford : Oxford University Press, 2019.

Anger A. The Doctrine of the Mystical Body of Christ According to the Principles of the Theology of St. Thomas. — New York : Benziger Brothers, 1931.

Bowers J. Pearl in Its Royal Setting : Ricardian Poetry Revisited // Studies in the Age of Chaucer. — 1995. — No. 17. — P. 111–155.

Conciliorum oecumenicorum decreta / a cura di J. Alberigo. — Bologna : Istituto per le scienze religiose, 1973.

Congar Y. L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne. — Paris : Les Éditions du Cerf, 1970.

Creighton M. A History of the Papacy during the Period of the Reformation. Vol. 1. The Great Schism — The Council of Constance, 1378–1418. — Boston : Houghton, Mifflin & Co, 1882.

Denton J. Taxation and the Conflict between Philip the Fair and Boniface VIII // French History. — 1997. — Vol. 2, no. 3. — P. 241–264.

Deschamps Eustache. Balade DCCCCLXXVIII // Œuvres complètes de Eustache Deschamps, pub. d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale par le marquis de Queux de Saint-Hilaire. T. V. — Paris : Firmin Didot & cie, 1887. — P. 219–220.

Gerson J. De auferibilitate Papae ab Ecclesia // Joannis Gersonii doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia, novo ordine digesta. Vol. II. — Hagæ Comitum : Petrum de Hondt, 1728a. — Col. 209–224.

Gerson J. De potestate ecclesiastica // Joannis Gersonii doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia, novo ordine digesta. Vol. II. — Hagæ Comitum : Petrum de Hondt, 1728b. — Col. 225–256.

Gerson J. Joannis Gersonii doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia, novo ordine digesta. Vol. II. — Hagæ Comitum : Petrum de Hondt, 1728c.

Gerson J. Sermo in vigilia dominicue Palmarum // Joannis Gersonii doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia, novo ordine digesta. Vol. II. — Hagæ Comitum : Petrum de Hondt, 1728d. — Col. 201–209.

Gower J. In Praise of Peace // The Complete Works of John Gower. Vol. 1. — Oxford : Clarendon Press, 1901. — P. 481–494.

Innocent III : Vicar of Christ Or Lord of the World? / ed. by J. M. Powell. — Washington (DC) : Catholic University of American Press, 1994.

Knysh G. Biographical Rectifications Concerning Ockham's Avignon Period // Franciscan Studies. — 1986. — Vol. 46. — P. 61–91.

Lechler G. V. John Wycliffe and His English Precursors. — London : Religious Tract Society, 1884.

Leppin V. Wilhelm von Ockham : Gelehrter, Streiter, Bettelmönch. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Lisska A. J., *Tierney B.* Philosophy of Law in the Later Middle Ages // A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. Vol. 6. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics / ed. by D. Fred, J. Miller, C.-A. Biondi. — Dordrecht : Springer, 2015. — P. 311–333.

Lubac H. Corpus mysticum. L'Eucharistie et Église au moyen âge. — Paris : Aubier, 1949.

Marti K. Body, Heart, and Text in the Pearl-Poet. — Queenston, Ontario : Mellen Press, 1991.

McGrade A. S. The Political Thought of William of Ockham : Personal and Institutional Principles. — New York : Cambridge University Press, 1974.

Mirbt C. T. Quellen zur Geschichte des Papsttums. — Freiburg : C. B. Mohr, 1895.

Nederman C. J. Community and Consent : The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's "Defensor pacis". — Lanham (MD), London : Rowman & Littlefield, 1995.

Oakley F. Pierre d'Ailly and Papal Infallibility // Mediaeval Studies. — 1964a. — No. 26. — P. 353–358.

Oakley F. The Political Thought of Pierre d'Ailly : The Voluntarist Tradition. — New Haven, London, 1964b.

Oakley F. The Conciliarist Tradition : Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870. — Oxford : Oxford University Press, 2008.

Posthumus Meyjes G. H. M. Jean Gerson — Apostle of Unity : His Church Politics and Ecclesiology. — Leiden : Brill, 1999.

Raynaud G. Vie de Deschamps // Œuvres complètes de Eustache Deschamps, pub. d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale par le marquis de Queux de Saint-Hilaire. T. XI / sous la dir. de G. Raynaud. — Paris : Firmin Didot & cie, 1903. — P. 9–100.

Rollo-Koster J. Raiding Saint Peter : Empty Sees, Violence, and the Initiation of the Great Western Schism (1378). — Leiden, Boston : Brill, 2008.

Rollo-Koster J. Avignon and Its Papacy, 1309–1417 : Popes, Institutions, and Society. — Lanham, London : Rowman & Littlefield, 2015.

Rowe N. The Jew, the Cathedral and the Medieval City : Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century. — New York : Cambridge University Press, 2011.

Schaff P. Creeds of Christendom, with a History and Critical notes. Vol. II. The History of Creeds. — New York : CCEL, 1877.

Shogimen T. Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages. — Cambridge : Cambridge University Press, 2009.

Smith J. H. The Great Schism, 1378. — New York : Weybright & Talley, 1970.

Spearing A. C. The Gawain-poet : A Critical Study. — Cambridge : Cambridge University Press, 1970.

Stanbury S. The Body and the City in Pearl // Representations. — 1994. — No. 48. — P. 30–47.

Struve T. Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter. — Stuttgart : Hiersemann, 1978. — (Monographien zur Geschichte des Mittelalters ; 16).

Sullivan J. The Manuscripts and Date of Marsiglio of Padua's "Defensor pacis" // The English Historical Review. — 1905. — Vol. 20, no. 78. — P. 293–307.

The Pearl; A Middle English Poem / ed. by C. G. Osgood. — Boston : D. C. Heath & Co., 1906.

Tierney B. Foundations of the Conciliar Theory : The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. — Leiden, Köln, New York : Brill, 1998.

Ullmann W. The Origins of the Great Schism : A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History. — Hamden : Archon Books, 1972.

William of Ockham. Dialogus : Part 2; Part 3, Tract 1 / ed. by J. Kicullen, J. Scott, J. Ballweg, V. Leppin. — Oxford : Oxford University Press, 2011.

Wood C. T. Philip the Fair and Boniface VIII: State vs. Papacy. — New York : Holt, Rinehart and Winston, 1971.

Wyclif I. Tractatvs de ecclesia Now First Edited from the Manuscripts with Critical and Historical Notes. — London : Trubner & Co., 1886.

Yeager R. F. The Body Politic and the Politics of Bodies in the Poetry of John Gower // The Body and the Soul in Medieval Literature / ed. by P. Boitani, A. Torti. — Cambridge : Brewer, 1999. — P. 145–165.

Bychkov, P. S. 2026. "Evolyutsiya obraza misticheskogo tela Tserkvi v religiozno-filosofskom diskurse Anglii i Frantsii XIV–XV vv. [Evolution of the Metaphor of Mystical Body of the Church in Religious and Philosophical Discourse of France and England of 14th–15th Centuries]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 255–283.

Pavel Bychkov
PhD in History
Research Fellow
Department of Historical Anthropology and History of Everyday Life
Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia);
orcid: 0000–0002–6229–8653

Evolution of the Metaphor of Mystical Body of the Church in Religious and Philosophical Discourse of France and England of 14th–15th Centuries

Submitted: Mar. 31, 2026. **Reviewed:** June 15, 2026. **Accepted:** Aug. 02, 2026.

Abstract: The metaphor of the mystical body of the Church historically emphasized the unity of Christians and their loyalty to God. In the late Middle Ages, due to the struggle between secular rulers and popes, this metaphor began to acquire a different meaning: the body of the Church has begun to separate from the figure of the Pope. As a result of the changes within the Catholic Church — the Western Schism of 1378–1415, the growth of lay religious movements — the metaphor of the mystical body became quite a popular argument in the debates over Church issues of 14th and 15th centuries, for instance, among the Conciliarists, who advocated for the convocation of a church council. Jean Gerson referred to the image of the mystical body several times in his sermons and treatises, arguing for the need to heal the "sickness" of the mystical body (the schism) by unifying and convening a council to elect a new pontiff. The metaphor of the body became an argument against the dual leadership of the Church: just as a body cannot have two heads, the coexistence of the Avignon and Roman pontiffs was likewise impossible. At the same time, this image was also utilized by poets, such as Eustache Deschamps in France and John Gower in England. The article demonstrates how the image of the mystical body was co-opted by critics of Church vices and used for polemical purposes, to promote the independence of secular power from church hierarchies, and to argue for the necessity of convening a council of all believers to elect a single pope.

Keywords: Mystical Body of the Church, Conciliarism, Metaphor, Western Schism, William of Ockham, Marsilius of Padua, Jean Gerson, Eustache Deschamps.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-255-283.

References

Adamson, P. 2019. *Medieval Philosophy: A History of Philosophy without Any Gaps*. Vol. 4. Oxford: Oxford University Press.

Alberigo, J., ed. 1973. *Conciliorum oecumenicorum decreta* [in Italian]. Bologna: Istituto per le scienze religiose.

Anger, A. 1931. *The Doctrine of the Mystical Body of Christ According to the Principles of the Theology of St. Thomas*. New York: Benziger Brothers.

Bowers, J. 1995. "Pearl in Its Royal Setting: Ricardian Poetry Revisited." *Studies in the Age of Chaucer*, no. 17, 111–155.

Bychkov, P. S. 2023. "Kontsept politicheskogo tela vo frantsuzskom politiko-filosofskom diskurse XIV v. [The Concept of Body Politic in the French Political and Philosophical Discourse of 14th Century]" [in Russian]. *Vestnik RGGU. Seriya "Literaturovedeniye. Yazykoznaniye. Kul'turologiya" [RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series]*, no. 9, 200–231.

Congar, Y. 1970. *L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne* [in French]. Paris: Les Éditions du Cerf.

Corbin, A., J.-J. Courtin, and G. Vigarello, eds. 2017. *Ot Renessansa do epokhi Prosveshcheniya [De la Renaissance aux Lumières]* [in Russian]. Vol. 1 of *Istoriya tela [Histoire du corps]*, trans. from the French by M. S. Neklyudova and A. V. Stogova. 3 vols. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

Creighton, M. 1882. *The Great Schism — The Council of Constance, 1378–1418*. Vol. 1 of *A History of the Papacy during the Period of the Reformation*. Boston: Houghton, Mifflin & Co.

Denton, J. 1997. "Taxation and the Conflict between Philip the Fair and Boniface VIII." *French History* 2 (3): 241–264.

Deschamps Eustache. 1887. "Balade DCCCCLXXVIII" [in French]. In *Œuvres complètes de Eustache Deschamps, pub. d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale par le marquis de Queux de Saint-Hilaire*, V:219–220. Paris: Firmin Didot & cie.

Foma Akvinskiy. 2012. *Summa teologii. Chast' III. Voprosy 1–26 [Summa Theologiae. Part III. Questions 1–26]* [in Russian]. Trans. from the Latin by S. I. Yeremeyev and A. A. Yudin. Kiyev [Kiev]: Nika-Tsentr.

Gergely, J. 1996. *Istoriya papstva [A Pápaság Története]* [in Russian]. Trans. from the Hungarian by O. V. Gromov. Moskva [Moscow]: Respublika [Republic].

Gerson, J. 1728a. "De auferibilitate Papae ab Ecclesia" [in Latin]. In *Joannis Gersonii doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia, novo ordine digesta*, vol. II, Col. 209–224. Hagæ Comitum: Petrum de Hondt.

——— . 1728b. "De potestate ecclesiastica" [in Latin]. In *Joannis Gersonii doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia, novo ordine digesta*, vol. II, Col. 225–256. Hagæ Comitum: Petrum de Hondt.

——— . 1728c. *Joannis Gersonii doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia, novo ordine digesta* [in Latin]. Vol. II. Hagæ Comitum: Petrum de Hondt.

——— . 1728d. "Sermo in vigilia dominicue Palmarum" [in Latin]. In *Joannis Gersonii doctoris theologi et cancellarii Parisiensis Opera omnia, novo ordine digesta*, vol. II, Col. 201–209. Hagæ Comitum: Petrum de Hondt.

Gower, J. 1901. "In Praise of Peace." In *The Complete Works of John Gower*, 1:481–494. Oxford: Clarendon Press.

Kantorowicz, E. H. 2015. *Dva tela korolya [The King's Two Bodies]: issledovaniye po srednevekovoy politicheskoy teologii [A Study in Medieval Political Theology]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. from the English by M. A. Boytsov and A. Yu. Seregina. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara [Gaidar Institute Press].

Knysh, G. 1986. "Biographical Rectifications Concerning Ockham's Avignon Period." *Franciscan Studies* 46:61–91.

Lechler, G. V. 1884. *John Wycliffe and His English Precursors*. London: Religious Tract Society.

Leppin, V. 2003. *Wilhelm von Ockham: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch* [in German]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lisska, A. J., and B. Tierney. 2015. "Philosophy of Law in the Later Middle Ages." In *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, vol. 6 of *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, ed. by D. Fred, J. Miller, and C.-A. Biondi, 311–333. Dordrecht: Springer.

Logutova, M. G. 2000. "Istoki i organizatsionnyye formy 'Novogo blagochestiya' [Origins and Organizational Forms of the 'New Piety']" [in Russian]. *Sredniye veka [Middle Ages]* (61): 225–253.

Lubac, H. 1949. *Corpus mysticum. L'Eucharistie et Église au moyen âge* [in French]. Paris: Aubier.

Marsilius Patavinus. 2014. *Zashchitnik mira. Defensor pacis* [in Russian]. Trans. from the French by B. U. Yesenov. Moskva [Moscow]: Dashkov i K.

Marti, K. 1991. *Body, Heart, and Text in the Pearl-Poet*. Queenston, Ontario: Mellen Press.

McGrade, A. S. 1974. *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*. New York: Cambridge University Press.

Mirbt, C. T. 1895. *Quellen zur Geschichte des Papsttums* [in German]. Freiburg: C. B. Mohr.

Nederman, C. J. 1995. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's "Defensor pacis"*. Lanham (MD) and London: Rowman & Littlefield.

Oakley, F. 1964a. "Pierre d'Ailly and Papal Infallibility." *Mediaeval Studies*, no. 26, 353–358.

——— . 1964b. *The Political Thought of Pierre d'Ailly: The Voluntarist Tradition*. New Haven and London.

——— . 2008. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870*. Oxford: Oxford University Press.

Osgood, C. G., ed. 1906. *The Pearl; A Middle English Poem*. Boston: D. C. Heath & Co.

Paravicini Bagliani, A. 2021. *Telo Papy [Il corpo del papa]* [in Russian]. Trans. from the Italian by O. S. Voskoboynikov. Moskva [Moscow]: AST.

Posthumus Meyjes, G. H. M. 1999. *Jean Gerson — Apostle of Unity: His Church Politics and Ecclesiology*. Leiden: Brill.

Powell, J. M., ed. 1994. *Innocent III: Vicar of Christ Or Lord of the World?* Washington (DC): Catholic University of American Press.

Raynaud, G. 1903. "Vie de Deschamps" [in French]. In *Œuvres complètes de Eustache Deschamps, pub. d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale par le marquis de Queux de Saint-Hilaire*, ed. by G. Raynaud, XI:9–100. Paris: Firmin Didot & cie.

Rollo-Koster, J. 2008. *Raiding Saint Peter: Empty Sees, Violence, and the Initiation of the Great Western Schism (1378)*. Leiden and Boston: Brill.

——— . 2015. *Avignon and Its Papacy, 1309–1417: Popes, Institutions, and Society*. Lanham and London: Rowman & Littlefield.

Rowe, N. 2011. *The Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century*. New York: Cambridge University Press.

Schaff, P. 1877. *The History of Creeds*. Vol. II of *Creeds of Christendom, with a History and Critical notes*. New York: CCEL.

Shogimen, T. 2009. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, J. H. 1970. *The Great Schism, 1378*. New York: Weybright & Talley.

Spearing, A. C. 1970. *The Gawain-poet: A Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stanbury, S. 1994. "The Body and the City in Pearl." *Representations*, no. 48, 30–47.

Struve, T. 1978. *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter* [in German]. Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16. Stuttgart: Hiersemann.

Sullivan, J. 1905. "The Manuscripts and Date of Marsiglio of Padua's 'Defensor pacis'." *The English Historical Review* 20 (78): 293–307.

Tierney, B. 1998. *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism.* Leiden, Köln, and New York: Brill.

Ullmann, W. 1972. *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History.* Hamden: Archon Books.

Voskoboynikov, O. S. 2018. "Shartrskaya shkola [Chartres School]: avtory, teksty, problemy [Authors, Texts, Problems]" [in Russian]. In *Shartrskaya shkola. Gil'om Konshskiy. Filosofiya. Teodorikh Shartrskiy. Traktat o shesti dnyakh tvoreniya. Bernard Sil'vestr. Kosmografiya. Astrolog. Kommentariy na pervyye shest' knig "Eneidy". Alan Lill'skiy. Plach Prirody [School of Chartres. William of Conches. Philosophy. Thierry of Chartres. Treatise on the Six Days of Creation. Bernard Silvestris. Cosmographia. Astrologer. The Commentary on the First Six Books of the "Aeneid". Alan of Lille. The Complaint of Nature]*, ed. by O. S. Voskoboynikov, trans. by O. S. Voskoboynikov, R. L. Shmarakov, and P. V. Sokolov, 309–311. Moskva [Moscow]: Nauka.

William of Ockham. 2011. *Dialogus: Part 2; Part 3, Tract 1.* Ed. by J. Kicullen, J. Scott, J. Ballweg, and V. Leppin. Oxford: Oxford University Press.

Wood, C. T. 1971. *Philip the Fair and Boniface VIII: State vs. Papacy.* New York: Holt / Rinehart and Winston.

Wyclif, I. 1886. *Tractatvs de ecclesia Now First Edited from the Manuscripts with Critical and Historical Notes* [in Latin]. London: Trubner & Co.

Yeager, R. F. 1999. "The Body Politic and the Politics of Bodies in the Poetry of John Gower." In *The Body and the Soul in Medieval Literature*, ed. by P. Boitani and A. Torti, 145–165. Cambridge: Brewer.

Самсонова Д. А. Представления о традиции в нарративах Женской секции Испанской фаланги : медиевально-католический и народный векторы // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 284–316.

Дарья Самсонова*

Представления о традиции в нарративах Женской секции Испанской фаланги**

медиевально-католический и народный векторы

Получено: 04.05.2026. **Рецензировано:** 15.06.2026. **Принято:** 09.08.2026.

Аннотация: Статья посвящена анализу представлений о традиции в нарративах Женской секции Испанской фаланги (1934–1977) — женской организации франкистского времени, возглавлявшейся Пилар Примо де Ривера (1907–1991). Несмотря на обширную литературу по проблеме, формы обращения Женской секции к традиционным представлениям и механизмы их символического конструирования до сих пор остаются неизученными. Цель исследования — реконструировать эти представления и показать, как традиция становилась инструментом легитимации власти и формирования национальной идентичности. Методологически работа опирается на конструктивистский подход к традиции, которая рассматривается не как неизменное культурное наследие, а как динамический идеологический конструкт, смысловое наполнение которого определяется политическим контекстом и постоянно переопределяется в зависимости от идеологических задач. Источниковую базу исследования составляют мемуары и речи Пилар Примо де Ривера, а также программные документы Женской секции и Испанской фаланги. В статье выделяются два основных вектора конструирования традиции в текстах Женской секции — медиевально-католический и народный. Первый связан с обращением к средневековым и католическим образам Испании. Второй раскрывается через деятельность *Coros y Danzas* и показывает процессы апроприации регионального фольклора, его переосмысления и включения в общенациональный культурный канон.

Ключевые слова: Женская секция Испанской фаланги, традиция, франкизм, медиевализм, Пилар Примо де Ривера, фольклор, Coros y Danza.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-284-316.

вступительные замечания

Женская секция Испанской фаланги занимала особое место в идеологической системе франкистского режима. Помимо формирования нормативного образа женщины, организация активно участвовала в производстве и распространении представлений о нации, истории и куль-

*Самсонова Дарья Алексеевна, магистр истории, библиотекарь 1-й категории, Государственная публичная историческая библиотека (ГПИБ) (Москва), daryasamsonowa@yandex.ru, ORCID: 0009–0003–0851–8808.

**© Самсонова, Д. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

турном единстве Испании, используя для этого образовательные, воспитательные и культурные практики. Обращение к прошлому, религии и народной культуре стало одним из важнейших инструментов этой деятельности.

Женская секция Испанской фаланги была создана в 1934 г. как женское подразделение фалангистского движения и после окончания Гражданской войны превратилась в одну из важных организаций франкистского режима. Под бессменным руководством Пилар Примо де Ривера (1907–1991) она отвечала за женское воспитание, социальную мобилизацию и культурную политику государства. Благодаря разветвленной сети образовательных, благотворительных и культурных инициатив Женская секция стала одним из ключевых каналов производства и трансляции официального идеологического дискурса. Особое место в ее деятельности занимало обращение к прошлому и культурному наследию, рассматривавшимся в качестве ресурсов национальной интеграции и легитимации франкистского проекта. Только после смерти Франсиско Франко организация постепенно утратила свое прежнее положение и была официально распущена в 1977 г., завершив более чем сорокалетнюю историю своего существования.

Ключевым понятием, вокруг которого выстраивается не только аналитическая структура работы, но и интерпретация источников в настоящей статье, является понятие традиции. При всей внешней очевидности традиция — это теоретически нагруженное и методологически сложное явление, несводимое лишь к передаче культурного наследия.

Под понятием «традиция» могут подразумеваться тексто-, звуко- и перформосодержащие конструкции, такие как фольклор (эпос, музыка, танцы), закон (например, традиционное право), религия или связи с предками / преемственность. Категория преемственности позволяет выстраивать и национальные конструкты: Дороти Нойес называет эту сторону традиции идеологической. А также традиция с ходом времени стала и общественной собственностью (*communal property*) (Noyes, 2009: 245), превратившись в товар благодаря распространению носителей информации, что открыло, например, развитие книгопечатания.

Будучи тесно связанной с национализмами, традиция долгое время осмыслялась в эссенциалистских и примордиалистских рамках, приобретая характеристики «истинности», «аутентичности» и органичности. В своих крайних проявлениях подобный подход оперировал категориями «генетического» и «биологического», применяемыми к нациям.

После Второй мировой войны возникла необходимость переосмысления самого концепта нации, что привело и к изменению понимания традиции. Промежуточное положение между эссенциализмом и конструктивизмом занимает работа Эдварда Шилза «Традиция», в которой подчеркивается передаваемость традиции и одновременно признается сочетание в ней устойчивых и изменяемых элементов (Shils, 1981: 14).

Переломным стал сборник под редакцией Э. Хобсбаума и Т. Рэнджера «Изобретение традиции», утвердивший конструктивистский взгляд на традицию и поставивший под сомнение естественность ее связи с прошлым (Hobsbawm, 1983: 2). В дальнейшем эти положения подверглись критике со стороны Энтони Смита, указывавшего на чрезмерное акцентирование «сфабрикованности» традиций и недооценку культурной преемственности (Смит, Смирнова и др., 2004: 237–239).

К конструктивистам можно отнести и Ричарда Хэндлера, который в своей книге, посвященной Квебеку, пишет о том, что идея фольклористов о народном обществе (*folk society*) привела к созданию традиций, которые кажутся аутентичными, но, на взгляд Хэндлера, являются объективацией традиционной культуры (Handler, 1988: 63). В совместной статье Р. Хэндлера и Дж. Линнекин традиция преломляется через процессуальность, выступая не столько совокупностью фактов, сколько непрерывной интерпретацией прошлого (Handler & Linnekin, 1984: 274).

Не ставя перед собой задачу определения степени «подлинности» или «изобретенности» традиций, я предлагаю рассматривать традицию как языковую категорию, содержание которой определяется опытом, ситуацией и политической необходимостью. В центре настоящего исследования находится именно идеологический контекст конструирования представлений о традиции.

Так, в настоящей работе традиция понимается как означающее без фиксированного означаемого (или же условно пустая форма), смысловое и символическое наполнение которого конструируется и регулярно переконструируется тем или иным политическим языком. Цель этого процесса — создание «живого конструкта», способного адаптироваться к меняющимся условиям и обеспечивать утверждение и подтверждение «аутентичности», «истинности» и легитимности нации. Традиция при этом задает связующую и гомогенизирующую рамку для элементов нации — от ее носителей, территории и истории до телесных и ритуальных практик. Подчеркну, что традиция используется в качестве аналитической категории и не вкладывается в уста Пилар Примо де Ривера в качестве оценочно-рефлексивной.

Предлагаемая в настоящей статье модель анализа традиции подразумевает ее неодномерное развертывание. Я исхожу из того, что в рамках политических идеологий традиция развивается по различным векторным направлениям, каждое из которых мобилизует определенные образы, значения и аффекты. Эти векторы не существуют изолированно, они могут пересекаться, взаимодействовать и, возможно, даже вступать в конфликт друг с другом. В случае Женской секции Испанской фаланги мной выделяются два взаимодополняющих ключевых вектора — медиевально-католический и народный. Через них организация транслировала идеологемы, связанные с историей, сакральным, культурным единством и национальной идентичностью.

В контексте рассматриваемых векторов также важны два понятия: «медиевализм» и «фольклоризм». Первое подразумевает не предмет медиевистики, а представление о Средних веках и оперирование этими представлениями[1]. Для испанского поля важными точками опоры выступают, например, Реконкиста (*Reconquista*), Крестовые походы (*Cruzada*), Сид Кампеадор (*El Cid Campeador*), Католические короли и связанный с ними символ «Ярмо и стрелы» (*Yugo y flechas*), который использовали фалангисты. Второе понятие определяется через стилизацию, селекцию, репрезентацию и инструментализацию того, что считается народным. Как пишет Жосеп Марти-и-Перес, в процессе урбанизации фольклор стал инструментом общества нового типа, которое трансформировало его в эстетических, коммерческих и идеологических целях. Иными словами, Марти-и-Перес описывает фольклоризм в качестве «манипуляции», которая окружает нас повсюду (Martí, 1996: 19). Говоря о фольклоризме, мы касаемся не столько самого фольклора, сколько социально-политических механизмов, превращающих его в товар, объект искусства, механизм объединения групп, управления национальными границами и в целом апроприации того, что относится к этническому (язык, эпос, музыка, ритуалы и практики и т. д.) (Ortiz García, 1997: 162). Оба понятия схожи, различен только предмет их преобразования. Оба могут касаться любых областей и обнаруживаться повсеместно, но в данном тексте меня интересует их расположение и использование в политическом поле.

Тем самым я стремлюсь показать, что традиция в рамках идеологического проекта не является единым монолитом, а представляет собой

[1] *Medieval Studies* — дисциплина, не лишенная дискуссий, о ее становлении и критический обзор см. в: Matthews, 2015.

структурно неоднородный, многовекторный механизм, развертывающийся по различным направлениям, каждое из которых структурирует собственный пласт символической и социальной реальности, позволяющий создавать эмерджентную систему национализма.

Источниковую базу исследования составляют тексты различной природы, отражающие как официальную идеологию Женской секции, так и способы ее репрезентации. Центральным источником стали мемуары Пилар Примо де Ривера *Recuerdos de una vida* («Воспоминания одной жизни») (P. Primo de Rivera, 1983), представляющие собой автобиографический текст и относящиеся к источникам личного происхождения. При работе с подобным типом источников необходимо учитывать ретроспективный характер восприятия, особенности авторской позиции и контекст написания: мемуары были созданы после окончания диктатуры Франко и отличаются апологетическим, ностальгическим тоном, исключающим критику режима. Тем не менее именно в таком ключе текст позволяет выявить ключевые нарративные конструкции, сквозь которые идеология Женской секции репрезентировала понятие традиции, связывая его с религией, нацией, женщиной, телом и служением. Мемуары насыщены описаниями всех направлений деятельности Секции, включая культурную и воспитательную политику, что делает их ценным источником для анализа риторики и образов, формирующих один из важнейших векторов идеологической традиции.

Дополнительный пласт источников составляют речи Пилар Примо де Ривера, произнесенные на Национальных советах Женской секции в период с 1937 по 1942 г. (P. Primo de Rivera, 1942). Эти тексты обладают выраженной пропагандистской направленностью и отражают ранний этап институционализации франкистского режима. Они дают возможность анализировать язык идеологии в момент его активного формирования, включая апелляции к сакральному, героическому и народному.

Мемуары и речи Пилар Примо де Ривера, рассмотренные в комплексе с программными документами Женской секции и Испанской фаланги, представляют собой единое поле для анализа: их прочтение не предполагает изоляции по жанру или периоду, напротив — цель заключается в том, чтобы через их сопоставление выстроить целостное представление о том, как конструировалось и транслировалось понятие традиции в идеологии Женской секции.

2. МЕДИЕВАЛЬНО-КАТОЛИЧЕСКИЙ ВЕКТОР

С католицизмом история Испании связана более чем тесно, и франкистский режим активно использовал эту связь для легитимации собственного политического проекта. Если в годы Второй Испанской Республики (1931–1939) отношения между государством и церковью обострились — республиканская Конституция Испании 1931 г. провозгласила отделение церкви от государства, — то после победы националистов католицизм постепенно превратился в один из фундаментальных элементов официальной идеологии. Принимались меры по обеспечению соблюдения католических норм и поощрению соблюдения/отправления религиозных обрядов. В школах восстановили культ Девы Марии, праздник Тела и Крови Христовых был объявлен национальным, а апостол Иаков (Сантьяго) вновь стал покровителем Испании. Франко пытался восстановить Конкордат, отмененный Второй Республикой. В 1941 г. было достигнуто соглашение с Ватиканом, но оно предоставляло каудильо только ограниченные права. Сам Конкордат будет подписан в 1953 г., что, кстати, обеспечит полное внешнеполитическое признание режима Ватиканом (Payne, 1984: 263).

Между Испанской фалангой и Католической церковью велась борьба за власть (Волков, 2019: 40). В программных установках партии 1934 г. присутствует пункт о религии, демонстрирующий, что по своей природе фалангизм — этатистское движение. Там говорится о том, что церковь и государство будут согласовывать свои действия, однако вмешательство, способное нанести вред достоинству государства или национальной целостности, недопустимо. Но там же закрепляется и важность католического сознания для движения, католицизм признается в качестве традиции Испании и в качестве предпосылки национального возрождения[2]. То есть, несмотря на существовавшие противоречия и борьбу за власть между церковью и Фалангой, религия рассматривалась фалангистами как важнейший компонент испанской идентичности и условие национального единства.

И в рамках настоящего исследования религиозное интересно не столько как самостоятельный политический институт, сколько как элемент

[2] «Nuestro movimiento incorpora el sentido católico — de gloriosa tradición y predominante en España — a la reconstrucción nacional. La Iglesia y el Estado concordarán sus facultades respectivas, sin que se admita intromisión alguna que menoscabe la dignidad del Estado o la integridad nacional» (J. A. Primo de Rivera, 1974: 344).

националистического дискурса, что выводит из фокуса институциональные противоречия. Католицизм как традиция Испании становится символическим ресурсом, позволяющим представить единство, величие и историческую преемственность Испании как естественные и «вечные» характеристики нации, ведь, как утверждал Хосе Антонио Примо де Ривера, «восстановление Испании должно нести в себе католические смыслы» (J. A. Primo de Rivera, 1974: 92).

Взгляды Пилар Примо де Ривера и, соответственно, смысловые тенденции Женской секции представляли собой нечто среднее между отношениями франкизма и фалангизма (безусловно, его ортодоксального варианта, предложенного Хосе Антонио, для которого политическое стояло все же выше религиозного) к религии, делая католицизм и политическую идеологию равными по важности для жизни Испании.

Заметную роль в формировании значения католицизма и Средних веков сыграл бенедиктинец и медиевист Хусто Перес де Урбель (1895–1979)[3], выбранный Пилар Примо де Ривера в 1938 г. духовным наставником Женской секции. Отвечая за религиозное воспитание и участвуя в преподавании истории, он способствовал укреплению связи организации с бенедиктинской традицией и закреплению представления о средневековом католическом прошлом как об одном из оснований испанской национальной идентичности (P. Primo de Rivera, 1983: 134).

Сам нарратив главы Женской секции наполнен религиозными конструкциями. И для речей, и для «Воспоминаний...» Пилар Примо де Ривера характерно упоминание связи с высшими силами. Следуя мысли Хосе Антонио, она проводит через свои тексты идею о божественном промысле в миссии Испании, главной задачей которой является ее величие и единство. Например, Пилар говорит о том, что Женская секция действует не одна, ей помогает Святой Дух, вкладывая в фалангистов Семь Духовных даров[4]. Также в речах Пилар обращается к Аврелию Августину, которого ставит в пример членам своей организации (P. Primo de Rivera, 1942: 28, 133). Довольно частое упоминание Бога, святых и представление о покровительстве свыше отражают достаточно яркую религиозную идентичность Пилар.

[3]Подробнее о нем см.: Núñez, 2009.

[4]Имеются в виду Дары Святого Духа, упоминаемые в книге пророка Исайи (Ис. 11:1–3).

Тема католицизма, столь важная для Испании франкистского периода, является связкой, цементирующей важность средневековых символов для смыслового пространства режима и, в частности, для текстов Пилар. И это обуславливает необходимость обращения к понятию, отражающему зазор между Средними веками и их восприятием и использованием в последующие эпохи — медиевализму. Сочинения Пилар полны религиозности и выражения политического через религиозные знаки, отсылающие к медиевальным символам. Пилар цитировала Писание, проводила параллели между Франко и св. Иаковом (P. Primo de Rivera, 1983: 75), преподносила Хосе Антонио в качестве мученика[5], отсылала к св. Августину и к св. Бенедикту. В 1937 г. Пилар Примо де Ривера посчитала необходимым найти Женской секции духовную опору. И покровительницей организации была выбрана Тереса Авильская (ibid.: 103–104).

В то же время медиевализм становится инструментом не только для религиозного поля, но и для политико-идеологического, а точнее — для национализма. С одной стороны, в текстах Пилар это находит выражение, например, в сакрализации политических фигур Франко и Хосе Антонио через религиозный язык, с другой — в возвеличивании современной ей Испании и усилении значения Женской секции через медиевальные испанские символы, которые так или иначе тоже соотносятся с католицизмом, — Католических королей и св. Тересы Авильской. Таким образом, мы получаем важную для смыслового пространства, транслируемого Пилар Примо де Ривера, связку «католицизм — медиевализм», составляющую политико-идеологический инструмент, озаглавленный понятием традиции. Ниже я попытаюсь показать, каким образом Пилар Примо де Ривера работает с этим вектором: как апеллирует к фигурам позднего Средневековья, как конструирует образ Франсиско Франко и как описывает окружающее ее пространство.

2.1. Католические короли и Тереса Авильская

Самыми яркими примерами разворачивания медиевально-католического вектора в нарративе бессменной главы Женской секции выступают образы Католических королей — Изабеллы Кастильской (1451–1504)

[5]Более подробно сюжет мученичества Хосе Антонио я рассматривала ранее (Самсонова, 2023: 86–120). Хоан Мария Томас писал о том, что Хосе Антонио сравнивали даже с Христом, поскольку первый был убит также в 33 года (Thomàs, 2019: 1). Также мученичество в Испании XX в. рассматривал Алексей Зыгмонт (Зыгмонт, 2023: 128–164).

и Фердинанда Арагонского (1452–1516) — и испанской святой Тересы Авильской (1515–1582).

Первые занимают важнейшее место в нарративе Женской секции как воплощение национального величия, сакральной легитимности и исторической миссии Испании. Хотя формально они не канонизированы, их фигуры трактуются в риторике Пилар Примо де Ривера почти как святые — не в каноническом, а в символическом, идеологическом смысле.

Католические короли несут в себе образ великой, сильной и единой Испании, что в силу националистического уклона Испанской фаланги являлось частью идеологии партии. Особенно примечательны здесь рассуждения Пилар о том, что произошло после смерти Франко и ухода Фаланги: именно Фаланга защищала единство Испании, а без нее наступил провал[6]. В ее текстах Фердинанд Арагонский и Изабелла Кастильская вместе упоминаются в окончании речей (P. Primo de Rivera, 1942: 44), в празднованиях, реализуемых в их честь[7]. Но большая часть внимания Пилар прикована к фигуре именно королевы, которую вместе с Терезой Авильской Женская секция считала примером для себя (P. Primo de Rivera, 1983: 145). Женская агентность здесь ограничена, но признана: женщина может быть субъектной, если она включена в идеологический проект (P. Primo de Rivera, 1942: 123–124).

Фигура Изабеллы выполняет двоякую функцию: с одной стороны, она соотносится с католической миссией (Реконкиста, колонизация, борьба за единство веры), с другой — воплощает медиевалистский образ «золотого прошлого», в котором политическая мощь и религиозная истина неразрывны. Именно это единство делает ее подходящей для превращения в традицию, в смысле, определенном конструктивистским

[6] «Фаланга защищает то, что для многих уже стало основополагающим, прежде всего — незыблемое единство Испании, разрушенное в настоящий момент из-за автономий, которые приведут к гибели нашей Родины, если до этого не будут приняты меры. А единственное средство — это Фаланга, и хотя сейчас перед ней открывается мрачный горизонт, когда все группы и все идеологии потерпят крах, когда Испанию охватит еще больший, чем нынешний, беспорядок, Фаланга будет там, как была всегда, защищая достоинство Испании, ныне попранное, социальную справедливость, уважение к человеку, его право на труд и использование его плодов, — одним словом, свободу быть, жить и верить» (P. Primo de Rivera, 1983: 98).

[7] «В 1969 г. по просьбе председателя провинциальной администрации Вальядолида Хосе Луиса Москеры там состоялось торжественное закрытие мероприятий, проходивших в рамках празднования 500-летия свадьбы Католических королей»; «Гранада — туда мы отправились, поскольку в том году отмечалась годовщина завоевания города Католическими королями» (ibid.: 178, 289).

подходом: как воссозданное и актуализированное прошлое, призванное легитимировать настоящее.

Изабелла в текстах Пилар — это не просто историческая фигура, а символ идеальной испанской женщины и правительницы, служащей одновременно Богу и нации. В речи 1937 г., произнесенной в Мадригаль-де-лас-Альтас-Торрес — месте рождения Изабеллы, — Пилар прямо обращается к ней, взывая:

> Основывая империю, ты уже предчувствовала, что Фаланга услышит твой голос, и знала, что твои слова дойдут прямо от тебя до нас, потому что через поколения только мы, фалангисты, были избраны Богом для того, чтобы следовать твоим указаниям. Приказывай, Исабель, требуй от этих женщин, которые, как и ты, любят и жертвуют собой ради трудных дел и тяжелых служений (P. Primo de Rivera, 1942: 123).

В этой цитате мы видим, что образ королевы или ее дух как будто продолжает действовать через Женскую секцию, передавая ее членам не только традицию, но и задание.

Издание речей Пилар 1942 г. предварено двумя цитатами. Одна принадлежит Хосе Антонио и посвящена любви к родине, а вторая — Франсиско Франко и содержит его слова об Изабелле Кастильской, делающие из жизни королевы «книгу для учения», пример для женщин, показывающий возможность сохранения чистой веры в очень тяжелых обстоятельствах[8].

В этом смысле образ Изабеллы Кастильской в риторике Пилар Примо де Ривера превратился из исторической фигуры в медиевализм: реконструкция образа королевы основывается не столько на исторических источниках, сколько на их идеологической переработке. Через нее осуществляется оправдание ограниченной женской субъектности, прослеживается непрерывность сакральной миссии Испании, восстановление этой миссии, и ищется легитимация текущей политической реальности. Это точка, где сливаются католицизм, медиевализм и национализм — три ключевых компонента медиевально-католического вектора, на котором строится традиция в текстах Женской секции.

Теперь обратимся к образу св. Тересы Авильской, использование которого скорее лишено легитимирующей власть функции, поскольку святая

[8] «Жизнь королевы Изабеллы Испанской — это предмет изучения для каждой из вас. Ей тоже пришлось жить в смутные и материалистические времена; она тоже оказалась одинокой среди продажности и порока. Но она сумела сохранить чистоту своей веры и чистоту своих добродетелей» (P. Primo de Rivera, 1942: 7).

не была субъектом монархической власти, но призвано демонстрировать следующие аспекты: покровительство, национальность, добродетельность и более яркую женскую субъектность (P. Primo de Rivera, 1983: 103–104).

Сама св. Тереса — одна из наиболее выдающихся фигур в истории католицизма и Испании, монахиня-кармелитка, ставшая реформатором ордена, считающаяся первой испанской женщиной-писательницей, богослов, которой приходилось сталкиваться с «достаточно» патриархальным миром средневековой церкви (Teresa de Jesús, Santa, 2026). В 1937 г. св. Тереса была выбрана Пилар Примо де Ривера в качестве покровительницы Женской секции. Так, образ святой стал основой для формирования идеала женщин в рамках фалангистского движения.

Здесь уместно вспомнить Эмиля Дюркгейма, для которого становится важным утверждение о единстве Бога и общества, которые «суть одно и то же» (Дюркгейм, Земскова, 2018: 370). Бог общества — это и есть само общество, которое выражается в доступной чувствам форме тотема. Дюркгейм постулирует, что таков один из инструментов власти общества над индивидами, которая «держится не столько на привилегии физического превосходства, сколько на присущем обществу моральном авторитете» (там же: 372). И одним из элементов демонстрации этого морального авторитета в Женской секции как раз и стал образ Тересы Авильской.

С расширением Женской секции Пилар посчитала, что ей понадобилась сверхъестественная поддержка, которая была найдена в св. Тересе. Глава организации в своих мемуарах говорит о том, что каждая участница секции действовала в контакте с фигурой святой (P. Primo de Rivera, 1983: 104). Здесь и прослеживается связующий элемент образа Тересы Авильской: она поддерживала Женскую секцию в целом и присутствовала в каждой отдельной ее последовательнице. Уместно упомянуть и тот факт, что имя святой дало и название журналу Женской секции *Teresa*, что распространяло символ и на поле периодики[9].

Образ Тересы Авильской воплощает и представление Женской секции об идеале. Так, в своих мемуарах глава Женской секции благодарит св. Тересу за данные членам организации духовность, великодушие, прямоту помыслов, отсутствие лицемерия, лжи, меланхолии, за воспевание истины, радости, решение и осознание необходимости прийти к Богу (ibid.). Также образ Тересы Авильской в интерпретации Пилар

[9]Журналу *Teresa* посвятил свою статью Инбал Офер (Inbal, 2017: 121–146).

включает в себя идею вечности, вечного идеала, преемственность — Пилар пишет, что монахиня была отражением не только Испании своей эпохи, но и вечной Испании, Испании, которой они желали. Иными словами, в Испании содержится некий абсолют, и этот абсолют выражается в живой традиции[10]. В этом смысле образ Тересы Авильской выступает связующей метафизической силой, укорененной в медиевальном образе, не только для членов Женской секции и ее современниц, но и для настоящего с прошлым, создавая единое пространство, в котором отсутствует время, но присутствует идея вечного и духовного.

В своих мемуарах Пилар Примо де Ривера, рассуждая о причинах обращения к образу Тересы Авильской, делает небольшое, но довольно важное замечание. А именно — о национальности святой, что вновь добавляет политическое к медиевально-католическому. Пилар сама же задается вопросом о том, стала бы она покровительницей Женской секции, если бы не была испанкой, и отвечает отрицательно, поскольку «патриотический пыл не позволял думать ни о ком, кроме испанских героев»[11]. Несмотря на то что христианство является мировой религией, исключает понятия этноса, нации и ставит перед Богом вненародного Человека, для Пилар Примо де Ривера важна принадлежность к стране — религиозность у нее националистическая. Так, поскольку для нее центральное значение имеет «испанскость» в вопросе религиозного, можем заключить, что обращение к Тересе Авильской выражает отношение не «человек — мистик — Бог», а «испанец — мистик — Бог».

Тереса Авильская реформировала Орден кармелитов, проходила по Испании пешком огромные расстояния, учреждая обители. Она оставила после себя и важные труды, среди которых «Книга жизни» (*Libro de mi vida*), «Путь к совершенству» (*Camino de perfección*) и «Внутренний замок» (*Las moradas del castillo interior*). В 1970 г. папа Павел IV провозгласил ее Учителем Церкви, превратив Тересу Авильскую в первую женщину, получившую этот титул (Католическая энциклопедия, 2011: 1303–1306). Так, фигура Тересы Авильской характеризуется субъектностью или же, вернее сказать, агентностью в социальном пространстве.

[10]Здесь вновь можно вспомнить, как Пилар цитирует Хосе Антонио: «Нам следует опираться на традиции не как на лекарство, а как на материал, не копируя действия наших предков, а угадывая то, как они поступили бы в наших обстоятельствах» (P. Primo de Rivera, 1983: 302).

[11]«У меня остается лишь одно сомнение: если бы святая Тереса не была испанкой, выбрали бы мы ее тогда? Боюсь, что нет, потому что в том патриотическом воодушевлении мы не думали ни о ком, кроме испанских героев» (ibid.: 104).

Для предотвращения разногласий, связанных с современной дискуссией о понятии агентности, оговорюсь, что теоретической основой для меня здесь выступает работа Сабы Махмуд, посвященная движению Благочестия в Египте (Махмуд, Колкунова, 2023). Она понимает агентность как способ действия в системе, а не в строгой бинарной оппозиции сопротивление/доминирование. Также для С. Махмуд агентность подразделяется на политическую и этическую, что дает возможность отойти от вездесущей политизации всего (там же: 62, 88). В данной работе для меня важна агентность именно этическая, которая включает в себя действие, но не взывает к свержению устоявшегося строя.

В своих мемуарах лидер Женской секции говорит, что никто не сравнится с ней, шагающей по Испании женщиной (P. Primo de Rivera, 1983: 103–104), Тересой Авильской. В «Воспоминаниях...» Пилар не ссылается на сами тексты святой, однако упоминает, что ее труды многому научили их и позволили улучшить их низкое (в духовном смысле) состояние (ibid.). Более яркие характеристики Тересы Авильской встречаются в циркуляре Пилар от 15 октября 1938 г., отмечающем год под покровительством святой. В нем глава Женской секции называет Тересу Авильскую одной из женщин, которые принесли Испании больше всего славы, и наделяет ее миссией основательницы (*misión de fundadora*) (ibid.: 106).

Иными словами, образ Тересы Авильской в нарративе Пилар наделяется не только святостью, благочестивыми чертами, но и способностью к действию. Подобный акцент необходим для нее, поскольку позволяет в определенной степени мотивировать девушек Женской секции. Пилар не просто говорит о роли Тересы Авильской как деятельницы Испании, но и сравнивает с ней фалангисток, которые будут шагать по Испании, привнося в ее земли дух Хосе Антонио Примо де Ривера, дух фалангизма (ibid.).

Для франкистской Испании, где положение женщины было очень тяжелым, идея женской агентности довольно любопытна. Но здесь нужно вновь вернуться к разделению агентности на этическую и политическую. В случае деятельности Женской секции ни о какой борьбе за эмансипацию говорить не выйдет, несмотря на попытки Пилар преподнести себя в мемуарах в качестве своего рода протофеминистки. Агентность женщины была допустима за границами Дома только в социальных сферах: образовательная деятельность и социальная работа. Безусловно,

агентностью наделялись именно члены Женской секции, которые в отношении остальных женщин продолжали закреплять патриархатный гендерный порядок (Самсонова, 2026).

2.2. ФРАНСИСКО ФРАНКО

Медиевально-католическое преломление традиции касалось не только формирования текстов о религиозном и прошлом, но и современности Пилар. Самая значительная в нарративах Пилар фигура — это ее брат Хосе Антонио Примо де Ривера (1903–1936), память о котором медиевально-католический вектор претворил, как говорилось выше, в образ мученика, погибшего за Испанию в самом начале Гражданской войны (1936–1939) и ставшего главной жертвой в рядах Испанской фаланги (Самсонова, 2023: 113–115). Его мученичество воплощалось не только в текстах, но и в практиках и ритуалах, самый яркий из которых — это перенесение останков Хосе Антонио в 1939 г. Пилар описывает это событие как эпохальное, вызывая ощущение бесконечного траура, прошедшего по землям Испании (там же: 115). И если Хосе Антонио, погибший за Фалангу и Испанию в 33 года, становится погибшим мучеником национального мифа, то Франсиско Франко — живой носитель сакральной миссии. Образ Франсиско Франко в текстах Пилар Примо де Ривера оформляется не только через образы политического лидера или военного деятеля, но и через сакральные символы.

В одном из своих текстов Пилар уподобляет Франко Иуде Маккавею — ветхозаветному вождю, возглавившему восстание евреев против Антиоха, правителя Государства Селевкидов. Она приводит цитату, в которой Франко символически наделяется чертами древнего воина Бога:

> Он распространил славу народа своего; он облекался бронею, как исполин, опоясывался воинскими доспехами своими и вел войну, защищая ополчение мечом; он уподоблялся льву в делах своих и был как скимен, рыкающий на добычу; он преследовал беззаконных, отыскивая их, и возмущающих народ его сожигал. И смирились беззаконные из страха пред ним, и все делатели беззакония смутились пред ним, и благоуспешно было спасение рукою его (1 Макк. 3:3–6).

Подобная риторика придает Франко ореол божественного избранника, действующего от имени и с помощью Бога. Война в этой логике перестает быть гражданской и становится крестовым походом, миссией по возрождению Испании.

Эта сакрализация продолжается в мемуарах Пилар, где Франко уподобляется св. Иакову (Сантьяго) — легендарному покровителю Испании.

Пилар вспоминает, как в начале конфликта была уверенность, что Франко «въедет в Мадрид, как Сантьяго, на белом коне» (P. Primo de Rivera, 1983: 75). Сантьяго, по преданию, — апостол, который помог испанцам одержать победу над мусульманами в битве при Клавихо (844), в испанской культуре это фигура, символизирующая победу над исламом, восстановление христианского порядка, а значит, и национальное возрождение. В этом смысле Франко встраивается в сакральную последовательность деятелей, защищавших Испанию и ее миссию, вставая в один ряд со святыми и Католическими королями.

Тем самым через фигуру Франко Женская секция актуализирует ключевой миф конструируемой традиции — миф о том, что истинная Испания не прерывается, а продолжается в режиме Франко, который является ее выражением и гарантией, и в то же время она через медиевально-католический вектор прочно встраивает самого Франко в создаваемый конструкт, легитимируя и укореняя его власть.

2.3. пространство

Одним из ключевых элементов медиевально-католического вектора, транслируемого Женской секцией, становится дискурсивное формирование сакрализованного пространства. Речь идет не о пространстве физическом[12] в узком смысле, а о пространстве как о символическом, когнитивном и аффективном конструкте, в который вплетены религиозные смыслы, исторические аллюзии и национальные мифы. В этом контексте особенно ценной становится концептуализация пространства, предложенная антропологом Сетой Лоу. Автор подчеркивает, что пространство не является пустым фоном для социального действия, а напротив — становится средоточием смыслов, результатом символической и материальной работы. Под «пространственным воплощением» она понимает «производство и размещение в пространстве, — в материальном, историческом, аффективном и дискурсивном смыслах, — социальных отношений, институтов, репрезентаций и практик» (Лоу, Проценко, 2024: 25).

В ее работе примечательно значение языка и его анализа для видения и построения пространства: «Связь языка, познания и пространства,

[12]Хотя физическое пространство так же преобразовывалось под нужды идеологии, одним из ярких примеров тому является мемориал «Долина павших» (*Valle de los Caídos*), о чем уже писала Е. О. Гранцева (Гранцева, 2019).

выраженная через пространственные описания, гендерно маркированные понятия и пространственную ориентацию, является фундаментальным способом осмысления отношений между языком и пространством» (Лоу, Проценко, 2024: 211).

В рамках анализа нарратива Пилар эта мысль приобретает особую значимость. Пространство в ее мемуарах и речах насыщено культурной и религиозной символикой, становится полем пересечения личного и национального, повседневного и сакрального. Оно формирует ту самую конструируемую традицию, о которой идет речь в данной работе, соединяя в себе индивидуальную биографию, религиозную веру и политическую идентичность.

Пилар буквально вписывает себя в топографию католической Испании. Она вспоминает, что все дети семьи Примо де Ривера были крещены в приходе святой Варвары (P. Primo de Rivera, 1983: 16); что ее тети водили их молиться в церковь Св. Паскуаля в Мадриде (*El Monasterio e Iglesia de la Inmaculada y San Pascual*), ища для этого ежедневно любой удобный момент (ibid.: 17). Она упоминает места своего проживания, названные в честь святых, например, *la plazuela de San Julían* в Саламанке (ibid.: 99) или названный в честь св. Тересы дом, в котором они проживали некоторое время в детстве, — в чем, несомненно, Пилар видит знак провидения, сделавшего в дальнейшем святую покровительницей Женской секции (ibid.: 20), — и места своего обучения, например *colegio del Santo Ángel* (ibid.: 23), — все эти пространства выступают как маркеры ее жизненного пути и одновременно как точки сакральной фиксации. Более того, даже в изгнании ее отец — Мигель Примо де Ривера — выбирает отель, примыкающий к церкви Св. Фомы Аквинского (ibid.: 32), где прожил оставшиеся ему недели, что как бы подчеркивает укорененность Пилар и ее близких в сакрализованном пространстве.

Такая стратегия вписывания себя в сеть сакральных мест позволяет Пилар создать ощущение соприсутствия. Это пространство, где святые и герои прошлого «живут» рядом с Пилар, вдохновляя и направляя ее. Их имена, закрепленные в топонимике, становятся не просто указателями, а символами, скрепляющими личное и национальное, индивидуальное и коллективное.

Особое значение приобретает использование королевских и медиевальных маркеров в риторике Женской секции. Национальные советы Женской секции проводились в знаковых исторических местах, что проговаривалось Пилар. Она акцентировала на этом внимание в своих речах, разворачивая медиевально-католический вектор одновременно

в перформативном акте и пространстве. Например, свою речь на втором Национальном совете Женской секции в 1938 г., проходившем в Сеговии, она заканчивает акцентом на том, что именно в этом месте была коронована королева Изабелла (P. Primo de Rivera, 1942: 17). Выступая в Мадригаль-де-лас-Альтас-Торрес в 1937 г., Пилар указывает, что они находятся рядом с монастырем, где Изабелла Кастильская была рождена (ibid.: 123). Выбор этих локаций как площадок для идеологических речей не случаен: они не только подтверждают преемственность, но и создают эффект сакрального поля, на котором словно нейтрализуется время, прошедшее между Золотым веком Испании и современностью Пилар.

Таким образом, пространство в нарративе Пилар становится не просто декорацией, а полноценным участником символического процесса. Оно создает «каркас традиции», делает историю видимой, а идеологию — осязаемой.

Также можно высказать предположение, что столь насыщенное медиевально-католическое восприятие пространства связано не только с дискурсами, в которых Пилар формировалась как личность, — религиозное образование, политическая практика, участие в идеологическом проекте фалангизма и франкизма, — но и с самим материалом испанского пространства. В Испании в значительной степени сохранилась архитектура Средневековья, и это физическое, зримо-насыщенное присутствие прошлого, вероятно, оказывало влияние на восприятие этого прошлого. Пространство в этом смысле тоже имеет субъектность и может изменять стиль осмысления: строения, названия улиц и площадей — все это ежедневно воспроизводило ощущение соприсутствия времен.

Итак, медиевально-католический вектор в нарративе Женской секции Испанской фаланги, реконструируемый на основе речей и мемуаров Пилар Примо де Ривера, представляет собой многослойный идеологический конструкт. Его основная функция — формировать ощущение исторической непрерывности и величия Испании. Этот вектор, ссылаясь на прошлое, активно его производит, встраивая в современность как неизбежное и легитимное основание режима, что делает медиевально-католическое основой конструируемой традиции.

3. народный вектор

Для национальных идеологий, претендующих на массовость, недостаточно лишь великого прошлого и сакрального измерения. Не менее важным оказывается обращение к языку и фольклору, позволяющее

обнаружить и зафиксировать то, что «в глубине души все всегда знали» (Андерсон, Николаев, 2016: 314). Именно эту связующую линию я рассматриваю как народный вектор традиции. Если медиевально-католический вектор обращается к религиозному и историческому воображаемому, то народный функционирует как инструмент конструирования общего в пространстве повседневной, культурной и телесной жизни.

Апелляция к народному не является уникальной чертой франкистской Испании. Европейские национализмы неоднократно использовали фольклор как средство формирования национального сознания, политической мобилизации и легитимации власти (см., например: Herzfeld, 2020). В Испании при Франко акцент был сделан на региональном, которое надлежало превратить в национальное. Хотя испанская фольклористика имеет давнюю традицию, во времена франкизма народное перестало быть исключительно предметом изучения и превратилось в объект государственной политики. И именно здесь мы будем говорить скорее не о фольклорном, а о фольклоризмах.

Одним из важнейших акторов развития народного вектора традиции во франкистской Испании стала Женская секция Испанской фаланги. Через свою организацию *Coros y Danzas* (дословно: «Хоровое пение и танцы») она осуществляла сбор, переработку и репрезентацию региональных культурных практик, выступая государственным «куратором» традиции. Собирая конструкт традиции по народному вектору, Женская секция функционировала именно в поле фольклоризмов. Народное при этом становилось не выражением культурного разнообразия как такового, а инструментом символического включения, национальной мобилизации и конструирования единой испанской идентичности.

Созданная в 1939 г., организация *Coros y Danzas* (P. Primo de Rivera, 1983: 248–249) находилась в ведомстве одного из отделов Женской секции — Департамента культуры. Ее официальной целью было собирание, сохранение и популяризация испанского фольклора. Участницы организации совершали экспедиции по различным регионам страны, фиксируя песни, танцы, костюмы и музыкальные инструменты, а собранные материалы систематизировались и передавались в архив Департамента. Тем самым Женская секция выступала не только в роли собирателя народной культуры, но и в качестве ее интерпретатора и посредника.

И в речах, и в мемуарах Пилар одним из центральных идеологических смыслов выступает идея единства Испании, которая мыслится не пассивно, а активно, являясь основной задачей всех испанцев. Идеальная Испания для Пилар — это Испания единая. Одна из самых ярких фраз,

демонстрирующих необходимость всеобъемлющей целостности Испании, была произнесена лидером Женской секции в 1939 г.: «Как гласит наша клятва, Единство должно быть между землями Испании, между классами Испании, в человеке и среди людей Испании»[13]. И именно *Coros y Danzas* выступали той организацией, которая была призвана сделать большой вклад в единение земель и людей Испании. Благодаря этой деятельности конструировался народный вектор, выстраивались тексты и смыслы, транслирующие единство Испании, преследующие цели унификации, демонстрации единства внешнему миру, апроприации регионального национальным с целью победы над сепаратизмом, который так ненавидели Хосе Антонио Примо де Ривера (J. A. Primo de Rivera, 1974: 86), Франсиско Франко и, соответственно, Пилар Примо де Ривера.

3.1. COROZ Y DANZAS КАК ИНСТРУМЕНТ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

Собирание и трансляция фольклора, как и деятельность *Coros y Danzas* в целом, имели множество приложений. Одна из сфер — внешняя политика: уже в конце 1940-х гг. *Coros y Danzas* выходили за рамки внутренней культурной мобилизации и становились важным внешнеполитическим инструментом. Режим Франко активно использовал *Coros y Danzas* в качестве международных культурных эмиссаров. Как отмечает Аврора Морсильо, исполнение национального фольклора — перформативный акт — превращало испанских женщин в малые воплощения родины (Morcillo, 2010: 202).

Пожалуй, наиболее показательным эпизодом стало первое масштабное международное турне *Coros y Danzas*, организованное в 1948 г. Женская секция отправила своих представительниц в Латинскую Америку, интерпретируя это в качестве культурного акта восстановления связей с «народами их рода», с людьми, покинувшими по разным причинам Испанию (P. Primo de Rivera, 1983: 200). И здесь для Пилар совершенно не важны причины физического отдаления от Испании, будь то война или простой переезд. В этом смысле трансляция народного, с одной стороны, обуславливает символическое возвращение Испании в пространство тех, кто был вынужден ее покинуть, и с другой — своего рода «активацию» родовых корней у людей, таким образом символически возвращая

[13] «Como dice nuestro juramento, la Unidad tiene que ser entre las tierras de España, entre las clases da España, en el hombre y entre los hombres de España» (P. Primo de Rivera, 1942: 20).

Испанию в людей и людей в Испанию. Именно этот момент в мемуарах, как мне кажется, показывает, что тексты Пилар были пропитаны метафизическим восприятием Испании не только в связи с религией или мифологизированным сакрализованным прошлым, но и в связи с народным: Испания — это некий дух, объединяющий и пропитывающий людей, к ней относящихся, что невозможно уничтожить временем или расстоянием. Также трансляцию фольклорного можно сравнить с дипломатическим языком, через который выражались не только ностальгия и культурная память, но и политические притязания на роль духовного, культурного, аутентичного центра испаноязычного мира.

Здесь важно и то, как Пилар Примо де Ривера фиксировала реакции на деятельность *Coros y Danzas*. За границей, по словам Пилар, публика встречала выступления с большим энтузиазмом, что касалось абсолютно всех слоев общества или, как пишет лидер Женской секции, «от первых лиц до последнего *cholito*[14]» (P. Primo de Rivera, 1983: 203). Энтузиазм не только фиксировался, но и активно интерпретировался Пилар Примо де Ривера как признание величия традиции и испанского духа. Молодые женщины в костюмах, репрезентирующих народное богатство Испании и даже региональные различия, становились живым воплощением идеологической формулы «величия и единства в разнообразии», — причем в разнообразии, не подрывающем, а усиливающем целостность.

Особую символическую силу в текстах Пилар *Coros y Danzas* обретают благодаря фигурам международного авторитета. Так, она вспоминает реакцию происходящего из Испании, но не живущего в ней нобелевского лауреата Северо Очоа (1905–1993), который назвал выступление *Coros y Danzas* актом против забвения сущности Испании. Он характеризует эти выступления в качестве столь испанских, и, что интересно, подчеркивает, что он сам и его жена — испанцы, и что для них присутствие на выступлениях — большая радость. Также в цитате говорится, что Очоа впечатляло то, что участницы — не профессиональные артистки, а уделяющие этому важному делу много сил *amateurs* (ibid.: 203–204).

Его высказывание, приведенное Пилар в своих мемуарах, включало сразу несколько ключевых моментов. Во-первых, *Coros y Danzas* — это культурное явление, способное пробуждать патриотические чувства в эмиграции и передавать, транслировать то испанское, которое

[14]Многозначное понятие: представители коренного народа, метисы, простолюдины, индейцы; может носить негативный, пренебрежительный характер.

имеют разные люди, так или иначе связанные своим происхождением с Испанией. Во-вторых, ценность их усилий заключалась в том, что участницы были не профессиональными артистками, а обычными женщинами, посвятившими свое личное время служению испанской культуре, что позволяло указать на «аутентичность» и «истинность» перформативных актов, отойти от постановочности и шоу. И в-третьих, «испанскость», таким образом, становилась переносимой и разделяемой в пространстве, выходящем за физические рамки Испании, превращаясь в более доступную часть идентичности.

Внешняя деятельность *Coros y Danzas* не ограничивалась только Латинской Америкой. Женская секция отправляла свои группы на Ближний Восток и в Европу. Так, Пилар упоминает Германию, Великобританию, Португалию, Францию, Швейцарию, Италию и Бельгию. Визиты встречали восторженный прием. Особенно ярко этот успех представлен в описании выступления в Бельгии, где зрители, по воспоминаниям Пилар, «вскакивали на кресла, чтобы аплодировать арагонской хоте» (P. Primo de Rivera, 1983: 213). Само столь бурное восприятие зрителями становилось подтверждением успешности репрезентации и перформативных актов: *Coros y Danzas* были способны эмоционально «заразить» аудиторию, не только ту, что так или иначе связана с Испанией, но и относящуюся к другим нациям, что подчеркивало эмоциональную силу испанской традиции. Пилар подчеркивает ее силу также через упоминание признания со стороны зарубежных коллег. Так, например, лидер Женской секции в своих мемуарах пишет, что Игорь Моисеев (1906–2007), виднейший советский хореограф, прямо утверждал, что «Испания — страна с самым богатым фольклором в мире» (ibid.: 249).

С точки зрения анализа того образа деятельности *Coros y Danzas*, который пыталась сконструировать Пилар Примо де Ривера, любопытными представляются ее слова в интервью 1990 г. В нем она подчеркнула масштаб и политическое значение этой деятельности. *Coros y Danzas*, по ее словам, стали «событием мирового масштаба» (Moya, 2006: 323). Интервьюер предложил сравнение с Большим театром, которое, по всей видимости, понравилось Пилар. Особенно значимо ее высказывание, в котором она называет *Coros y Danzas* непрерывно циркулирующим культурным посольством. Так, исходя из слов самой Пилар, *Coros y Danzas* можно интерпретировать как инструмент телесной дипломатии, в которой тело женщины становилось символическим каналом передачи национального духа и идеологии Испании для внешних акторов. Как справедливо подчеркивает Аврора Морсильо, «только эти молодые

девушки могли исцелить разбитую испанскую нацию своими танцами и естественной женственностью, представляя себя на международной арене как новое благожелательное поколение испанцев, которые хотели преодолеть горечь Гражданской войны» (Morcillo, 2010: 204). Перформативно транслируя народное, участницы *Coros y Danzas* выступали в роли воспроизводительниц духа Испании Франко для внешнего мира.

Таким образом, деятельность *Coros y Danzas* на международной арене иллюстрирует репрезентационный потенциал народного в идеологии Женской секции и франкистской Испании вообще. Это не просто показ традиционной культуры, а эстетический и телесный инструмент, во-первых, возвращения и приобщения оторванных от Испании испанцев к родине, во-вторых, дипломатии, транслирующей образ разнообразной, богатой на народное, но единой Испании, в-третьих, повышения международного авторитета и веса Испании в вопросе народной эстетики и искусства.

3.2. COROZ Y DANZAS КАК ИНСТРУМЕНТ ВОСПИТАНИЯ, АПРОПРИАЦИИ И ОБЪЕДИНЕНИЯ

Если международная активность *Coros y Danzas* позволяла Женской секции транслировать «правильную» и нужную конструируемую испанскую традицию вовне, то их внутренняя деятельность была направлена на формирование национального единства через народный вектор традиции. Внутри страны *Coros y Danzas* выступали как инструмент воспитания, апроприации регионального наследия и переформатирования национального пространства.

Здесь нам необходимо остановиться на проблеме единства Испании, связанного с желанием некоторых ее частей отделиться и приобрести самостоятельность[15]. Фалангизм, как и франкизм в целом, стремился решить эту проблему, что идеологически и вылилось в одержимость идеей единства Испании. Хосе Антонио Примо де Ривера выступал против каталонского и баскского сепаратизма (J. A. Primo de Rivera, 1974: 109–110, 179–183), и Франко боролся с этим явлением, стремясь сделать Испанию единой. В нарративе Пилар каудильо представляется тем, кто добился единства земель Испании (P. Primo de Rivera, 1942: 20, 25). Замечу, что С. Пейн также отмечал, что диктатура Франко — это самый централизованный режим в истории Испании: статуты региональных автономий были отменены, все подчинялось централизованному

[15]Подробнее см., например: Кузина, 2022; Woolard, 2016.

управлению (Payne, 1999: 231). Испания должна быть единой. Единой вопреки и благодаря своему внутреннему разнообразию. Она должна быть единой с партийной точки зрения, в ней должен отсутствовать сепаратизм.

И жесткий контроль над языком как идеологическим ресурсом стал одной из первых мер франкистского режима. Речь шла о навязывании единственного допустимого средства выражения: с установлением диктатуры региональные языки — прежде всего каталанский и баскский — были вытеснены из публичного пространства. Новый режим провозгласил лингвистическое единство необходимым условием национального порядка, закрепив за кастильским статус «языка империи» (*idioma del imperio*). Таблички с призывами говорить на нем стали привычным элементом повседневности — особенно в тех регионах, где существовала иная языковая традиция (Claesson, 2022: 52). Так была установлена монополия не только на власть, но и на речь как ее символ. Однако уже к концу 1940-х гг. политика начинает меняться: на фоне поражения стран Оси и стремления дистанцироваться от фашистской модели режим вынужден был скорректировать культурную линию, и началось ограниченное «потепление» в языковой политике. Часть культурных практик на региональных языках оказалась вновь допустимой — но преимущественно в «неопасных» формах, таких как поэзия, фольклор и религиозные тексты (ibid.).

У Пилар идея единства точно так же пронизывает все ее тексты. И вместе с тем примечательно наличествующее представление о прекрасном и богатом разнообразии Испании. Эта часть образа страны преподносится в текстах лидера Женской секции как качество положительное, делающей ее родину уникальной. И в этом смысле культурное многообразие, которое представлено кастильским, каталонским, андалусийским, баскским, галисийским фольклором, для собирания и сохранения которого Женская секция создала *Coros y Danzas*, воспринимается позитивно. Пилар, как подчеркивалось выше, замечает, что Испания — это страна с самым богатым фольклором в мире (P. Primo de Rivera, 1983: 249).

Но противоречия с франкистской и фалангистской идеологиями, отстаивающими идею единой Испании, походящей скорее на империю, здесь нет. Главное условие в этой конструкции народного у Пилар заключается в том, что все региональное разнообразие должно быть объединено общей конструкцией Испании. И когда каталонцы станут петь песни Кастилии, когда в Кастилии узнают о сардане (*las sardanas*)

и чисту (*chistu*), когда все смогут понять глубину андалусийского пения, познакомятся с сарсуэлой, «когда объединятся пятьдесят или семьдесят тысяч голосов в одной песне» (P. Primo de Rivera, 1942: 21), тогда в стране установится настоящее единство среди земель и людей Испании.

Так, в публичном пространстве Пилар поддерживала плюрализм региональных культур, но, вслед за Хосе Антонио, политический сепаратизм считала путем к катастрофе. Испания должна быть единой, и идея единства предполагает тотальность, что отражают речи лидера Женской секции: «Как гласит наша клятва, Единство должно быть между землями Испании, между классами Испании, в человеке и среди людей Испании» (ibid.: 20)[16]. В мемуарах также сохраняется фетишизация единой Испании. И более того, в постфранкистском тексте единство превозносится через пройденный в понимании Пилар крах целостности после падения диктатуры и смерти Франко. Она пишет, что, несмотря на все предательства и эгоизм, она будет надеяться на то, что Испания все-таки не погибнет разделенной на национальности, группы и партии (P. Primo de Rivera, 1983: 344). Разъединенность для Пилар представляет собой упадок Испании, а единство ведет к благополучию и реализации величия.

Женская секция открыто позиционировала *Coros y Danzas* как миссию по спасению испанского фольклора, подчеркивая его забытость и необходимость «возрождения» (ibid.: 193, 248, 274). Однако за риторикой спасения скрывается очевидная стратегия культурной апроприации, в которой региональное наследие включалось в государственную идеологию при условии, что оно не подрывает централизованную концепцию единой Испании. Как отмечается в одном из выступлений Пилар, каждая провинция должна была внести свой вклад в общее национальное полотно, достав из глубин земли забытые танцы и песни[17]. Однако важным условием этого процесса становилось то, что все элементы культуры интерпретировались и вписывались в единый национальный нарратив: разнообразие могло быть прекрасным только тогда, когда оно подчинялось идее центра.

Чуть выше упоминалось разграничение понятий «фольклор» и «фольклоризм», и в настоящей рамке для народного вектора конструкции

[16] «Como dice nuestro juramento, la Unidad tiene que ser entre las tierras de España, entre las clases da España, en el hombre y entre los hombres de España».

[17] «Каждая провинция, приложив серьезные усилия, с помощью товарищей извлекла из самых глубин земли танцы и песни, забытые на века, чтобы показать миру разнообразие и богатство нашей народной музыки» (P. Primo de Rivera, 1983: 248–249).

традиции, которая транслируется текстами Пилар, хочется ввести разграничение между понятиями регионального и народного. Региональное в этом контексте сродни фольклору (то есть это некий инструментально не примененный материал), а народное — фольклоризму, превратившемуся в часть идеологии. Региональное во франкизме пересобирается в народное, всеиспанское, — меньшее апроприируется бóльшим, встраиваясь в национальную конструкцию традиции.

В этом смысле Женская секция одновременно маркировала и размывала региональные различия. С одной стороны, каждая группа сохраняла локальный колорит, что отвечало видению таких авторитетов, как Рамон Менендес Пидаль (1869–1968), который выступал за аутентичность[18]. С другой стороны, *Coros y Danzas* служили рупором идеи того, что «сущность Испании» превосходит и охватывает все региональные выражения.

В одном из циркуляров Пилар 1940 г. прямо говорилось, что каждое выступление *Coros y Danzas* на центральной площади города должно сочетать местные песни с песнями других провинций — как «послание единства»[19]. Подобная практика демонстрирует своего рода ритуальное исполнение регионального фольклора, которое становилось способом артикуляции национального тела: в нем должно было быть слышно каждое «я», но только как часть общего «мы».

Важной частью внутренней политики Женской секции была и образовательная деятельность, направленная на распространение идеологических установок. Одним из инструментов выступали передвижные кафедры (*cátedras ambulantes*), с помощью которых Женская секция организовывала просветительские поездки в удаленные уголки страны, сочетая педагогическую миссию с культурной и идеологической (Самсонова, 2026).

В поездках участвовали также *Coros y Danzas*, снова выступая как двусторонний канал передачи: с одной стороны, участницы приносили

[18] «В этой огромной работе мы получили неоценимый совет от дона Рамона Менендеса Пидаля, который призвал нас во главу стола ставить аутентичность и не забывать о самобытности каждого региона» (P. Primo de Rivera, 1983: 249).

[19] «Во время Недели мира будут организованы народные хоры на всех площадях испанских селений. Чудесные главные площади, обычно погруженные в сон, оживут благодаря песням, которые принесут с собой дыхание моря и жатвы. Весь народ сможет наслаждаться этими хорами и присоединяться к ним. Каждая провинция отыщет в собственных земелях лучшие напевы, и также на каждой площади будут звучать песни других провинций, которые прибудут туда как послания единства» (P. Primo de Rivera, 1942: 112–113).

с собой «правильное» знание о стране и ее народном, с другой — собирали локальные песни, танцы и рецепты, «познавая» народ. Таким образом, происходила апроприация: фольклор извлекался из локального контекста, фиксировался и возвращался в систему, уже переформатированный под нужды идеологии.

Нельзя недооценивать и телесное измерение этой практики. Женские тела, задействованные в *Coros y Danzas*, функционировали как перформативная сцена идеологии. Региональные костюмы, синхронность движений, совместное пение и музицирование — все это оформлялось как ритуал единения. Аврора Морсильо справедливо пишет, что Женская секция «переизобрела женское тело», превратив его в живое выражение национального и культурного наследия Испании: участницы, представлявшие различные регионы страны, становились органическими частями единого национального тела (Morcillo, 2010: 202). Народное преобразовывалось в форму телесного высказывания. Через свои тела женщины должны были «оживлять» дух нации — в том виде, в каком он был определен фалангистской и франкистской идеологией.

Именно в этой точке перформативность становится стратегией конструирования национального чувства. Показательным является описанный Пилар слет Женской секции в 1939 г., приуроченный к победе франкистов и организованный в честь Франко и Армии (P. Primo de Rivera, 1983: 145–146), где члены Женской секции из всех провинций собрались в одной точке пространства, облаченные в региональные костюмы, и исполняли традиционные песни каждого региона. Это мероприятие было значимым актом единения всех провинций[20]. Подобные события маркировали пространство (центральные площади, важные для Женской секции точки, например замок Ла-Мота), время (мероприятия, приуроченные к идеологическим датам) и тело (фольклорное как идеологический перформанс).

И в то же время своими путешествиями по стране, организацией передвижных кафедр и деятельностью *Coros y Danzas* Женская секция создавала связи между станциями в разных регионах, реализовывая единство Испании в том числе и через попытку «объехать» и «перепрошить» страну. Стоит подчеркнуть и важность пространственного

[20] «Подношение фруктов (*La ofrenda de los frutos*) предстало как огромный и чудесный, исполненный красок натюрморт под солнцем Медины, сопровождаемый облаченными в региональные костюмы товарищами из всех провинций и традиционными для каждого региона песнями» (P. Primo de Rivera, 1983: 145).

измерения этого процесса. Если в медиевально-католическом векторе пространство формируется через память, сакрализацию мест и соприсутствие святых и исторических фигур, то в случае народного вектора оно конструируется через живые тела, фольклоризмы, географическую мобилизацию и символическую вертикаль власти. Передвигающиеся по Испании праздники, фестивали и выступления *Coros y Danzas* создавали иллюзию тотального охвата пространства. Весь ландшафт Испании, таким образом, становился сценой для фольклорного спектакля, где каждое выступление было актом символического объединения, что показывает нам гомогенизирующую функцию традиции в преломлении народного вектора.

4. Заключительные замечания

Оба вектора традиции направляют нас к определенным символическим полям, в пределах которых разворачиваются конкретные идеологические сценарии. Хотя можно было бы оперировать понятием «поля» как основным, выбор в пользу векторов более оправдан: они подчеркивают не статичность, а динамику, направленность и процессуальность формирования традиции. Каждое символическое поле, связанное с тем или иным вектором, структурируется, как мы увидели, на трех уровнях: тексте, пространстве и перформативности.

Я предполагаю, что идеологический язык разрабатывает и распространяет свои нарративы так, чтобы заполнить каждый из этих уровней, что позволяет, в свою очередь, создавать комплексное представление о традиции. При этом текстуальный уровень, безусловно, выступает первичным, поскольку именно он задает базовые смыслы и рамки всей конструкции. Тексты из разных символических полей могут пересекаться, опираться на общий каркас, но при этом наполняться специфическими элементами в зависимости от контекста и идеологических задач. На практике в конкретных примерах степень заполненности этих полей, как я полагаю, вариативна, возможно отсутствие пространственного или перформативного компонента, что может быть обусловлено или этапами развития идеологических конструкций, или стратегическими задачами режимов.

Каждый вектор наполняет все три уровня по-своему. В случае Женской секции тексты, создаваемые в рамках медиевально-католического вектора, строятся на отсылках к религиозным образам и имперскому величию. Пространства маркируются через сакральные точки и локации — церкви, монастыри, исторические памятники, имена святых

и исторических фигур. Перформативность здесь — это процессы, например, связанные с практиками памяти Изабеллы Кастильской и Хосе Антонио, богослужения.

Народный вектор генерирует тексты на основе переработанного фольклора. Пространство в этом случае понимается как культурно разнообразное и богатое, но должное быть объединенным в одну символическую и политическую территорию — Испанию как «общий дом». Перформативность в народном векторе активна, телесна, коллективна и включает следующие практики и явления: танец, костюм, песня, массовое участие, выступления.

Необходимо также подчеркнуть, что в случае Женской секции сама суть пространства в медиевально-католическом и народном векторе различается. В медиевально-католическом направлении пространство мыслится как сакральное, позволяющее ощутить соприсутствие с историческими и католическими фигурами, прикоснуться к героическому, к святому и к прошлому как к действующей реальности. Оно активируется прежде всего через текст: наименования, символические отсылки, ассоциативные связи. В народном векторе пространство — это мобилизующее настоящее, которое стремится объединить региональное разнообразие. Оно активируется через действие и массовое участие. Его функция состоит в том, чтобы интегрировать и соединить тех, кто живет в настоящем, между собой.

Сходное расщепление наблюдается и на уровне перформативности. В медиевально-католическом векторе телесная практика имеет характер почитания, покорности, обета, страдания, тайны в ее христианском понимании. В народном векторе телесность становится активной, видимой и управляемой. Тело здесь символически «говорит» — танцем и песней. И в этом смысле оно тоже становится местом присутствия традиции, но уже не сакральной ее части, а народной.

Таким образом, традиция в рамках нарративов Пилар Примо де Ривера и Женской секции предстает как собираемый и конструируемый по векторным направлениям многослойный механизм, в котором текст, пространство и перформативные акты образуют единую цепь, направленную на восстановление величия Испании и формирование образа ее единства во времени, пространствах и смыслах. Каждый вектор задействует собственные формы, и именно их взаимодействие создает ощущение целостности и «исконности» испанской традиции, которая при детальном рассмотрении оказывается плодом постоянной политической нарративной пересборки.

Литература

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / под ред. С. П. Баньковской ; пер. с англ. С. П. Николаева. — М. : Кучково поле, 2016.

Волков М. С. Правящая элита Испании второй половины XX в. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2019.

Гранцева Е. О. Идеология, запечатленная в архитектуре : «Долина Павших» и другие проекты франкистской эпохи // Латиноамериканский исторический альманах. — 2019. — № 24. — С. 105–122.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / под ред. Д. Ю. Куракина ; пер. с фр. В. В. Земсковой. — М. : Элементарные формы, 2018.

Зыгмонт А. И. «Мученики за Бога и Испанию» : национальное мученичество в Испании от Гражданской войны до «Закона об исторической памяти» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 128–164.

М. : — Издательство францисканцев, 2011.

Кузина Н. А. Роль правых политических сил в формировании каталонского национализма во второй половине XIX в. // Латиноамериканский исторический альманах. — 2022. — № 35. — С. 214–235.

Лоу С. Пространственное воплощение культуры : этнография пространства и места / пер. с англ. Н. Проценко. — М. : Новое литературное обозрение, 2024.

Махмуд С. Политика благочестия : исламское возрождение и феминистский субъект / пер. с англ. К. Колкуновой. — М. : Новое литературное обозрение, 2023.

Самсонова Д. А. Эволюция образа Хосе Антонио Примо де Ривера в нарративе Пилар Примо де Ривера // Латиноамериканский исторический альманах. — 2023. — № 38. — С. 86–120.

Самсонова Д. А. Женская секция Испанской фаланги : цели, структура, функции и идеология // Латиноамериканский исторический альманах. — 2026. — № 51. — В печати.

Смит Э. Национализм и модернизм / пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загалашвили. — М. : Праксис, 2004.

Claesson C. Vernacular Resistance : Catalan, Basque, and Galician Opposition to Francoist Monolingualism // Vernaculars in an Age of World Literatures / ed. by M. Reynolds. — Oxford : Oxford University Press, 2022. — P. 51–80.

Handler R. Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. — Madison (WI) : University of Wisconsin Press, 1988.

Handler R., Linnekin J. Tradition, Genuine or Spurious // The Journal of American Folklore. — 1984. — Vol. 97, no. 385. — P. 273–290.

Herzfeld M. Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece. — New York : Berghahn, 2020.

Hobsbawm E. Inventing tradition // The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Ranger. — Cambridge : Cambridge University Press, 1983. — P. 1–15.

Inbal O. Teresa, ¿revista para todas las mujeres? : Género, clase y espacios de la vida cotidiana en el discurso de la Sección Femenina (1960–1970) // Historia y Política. — 2017. — N° 37. — P. 121–146.

Martí J. El Folklorismo : uso y abuso de la tradición. — Madrid : Istmo, 1996.

Matthews D. Medievalism : A Critical History. — Woodbridge : D. S. Brewer, 2015.

Morcillo A. G. The Seduction of Modern Spain : The Female Body and the Francoist Body Politic. — Lewisburg : Bucknell University Press, 2010.

Moya A. P. Últimas conversaciones con Pilar Primo de Rivera. — Madrid : Caballo de Troya, 2006.

Noyes D. Tradition : Three Traditions // Journal of Folklore Research. — 2009. — Vol. 46, no. 3. — P. 233–268.

Núñez N. F. Justo Pérez de Úrbel Reseña biográfica en el 30 aniversario de su muerte. — Burgos y Santo Domingo de Silos : Abadía de Silos, 2009.

Ortiz García C. Folklore y franquismo // Ciencia y fascismo / ed. por R. Huertas y C. Ortiz. — Madrid : Ediciones Doce Calles, 1997. — P. 161–179.

Payne S. G. Spanish Catholicism : An Historical Overview. — Madison : University of Wisconsin Press, 1984.

Payne S. G. Fascism in Spain, 1923–1977. — London, Madison : University of Wisconsin Press, 1999.

Primo de Rivera J. A. Obras de José Antonio Primo de Rivera. Ed. cronológica. Vol. 8 / comp. por A. del Río Cisneros. — Madrid : Almena, 1974.

Primo de Rivera P. Discursos, circulares, escritos. — Madrid : Gráficas Afrodisio Aguado, 1942.

Primo de Rivera P. Recuerdos de una vida. — Madrid : Ediciones Dyrsa, 1983.

Shils E. Tradition. — Chicago : The University of Chicago Press, 1981.

Teresa de Jesús, Santa / Real Academia de la historia. — URL: `https://dbe.rah.es/biografias/8619/santa-teresa-de-jesus` (visitado 10 de jul. de 2026).

Thomàs J. M. José Antonio Primo de Rivera : The Reality and Myth of a Spanish Fascist Leader. — New York : Berghahn Books, 2019.

Woolard K. A. Singular and Plural : Ideologies of Linguistic Authority in 21st Century Catalonia. — New York : Oxford University Press, 2016.

Samsonova, D. A. 2026. "Predstavleniya o traditsii v narrativakh Zhenskoy sektsii Ispanskoy falangi [Representations of Tradition in the Narratives of the Sección Femenina of the Spanish Falange]: mediyeval'no-katolicheskiy i narodnyy vektory [Medieval-Catholic and Folk Vectors]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 284–316.

Daria Samsonova
MA in History
Librarian 1st Category
State Historical Public Library of Russia (Moscow, Russia); orcid: 0009–0003–0851–8808

Representations of Tradition in the Narratives of the Sección Femenina of the Spanish Falange

Medieval-Catholic and Folk Vectors

Submitted: May 04, 2026. **Reviewed:** June 15, 2026. **Accepted:** Aug. 09, 2026.

Abstract: This article examines conceptions of tradition in the narratives of the Female Section of the Spanish Falange (1934–1977), the women's organization of Francoist Spain led by Pilar Primo de Rivera (1907–1991). Despite the extensive scholarship on Francoism and Falangism, the ways in which the Female Section engaged with tradition and the mechanisms through which it symbolically constructed it remain largely unexplored. The aim of this study is to reconstruct these conceptions and to demonstrate how tradition functioned as an instrument for legitimizing political power and shaping national identity. Methodologically, the article adopts a constructivist approach, treating tradition not as an immutable cultural heritage but as a dynamic ideological construct whose symbolic content is shaped by political context and continuously redefined in accordance with ideological objectives. The source base consists of Pilar Primo de Rivera's memoirs and speeches, as well as the programmatic documents of the Female Section and the Spanish Falange. The article identifies two principal vectors through which tradition was constructed in the ideology of the Female Section: the medieval-catholic vector and the folk vector. The former is centered on medieval and catholic representations of Spain, while the latter is explored through the activities of *Coros y Danzas*, revealing the appropriation of regional folklore, its reinterpretation, and its incorporation into a unified national cultural canon.

Keywords: Female Section of the Spanish Falange, Tradition, Francoism, Medievalism, Pilar Primo de Rivera, Folklore, Coros y Danzas.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-284-316.

References

Anderson, B. 2016. *Voobrazhayemyye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostranenii natsionalizma [Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]* [in Russian]. Ed. by S. P. Ban'kovskaya. Trans. from the English by S. P. Nikolayev. Moskva [Moscow]: Kuchkovo pole.

Claesson, C. 2022. "Vernacular Resistance: Catalan, Basque, and Galician Opposition to Francoist Monolingualism." In *Vernaculars in an Age of World Literatures*, ed. by M. Reynolds, 51–80. Oxford: Oxford University Press.

Durkheim, E. 2018. *Elementarnyye formy religioznoy zhizni [Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie]* [in Russian]. Ed. by D. Yu. Kurakin. Trans. from the French by V. V. Zemskova. Moskva [Moscow]: Elementarnyye formy.

Grantseva, Ye. O. 2019. "Ideologiya, zapechatlennaya v arkhitekture [An Ideology Captured in Architecture]: 'Dolina Pavshikh' i drugiye proyekty frankist·skoy epokhi [Valley of the Fallen and Other Projects of the Franco Regime]" [in Russian]. *Latinoamerikanskiy istoricheskiy al'manakh [Latin American Historical Almanac]*, no. 24, 105–122.

Handler, R. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison (WI): University of Wisconsin Press.

Handler, R., and J. Linnekin. 1984. "Tradition, Genuine or Spurious." *The Journal of American Folklore* 97 (385): 273–290.

Herzfeld, M. 2020. *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. New York: Berghahn.

Hobsbawm, E. 1983. "Inventing tradition." In *The Invention of Tradition*, by E. Hobsbawm and T. Ranger, 1–15. Cambridge: Cambridge University Press.

Inbal, O. 2017. "Teresa, ¿revista para todas las mujeres?: Género, clase y espacios de la vida cotidiana en el discurso de la Sección Femenina (1960–1970)" [in Spanish]. *Historia y Política*, no. 37, 121–146.

Katolicheskaya entsiklopediya [The Catholic Encyclopedia] [in Russian]. 2011. Vol. 4 of *Katolicheskaya entsiklopediya [The Catholic Encyclopedia]*. 5 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo frantsiskantsev [Franciscan Publishing House].

Kuzina, N. A. 2022. "Rol' pravykh politicheskikh sil v formirovanii katalonskogo natsionalizma vo vtoroy polovine XIX v. [The Role of Right-wing Political Forces in the Formation of Catalan Nationalism in the Second Half of the XIX Century]" [in Russian]. *Latinoamerikanskiy istoricheskiy al'manakh [Latin American Historical Almanac]*, no. 35, 214–235.

Lou, S. 2024. *Prostranstvennoye voploshcheniye kul'tury [Spatializing Culture]: etnografiya prostranstva i mesta [The Ethnography of Space and Place]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Protsenko. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

Mahmood, S. 2023. *Politika blagochestiya [Politics of Piety]: islamskoye vozrozhdeniye i feminist·skiy sub''yekt [The Islamic Revival and the Feminist Subject]* [in Russian]. Trans. from the English by K. Kolkunova. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

Martí, J. 1996. *El Folklorismo: uso y abuso de la tradición* [in Spanish]. Madrid: Istmo.

Matthews, D. 2015. *Medievalism: A Critical History*. Woodbridge: D. S. Brewer.

Morcillo, A. G. 2010. *The Seduction of Modern Spain: The Female Body and the Francoist Body Politic*. Lewisburg: Bucknell University Press.

Moya, A. P. 2006. *Últimas conversaciones con Pilar Primo de Rivera* [in Spanish]. Madrid: Caballo de Troya.

Noyes, D. 2009. "Tradition: Three Traditions." *Journal of Folklore Research* 46 (3): 233–268.

Núñez, N. Fr. 2009. *Justo Pérez de Úrbel Reseña biográfica en el 30 aniversario de su muerte* [in Spanish]. Burgos and Santo Domingo de Silos: Abadía de Silos.

Ortiz García, C. 1997. "Folklore y franquismo" [in Spanish]. In *Ciencia y fascismo*, ed. by R. Huertas and C. Ortiz, 161–179. Madrid: Ediciones Doce Calles.

Payne, S. G. 1984. *Spanish Catholicism: An Historical Overview*. Madison: University of Wisconsin Press.

——— . 1999. *Fascism in Spain, 1923–1977*. London and Madison: University of Wisconsin Press.

Primo de Rivera, J. A. 1974. *Obras de José Antonio Primo de Rivera. Ed. cronológica* [in Spanish]. Comp. A. del Río Cisneros. Vol. 8. Madrid: Almena.

Primo de Rivera, P. 1942. *Discursos, circulares, escritos* [in Spanish]. Madrid: Gráficas Afrodisio Aguado.

——— . 1983. *Recuerdos de una vida* [in Spanish]. Madrid: Ediciones Dyrsa.

Samsonova, D. A. 2023. "Evolyutsiya obraza Khose Antonio Primo de Rivera v narrative Pilar Primo de Rivera [The Evolution of the Image of Jose Antonio Primo de Rivera in Pilar Primo de Rivera's Narrative]" [in Russian]. *Latinoamerikanskiy istoricheskiy al'manakh [Latin American Historical Almanac]*, no. 38, 86–120.

——— . 2026. "Zhenskaya sektsiya Ispanskoy falangi [The Sección Femenina of the Falange Española]: tseli, struktura, funktsii i ideologiya [Goals, Structure, Functions and Ideology]" [in Russian]. In print, *Latinoamerikanskiy istoricheskiy al'manakh [Latin American Historical Almanac]*, no. 51.

Shils, E. 1981. *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

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.

"Teresa de Jesús, Santa" [in Spanish]. Real Academia de la historia. Accessed July 10, 2026. https://dbe.rah.es/biografias/8619/santa-teresa-de-jesus.

Thomàs, J. M. 2019. *José Antonio Primo de Rivera: The Reality and Myth of a Spanish Fascist Leader*. New York: Berghahn Books.

Volkov, M. S. 2019. *Pravyashchaya elita Ispanii vtoroy poloviny XX v. [The Ruling Elite of Spain in the Second Half of the XX Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke [Russian Science and Education Aid Foundation].

Woolard, K. A. 2016. *Singular and Plural: Ideologies of Linguistic Authority in 21st Century Catalonia*. New York: Oxford University Press.

Zygmont, A. I. 2023. "'Mucheniki za Boga i Ispaniyu' ['Martyrs for God and Spain']: natsional'noye 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.

Логика и эпистемология

Studies: Logic and Epistemology

Тимохин А. А. Замечания о релевантной коннексивной логике без сокращения // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 319–339.

Арсентий Тимохин*

Замечания о релевантной коннексивной логике без сокращения**

Получено: 08.03.2026. **Рецензировано:** 15.07.2026. **Принято:** 20.08.2026.

Аннотация: Настоящая статья посвящена метатеоретическому исследованию CRW — непротиворечивой коннексивной релевантной логики без закона сокращения. В CRW доказуемы тезисы Аристотеля и Боэция, а антецеденты и консеквенты всех ее импликативных законов имеют хотя бы одну общую пропозициональную переменную. Отличие CRW от других коннексивных релевантных логик со схожим классом законов заключается в сохранении непротиворечивости — в CRW не существует такой формулы, что она и ее отрицание являются теоремами. Кроме того, благодаря отсутствию сокращения, в CRW блокируется стандартный вывод парадокса Карри. В основе семантики CRW лежит понятие коммутативного моноида — алгебры с коммутативной ассоциативной операцией и нейтральным элементом. Данные свойства позволяют содержательно проинтерпретировать элементы носителя алгебры как конечные совокупности эмпирических досье — конкретных наблюдений, экспериментов и измерений. В статье доказывается корректность аксиоматизации CRW и семантическая полнота относительно исчисления. Показывается, что CRW является консервативным расширением импликативного фрагмента релевантной логики RW. Доказательство семантической полноты строится методом канонической модели, опирающимся на технику А. Уркварта в адаптации Й. Вайса. Совместно оба результата устанавливают адекватность аксиоматики и семантики, то есть совпадение классов доказуемых и общезначимых формул CRW.

Ключевые слова: коннексивная логика, релевантная логика, импликация, противоречивость, семантическая полнота, закон сокращения, парадокс Карри.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-319-339.

Противоречия и коннексивные релевантные логики

Противоречивой называют логику $\mathbf{L}$, в которой в качестве законов содержатся формулы вида φ и $\neg\varphi$:

$$\vdash_{\mathbf{L}} \varphi \quad \text{и} \quad \vdash_{\mathbf{L}} \neg\varphi.$$

*Тимохин Арсентий Александрович, аспирант, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва), flawlesstheory@inbox.ru, ORCID: 0009–0002–9250–0944.

**© Тимохин, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

В классической логике отношение логического следования подчиняется *принципу взрыва* (из противоречия следует что угодно[1]):

$$\varphi \wedge \neg\varphi \models \psi.$$

Например, в классической логике из «Все лебеди белые и неверно, что все лебеди белые» следует «Американцы не высаживались на Луне». Противоречие — $\varphi \wedge \neg\varphi$ — при таком подходе содержит избыточный объем информации — из него можно вывести произвольное высказывание. Несмотря на наличие этого принципа, классическая логика является непротиворечивой, то есть не существует такой формулы φ, что она доказуема и доказуема формула $\neg\varphi$. Иначе обстоит дело со многими неклассическими логиками. В частности, многие коннексивные логики являются противоречивыми. Таковыми являются одна из самых известных коннексивных логик **C** Х. Вансинга (Wansing, 2005), а также **CR**, **CM** и **CC**, семантически охарактеризованные Й. Вайсом (Weiss, 2022). В упомянутых системах используется другой подход, который можно назвать *паранепротиворечивым*: из противоречия не следует что угодно. В паранепротиворечивых логиках принцип взрыва не выполняется:

$$\varphi \wedge \neg\varphi \not\models \psi.$$

Благодаря этому упомянутые логики не являются тривиальными, то есть не содержат в качестве законов все формулы:

$$\dot{\exists}\varphi : \nvdash_{\mathbf{L}} \varphi.$$

При паранепротиворечивом подходе противоречие содержит ограниченный объем информации — из него не следует что угодно, но из него можно вывести какую-то часть содержащейся в нем информации. Например, из приведенного выше в качестве примера высказывания можно по отдельности вывести «Все лебеди белые» или «Неверно, что все лебеди белые». Наконец, существует подход, трактующий *отрицание как отмену* (Routley & Routley, 1985). Согласно этому подходу, отрицание φ отменяет, стирает, нейтрализует содержание φ. Из $\varphi \wedge \neg\varphi$ нельзя ничего вывести, даже φ и $\neg\varphi$ по отдельности, так что противоречие вовсе не содержит информации. Раутли[2] понимают отношение логического следования как отношение включения логического содержания — соответственно, из φ не следует $\neg\varphi$, поскольку в таком случае φ должна

[1] В статье мы будем использовать $p, q, r, \ldots$ для обозначения пропозициональных переменных и $\varphi, \psi, \chi, \ldots$ для обозначения метапеременных.

[2] В 1983 г. Ричард Раутли изменил свою фамилию на Силван (англ. Sylvan).

была бы иметь в качестве логического содержания $\neg\varphi$, что нейтрализует ее. Отсюда Раутли заключают, что верно $\neg(\varphi \to \neg\varphi)$.

В современной литературе по коннексивной логике $\neg(\varphi \to \neg\varphi)$ и $\neg(\neg\varphi \to \varphi)$ принято называть тезисами Аристотеля[3]. Эти две формулы выражают идею о том, что ни одно высказывание не может влечь собственное отрицание (так же как ни одно высказывание не может быть логическим следствием собственного отрицания). Две другие ключевые для коннексивной логики формулы обыкновенно называют тезисами Боэция: $(\varphi \to \psi) \to \neg(\varphi \to \neg\psi)$ и $(\varphi \to \neg\psi) \to \neg(\varphi \to \psi)$. Тезисы Боэция выражают идею о том, что ни одно высказывание не может влечь совместно некоторое высказывание и его отрицание. Тезисы Аристотеля и Боэция не являются законами классической логики, поэтому логики, содержащие их в качестве законов, относятся к классу контр-классических. К последним Л. Хамберстоуном было предложено относить логики, не все законы которых являются законами классической логики[4] (Humberstone, 2000). Таким образом, коннексивные логики формализуют особенности условных высказываний, которые не могут быть выражены средствами классической логики и ее подсистем. Под коннексивной логикой далее мы будем понимать логику, в которой доказуемы тезисы Аристотеля и тезисы Боэция, а также импликация несимметрична (Estrada-González & Ramírez-Cámara, 2016):

$\vdash \neg(\varphi \to \neg\varphi)$	Тезис Аристотеля 1
$\vdash \neg(\neg\varphi \to \varphi)$	Тезис Аристотеля 2
$\vdash (\varphi \to \psi) \to \neg(\varphi \to \neg\psi)$	Тезис Боэция 1
$\vdash (\varphi \to \neg\psi) \to \neg(\varphi \to \psi)$	Тезис Боэция 2
$\nvdash (\varphi \to \psi) \to (\psi \to \varphi)$	Несимметричность импликации

Логическая теория может быть коннексивной, но при этом в ней, как, например, в логике Х. Вансинга **C**, из «Генрих VIII умер в 1547 году» может следовать «Если у роз острые шипы, то Генрих VIII умер

[3]См. историческую реконструкцию взглядов Аристотеля и Боэция в контексте истории коннексивной логики в: McCall, 1966; более подробно см. в: Lenzen, 2022; McCall, 2012.

[4]Л. Хамберстоун выделял два смысла термина «контр-классический»: поверхностный и глубокий. В поверхностном смысле все логики, в которых не все законы являются законами классической логики, являются контр-классическими. В этом смысле все коннексивные логики являются контр-классическими. В глубоком смысле контр-классической логикой является логика, для связок которой нельзя подобрать перевод, дающий подсистему классической логики. Данный перевод был предложен Й. Вайсом в Weiss, 2022. Нами было показано, что всякий перевод аксиомной схемы **CRW** доказуем в классической логике, поэтому **CRW** является контр-классической логикой только в поверхностном смысле (Тимохин, 2025).

в 1547 году». Если φ истинно, $\psi \to \varphi$ истинно при любом ψ. Наличие у роз острых шипов никак не влияет на исторический факт, фиксирующий дату смерти Генриха VIII.

Данный парадокс выражается формулой, называемой утверждением консеквента:

$$\varphi \to (\psi \to \varphi).$$

Аналогично ложность φ влечет, что ψ истинно при любом φ. Этому соответствует следующая формула:

$$\neg\varphi \to (\varphi \to \psi).$$

В классической логике импликация оказывается ложной только при совместной истинности антецедента и ложности консеквента. В остальных случаях импликация оказывается истинной даже тогда, когда антецедент ложен.

φ	ψ	$\varphi \to \psi$
И	И	И
И	Л	Л
Л	И	И
Л	Л	И

Поэтому выражение «Если река Дунай находится в Сибири, то Луна — естественный спутник Земли» оказывается истинным в классической логике. Этот пример показывает, что истинностное значение материальной импликации определяется только истинностными значениями ее антецедента и консеквента; наличие содержательной связи между ними не является условием ее истинности.

Если понимать импликацию как аналог союза «если..., то» и как аналог отношения логического следования (понимаемого как отношение включения логического содержания), то приведенные примеры показывают, что классическое отношение логического следования и материальная импликация не соответствуют этому пониманию. Для того чтобы избежать этого, разрабатываются логические теории, называемые релевантными[5]. Они предъявляют к импликации следующее требование: антецедент и консеквент должны быть связаны по содержанию. Релевантная логика исключает классические принципы, которые с точки зрения реальной практики рассуждений оказываются неуместными. Можно по-разному эксплицировать, что означает «связь по содержанию». Одним из самых известных критериев релевантности является

[5]О релевантной логике в целом см.: Anderson & Belnap, 1975; Anderson et al., 1992.

наличие у антецедентов и консеквентов импликативных законов логики общей пропозициональной переменной[6].

В последние годы в логической литературе растет число исследований, направленных на совмещение свойств релевантности и коннексивности в одной логической теории[7]. Логика **CR**, синтаксически сформулированная Н. Франсезом (Francez, 2019), является коннексивным расширением импликативного фрагмента релевантной логики **R**. Тем не менее она является противоречивой (но не тривиальной)[8]. Так, в ней доказуемы следующие две формулы:

$$\neg(((\neg\phi \to \phi) \to \neg\phi) \to \neg(((\neg\phi \to \phi) \to \neg\phi))),$$
$$((\neg\phi \to \phi) \to \neg\phi) \to \neg((\neg\phi \to \phi) \to \neg\phi).$$

Первая формула соответствует подстановке в тезис Аристотеля 1. Обозначим вторую формулу как θ, тогда первая будет иметь вид $\neg\theta$. В **CR** допустимы противоречивые посылки, но не допускаются избыточные, нерелевантные выводы. Но противоречие возникает также и на уровне теорем: приведенные выше формулы следуют из пустого множества посылок. Если в некоторой базе данных или научной теории возникает конфликт источников или она опирается на несовершенные эмпирические данные, паранепротиворечивый подход позволяет успешно блокировать эксплозивные выводы. Например, из непустого множества посылок Γ может следовать φ и $\neg\varphi$, что можно также объяснить ошибочностью научной теории; Γ может подлежать дальнейшему пересмотру и зависеть от конкретных, специфических посылок. В случае с **CR** противоречие возникает на уровне законов логики, и всякая логика, являющаяся расширением **CR**, будет также противоречивой, что требует пересмотра ряда аксиомных схем и семантических постулатов данной логики для устранения противоречивости.

Нами был предложен метод устранения противоречивости **CR** (Тимохин, 2025). Для этого была сформулирована новая логическая теория **CRW** (как исчисление гильбертовского типа), которая синтаксически отличается от **CR** отсутствием закона сокращения в списке аксиомных

[6]В англоязычной литературе по логике данный критерий принято называть *variable sharing property* (VSP). Этот критерий является необходимым, но не достаточным условием для того, чтобы считать логику релевантной. В настоящей работе мы будем использовать данное требование в качестве технического критерия релевантности. О VSP см.: Belnap, 1960.

[7]См., напр.: Francez, 2019; Omori, 2016; Weiss, 2022.

[8]См. доказательство этого в: ibid.

схем, а семантически — отсутствием постулата идемпотентности. Было установлено, что полученная логика является коннексивной, релевантной и при этом непротиворечивой. Чем же еще **CRW** принципиально отличается от **CR**?

Во-первых, непротиворечивость и коннексивность **CRW** влекут недоказуемость формулы $((\neg\phi \to \phi) \to \neg\phi) \to \neg((\neg\phi \to \phi) \to \neg\phi)$, для вывода которой в исчислении **CR** использовалась схема сокращения. Как видно, в данной формуле из антецедента логически следует его отрицание. Но сама мотивация коннексивной логики как раз и состоит в том, чтобы не допускать подобных утверждений. Так, А. Капснер считает, что наличия доказуемости тезисов Аристотеля и Боэция еще не достаточно для выражения интуиций, лежащих в основе коннексивной логики (Kapsner, 2012). Он предложил критерий сильной коннексивности — к нашему минимальному критерию добавляются еще два требования:

> Для любой модели $\mathfrak{M}$ и для любой формулы φ выполняется $\not\models^{\mathfrak{M}} \varphi \to\sim \varphi$;
> Для любой модели $\mathfrak{M}$ и для любых формул φ и ψ выполняется $\not\models^{\mathfrak{M}} \varphi \to \psi$ или $\not\models^{\mathfrak{M}} \varphi \to\sim \psi$.

Несмотря на то что **CRW** не является сильной по Капснеру — можно подобрать модель, в которой выполняется формула $p \to \neg p$, — она решает базовую проблему: не существует доказуемой формулы вида $\varphi \to \neg\varphi$, что в общем случае и предписывается коннексивной логикой.

Во-вторых, **CRW** является логикой без сокращения, то есть в ней не доказуема следующая формула:

$$(\varphi \to (\varphi \to \psi)) \to (\varphi \to \psi).$$

Сокращение играет важную роль в выводе парадокса Карри (Shapiro & Beall, 2026). Будем называть k Карри-предложением для π в теории T, если k и $k \to \pi$ взаимозаменимы. π — произвольное предложение, которое может быть никак не связано с предложением k. Рассмотрим предложение k: «Если k истинно, все суждения математики являются синтетическими *a priori*». Предположим, что k истинно. Поскольку «k истинно» и «Если k истинно, все суждения математики являются синтетическими *a priori*» взаимозаменяемы согласно теории T, имеем, что если k истинно, то, если k истинно, все суждения математики являются синтетическими *a priori*. Используя схему сокращения и *modus ponens*, получаем, что если k истинно, все суждения математики являются синтетическими *a priori*. Используя импликацию в другую сторону, получаем,

что если k истинно, все суждения математики являются синтетическими *a priori*, то k истинно. По *modus ponens* получаем, что k истинно. Применяя его вновь, выводим, что все суждения математики являются синтетическими *a priori*. Допустив истинность предложения, ссылающегося на само себя, мы смогли вывести произвольное предложение. Одним из возможных логических ответов на возникновение парадокса Карри является устранение схемы сокращения. Отказ от сокращения блокирует стандартный вывод парадокса Карри, представленный выше, что является еще одним преимуществом логик без сокращения. Вывод парадокса Карри можно представить также следующим образом:

1. $k \to k$	Рефлексивность импликации
2. $k \to (k \to \pi)$	Из 1 по взаимозаменимости
3. $(k \to (k \to \pi)) \to (k \to \pi)$	Сокращение
4. $k \to \pi$	Из 3 и 2 по *modus ponens*
5. k	Из 4 по взаимозаменимости
6. π	Из 4 и 5 по *modus ponens*

Таким образом, настоящая статья представляет собой развитие идей из работы: Тимохин, 2025. Ее основная цель — продемонстрировать, что исчисление **CRW** адекватно предложенной семантике, то есть доказать корректность исчисления **CRW** относительно семантики коммутативного моноида, а также семантическую полноту данной семантики относительно исчисления **CRW**. В секции 2 даются определения исчисления и семантики **CRW**. В секции 3 показывается, что **CRW** является консервативным расширением импликативного фрагмента **RW**, а также устанавливаются корректность и семантическая полнота данной логики. В секции 4 обозреваются открытые проблемы и перспективы для будущих исследований.

ИСЧИСЛЕНИЕ И СЕМАНТИКА CRW

Логика **CRW** формулируется в языке $\mathcal{L}$, который содержит счетное множество пропозициональных переменных Prop, логические связки $\to$ и $\neg$, а также скобки. Определения формулы, вывода, доказательства и теоремы стандартны.

Определение 1. *Система* ***CRW*** *— это наименьшее множество $\mathcal{L}$-формул, содержащее все подстановки в следующие схемы аксиом и замкнутое относительно* modus ponens *(MP):*

(A1) $\varphi \to \varphi$,
(A2) $(\varphi \to \psi) \to ((\chi \to \varphi) \to (\chi \to \psi))$,
(A3) $(\varphi \to (\psi \to \chi)) \to (\psi \to (\varphi \to \chi))$,
(A4) $\varphi \to \neg\neg\varphi$,
(A5) $\neg\neg\varphi \to \varphi$,
(A6) $\neg(\varphi \to \psi) \to (\varphi \to \neg\psi)$,
(A7) $(\varphi \to \neg\psi) \to \neg(\varphi \to \psi)$,
(MP) $\dfrac{\varphi, \varphi \to \psi}{\psi}$.

Перед основными семантическими определениями мы напомним ряд определений из универсальной алгебры[9].

Определение 2. *Алгебра (универсальная алгебра, алгебраическая структура) A есть упорядоченная двойка $\langle M, \langle O_i \rangle\rangle$, где M есть произвольное множество, $\langle O_i \rangle$ есть множество операций на M.*

Определение 3. *Тип алгебры $A = \langle M, \langle O_i \rangle\rangle$ есть множество местностей операций $\langle d_i \rangle$, заданных на носителе M.*

Определение 4. *Пусть алгебра $A = \langle M, * \rangle$, где M — произвольное множество, $*$ — операция на M. Тогда A называется коммутативным моноидом, если для любых элементов a, b и c из M верно, что они удовлетворяют следующим условиям:*

- $a * (b * c) = (a * b) * c$ *(ассоциативность)*,
- $a * b = b * a$ *(коммутативность)*,
- $0 * a = a$ *(наличие нейтрального элемента).*

Используя этот понятийный аппарат, можно сформулировать основные семантические определения.

Определение 5. *Модельная структура коммутативного моноида есть упорядоченная тройка $\mathfrak{F} = \langle S, 0, \sqcup \rangle$, где $\langle S, \sqcup \rangle$ есть коммутативный моноид и $0 \in S$ есть наименьший (нейтральный) элемент в $\langle S, \sqcup \rangle$. Бинарная операция $\sqcup$ обладает следующими свойствами:*

- *Для любых элементов x, y, z из S верно, что*
  - $0 \sqcup x = x$ *(наличие нейтрального элемента)*,
  - $x \sqcup y = y \sqcup x$ *(коммутативность)*,
  - $(x \sqcup y) \sqcup z = x \sqcup (y \sqcup z)$ *(ассоциативность)*.

[9]Более подробно об алгебраических методах в логике см.: Dunn & Hardegree, 2001; Rasiowa, 1974.

Определение 6. *Модель* ***CRW*** *есть упорядоченная двойка* $\mathfrak{M} = \langle \mathfrak{F}, V \rangle$, *где* $\mathfrak{F}$ *есть модельная структура коммутативного моноида, и оценка* V *есть отображение множества пропозициональных переменных в декартово произведение подмножеств носителя,* $V : \mathrm{Prop} \to P(S) \times P(S)$. *Таким образом, оценка* V *пропозициональной переменной* p — *это упорядоченная двойка, в которой первый элемент — это оценка истинности* p, *а второй элемент — оценка ложности* p:

- $V(p) = \langle X, Y \rangle$.

Для удобства введем следующие обозначения:

- $V^+(p) = X$,
- $V^-(p) = Y$.

Отношения $\models_x^{\mathfrak{M}^+}$ *и* $\models_x^{\mathfrak{M}^-}$ *определяются следующим образом.*

1. $\models_x^{\mathfrak{M}^+} p$ *тогда и только тогда, когда* $x \in V^+(p)$.
2. $\models_x^{\mathfrak{M}^-} p$ *тогда и только тогда, когда* $x \in V^-(p)$.
3. $\models_x^{\mathfrak{M}^+} \neg\phi$ *тогда и только тогда, когда* $\models_x^{\mathfrak{M}^-} \phi$.
4. $\models_x^{\mathfrak{M}^-} \neg\phi$ *тогда и только тогда, когда* $\models_x^{\mathfrak{M}^+} \phi$.
5. $\models_x^{\mathfrak{M}^+} \phi \to \psi$ *тогда и только тогда, когда для всякого* $y \in S$:
$$\not\models_y^{\mathfrak{M}^+} \phi \text{ или } \models_{x \sqcup y}^{\mathfrak{M}^+} \psi.$$
6. $\models_x^{\mathfrak{M}^-} \phi \to \psi$ *тогда и только тогда, когда для всякого* $y \in S$:
$$\not\models_y^{\mathfrak{M}^+} \phi \text{ или } \models_{x \sqcup y}^{\mathfrak{M}^-} \psi.$$

Заметим, что, поскольку метаязыковая импликация может быть выражена через дизъюнкцию и отрицание, пункты 5 и 6 определения модели могут быть переформулированы следующим образом:

- $\models_x^{\mathfrak{M}^+} \phi \to \psi$ тогда и только тогда, когда для всякого $y, y \in S$:
$$\text{если } \vDash_y^{\mathfrak{M}^+} \phi, \text{ то } \models_{x \sqcup y}^{\mathfrak{M}^+} \psi,$$
- $\models_x^{\mathfrak{M}^-} \phi \to \psi$ тогда и только тогда, когда для всякого $y, y \in S$:
$$\text{если } \vDash_y^{\mathfrak{M}^+} \phi, \text{ то } \models_{x \sqcup y}^{\mathfrak{M}^-} \psi.$$

Определение 7. *Формула* φ *истинна в модели* $\mathfrak{M}$ *(пишем* $\models^{\mathfrak{M}} \varphi$*) тогда и только тогда, когда* $\models_0^{\mathfrak{M}^+} \varphi$.

Определение 8. *Формула* φ *общезначима в* ***CRW*** *(пишем* $\models_{\boldsymbol{CRW}} \varphi$*) тогда и только тогда, когда она истинна во всякой модели* $\mathfrak{M}$.

метатеоретические свойства CRW

Было показано, что **CRW** является релевантной (в смысле VSP), коннексивной и непротиворечивой логикой (Тимохин, 2025). В этой секции мы покажем, что **CRW** является консервативным расширением импликативного фрагмента релевантной логики **RW** (**R** без сокращения), а также установим адекватность семантики исчислению **CRW**. Пусть логика **L** сформулирована в импликативно-негативном языке $\mathcal{L}$, а $\mathbf{L}'$ — в импликативном языке $\mathcal{L}'$. Множество формул языка $\mathcal{L}$ будем обозначать как For, а языка $\mathcal{L}'$ — как For'. Говорим, что логика **L** является консервативным расширением логики $\mathbf{L}'$, если для всякой формулы $\varphi \in For'$ выполняется следующее: $\vdash_{\mathbf{L}} \varphi$ тогда и только тогда, когда $\vdash_{\mathbf{L}'} \varphi$. Для доказательства консервативности расширения мы воспользуемся следующим переводом ϵ: $For \to For'$ (из Weiss, 2022).

1. $\epsilon(p) = p$.
2. $\epsilon(\neg\varphi) = \epsilon(\varphi)$.
3. $\epsilon(\varphi \to \psi) = \epsilon(\varphi) \to \epsilon(\psi)$.

Для доказательства теоремы о консервативности расширения нам понадобятся следующие две леммы.

Лемма 1. *Для всякой формулы* $\varphi \in For' : \epsilon(\varphi) = \varphi$.

Доказательство. Доказательство проводится индукцией по построению формулы. Тривиально следует из определения перевода ϵ. □

Лемма 2. *Для всякой формулы* φ*: если* $\vdash_{\boldsymbol{CRW}} \varphi$*, то* $\vdash_{\boldsymbol{RW}} \epsilon(\varphi)$.

Доказательство. Доказательство проводится индукцией по длине вывода. A1–A3 одинаковы для **RW** и **CRW**. Остальные схемы **CRW** с помощью перевода ϵ сводятся к A1. □

Теорема 1 (**Консервативность расширения**)**. CRW** является консервативным расширением импликативного фрагмента **RW**.

Доказательство. Пусть $\varphi \in For'$. Поскольку **CRW** содержит все аксиомные схемы **RW**, очевидно, что если $\vdash_{\mathbf{RW}} \varphi$, то $\vdash_{\mathbf{CRW}} \varphi$. Напротив, предположим теперь, что $\vdash_{\mathbf{CRW}} \varphi$. Тогда по лемме 2 $\vdash_{\mathbf{RW}} \epsilon(\varphi)$. Отсюда по лемме 1 получаем $\vdash_{\mathbf{RW}} \varphi$, что и требовалось доказать. □

Теорема 2 (**Корректность**)**.** Для всякой формулы φ: если $\vdash_{\mathbf{CRW}} \varphi$, то $\models_{\mathbf{CRW}} \varphi$.

Доказательство. Доказательство ведется индукцией по длине вывода: достаточно убедиться, что каждая аксиомная схема общезначима и что применение *modus ponens* сохраняет общезначимость. Для этого удобно воспользоваться методом от противного и семантическими определениями из предыдущей секции. Рассмотрим наиболее сложные случаи: подробно — случай для A2, а случаи A3 и MP — кратко.

(A2) Пусть $\not\models_{\mathbf{CRW}}(\varphi \to \psi) \to ((\chi \to \varphi) \to (\chi \to \psi))$. Тогда по определению общезначимости $\dot{\exists}\mathfrak{M} : \not\models^{\mathfrak{M}}(\phi \to \psi) \to ((\chi \to \phi) \to (\chi \to \psi))$. Используя правило исключения квантора существования и определение истинности, получаем $\not\models_0^{\mathfrak{M}^+}(\phi \to \psi) \to ((\chi \to \phi) \to (\chi \to \psi))$. По определению модели, правилам исключения квантора общности и исключения конъюнкции имеем $\models_x^{\mathfrak{M}^+} \phi \to \psi$ и $\not\models_{0\sqcup x}^{\mathfrak{M}^+}(\chi \to \phi) \to (\chi \to \psi)$. По определению модели и правилу исключения квантора общности получаем $\not\models_y^{\mathfrak{M}^+} \phi \dot{\vee} \models_{x\sqcup y}^{\mathfrak{M}^+} \psi$. Используя свойство нейтрального элемента, а также определение модели и правила исключения квантора существования и исключения конъюнкции, выводим $\models_y^{\mathfrak{M}^+} \chi \to \phi$ и $\not\models_{x\sqcup y}^{\mathfrak{M}^+}\chi \to \psi$. По определению модели и правилу исключения квантора существования получаем, что $\not\models_z^{\mathfrak{M}^+}\chi \dot{\vee} \models_{y\sqcup z}^{\mathfrak{M}^+} \phi$. По определению модели и правилам исключения квантора существования и исключения конъюнкции имеем $\models_z^{\mathfrak{M}^+} \chi$ и $\not\models_{(x\sqcup y)\sqcup z}^{\mathfrak{M}^+}\psi$. Используя $\not\models_z^{\mathfrak{M}^+}\chi \dot{\vee} \models_{y\sqcup z}^{\mathfrak{M}^+} \phi$ и $\models_z^{\mathfrak{M}^+} \chi$, а также правило исключения дизъюнкции, получаем $\models_{y\sqcup z}^{\mathfrak{M}^+} \phi$. Из $\not\models_{(x\sqcup y)\sqcup z}^{\mathfrak{M}^+}\psi$ по свойству ассоциативности выводим $\not\models_{x\sqcup(y\sqcup z)}^{\mathfrak{M}^+}\psi$. Применяя правило введения конъюнкции к $\models_{y\sqcup z}^{\mathfrak{M}^+} \phi$ и $\not\models_{x\sqcup(y\sqcup z)}^{\mathfrak{M}^+}\psi$, а затем правило введения квантора существования к получившемуся выражению, получаем $\dot{\exists} y \sqcup z, y \sqcup z \in S : \models_{y\sqcup z}^{\mathfrak{M}^+} \phi \ \dot{\&} \not\models_{x\sqcup(y\sqcup z)}^{\mathfrak{M}^+}\psi$, что по определению модели есть $\not\models_x^{\mathfrak{M}^+}\phi \to \psi$. Таким образом, $\models_x^{\mathfrak{M}^+} \phi \to \psi$ и $\not\models_x^{\mathfrak{M}^+}\phi \to \psi$ противоречат друг другу.

(A3) Пусть $\not\models_{\mathbf{CRW}}(\varphi \to (\psi \to \chi)) \to (\psi \to (\varphi \to \chi))$. По семантическим определениям общезначимости и истинности и исключению квантора существования получаем $\models_x^{\mathfrak{M}^+} \phi \to (\psi \to \chi)$. Аналогично с помощью правила исключения дизъюнкции, свойств коммутативности и ассоциативности, введения конъюнкции, введения квантора существования и определения модели получаем противоречие — $\not\models_x^{\mathfrak{M}^+}\phi \to (\psi \to \chi)$.

(MP) Докажем, что если $\models_{\mathbf{CRW}} \varphi$ и $\models_{\mathbf{CRW}} \varphi \to \psi$, то $\models_{\mathbf{CRW}} \psi$. Предположим противное: пусть существуют формулы φ и ψ такие, что

$\models_{\mathbf{CRW}} \varphi$, $\models_{\mathbf{CRW}} \varphi \to \psi$ и при этом $\not\models_{\mathbf{CRW}} \psi$. Используя определение модели, получаем $\not\models_0^{\mathfrak{M}^+} \psi$ и $\models_0^{\mathfrak{M}^+} \varphi$. По снятию квантора общности, определению модели и исключению дизъюнкции получаем противоречие — $\not\models_0^{\mathfrak{M}^+} \varphi$. □

Нами был адаптирован метод доказательства семантической полноты, предложенный А. Урквартом для импликативных фрагментов релевантных логик **R**, **E** и **T** (Urquhart, 1973) и модифицированный Й. Вайсом для коннексивных релевантных логик **CR**, **CM**, **CC** (Weiss, 2022). Зафиксируем следующие обозначения. Пусть $x = \langle \varphi_1, \ldots, \varphi_n \rangle$ — конечная последовательность формул **CRW**, а $\varnothing$ — пустая последовательность. Пишем $x \prec \psi$, если и только если

$$\vdash_{\mathbf{CRW}} \varphi_1 \to (\varphi_2 \to \cdots \to (\varphi_n \to \psi) \cdots).$$

В частности, $\varnothing \prec \varphi$ тогда и только тогда, когда $\vdash_{\mathbf{CRW}} \varphi$. Пусть x и y — конечные последовательности формул. Пишем $x \equiv y$, если x является перестановкой y. Для доказательства леммы о канонической модели нам понадобится следующее правило:

П1. $\dfrac{x \prec \phi \to \psi,\ y \prec \phi}{x, y \prec \psi}$.

Докажем, что данное правило может применяться в **CRW**.

Лемма 3. *Если $x \prec \varphi \to \psi$ и $y \prec \varphi$, то $x, y \prec \psi$.*

Доказательство. Доказательство проводится прямым построением вывода в **CRW** с помощью применения перестановки (А3), префикса (А2) и МР. □

Докажем лемму, характеризующую операцию $\sqcup^c$ в канонической модели **CRW**.

Лемма 4. *Если $x \prec \varphi$ и $x \equiv y$, то $y \prec \varphi$.*

Доказательство. Достаточно показать, что из $x, \varphi, \psi, y \prec \chi$ выводимо $x, \psi, \varphi, y \prec \chi$. Это следует из А3, суффикса $(\varphi \to \psi) \to ((\psi \to \chi) \to (\varphi \to \chi))$ и МР. □

Определение 9. *Каноническая модель для **CRW** — это модель $\mathfrak{M}^c = \langle S^c, 0^c, \sqcup^c, V^c \rangle$, которая удовлетворяет следующим условиям:*

1. *S^c — множество всех классов эквивалентности $[x]$ конечных последовательностей формул x,*
2. *0^c — класс эквивалентности пустой последовательности формул,*

3. $\sqcup^c$ — *ассоциативная коммутативная бинарная операция с нейтральным элементом такая, что* $[x] \sqcup^c [y] = [xy]$,
4. $[x] \in V_c^+(p)$ *тогда и только тогда, когда* $[x] \prec p$,
5. $[x] \in V_c^-(p)$ *тогда и только тогда, когда* $[x] \prec \neg p$.

Запись xy понимается как конкатенация конечных последовательностей формул. Заметим, что отношение $\equiv$ обладает следующим свойством: $x \equiv y,\ z \equiv w \Rightarrow xz \equiv yw$. Операция $\sqcup^c$ в канонической модели **CRW** понимается как бинарная операция, сопоставляющая двум произвольным классам эквивалентности конечных последовательностей формул класс эквивалентности конкатенации конечных последовательностей формул: $[x] \sqcup^c [y] = [xy]$. Операция $\sqcup^c$ корректно определена в силу леммы 4 и свойства $x \equiv y,\ z \equiv w \Rightarrow xz \equiv yw$.

Лемма 5 (**Каноническая модель**). *Для всякого* $[x] \in S^c$ *и всякой формулы* φ*:*

- $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^+}} \varphi$ *тогда и только тогда, когда* $[x] \prec \varphi$,
- $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^-}} \varphi$ *тогда и только тогда, когда* $[x] \prec \neg\varphi$.

Доказательство. Индукцией по построению формулы.

Базис индукции (переменная p*):*

1. $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^+}} p$ тогда и только тогда, когда $[x] \prec p$,
2. $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^-}} p$ тогда и только тогда, когда $[x] \prec \neg p$.

Следует непосредственно из определения V^c.

Случай $\neg\varphi$*:*

3. $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^+}} \neg\phi$ тогда и только тогда, когда $[x] \prec \neg\phi$,
4. $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^-}} \neg\phi$ тогда и только тогда, когда $[x] \prec \neg\neg\phi$.

($\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^+}} \neg\varphi \iff [x] \prec \neg\varphi$): достаточно воспользоваться индуктивными допущениями и семантическими определениями.

($\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^-}} \neg\varphi \iff [x] \prec \neg\neg\varphi$): из $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^-}} \neg\varphi$ следует $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^+}} \varphi$, откуда по индуктивному допущению $[x] \prec \varphi$. Применяя $\varnothing \prec \varphi \to \neg\neg\varphi$ (A4) и лемму 3, получаем $[x] \prec \neg\neg\varphi$.

Обратно: из $[x] \prec \neg\neg\varphi$ и (A5) по лемме 3 выводим $[x] \prec \varphi$, откуда по индуктивному допущению получаем $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^+}} \varphi$, по семантическому определению — $\models_{[x]}^{\mathfrak{M}^{c^-}} \neg\varphi$.

Случай $\varphi \to \psi$*:*

5. $\models^{\mathfrak{M}^{c^+}}_{[x]} \phi \to \psi$ тогда и только тогда, когда $[x] \prec \phi \to \psi$,
6. $\models^{\mathfrak{M}^{c^-}}_{[x]} \phi \to \psi$ тогда и только тогда, когда $[x] \prec \neg(\phi \to \psi)$.

($\models^{\mathfrak{M}^{c^+}}_{[x]} \varphi \to \psi \iff [x] \prec \varphi \to \psi$):

Пусть $\models^{\mathfrak{M}^{c^+}}_{[x]} \varphi \to \psi$. Благодаря A1 получаем $[\varphi] \prec \varphi$. По индуктивному допущению имеем $\models^{\mathfrak{M}^{c^+}}_{[\varphi]} \varphi$, а по определению модели, соглашению о $\prec$, исключению квантора общности и исключению дизъюнкции выводим $\models^{\mathfrak{M}^{c^+}}_{[x]\sqcup^c[\varphi]} \psi$. По индуктивному допущению и определению операции $\sqcup^c$ получаем $[x\varphi] \prec \psi$, что по соглашению о $\prec$ есть $[x] \prec \varphi \to \psi$.

Обратно. Пусть $[x] \prec \varphi \to \psi$ и по индуктивному допущению $[y] \prec \varphi$. Отсюда по лемме 3 выводим $[xy] \prec \psi$, что по определению операции $\sqcup$ есть $[x]\sqcup^c[y] \prec \psi$. Используя определение модели, введение дизъюнкции и введение квантора общности, выводим $\models^{\mathfrak{M}^{c^+}}_{[x]} \varphi \to \psi$.

($\models^{\mathfrak{M}^{c^-}}_{[x]} \varphi \to \psi \iff [x] \prec \neg(\varphi \to \psi)$):

Пусть $\models^{\mathfrak{M}^{c^-}}_{[x]} \varphi \to \psi$. Вновь используя A1, соглашение о $\prec$ и определение модели, получаем $\models^{\mathfrak{M}^{c^+}}_{[\varphi]} \varphi$. Используя исходное допущение, определение модели, исключение квантора общности и исключение дизъюнкции, получаем $\models^{\mathfrak{M}^{c^-}}_{[x]\sqcup^c[\phi]} \psi$. Отсюда по индуктивному допущению, определению операции $\sqcup$, используя A7 и лемму 3, получаем $[x] \prec \neg(\varphi \to \psi)$.

Обратно. Пусть $[x] \prec \neg(\varphi \to \psi)$. Отсюда, применяя A6 и лемму 3, получаем $[x] \prec \varphi \to \neg\psi$. По индуктивному допущению имеем $[y] \prec \varphi$, и, используя лемму 3, получаем $[xy] \prec \neg\psi$. По определению операции $\sqcup$ и индуктивному допущению имеем $\models^{\mathfrak{M}^{c^-}}_{[x]\sqcup^c[y]} \psi$. Отсюда, используя введение дизъюнкции, введение квантора общности и определение модели, получаем желаемое $\models^{\mathfrak{M}^{c^-}}_{[x]} \varphi \to \psi$. □

Теорема 3 (**Семантическая полнота**)**.** Для всякой формулы φ: если $\models_{\mathbf{CRW}} \varphi$, то $\vdash_{\mathbf{CRW}} \varphi$.

Доказательство. Пусть $\models_{\mathbf{CRW}} \varphi$. Тогда по определению общезначимости имеем, что φ истинна в канонической модели $\mathfrak{M}^c$ ($\models^{\mathfrak{M}^c} \varphi$). По

определению истинности в модели имеем $\models^{\mathfrak{M}^{c^+}}_{\varnothing} \varphi$. По лемме 5 о канонической модели выходит, что $\varnothing \prec \varphi$, а это по соглашению об обозначении есть $\vdash_{\mathbf{CRW}} \varphi$. □

Совместно с теоремой о корректности получаем:

Следствие 1 (**Адекватность**). $\vdash_{\mathbf{CRW}} \varphi$ тогда и только тогда, когда $\models_{\mathbf{CRW}} \varphi$.

ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КОННЕКСИВНЫХ РЕЛЕВАНТНЫХ ЛОГИК БЕЗ СОКРАЩЕНИЯ

Таким образом, удалось доказать теорему о консервативности расширения и ключевые метатеоремы для системы **CRW**: теорему о корректности и теорему о семантической полноте. Полученные результаты показывают, что противоречивость **CR** не является неизбежным следствием сочетания коннексивности и релевантности в рамках одной логической теории. Отказ от сокращения и соответствующего ему требования идемпотентности позволяет получить корректную и полную относительно семантики коммутативных моноидов систему, сохраняющую VSP и основные коннексивные тезисы, но не содержащую противоречивых теорем. Семантика **CRW** сохраняет возможность представлять локально противоречивые информационные состояния, не допуская противоречия на уровне логических законов.

Помимо открытых проблем из работы «Проблема противоречивости в релевантных коннексивных логиках» (Тимохин, 2025) интересно рассмотреть возможные расширения **CRW** и ответить на более глобальный вопрос: возможно ли найти более богатую непротиворечивую релевантную коннексивную логику?

Система **CRW** была получена путем отказа от схемы сокращения. Используя информационную интерпретацию, предложенную А. Урквартом (Urquhart, 1972), можно проинтерпретировать сокращение как возможность устранить повторяющуюся информацию. Элементы S носителя в этой интерпретации понимаются как частицы информации — произвольные множества атомарных предложений науки, — которые поддерживают (или не поддерживают) истинность или ложность пропозициональных переменных, что позволяет кодировать все четыре возможных истинностных значения. Например, запись $\models^{\mathfrak{M}^+}_{x} p$ означает, что истинность p поддерживается частицей информации x. В **CR**

возможен переход от $\models_x^{\mathfrak{M}^+} p$ к $\models_{x \sqcup x}^{\mathfrak{M}^+} p$ (и наоборот) в силу идемпотентности операции на носителе алгебры: $x \sqcup x = x$. Это означает, что можно игнорировать повторяющуюся информацию. Добавление идентичной частицы информации, поддерживающей истинность, не влияет на истинность или ложность пропозициональной переменной. В семантике **CRW** нет этого требования, поэтому $x \sqcup x$ не сводится к x, и описанная интерпретация оказывается неадекватной для семантики без сокращения.

На наш взгляд, можно предложить адекватную **CRW** интерпретацию семантики, где элементы S понимаются как эмпирические досье — конечные совокупности конкретных экспериментов, наблюдений и измерений. Один и тот же тип эксперимента может быть реализован несколькими отдельными запусками. Досье, содержащее результат одного запуска, и досье, содержащее результаты двух запусков, могут иметь различную подтверждающую силу. Поэтому операция $\sqcup$ не предполагается идемпотентной. Она объединяет два эмпирических досье с сохранением кратности входящих в них свидетельств. $x \sqcup x$ представляет досье, в котором кратность каждого свидетельства из x удвоена и в общем случае не отождествляется с x. Содержательно второе вхождение следует понимать как результат дополнительного проведения той же экспериментальной процедуры, а не как техническое копирование одной записи. 0 — пустое эмпирическое досье. Рассмотрим пример с импликативным утверждением. По определению модели **CRW**, x поддерживает истинность $\varphi \to \psi$, если для всякого y из S верно, что если y поддерживает истинность φ, то $x \sqcup y$ поддерживает истинность ψ. Пусть $\varphi =$ «образец содержит гидроксид бария», $\psi =$ «индикатор окрашивается в синий цвет». y — произвольное досье, подтверждающее наличие гидроксида бария в образце, а x — данные о свойствах индикатора, калибровке оборудования и повторных контролируемых опытах. Эмпирическое досье x поддерживает истинность условного высказывания «если φ, то ψ», если присоединение x к любому допустимому эмпирическому досье y, подтверждающему φ, образует досье, подтверждающее ψ. Аналогичным образом интерпретируется ложность: $\models_x^{\mathfrak{M}^-} \varphi \to \psi$ означает, что досье x поддерживает ложность условного высказывания «если φ, то ψ», если присоединение x к любому эмпирическому досье y, подтверждающему φ, дает отрицательное свидетельство против ψ. Таким образом, при установлении истинностного статуса φ возможны четыре ситуации:

- $\diamond$ x подтверждает, но не опровергает φ,
- $\diamond$ x опровергает, но не подтверждает φ,
- $\diamond$ x содержит конфликтующие свидетельства за и против φ,
- $\diamond$ x недостаточно для какого-либо вывода относительно φ.

Схема смешения (англ. *mingle*) $\varphi \to (\varphi \to \varphi)$ действует иначе: она реализует требование замкнутости множества носителей истинности относительно операции в алгебре. В своей работе Й. Вайс рассматривает также системы **CM** (**CR** + смешение) и **CC** (**CM** + утверждение консеквента). Для расширения **CRW** за счет добавления схемы смешения — назовем его **CMW** — потребуется модифицировать семантику **CRW** за счет добавления следующих двух пунктов в определение модели[10]:

1. Если $x \in V^+(p)$ и $y \in V^+(p)$, то $x \sqcup y \in V^+(p)$,
2. Если $x \in V^-(p)$ и $y \in V^-(p)$, то $x \sqcup y \in V^-(p)$.

Используя метод индукции по построению формулы, можно доказать следующую теорему для **CM**.

Теорема 4. Для всякой модели **CM** и для всяких $x, y \in S$ верно следующее:

1. Если $\models^{\mathfrak{M}^+}_x \varphi$ и $\models^{\mathfrak{M}^+}_y \varphi$, то $\models^{\mathfrak{M}^+}_{x \sqcup y} \varphi$,
2. Если $\models^{\mathfrak{M}^-}_x \varphi$ и $\models^{\mathfrak{M}^-}_y \varphi$, то $\models^{\mathfrak{M}^-}_{x \sqcup y} \varphi$.

Из теоремы 4 следует общезначимость всех подстановок в схему смешения. Поскольку корректность остальных аксиомных схем и сохранение общезначимости при применении *modus ponens* устанавливаются так же, как для **CR**, тем самым теорема о корректности исчисления **CM** относительно данного класса моделей оказывается верной. Тем не менее этой семантической модификации оказывается недостаточно для **CMW**. Атомарные условия замкнутости, достаточные для **CM**, не обеспечивают наследование сложных формул в моноидальной семантике **CMW**. В частности, аналог теоремы 4 неверен, так как требует идемпотентности операции $\sqcup$.

Отдельный интерес представляет рассмотрение так называемых мезоконнексивных логик. Этот термин предложен А. А. Беликовым для обозначения коннексивных логик, в которых обратные тезисы Боэция являются недоказуемыми (Belikov, 2024).

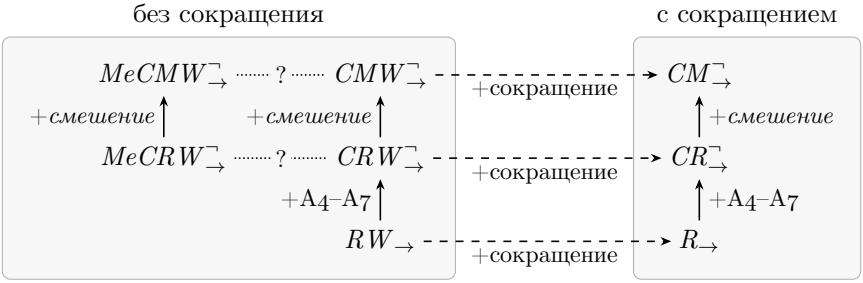
- $\diamond$ $\nvdash \neg(\varphi \to \neg\psi) \to (\varphi \to \psi)$ — Обратный тезис Боэция 1
- $\diamond$ $\nvdash \neg(\varphi \to \psi) \to (\varphi \to \neg\psi)$ — Обратный тезис Боэция 2

[10] Аналогичным образом модифицируется **CR** для получения **CM**.

С. Макколл обратил внимание на то, что в данных формулах нарушается содержательная связь между антецедентом и консеквентом, что критически важно для теории коннексивной импликации (McCall, 2012). Если принять позицию С. Макколла, к числу дезидерат (желаемых свойств) коннексивной логики стоило бы добавить недоказуемость обратных тезисов Боэция. Легко убедиться, что **CR** и **CRW** содержат данные формулы в качестве доказуемых. Более того, в обеих логиках обратный тезис Боэция 2 является аксиомной схемой. Коннексивные логики, в которых доказуемы обратные тезисы Боэция, принято называть гиперконнексивными (Sylvan, 1989). Как известно, многие коннексивные логики строятся по методу Х. Вансинга (Wansing, 2005) — для этого условие ложности импликации в некоторой логике заменяется на коннексивное, которое выражается схемой обратного тезиса Боэция 2: импликация ложна тогда и только тогда, когда истинность антецедента влечет ложность консеквента. В Belikov & Zaitsev, 2022 был впервые предложен метод модификации коннексивных логик, позволяющий устранить гиперконнексивность. Для этого условие ложности импликации Х. Вансинга заменяется на новое: импликация ложна тогда и только тогда, когда истинность антецедента влечет ложность консеквента или его неистинность. Остается открытым вопрос: возможно ли применить данный метод к **CRW**, сохранив непротиворечивость?

ПРИЛОЖЕНИЕ

Отношения между исследуемыми в статье (в том числе гипотетическими) логиками можно проиллюстрировать следующей схемой. Сплошные стрелки обозначают аксиоматические расширения; пунктирные — добавление сокращения; точечные линии со знаком вопроса — предполагаемые, но не установленные отношения.



Литература

Тимохин А. А. Проблема противоречивости в релевантных коннексивных логиках // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2025. — № 84. — С. 34–43.

Anderson A. R., *Belnap N. D.* Entailment : The Logic of Relevance and Necessity. Vol. 1. — Princeton : Princeton University Press, 1975.

Anderson A. R., *Belnap N. D.*, *Dunn J. M.* Entailment : The Logic of Relevance and Necessity. Vol. 2. — Princeton (NJ) : Princeton University Press, 1992.

Belikov A. A Simple Way to Overcome Hyperconnexivity // Studia Logica. — 2024. — Vol. 112. — P. 69–94.

Belikov A., *Zaitsev D.* A Variant of Material Connexive Logic // Bulletin of the Section of Logic. — 2022. — Vol. 51, no. 2. — P. 227–242.

Belnap N. D. Entailment and Relevance // The Journal of Symbolic Logic. — 1960. — Vol. 25, no. 2. — P. 144–146.

Dunn J. M., *Hardegree G. M.* Algebraic Methods in Philosophical Logic. — New York : Oxford University Press, 2001.

Estrada-González L., *Ramírez-Cámara E.* Comparison of Connexive Logics // IFCoLog Journal of Logics and Their Applications. — 2016. — Vol. 3, no. 3. — P. 341–355.

Francez N. Relevant Connexive Logic // Logic and Logical Philosophy. — 2019. — Vol. 28. — P. 409–425.

Humberstone L. Contra-classical Logics // Australasian Journal of Philosophy. — 2000. — Vol. 78, no. 4. — P. 438–474.

Kapsner A. Strong Connexivity // Thought : A Journal of Philosophy. — 2012. — Vol. 1, no. 2. — P. 141–145.

Lenzen W. Rewriting the History of Connexive Logic // Journal of Philosophical Logic. — 2022. — Vol. 51. — P. 525–553.

McCall S. Connexive Implication // The Journal of Symbolic Logic. — 1966. — Vol. 31, no. 3. — P. 415–433.

McCall S. A History of Connexivity // Handbook of the History of Logic. Vol. 11 / ed. by D. Gabbay, F. Pelletier, J. H. Woods. — Amsterdam : Elsevier, 2012. — P. 415–449.

Omori H. A Simple Connexive Extension of the Basic Relevant Logic BD // IFCoLog Journal of Logics and Their Applications. — 2016. — Vol. 3, no. 3. — P. 467–478.

Rasiowa H. An Algebraic Approach to Non-Classical Logics. — Amsterdam : North-Holland, 1974. — (Studies in Logic and the Foundations of Mathematics ; 78).

Routley R., *Routley V.* Negation and Contradiction // Revista Columbiana de Matematicas. — 1985. — Vol. 19, no. 1/2. — P. 201–232.

Shapiro L., *Beall J.* Curry's Paradox / The Stanford Encyclopedia of Philosophy. — 2026. — URL: `https://plato.stanford.edu/entries/curry-paradox/` (visited on July 25, 2026).

Sylvan R. A Preliminary Western History of Sociative Logics // Bystanders' Guide to Sociative Logics. — Canberra : Australian National University, 1989. — P. 74–129. — (Research Series in Logic and Metaphysics ; 4).

Urquhart A. Semantics for Relevant Logics // Journal of Symbolic Logic. — 1972. — Vol. 37, no. 1. — P. 159–169.

Urquhart A. The Semantics of Entailment (PhD Thesis). — Pittsburgh : University of Pittsburgh, 1973.

Wansing H. Connexive Modal Logic // Advances in Modal Logic / ed. by R. Schmidt, I. Pratt-Hartmann, M. Reynolds, H. Wansing. — London : King's College Publications, 2005. — P. 367–383.

Weiss Y. Semantics for Pure Theories of Connexive Implication // The Review of Symbolic Logic. — 2022. — Vol. 15, no. 3. — P. 591–606.

Timokhin, A. A. 2026. "Zamechaniya o relevantnoy konneksivnoy logike bez sokrashcheniya [Remarks on Relevant Connexive Logic without Contraction]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 319–339.

Arsentii Timokhin
PhD Student in Philosophy
Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia); orcid: 0009–0002–9250–0944

Remarks on Relevant Connexive Logic without Contraction

Submitted: Mar. 08, 2026. **Reviewed:** July 15, 2026. **Accepted:** Aug. 20, 2026.

Abstract: This paper presents a metatheoretical study of **CRW**, a consistent connexive relevant logic without the contraction axiom. In **CRW**, Aristotle's and Boethius' theses are provable, and the antecedents and consequents of all its implicative laws share at least one propositional variable. What distinguishes **CRW** from other connexive relevant logics with a similar class of laws is the preservation of consistency: there is no formula in **CRW** such that both it and its negation are theorems. Moreover, owing to the absence of contraction, the standard derivation of Curry's paradox is blocked in **CRW**. The semantics of **CRW** is based on the notion of a commutative monoid — an algebra with a commutative associative operation and a neutral element. These properties allow the elements of the algebra's domain to be substantively interpreted as finite collections of empirical dossiers — concrete observations, experiments, and measurements. The paper proves the soundness of the axiomatization of **CRW** and its semantic completeness with respect to the calculus. It is shown that **CRW** is a conservative extension of the implicative fragment of the relevant logic **RW**. The completeness proof employs the canonical model method, building on the technique of A. Urquhart as adapted by Y. Weiss. Together, these results establish the adequacy of the axiomatics and semantics, i. e., the coincidence of the classes of provable and valid formulas of **CRW**.

Keywords: Connexive Logic, Relevance Logic, Implication, Inconsistency, Semantic Completeness, Contraction, Curry's Paradox.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-319-339.

REFERENCES

Anderson, A. R., and N. D. Belnap. 1975. *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.

Anderson, A. R., N. D. Belnap, and J. M. Dunn. 1992. *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity*. Vol. 2. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Belikov, A. 2024. "A Simple Way to Overcome Hyperconnexivity." *Studia Logica* 112:69–94.

Belikov, A., and D. Zaitsev. 2022. "A Variant of Material Connexive Logic." *Bulletin of the Section of Logic* 51 (2): 227–242.

Belnap, N. D. 1960. "Entailment and Relevance." *The Journal of Symbolic Logic* 25 (2): 144–146.

Dunn, J. M., and G. M. Hardegree. 2001. *Algebraic Methods in Philosophical Logic*. New York: Oxford University Press.

Estrada-González, L., and E. Ramírez-Cámara. 2016. "Comparison of Connexive Logics." *IFCoLog Journal of Logics and Their Applications* 3 (3): 341–355.

Francez, N. 2019. "Relevant Connexive Logic." *Logic and Logical Philosophy* 28:409–425.

Humberstone, L. 2000. "Contra-classical Logics." *Australasian Journal of Philosophy* 78 (4): 438–474.

Kapsner, A. 2012. "Strong Connexivity." *Thought: A Journal of Philosophy* 1 (2): 141–145.

Lenzen, W. 2022. "Rewriting the History of Connexive Logic." *Journal of Philosophical Logic* 51:525–553.

McCall, S. 1966. "Connexive Implication." *The Journal of Symbolic Logic* 31 (3): 415–433.

——— . 2012. "A History of Connexivity." In *Handbook of the History of Logic*, ed. by D. Gabbay, F. Pelletier, and J. H. Woods, 11:415–449. Amsterdam: Elsevier.

Omori, H. 2016. "A Simple Connexive Extension of the Basic Relevant Logic BD." *IFCoLog Journal of Logics and Their Applications* 3 (3): 467–478.

Rasiowa, H. 1974. *An Algebraic Approach to Non-Classical Logics*. Studies in Logic and the Foundations of Mathematics 78. Amsterdam: North-Holland.

Routley, R., and V. Routley. 1985. "Negation and Contradiction." *Revista Columbiana de Matematicas* 19 (1–2): 201–232.

Shapiro, L., and J. Beall. 2026. "Curry's Paradox." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed July 25, 2026. `https://plato.stanford.edu/entries/curry-paradox/`.

Sylvan, R. 1989. "A Preliminary Western History of Sociative Logics." In *Bystanders' Guide to Sociative Logics*, 74–129. Research Series in Logic and Metaphysics 4. Canberra: Australian National University.

Timokhin, A. A. 2025. "Problema protivorechivosti v relevantnykh konneksivnykh logikakh [The Problem of Inconsistency in Relevant Connexive Logics]" [in Russian]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya [Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology, and Political Science]*, no. 84, 34–43.

Urquhart, A. 1972. "Semantics for Relevant Logics." *Journal of Symbolic Logic* 37 (1): 159–169.

——— . 1973. *The Semantics of Entailment (PhD Thesis)*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

Wansing, H. 2005. "Connexive Modal Logic." In *Advances in Modal Logic*, ed. by R. Schmidt, I. Pratt-Hartmann, M. Reynolds, and H. Wansing, 367–383. London: King's College Publications.

Weiss, Y. 2022. "Semantics for Pure Theories of Connexive Implication." *The Review of Symbolic Logic* 15 (3): 591–606.

Философские эссе

Philosophical Essays

Никольский С. А. Советское и советский человек. Пролегомены к пониманию // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 343–375.

Сергей Никольский*

Советское и советский человек. Пролегомены к пониманию**

Аннотация: Феномены «советское» и «новый советский человек» не являются исторической случайностью или исключительным продуктом марксистской доктрины. Их уникальное бытие в СССР требует выхода за узкие хронологические рамки 1917–1991 гг. В статье утверждается, что советский строй возник на специфической почве России и стал закономерным воплощением глубинных, многовековых констант отечественного исторического развития (имперскости, самодержавия, слияния власти и собственности, сервильности института церкви и сформированной веками природы российского народа), преобразованных в соответствии с лозунгами модернизационного рывка. В своей истории советский строй последовательно и целеустремленно культивировал покорность как активную идейную готовность или согласную вынужденную практическую реакцию русского, российского, советского человека, добиваясь, чтобы она сделалась его фундаментальным позитивным свойством — готовностью во всем руководствоваться властной волей. Оценка советского общества и «нового советского человека» не может быть принята как «историческая необходимость» или «общезначимая справедливость».

Ключевые слова: советское, новый советский человек, общество, сталинизм, партия, политическая полиция, «лишенец», «враг народа», «чистка», паспортизация, историософия, история, философия, литература.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-343-375.

ВВЕДЕНИЕ

> Часы коммунизма — свое отбили. Но бетонная постройка его еще не рухнула. И как бы нам, вместо освобождения, не расплющиться под его развалинами.
>
> А. Солженицын,
> *Как нам обустроить Россию? Посильные соображения*

Дату прекращения существования СССР принято считать официальным концом советского вообще — как периода исторического развития

*Никольский Сергей Анатольевич, д. филос. н., главный научный сотрудник, сектор философии культуры Института философии РАН (Москва), s-nickolsky@yandex.ru, ORCID: 0000–0003–2202–2043.

**© Никольский, С. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Текст представляет собой углубленный, расширенный и критически проработанный вариант идей, изложенных в трех книгах автора: «Советское. Идея и практика», «Советское. Философско-литературный анализ», «Советское. Новый человек» (Никольский, 2023; 2024; 2025).

страны, государства, типа общества, строя, образа жизни, культуры и прочих масштабных феноменов, имеющих предикат «советское». Иногда даже говорят о кончине «советского человека», уничижительно именуя его «совком».

Такая точка зрения ошибочна. Она отождествляет советское с событием, но не возвышается до понимания советского как процесса, тем более — *процесса, в истории страны закономерного*. Дата события не означает прекращения процесса, его диалектического преодоления — удержания его отдельных моментов, имеющих шанс перехода в новое качество. Почему же именно дате иногда приписывается такая значимость?

Думаю, здесь нужно вспомнить о характере и внешнем антураже состоявшегося в реалиях Беловежской пущи «разрыва времен». Он был спонтанным и насильственным; напротив, как проект, он не был фундаментально осмысленным в своих сущностных чертах и последствиях. Его приятие сопровождалось привычным народным равнодушием к действиям власти и не было чем-то необычным. На протяжении столетий, в особенности в советскую эпоху, «всенародные решения» воплощались в жизнь именно таким образом.

Феномены «советское» и «советский человек» огромны по своему содержанию, и потому сразу «охватить» их целостным «пониманием и сочувственным постижением» (С. Франк) невозможно, и для отдельного исследователя результат понимания возможен лишь в научно-популярном жанре. Охватить десятки тысяч источников немыслимо. Также нельзя в рамках одного философско-научного опыта дать представление о негативном и позитивном содержании феноменов. По этой причине в моей статье основное внимание уделено главным образом их негативному содержанию. Подчеркиваю: негативное — не единственное, феномен исчерпывающее. Но с него я считаю правильным начать исследование.

советское и советский человек как историософская и историческая проблема

Жаловать своих холопей мы вольны и казнить их вольны же.

В. Ключевский об Иване iv Грозном

Феномен «советское» и его ядро — «новый советский человек» — не являются исторической случайностью или исключительным продуктом марксистской доктрины. Их понимание *требует выхода за узкие хронологические рамки 1917–1991 гг.* Советский строй мог возникнуть

и возник на специфической почве России, стал закономерным воплощением *глубинных, многовековых констант отечественного развития (имперскости, самодержавия, слияния власти и собственности, сервильности института церкви и сформированной веками природы российского народа)*, модифицированных в соответствии с лозунгами модернизационного рывка.

Научно обоснованного, то есть рационального и доказательного ответа на вопрос о «дальнозорком зрении» субъекта в понимании советского все еще нет, и неясно, возможен ли он. В общей форме можно заключить, что становление человеческой природы как превращение задатков способностей и потребностей в развитые способности и потребности — превращение «природных сущностных сил» в «очеловеченные сущностные силы» (Маркс, 1974: 121) — происходит не только в процессе практического освоения мира индивидами и группами, но и как неотслеживаемая опытом реализация людьми биосоциальных по своей природе задатков, полученных из прошлого. В нашем «колодце времени» накоплено множество социальных артефактов, образов, образцов, смыслов и ценностей, которые, очевидно, имеют генетические основы, проникают в нашу психику через язык, чувственные образы, установки и поведенческие стереотипы и в итоге формируют, например, реакцию покорности внешнему давлению.

Общая форма живучести этого механизма состоит в вековом отечественном *небрежении «работой покаяния и преодоления»*, в отсутствии такого работающего социального механизма. В православии он описан ступенями исихазма: *умоперемена* — осмысление, рационализация, критика и замещение позитивом; *обращение* — осознанное изменение сознания и поведения каждым индивидом, который должен обрести новое качество; *покаяние* — беспощадная нелицеприятная критика, оценка и самооценка прошлого опыта и осмысленное раскаяние в содеянном, а в итоге *преодоление*. В конечном счете на основе опыта преодоления должно состояться укоренение того, что блаженный Августин именовал «присущим всякому живому существу стремлением к полноте и сохранности жизни» (Августин, Сергеенко, 2005: 14).

Необходимость взгляда в «колодец времени» и «работы преодоления» для многих мыслителей очевидна.

> Никакой субъект ничего никогда не схватит (не сумеет увидеть, проанализировать и понять. — *С. Н.*), если раньше того не захвачен, не занят чем-то (не наполнен историей, не имеет внутри себя понимания. — *С. Н.*), чему *не он*

велел захватить и занять его (то есть имеется нечто глубинное, несознаваемое и скрытое в нем самом. — *С. Н.*) (Бибихин, 2012: 46).

Понять действия субъекта и его продукт мы не сможем, если в первую очередь не выясним, что собой представляет этот субъект сам по себе, чем он изначально содержательно наполнен, к чему расположен, в чем способен воплотиться, что может создать и, следовательно, выступить звеном в связи времен, — и напротив, выяснить, чем субъект не может наполниться, к чему не умеет расположиться, во что не способен воплотиться, как и не способен нечто создать.

Иногда об этом говорят как о природе субъекта; в данном случае, в ближайшей от нас перспективе, — о том, в каком своем состоянии и качестве российский социум оказался в *затеянной большевиками общественной смуте лета — осени 1917 г. и последовавшем октябрьском перевороте*. Иными словами, научимся, как формулировал В. Бибихин, «жить разумно в нашей реальности, в нашей данности [...] не для того, чтобы расцарапывать свое несчастье еще болезненнее, а чтобы *вернуться по нашим же забытым нами следам к нам самим*» (там же: 41; выделено мной. — *С. Н.*).

Но чем иным может быть нечто «вошедшее в наше существование», если не тем, что связано с привычными, в том числе глубинными сюжетами памяти, всплывающими в сознании понятиями и образами, с привычными организационными структурами бытия и историческими формами поведения, в отношении которых мы можем сказать, что они генерируются (оживляются и воспроизводятся) воспитанием и последующей синергией как внутри поколений, так и во взаимодействии между ними?

Обращаясь к «предначалу», следует отметить, что *интуитивно-рациональный исторический анализ*, ведущий нас к пониманию, в том числе и советского, имеет отношение к реальным *природно-географическим, социально-культурным и политическим особенностям прошлого бытия индивидов и социальных групп внутри отечественного социума.*

Предначало современного социума глубоко. Оно ведет отсчет как от момента территориального размещения на северо-восточной окраине материка Евразия, так и от общественного бытия после падения Византии и в вековых оковах татаро-монгольского ига, затем крепостного права, а также в последующей его реализации в Российской империи. Так, первичное освоение земель для нужд сельского хозяйства в лесной зоне предполагало подсечно-огневой способ земледелия. Эффективно

выполнять работу по корчевке деревьев и расчистке места можно было лишь коллективно, в составе родовых общин, периодически, по мере истощения почвы, кочевавших на новые земли. Согласованные действия и взаимная помощь в этих условиях были неизбежны.

Что до принятия эстафеты от Византии («третий Рим»), то оно происходило, в частности, через усвоение теории и практик самодержавия при игнорировании сути византийского общественного устройства — фундаментальной роли права и развитого правосознания граждан, равно как и значимой роли культуры. Не случайно после падения Константинополя почти все охваченное культурой и производящее культуру население эмигрировало в Италию, а не в полукрепостную самодержавную Московию.

Существование Руси в условиях «степной оккупации» продолжило выработку всеобъемлющих доминирующих отношений покорности между общественным «верхом» и «низом». В этом русские даже превзошли своих поработителей. Так, у степной цивилизации централизованное управление сопровождалось элементами военной демократии, справедливым распределением добычи, включая семьи погибших, а в отношениях между членами сообщества не существовало рабства. У россиян военной демократии не было, а зачатки рабства присутствовали изначально, породив в конце концов государственную крепостную систему. По этим причинам, если говорить о «духе и теле» российского социума, ставшего в свое время советским, то вряд ли было бы верно не учитывать названные факторы (подробнее см.: Никольский, 2018; 2023).

Позднее, после избавления от ига, начиная с Ивана III и в особенности при Иване IV Грозном, страна прочно встала на дорогу, которая в отечественной науке получила название «исторической колеи»; пытаясь отразить сущность процесса, я именую это *темпоральными константами развития российского общественного бытия и общественного сознания*. Константы эти — неизменность существования страны в форме империи (имперскости), самодержавного правления всех уровней (самодержавности), слияния власти и собственности (механизма «собственности/бессобственности»), сервильность института православной церкви в отношениях со светской властью, а также малая историческая вариативность (незначительность изменений) природы народа. Последний в своем бытии перемежал постоянно доминирующую черту — покорность власти — с редкими антицарскими бунтами (подробнее см.: Никольский, 2018; 2023).

Параллельно с предуготовленностью к советскому «русской почвы» нужно иметь в виду и *насильственно-террористический характер предпринимаемых революционерами попыток общественных преобразований*, утвердившийся в качестве главного практического метода в российской социал-демократии вообще и в большевизме в частности[1]. Малая толика просвещения при доминировании чистого насилия — вот то, на что всегда и прежде всего впоследствии делали ставку вожди Октября. Само собой, это до сих пор малопризнаваемый факт отечественной исторической науки. Она все больше повествует о якобы имевшей место вызревшей самоорганизации сознательных пролетарских масс наряду с высокоэффективной просветительской и организационной ролью большевиков и предпочитает говорить о насилии как о всего лишь ответе на контрреволюционное насилие[2].

Вопрос о миновании капитализма или, иными словами, о «скачке через формацию» (хотя тогда такие термины и не употреблялись), был центральным и в известном споре Ленина с Плехановым, который, как известно, утверждал, что России вслед за буржуазно-демократической революцией предстоит длительный период капиталистического развития, в то время как Ленин выступал за немедленное перерастание буржуазно-демократической революции в социалистическую. Для этого была изобретена и успешно реализована идея создания специального субъекта перманентного исторического транзита — *когорты профессиональных революционеров*. При этом оба полемиста имели возможность апеллировать к идеям Маркса и Энгельса, — выдвигавшимся классиками, впрочем, в разные времена.

Так, первоначально они исходили из того, что присущий русской общине коллективизм подобен будущему коллективизму коммунистического толка, и потому у России имеется «уникальный исторический шанс» не допустить ужасов первоначального капитализма и «перешагнуть» из помещичье-самодержавной эпохи (феодализма в западном понимании в России, как известно, не было) в коммунистическую при том абстрактном допущении, что до этого на Западе произойдет победоносная революция и иностранный пролетариат окажет помощь пролетариату российскому (Энгельс, 1961: 545–546). Вместе с тем, глубже

[1]Масштаб российского революционного террора в начале XX в. достигал двух тысяч ежегодных смертельных покушений на правительственных чиновников. При этом его обуздание Столыпиным посредством военных мер тут же вызвало лицемерную истерию о «столыпинских галстуках».

[2]Из недавних сошлюсь, например, на книгу известного историка: Логинов, 2017.

вникнув в социально-экономическую ситуацию в России, свою итоговую позицию Энгельс изменил. От признания за русской коллективистской общиной «коммунистической природы» он отказался в январе 1894 г., то есть за полтора года до смерти, назвав общину «отмирающей формой владения», которую мы находим у всех народов на ранней ступени развития и которую обычно именуют «первобытным коммунизмом» (Энгельс, 1962: 438)[3]. При этом он высказался еще жестче: «...нигде и никогда аграрный коммунизм, сохранившийся от родового строя, не порождал из самого себя ничего иного, кроме собственного разложения» (там же: 444). Итак, России предстоял капиталистический этап развития, продолжение ее последовательной эволюции и органического естественно-исторического существования в рамках нового приходящего строя, наступавшего после буржуазно-демократической революции. Эту позицию и отстаивал Плеханов.

Вместе с тем ранее Энгельс также дал основание и идее «скачка» — будущему ленинскому революционному перевороту, хотя бы даже и посредством заговора. Отвечая на письмо В. Засулич, он допустил, что страна подобна «заряженной мине, к которой остается только поднести фитиль. Особенно — с 13 марта. (Энгельс имеет в виду убийство Александра II 1 (13) марта 1881 г. — *Ред.*) Это один из исключительных случаев, когда горсточка людей может *сделать* революцию» (Энгельс, 1951: 310). В этом случае — при революционном хаосе и волевом направлении в одно русло разнонаправленных движений масс — возможно все, в том числе и «скачок» в коммунизм. И это была позиция, которую с энтузиазмом защищал Ленин.

В этих двух вариантах исторического развития главным вопросом был намечающийся глобальный исторический тренд. В случае Плеханова — *продолжение исторического времени* посредством преобразования, то есть развитие зачатков российского капитализма с республиканской формой правления, провозглашением которого и должно было завершиться Учредительное собрание, а также демократия и становление гражданского общества. В случае Ленина стране неминуемо назначался *разрыв времен* с неизбежной диктатурой и устранением всего, не отвечающего проекту нового строя. Этот путь с необходимостью

[3]Подробное изложение эволюции взглядов Маркса и Энгельса на русскую крестьянскую общину в рамках исторических дискуссий см., например, в статье известного японского историка Харуки Вада: Вада, 2018.

предопределял репрессии «отживших» общественных элементов и созидание нового субъекта истории[4], ранее в истории самостоятельно не возникавшего. И

> хотя в России победили ленинцы, большевики, история практически доказала, что правда была на стороне Плеханова и его сторонников, меньшевиков, которые, осознавая необходимость буржуазно-демократической революции в России, стремились к максимальному расширению демократии и считали принципиально несостоятельной авантюристическую большевистскую установку на осуществление социалистической революции (Ойзерман, 2014: 370).

Многолетними усилиями Ленин поставил-таки страну на путь изобретенного им «видоизменения обычного исторического порядка». Ярко этот момент выражен в полемике с Н. Сухановым:

> Для социализма, — говорите вы, требуется цивилизованность. Очень хорошо. Ну, а почему мы не могли сначала создать такие предпосылки цивилизованности у себя, как изгнание помещиков и изгнание российских капиталистов, а потом уже начать движение к социализму? В каких книжках прочитали вы, что подобные видоизменения обычного исторического порядка недопустимы или невозможны? (Ленин, 1970: 381).

В приведенном тезисе видно, как Ленин лукавит, подменяя наличным негативным явлением («уничтожение помещиков и капиталистов») отсутствующее позитивное — действительную цивилизованность общества (его уровень культурности, который реально был крайне низким[5]). Более того: *неизбежный при диктаторе большевиков послеоктябрьский террор и тотальная повязанность всех и вся кровью позднее также выдаются стратегом Лениным за состоявшийся «уровень цивилизованности»*.

Рассмотрение феномена советского невозможно без опоры на историческое знание. Однако в отношении его теперешнего состояния нужно признать свойственную части историков позицию — *сознательное камуфлирование советского*. Недавний срок краха СССР и сопровождавшие его интерпретации в тогдашней провластной и сервильной исторической науке, на мой взгляд, в существенной мере определяют позиции и некоторых ныне работающих специалистов. Этому способствует и то,

[4] О двух исторических ступенях репрессий — сперва «лишенцев», а впоследствии «врагов народа», а также о «прочих» Андрея Платонова — исходном материале для «новых людей» — см.: Никольский, 2025.

[5] Так, например, уровень грамотности среди взрослых в это время в стране не превышал 3–5%.

что открытие документов о советском периоде, состоявшееся с начала 1990-х гг., совершилось не в полной мере. Насколько мне известно, по-прежнему закрыты, например, документы о подавлении крестьянских выступлений против коллективизации войсками ОГПУ и отчасти Красной армии. И хотя признано, что в начале 1930-х гг. в условиях голода ежегодно число восставших доходило до миллиона человек, тем не менее, поскольку открытых документов нет, то их отсутствие у «дисциплинированных» историков академического протеста, как правило, не вызывает. Напротив, они послушно работают в рамках методологической догмы: *Есть документ — есть событие, нет документа — события нет.*

Позиция «покорного молчания» с целью исключительного «обеления» феномена «советское» доминирует и в вопросе о роли большевистского вождя и революционных масс в период лета — осени 1917 г. Так, например, в Петрограде при цифре 2 млн 400 тыс. населения в 1917 г. до двух третей составляла *склонная к иррациональному хаотическому и разрушительному поведению «масса-толпа»* (Г. Лебон и др.). Именно ей как движущей силой переворота и воспользовались большевики.

Тем не менее позиция, подразумевающая доминирование в революции хаоса и роль большевиков как захватчиков-манипуляторов, в современной исторической науке считается маргинальной, и этот ярлык навешивается на работы российского историка В. П. Булдакова. В их основе лежит следующая идея: *революционный хаос и революционные действия масс являются следствием раскрытия варварского человеческого естества.* Возникающая из хаоса энергия масс-толп в реальности была результатом разрушения в мировой войне механизмов контролируемого насилия и хаоса. Показывая «психосоциальную ткань революции», Булдаков делает следующее методологическое заявление:

> История не феноменологична, а мифологична. Слух, предрассудок, ложное представление в ней важнее реального факта, ибо любое событие остается в веках посредством коллективной памяти, которая и «пишет» историю — обычно вкривь и вкось. Приходится исходить из того, что реальность и вымысел составляют неразрывную ткань исторического бытия. [...] Массы захвачены эмоциями иррационального разрушения и дозволенного бесконтрольного насилия (Булдаков, 2012: 7).

В приведенном высказывании ученого центральным является слово «захват». По поводу этого термина у методолога В. Бибихина находим:

> Слово захват в истории русского языка не зря указывает на хитрость, хищение, восхищение. [...] Что оказывается захватывающим? На этот вопрос мешает ответить сама захваченность. Она не только не спешит себя прояснить, а наоборот, ее суть, неуловимость хитрости и хищения, выкрадывает захват и захваченность из явности, очевидности. Главная захваченность бывает всегда украдкой. С хитростью, хищением, восхищением, украдкой, тайной мы сталкиваемся, точнее сказать, вязнем в них во всякой и нашей и не нашей захваченности. [...] Совсем не случайно самое заветное, скрытное, хранимое и хранящее в нашем государстве называлось или называется «органами» (Бибихин, 2012: 45–47).

Когда же власть была захвачена, для обуздания тотального хаоса большевикам не оставалось иного, как установить диктатуру, насилием превзошедшую царскую власть. С этого момента в стране вновь в полной мере обретает силу ранее «расшатанная» царским отречением и революцией все та же группа констант общественного бытия и сознания. Это хорошо видно по смене политических лозунгов. На смену «Мир народам!», «Долой самодержавие!», «Власть советам!», «Земля — крестьянам, фабрики — рабочим!» приходят: «Ура мировой революции!», «Даешь всемирный СССР!», «Да здравствует социалистическое земледелие!». Из чего следовало, что для укрепления страны в качестве форпоста будущей мировой революции Россия должна снова стать империей, хотя и советской. А далее включается неумолимая логика: удержать форпост в целости способна лишь партия — диктатор-самодержец (в перспективе — лидер-самодержец), как и раньше, использующий механизм властвования посредством наделения и лишения собственности — в том числе собственности человека на самого себя. Православная церковь как институт отодвигается в сторону, а народ в своей покорности вновь оказывается под пятой власти. В таком виде с некоторыми смягчающими коррекциями советское существует до конца СССР.

В этой связи, говоря далее о ленинизме, а потом сталинизме, следует проанализировать политический замысел В. Ленина «перевернуть Россию». В «чистом виде» ленинская теория и практика «военного коммунизма», «недокапитализма НЭПа» и наследующая им сталинская реинкарнация ко времени брежневского «застоя» и в последующие годы до прихода к власти М. Горбачева в полной мере исчерпали себя.

Актуален вопрос: в какой мере советское в ленинско-сталинской интерпретации может быть оправдано в связи с идеей о наличии в нем исторической «справедливости»? Это предмет споров. В конечном счете он выливается в *оценку советского общества и «нового советского*

человека», которая, с точки зрения критиков сталинизма, ни в коей мере не может быть обозначена как «историческая необходимость» или «общезначимая справедливость». В том числе она не может быть компенсирована тем благом, которое получил «новый советский человек», поскольку за это было заплачено миллионами сломанных или даже уничтоженных жизней одних людей ради других. Так, например, насильственная коллективизация не может быть оправдана успешной индустриализацией[6].

Одним из первых в отечественной философии истории к этой теме подошел М. Я. Гефтер:

> Недавно, в третьем номере журнала «Источник» за этот год (1994), напечатана речь Сталина на военном совете после уничтожения Тухачевского и других полководцев. Страшная речь, но очень важная. У Сталина там примечательнейшая по откровенности и точности фраза: наша сила — *люди без имени*! Те новые люди, что пришли во власть после Октября, были с громкими именами, но теперь пришла пора *других новых* — тех, кто без имени. Их множество, и они наша сила (Павловский и Гефтер, 2017: 18).

Приведенные тезисы важны для моей авторской позиции в отношении феномена «советское» и «советского человека» в историософском, историческом и литературно-художественном планах. В соответствии с ними, *советское, при признании ряда его достижений, я рассматриваю как уникальный в истории эксперимент, ставший причиной тяжелой болезни и торможения в развитии (если не частичной деградации) нового общественного уклада.*

Феномен «советское» включал в себя и позитивное начало, иначе не было бы столь жарких споров по поводу его содержания. К таковым относится, например, создание материальных условий для развития и энтузиазма «нового человека» и побочный продукт гонки вооружений — мирное освоение космоса. Позитивное советское проистекало из заложенного в марксистской антропологии гуманистического начала. Ее вершиной был высказанный еще в «Парижских рукописях» (Маркс, 1974) главный принцип коммунизма: «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». В российских реалиях и в ленинской интерпретации это означало, что после уничтожения людей

[6]Вопрос о квалификации и оценке сталинской коллективизации в реальности до сих пор не поставлен. На практике признан лишь исторический факт: в соответствии с выводами созданной Государственной думой комиссии, признана гибель семи миллионов жертв коллективизации (см. Постановление ГД ФС РФ от 02.04.2008..., 2008).

«старого мира» для «нового советского человека» открывались возможности просвещения, многообразной деятельности, здоровой жизни. И в отношении «нового человека» это и начало реализоваться в форме определенной практики — конечно, в рамках санкционированных властью возможностей, контролируемых партией и политической полицией.

«ПОЧВА» СОВЕТСКОГО: ТЕМПОРАЛЬНЫЕ КОНСТАНТЫ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ

> Не забыть составить 25-летний перспективный план народного хозяйства — осталось 2 дня.
>
> А. П. Платонов, *Город Градов*

Что именно, с точки зрения сталинистов, должно признаваться нами справедливым и, значит, уважаться, кроме главных утверждений — «Сталин провел форсированную индустриализацию» и «Сталин выиграл войну»? Исторический отсчет «достижений» сталинисты, как известно, начинают именно с этих сюжетов, будто и не было периода репрессий против однопартийцев, «лишенцев», а потом и «врагов народа» в 1920-е и 1930-е гг., будто не существовало рукотворной трагедии коллективизации. А тезис о выигранной войне не допускает коррекции в связи с репрессиями в отношении 36 тысяч представителей высшего командного состава Красной армии в 1937–1938 гг. и провального личного сталинского руководства в первый (до Сталинграда) год войны.

Все время своего исторического существования *советский строй последовательно и целеустремленно культивировал покорность как активную идейную готовность или согласную вынужденную приспособительную реакцию русского, российского, советского человека, добиваясь, чтобы она сделалась его фундаментальным позитивным свойством — вневременной готовностью во всем руководствоваться властной волей.* Именно поэтому данному свойству следует уделить особое внимание.

В рассмотрении покорности как свойства, важного для понимания советского, я не оригинален. Значительно раньше меня в общей форме к этой теме обратился, например, А. А. Зиновьев, определявший в своих социологических романах советское общество следующим образом: «это — общество хамелеонов, само в целом являющееся гигантским хамелеоном» (Зиновьев, 1982: 73).

Изначально *приспособляемость, покорность и близкое к покорности свойство согласия (согласованности) в людском сосуществовании —*

это общечеловеческие, глубокие, сформированные природой и историей сознание и чувства, а также опробованные в истории традиционные практики, нормы поведения и обычаи, определяющие действия индивида и социальных групп в социуме, во внешней естественной и искусственной среде. Покорность и согласованность формируются и проявляют себя в особом индивидуальном поведении, в образе жизни, в организации связей внутри социума, в общественной практике и в повседневной семейно-бытовой рутине, а также в форме правления и государственного устройства; они представляют собой фактор, влияющий на общее состояние общественных отношений и, наконец, довлеющее чувство и строй мыслей в поведении некоторых социальных общностей и отдельных индивидов. Вместе с тем покорность и согласованность — иногда оправданный, а в некоторых случаях и единственный способ выживания. Поэтому они не могут однозначно негативно оцениваться и тем более легкомысленно осуждаться.

Следование покорности и согласованности не является родовой характеристикой исключительно российского или советского человека и общества. Примерами подобного рода полна история европейских и других стран. Что касается отечественного социума, то ни общество, ни отдельный человек в своей массе не имели возможности высвободиться ни из дооктябрьского самодержавно-крепостного, ни из советского состояния, генерирующего властную покорность, одновременно стремясь превратить ее в тотальную, согласную с властью готовность всегда с энтузиазмом следовать начальственной воле.

Однако, кроме покорности, *русский народ в своей истории неоднократно являл и осознанную героическую активность — как в защите от внешних врагов, так и в сопротивлении своим властителям.* К тому же добровольное приятие покорности и согласованности было уделом лишь части народа. Но для другой его части, вынужденно принимавшей эту покорность и лишь имитировавшей согласие, а по возможности увиливавшей от властной воли, таковое состояние сопровождалось терпением, свойственным русским. Оно было вынужденным, поскольку в стране не сложились условия для освобождения от самодержавной власти, прежде всего, не созрели развитые отношения собственности, включая право людей на самих себя и сопутствующие собственности правовые отношения. К началу XX столетия в России только начали формироваться независимые системы права и правоприменения, гарантирующие личные права и свободы граждан.

В силу неразвитости капиталистических отношений в стране не было гражданского общества: его зачатки — политические партии, земство, кооперация, едва сложившись в начале XX столетия, были сразу же уничтожены большевиками после Октября[7].

Большевики сделали ставку на развитие покорности и готовности к согласию — как русского, так и нерусского человека — и не прогадали. *Начатое Лениным активное культивирование этих человеческих качеств было продолжено Сталиным. Оба правителя возникли как явление органичное и естественное на благодатной общероссийской почве насилия. На этой почве распространено было подавление личного — коллективным, инородного — однородным, слабого — сильным, умного — идиотическим, оригинального — банальным, свободного — закрепощенным. Четко сознавая главное свойство российского общества в отношениях с любой властью, Сталин верно учуял покорность как удобное свойство, приспособительное по отношению к большевистскому самодержавию, как и к суровой природе. В постоянной на протяжении всей истории отечества политике власти — манипулировании «кнутом и пряником» — он верно угадал безропотную готовность части россиян быть послушными и покорными, лишь изредка иррационально бросающимися в бунт.*

Вместе с тем, что придает проблеме еще бóльшую глубину, нужно признать, что отечественная власть во всех отношениях была поистине народной[8]. Несвободный, как правило, мечтал стать господином, то есть при сохранении системы речь шла лишь о перемене мест составляющих ее элементов.

Покорность как согласованность жизни с природной средой и с помещичьим социумом впервые в художественном плане была подробно исследована И. С. Тургеневым в «Записках охотника» (1847) — своего рода первой «энциклопедии русского мировоззрения» (Никольский

[7]Упоминая кооперацию, советские «историки-фактовики» обычно делают акцент на так называемом ленинском кооперативном плане в последние месяцы его жизни. При этом лукаво «не замечается», что сразу после Октября большевики начали борьбу против имевшейся в России кооперации, в то время одной из самых сильных в мире.

[8]Так, например, если говорить о количественных параметрах народности большевизма, то при том, что в сталинских лагерях в среднем в год пребывало порядка двух миллионов заключенных, численность их охраны составляла до 400 тысяч. Также в числе оценок сталинизма со стороны писателей широко распространен вопрос Сергея Довлатова: «Мы без конца проклинаем товарища Сталина, и, разумеется, за дело. И все же я хочу спросить — кто написал четыре миллиона доносов?» (Довлатов, 1991: 56).

и Филимонов, 2008). Тему социальной покорности продолжил и наблюдавший крестьянина в солдатской шинели Л. Н. Толстой, например, в цикле рассказов о Кавказской войне. Речь, например, о рассказе «Рубка леса». Его первоначальное название «Дневник кавказского офицера» (1855) подчеркивает важность текста в качестве документального исторического свидетельства. Повествование ведется от имени юнкера — командира взвода, что гарантирует глубокое знание предмета рассказчиком — он командует всего тридцатью солдатами. Юнкер как младший офицер не чужд социологическим наблюдениям, на что влияет и его боевой опыт. Он обобщает:

> В России есть три преобладающие типа солдат, под которые подходят солдаты всех войск: кавказских, армейских, гвардейских, пехотных, кавалерийских, артиллерийских и т. д. [...] Чаще других встречающийся тип, — тип более всего милый, симпатичный и большей частью соединенный с лучшими христианскими добродетелями: кротостью, набожностью, терпением и преданностью воле Божьей, — есть тип покорного вообще (Толстой, 1979: 53).

В наблюдениях Тургенева и в классификации Толстого обнаруживается подтверждение наличия исторического фундамента в виде покорности и согласованности с властью как разлитых в истории отличительных черт будущего советского человека и указывается на родовое свойство этих качеств.

Культивируемая государством покорность исключала поведение иного рода или анализ себя самой. По этой причине авторы, похожие на Андрея Платонова с его «Котлованом», «Чевенгуром», «Ювенильным морем» и иными антисоветскими произведениями, были запрещены, их тексты не публиковались, а сам автор, подобно Анне Ахматовой и Михаилу Зощенко, подвергался травле и преследованиям. В этом же контексте нужно сказать о сосланном Иосифе Бродском, а также об уничтоженных, например об Осипе Мандельштаме.

Между тем при справедливости всего сказанного нужно отметить следующее: *покорность и согласованность населения СССР с властью большевиков не была результатом пассивного приятия, капитуляции перед новым «нашествием», хотя и возникшим, в отличие от внешних завоевателей, не извне, а изнутри общества в форме господства его одной части — активной и аморальной — над остальными, склонными к морали и покорности. Окончательное укоренение покорности в российском народе произошло в результате коллективизации — второй Гражданской войны власти с крестьянством, составлявшим три*

четверти тогдашнего населения страны. Вследствие коллективизации народ сделался покорным и согласным в результате поражения — радикального разрушения сколько-нибудь приемлемых условий своего бытия, рукотворного голода и смерти.

В условиях продолжающегося замалчивания полной истории коллективизации у современника может создаться впечатление покорного поведения крестьян, возводимых на большевистскую плаху. Это далеко не так. В разной форме и на пределе возможного боролись крестьяне, меченые ярлыками «кулак» и «эксплуататор»; восставало, уходило за кордон[9] или гибло обреченное на большевистский «культурный прогресс» население «национальных окраин». *Они были уничтожены или покорены в сражении и потому навсегда остались героями*[10].

К 1930-м гг. общество было спеленуто в однородный рабоче-крестьянский человеческий ком и оставлено один на один с большевистской партией и ее верхушкой, отколовшейся от народа и превратившейся вместе с политической полицией в отдельную силу[11]. Армия же, сориентированная лишь на защиту от внешней агрессии, объективно не имела ясно осознанных оснований для того, чтобы двинуться на поддержку какого-либо антибольшевистского мятежа. Пропущенное через годы Гражданской войны общество, к этому времени уже в существенной степени состоящее из лишенных памяти «новых людей», единственную возможность самосохранения в этом неустойчивом и опасном положении видело лишь в одном варианте — исторической слепоте и консолидации со всесильной властью. Прав А. А. Зиновьев, заявлявший по этому поводу: в СССР «не власть создается для народа, а народ создается как материал для функционирования власти» (Зиновьев, 1982: 78).

К сказанному следует добавить еще один важный для самосознания и самоопределения современной личности фактор — *вольное или невольное участие значительных народных масс в главном событии периода*

[9]Только в Казахстане до миллиона крестьян-скотоводов ушло от новой власти в соседние Китай, Афганистан и Персию или сделалось «кочующими» — вечно убегающими от большевиков аулами.

[10]Возможно, одним из первых о реальной трагедии коллективизации задолго до деревенской прозы — и тем более до вполне академически скромных исследований советских историков — в 1963 г. написал Василий Гроссман в конфискованном КГБ литературно-художественном эссе «Все течет» (Ленин, 1970).

[11]Одним из немногих, если не единственным киноотликом на эту тему является созданная в период «оттепели» кинорежиссером Владимиром Скуйбиным трагическая лента «Жестокость» (1959), повествующая о запрограммированной аморальности большевистского ЧК.

«военного коммунизма» — Гражданской войне. Ее смыслом было уничтожение классов, социальных групп и сословий «старого» мира, что народом, не лишенным христианского самосознания, при всей жажде мщения за вековые тяготы, не могло не ощущаться как тяжкий грех. Выход религиозного покаяния — как для масс «низового» народа, так тем более и для «верхушки» — был невозможен. Но если бы оно было возможно, то каким образом могло бы быть осуществлено? И после чтения платоновского «Котлована», говоря словами Иосифа Бродского, следовало бы «отменить существующий миропорядок и объявить новое время» (Бродский, 2001: 72).

Говоря о ценностно-нормативных концептах российско-советского культурного опыта, следует признать *предуготовленность и пригодность «русской почвы»* для укоренения на ней советского. Так, прежде всего у Ф. М. Достоевского мы обнаруживаем ясно просматриваемые или угаданные художником и впоследствии воспроизведенные советской властью *темпоральные экзистенциальные смыслы.* Они сопутствуют каждому герою романов «Братья Карамазовы», «Преступление и наказание» и «Бесы». Без них персонажи не имели бы глубоких, философски значимых характеров. Это, например, «рвущаяся к свету душа» Алеши; разрешаемая Раскольниковым «кровь по совести»; старчество — «берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю»; монашеская никаким грехом «не истощимая и бесконечная божья любовь»; реальная явленность Верховенским образа *будущего члена «всемирно-общечеловеческой социальной республики и гармонии»*; определение Петрушей людей как «бунтовщиков слабосильных, собственного бунта своего не выдерживающих» и им же отмечаемая потребность «общности преклонения» перед «силами чуда, тайны и авторитета».

Формулируя и раскрывая содержание изображаемых героев, Достоевский, несомненно, сознавал, что тем самым создает, «изъясняет» нам природу русского «подпольного человека, главного человека русской жизни», существенно отличающуюся от природы людей иных культур. Вместе с тем именно в ней он прозревал возможность реализации якобы имеющегося божеского предназначения русских «сказать свое слово миру», вывести его из трясины лжи, меркантилизма и потребительства. Последнее, как известно, ассоциировалось им с либерализмом, в трясину которого, по его мнению, все сильнее погружалась Европа и на котором пыталась созидать себя Америка.

Сознавал ли он, что экзистенциальные смыслы темпоральны, перебрасываются/скользят во времени, в частности, могут обрести новую

жизнь в советскую эпоху? Но отчего они начинают давать о себе знать именно в это время? Вероятно, оттого, что Россия в очередной раз совершила свой любимый поступок — «разрыв времен» и, как следствие, снова заново начинает искать свое предназначение в мире, пытается осознать глубинный смысл своего бытия. И еще важнее: Россия безоглядно преобразует себя практически в соответствии с некой схемой, в которой, как позднее становится ясно, даже сами ее творцы толком не разобрались. Броситься в пучину предложенного большевиками коренного переустройства мог только человек, глубоко уверовавший, в частности, что это именно то, чего жаждет его «рвущаяся к свету душа», его разум, допускающий моря «крови по совести», его воля, в соответствии с которой некто берет «вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю», и, наконец, что именно это и есть желанная «общность преклонения» перед «силами чуда, тайны и авторитета».

В итоге для значительной части общества, не имевшей шансов выжить в случае выделения из общей несознающей и нерассуждающей массы и тем более наличия позиции, оппонирующей власти, не оставалось иного, кроме страха и покорности. *Покорность была результатом страха, а страх — причиной покорности. Страх обещал самосохранение, поскольку был постоянным сигналом об опасностях мира, а покорность — пусть слабой, но все же возможностью (средством) выжить на русской почве, в исторической и советской реальности.*

рождение советского: репрессии, чистки и паспортизация

> ...Дайте нам организацию революционеров — и мы перевернем Россию!
>
> В. Ленин, *Что делать?*

Устранение с исторической сцены человека «старого мира» главными большевиками в послеоктябрьское время и до начала 1930-х гг. означало выборочный террор, «мягкие» репрессии — отъем у «лишенцев» всех прав состояния, их «перевоспитание» в трудовых лагерях (начиная с еще при Ленине созданных «Соловков»), экономическое удушение индивидуального предпринимательства и выдворение с государственных должностей тех, кто служил царю. Позднее установка на превращение «старых людей» в «лишенцев» была преобразована в новую практику —

переквалификации «лишенцев» во «врагов народа» с соответствующими более суровыми мерами — прежде умеренный, террор сделался радикальным.

Все перечисленное — не сугубое изобретение Сталина. Его зачатки следует искать у вождя Октября. И даже, по жесткому определению В. Гроссмана, еще глубже — у симбирского гимназиста Володи Ульянова:

> Ленинская нетерпимость, непоколебимое стремление к цели, презрение к свободе, жестокость по отношению к инакомыслящим и способность, не дрогнув, смести с лица земли не только крепости, но волости, уезды, губернии, оспорившие его ортодоксальную правоту, — все эти черты не возникли в Ленине после Октября. Эти черты были и у Володи Ульянова. У этих черт глубокие корни (Гроссман, 1970: 169–170).

Но одновременно с «расчисткой места» власти с начала 1930-х гг. потребовалось ясное представление о модели «нового человека». Он должен был закрыть «дыру», образовавшуюся после коммунистического «разрыва времен». Настоятельно требовалось оттолкнуться от добольшевистской человеческой природы, а для этого — ясно сформулировать цель созидательного конструирования. Ведомственно прорабатывал этот вопрос А. Луначарский, не уставала пропагандировать «нового человека» Н. Крупская. Небескорыстно обольшевичившийся «человечище» Максим Горький нутряно вещал: «новый строй политической жизни требует от нас и нового строя души» (Горький, 1991: 28). Однако технологичнее всех высказался И. Сталин, озабоченный реальной практикой формовки-переделки «старого человека». Уже в 1923 г. на XII съезде партии генеральный секретарь, в соответствии с нетленной рекомендацией своего кумира Ивана Грозного «людишек перебирать», поставил задачу «каждого работника изучать по косточкам» (Двенадцатый съезд РКП(б)..., 1968: 63).

Сталинский разбор и анализ проходил в конкретных исторических обстоятельствах. Так, в начале 1920-х гг. в мировоззрении части большевиков еще были сильны идеи Л. Троцкого о перманентной революции и демократизме в противоположность набиравшему силу партийному администрированию Сталина. Троцкий, как и Ленин, полагали, что от революции социалистической можно перейти к революции мировой. Этими идеям в разной мере были охвачены разные социальные слои, а интеллигенция — более всего. Так, поддерживавший в это время Сталина Н. Бухарин утверждал, что вузовские аудитории и студенческие

общежития — рассадник инакомыслия, подвержены «индивидуализму и умничанью».

Целям недопущения в большевистскую партию небольшевистских элементов по партийному и классовому признакам были посвящены *специальные «чистки»*, начатые еще при жизни Ленина. На них «чистящихся» склоняли к самооговорам и доносам, требовали покаяния и предательства сотоварищей, объясняя это целями и задачами ленинизма.

Для проведения «чистки» создавалась специальная комиссия, как правило, из рабочих какого-либо предприятия. Каждый «чистящийся» представлял в комиссию и на собрание подробную автобиографию и иные документы, которые тщательно проверялись. Одновременно рассматривались устные и письменные «сигналы-доносы». Кроме комиссии, в процедуре допускалось участие всех желающих. «Вычищенным», однако, предоставлялся спасительный шанс — написать клеветнический донос на своего товарища.

Наряду с публичными устными «чистками» большевики использовали и инструментарий письменного социологического анализа. В особенности *написание автобиографий* как способ сбора индивидуальных данных развернулось во время переписи 1926 г. «Большевики желали „выявить“ товарища, „выяснить его физиономию“, выполнить „коммунистическую герменевтику души“» (Халфин, 2023: 15–16).

Еще одним контрольно-созидательным механизмом в процессе «формирования нового советского человека» стала начатая в 1932 г. и в дальнейшем возобновляемая *паспортизация* населения СССР[12]. Ее главной целью, наряду с тотальным индивидуальным контролем, было создание у индивида его образа, отвечающего модели «советского гражданина», идентификация себя с ним, моделируемым.

Надо отметить, что взгляды большевиков на паспортную проблему исторически менялись. Первоначальное отношение В. Ленина было отражено в 1903 г. в брошюре «К деревенской бедноте»:

> Социал-демократы требуют для народа полной свободы передвижения и промыслов. Что это значит: свобода передвижения? Это значит, чтобы и в России были уничтожены паспорта (в других государствах давно уже нет паспортов), чтобы ни один урядник, ни один земской начальник не смел мешать никакому крестьянину селиться и работать, где ему угодно. [...] Разве это

[12]Популярное, но достаточно подробное изложение темы советской паспортизации можно найти в статье: Попов, 1996.

> не надругательство над народом, когда всякий промотавшийся дворянчик командует взрослыми хозяевами-земледельцами? (Ленин, 1967: 169).

Но после прихода большевиков к власти отношение к паспортизации изменилась: были изобретены такие положения о переезде и въездевыезде, которых не знал не только царизм, но и вся Европа.

Паспортизацию осуществляли «паспортные бригады», составленные из «мотивированных рабочих», которым обещали увеличение жилплощади, карьерный рост. Впрочем, многие работали ради чувства власти, возможности распоряжаться чужими судьбами. Поскольку объективных документов, как правило, недоставало, а представленные имели многие погрешности, члены бригад руководствовались субъективными признаками, слухами, «революционным чутьем».

К августу 1934 г. паспортизацию прошли более 27 млн человек, при том что еще до половины этого числа от паспортизации уклонились, дабы не попадать в поле зрения власти. Вторая и третья волна паспортизации (1933 и 1936 гг.) были нацелены на создание режима классовой однородности по всей стране и упрощены скоротечными решениями «троек».

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ДИАГНОСТИКА: ОТ ПЛАТОНОВСКИХ «ПРОЧИХ» К ЧЕЛОВЕКУ ЗАСТОЙНОЙ ЭПОХИ

> Начавши борьбу за создание нового человека, советское общество несколько сбилось с ориентира и с тропы, где назначено ходить существу с человеческим обликом, сокращая путь, свернуло туда, где паслась скотина. За короткое время в селекции были достигнуты невиданные результаты, узнаваемо обозначился облик советского учителя, советского врача, советского партийного работника, но наибольшего успеха передовое общество добилось в выведении породы, пасущейся на ниве советского правосудия. Здесь чем более человек был скотиноподобен, чем более безмозгл, угрюм, беспощаден характером, тем он больше годился для справедливого карательного дела.
>
> В. Астафьев, *Прокляты и убиты*

Тема укоренения в отечестве советского и создания «нового человека» параллельно с уничтожением человека «старого мира» нашла свое отражение в литературе первого ряда, от момента ее создания и цензурного запрета в силу ее антисоветского характера в СССР вплоть до перестройки. *Писатели первого ряда — Андрей Платонов, Василий*

Гроссман, Юрий Домбровский, Александр Солженицын, Варлам Шаламов и многие другие не просто отражали реальность, но вскрывали сущность большевизма. Разоблачающей тенью эта литература сопровождала реальность советского, ленинское «видоизменение обычного исторического порядка». Первыми в этом ряду были произведения Андрея Платонова.

Будущий автор «Чевенгура» видел голод 1921–1922 гг. и понимал, что трагедия вызвана не только (а возможно, и не столько) последствиями мировой войны, сколько проводимой большевистским вождем политикой «военного коммунизма» с ее практикой «учредить коммунизм». «Государство-коммуна» (В. Ленин) предполагало уничтожение рынка, денег, учреждение прямого продуктообмена между городом и деревней, превращение государства в тотального сборщика, регулятора и распределителя всего и вся. Кроме того, под эту фантастическую затею требовалось заставить зажиточное трудовое крестьянство авансом отдать государству имеющиеся у него продовольственные «излишки»[13]. Но богатый слой крестьянства большевикам не верил, за большевиками не шел. Скоро поняв сущность «власти советов», зажиточное среднее крестьянство выдвинуло лозунг «Советы без коммунистов!».

В течение 1920-х гг. Андрей Платонов отходит от юношеских прокоммунистических воззрений и становится «понимателем» и изобразителем критически осмысленной действительности. Но делать это он мог лишь с осторожностью. В письме жене от 26 января 1927 г. из глухого Тамбова он писал: «Я должен опошлять и варьировать свои мысли, чтобы получались приемлемые произведения. Именно — опошлять! А если бы я давал в сочинения действительную кровь своего мозга, их бы не стали печатать» (Платонов, 2019: 199).

Все основные герои Андрея Платонова — выразители коммунистических идей, включенные в одну сверхзадачу: проверить возможность осуществления в реальности программных установок коммунистов. Так, например, сверхидея Вощева («Котлован») — через поиск общего смысла жизни отыскать «счастье коллективного бытия в соответствии с планом общей жизни». Сверхидея Чепурного, Саши Дванова и чевенгурских большевиков — посредством уничтожения рождающего эксплуатацию обычного труда при помощи «пролетария Солнца» создать возможность

[13]Впервые организовать принудительное изъятие хлеба для воюющей армии пыталось еще Временное правительство. Однако у него не хватило политической воли и вооруженных сил для осуществления этой операции.

для коллективной творческой квазидеятельности. Сверхидея киллера революции Степана Копенкина — через уничтожение буржуазии и буржуазного во всемирном масштабе воплотить в жизнь лозунг «Коммунистического манифеста»: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» Но все сверхидеи гибнут, и неотвеченным у автора остается вопрос о причинах.

Однако попутно Платонов обнаруживает в действительности главный строительный материал коммунизма, во многом порожденный трагедией коллективизации и рукотворным голодом 1931–1932 гг. Это — «прочие», не менее загадочный художественный тип, чем его «сторож — евнух души». «Прочие» — это близкие к пролетариату и нищим, но все же отличающиеся от них социальные типы.

Термин «прочие» — из политики и бюрократического лексикона, а также из особой платоновской художественной философии. В реальности он применялся при обозначении социального состава того или иного общественного мероприятия. Так, в протоколе съезда его состав представлялся так: участники съезда — «рабочие» (указывалось количество), «крестьяне», «интеллигенция» — столько-то, а далее шли «прочие». В последнюю категорию попадали все, кто не вписывался в первые группы, в том числе те, о чьем происхождении не было известно или не сообщалось. Вот эти *порожденные властью неизвестные и становятся главной основой будущего советского «нового человека»*. (Вспомним идею Сталина о людях без имени.)

«Политичность» текстов автора «Чевенгура» обосновывается тем очевидным и неоспоримым допущением, что *как философски и социально мыслящий писатель Андрей Платонов не мог не знать о российских идеологических, политических и экономических реалиях после Октября, в особенности конца 1920-х гг., когда создавался роман. Это тем более верно потому, что эти реалии не ограничивались отдельными временными и событийными рамками, а, возникнув, существовали как мощные, поддерживаемые властью общественные тренды.*

Идея расчистки места, как я отмечал, была хорошо известна в России. Но в связи с текстом Платонова вспомним, как чевенгурцы встречают и расчищают/очищают до нитки — равняют с собой приехавшего к ним в командировку Сербинова, чиновника из Москвы. И для более точного наименования революционного действа «разрыва времен» в форме «расчистки», которая никогда не бывает на пустом месте, я предлагаю более универсальный термин — *разоборудования*. Так,

в Чевенгуре Сербинова сейчас же обступили прочие, их кровно заинтересовал неизвестный, полностью одетый человек. Они смотрели и любовались Сербиновым, будто им подарили автомобиль и их ждет удовольствие. Кирей извлек из кармана Сербинова самопищущую ручку и тут же оторвал у нее головку, чтобы вышел мундштук для Гопнера. Кравчук же подарил Кирею сербиновские очки.

— Будешь видеть дальше — больше, — сказал он Кирею.

— Зря я его сак и вояж откинул прочь, — огорчился Копенкин. — Лучше б из него мне было сделать Саше большевицкий картуз... Или нет — пускай валяется, я Саше свой подарю.

Ботинки Сербинова пошли на ноги Якова Титыча, тот нуждался в легкой обуви, чтобы ходить по горнице, а пальто чевенгурцы пустили на пошивку Пашинцеву штанов, который с самого ревзаповедника жил без них. Вскоре Сербинов сел на стул, стоявший на улице, в одной жилетке и босой. Пиюся догадался принести ему две печеные картошки, а прочие начали молча доставлять, кто что хотел: кто полушубок, кто валенки, Кирей же дал Сербинову мешок с настольной утварью (Платонов, 2011: 376–377).

Примечателен итог «разоборудования» — отношение к революционному процессу самого Сербинова, несомненно, большевика:

Сербинов взял и утварь. Позднее он отыскал в засыхающем травостое портфель и револьвер; из портфеля он вынул бумажную начинку, а самую кожу бросил. Среди бумаг хранилась его книга учета людей, которых он хотел иметь собственностью; эту книгу Симон жалел потерять, и вечером он сидел в полушубке и валенках — среди тишины утомившегося города — перед раскрытой книгой (там же: 377).

В том, что Сербинов не видит для себя ущерба от «разоборудования», сохранив единственную вещь — книгу учета (что важно, поскольку «социализм есть учет и контроль», как оговорил Ленин), — заключено свидетельство обыденности этого процесса для коммунистической практики «разрыва времен» и последующего обобществления оставшегося.

Ведущую роль в процессе «разоборудования» играют «прочие». Они — коллективный субъект, родственный пролетариату, но в сравнении с пролетариатом, который продает свой труд и за это получает минимум для поддержания существования, «прочие» даже этого не имеют. Они — «пролетариат в квадрате». «Прочие», как известно,

создали из себя самодельных людей *неизвестного назначения* (здесь и далее выделено мной. — *С. Н.*); причем такое упражнение в терпении и во внутренних средствах тела сотворили в прочих ум, полный любопытства и сомнения,

быстрое чувство, способное променять вечное блаженство на однородного товарища, потому что этот товарищ тоже не имел ни отца, ни имущества, но мог заставить забыть про то и другое, — и еще несли в себе прочие надежду, уверенную и удачную, но грустную, как утрата. Эта надежда имела свою точность в том, что если главное — сделаться живым и целым — удалось, то *удастся все остальное и любое, хотя бы потребовалось довести весь мир до его последней могилы* (Платонов, 2011: 286).

«Прочие» — первооснова «нового человека», который, конечно, впоследствии видоизменялся, но своей изначальной природе — *способности и готовности быть всем, оставаясь человеком без имени*, — никогда не изменял.

Далее на бытии наследников/продолжателей «прочих» следует остановиться в позднейших произведениях отечественных авторов. Так, в известном романе Л. Леонова «Вор» показана судьба превращения в «прочих» бывшего красного командира и его боевого товарища в период НЭПа. «Вор» — новое название тех, кто готов превратиться в кого угодно, сообразуясь с хаотично меняющимися обстоятельствами. Воры — самоназначенные «прочие», между которыми, кроме большого сходства, существует и органическая связь: многие из «прочих» нередко становятся не «новыми людьми», пестуемыми и воспеваемыми властью, а настоящими ворами. С подобной идеей о новом человеке — продолжении «прочих» — выступает в 1920-е гг. И. Эренбург в романе «Рвач» — об истории тоже «прочего», участника Гражданской войны.

В двух наиболее известных текстах М. Булгакова проблема «прочих» подается как способ основания нового советского мира. В повести «Собачье сердце» она рассмотрена в процессе появления и исчезновения Шарикова в сатирическом изображении реалий послеоктябрьского строя. Примечательно, что профессия героя — должность в подотделе очистки — вполне согласуется с развернувшимся в столице реальным большевистским процессом «чисток».

Более серьезную задачу ставит перед собой Булгаков в романе «Мастер и Маргарита». В нем делается попытка исследовать советское как инобытие *худших сторон человеческой природы — покорности и страха, внешне проявляющихся в трусости*. В романе два повествования: о грехе трусости — предательстве Понтия Пилата и гонениях на Мастера. Однако оба поданы лишь в контексте жизни узкого общественного слоя людей размышляющих: в СССР — интеллигенции, в римской провинции — высшей управленческой бюрократии. С другими советскими наследни-

ками «прочих» — будь то «гослит-братия» (члены МАССОЛИТа) или бюрократия учреждений советской культуры (Степа Лиходеев и компания), — все просто. Ничтожество «новых советских людей», готовых с одинаковым рвением исполнять «культурные» функции или руководить пунктом заготовки грибов, одинаково удовлетворяясь вполне свинскими утехами (пьянством и развратом), в подробном анализе не нуждается.

Наступивший после хрущевской «оттепели» брежневский «застой» снова вывел потомков «прочих», а значит, и их предков на авансцену истории. Этому способствовало и сходное с «жестким» сталинским «мягкое» позднесоветское время. В 1970-е гг. следователь говорит молодому художнику:

> — Мне неинтересно бить тебе морду. Мне интересно, чтобы ты ходил и ронял говно.
>
> Он знал, что говорил. Следователи частенько блефуют, но этот знал. У него и точно имелся выбор будущего (для подследственного) — в пределах его личного решения в будущее уходили, ветвясь, накатанные дорожки, три или четыре, одна из них, кривая, как раз к белым халатам. (К лечению от инакомыслия — к полноправному вторжению врачей в твое «я».) (Маканин, 1999: 84)

В прозе В. Маканина время «прочих» оттеняется важными для автора персонажами — «коридорного жителя» и «гражданина убегающего» — героев, пытавшихся избежать участия в жизни советского (Никольский, 2025).

В. Маканин и Ю. Трифонов — наиболее яркие представители так называемой городской прозы с ее вниманием к советскому, якобы в своей сущности изменившемуся в сторону гуманизма, но, главное, с прозрением все того же основного принципа существования «быть никакими», который принесли с собой в мир несколько десятилетий назад платоновские «прочие». Главный герой повести «Дом на набережной» Ю. Трифонова Вадим Глебов — вполне преуспевающий советский гражданин, доктор наук. В океане «отстойно-застойного» времени он не тонет, а плавает на поверхности, предусмотрительно не ныряя глубоко, дабы не наткнуться на нежелаемое, в том числе на продолжающие двигаться под водой трупы[14], не поранить себя воспоминаниями, да

[14]Этот страшный образ приводит В. Астафьев, говоря о форсировании Днепра под немецким обстрелом: тела погибших и утонувших воинов некоторое время движутся, «ходят» по дну.

и, в конце концов, не утонуть. Он строит карьеру и жизнь так, чтобы *жить при любых обстоятельствах, всегда будучи со всем согласным (не важно — явно или притворно) и всему покорным.* И это становится основной формой выживания в СССР 1970-х гг.

Несколько ранее, но и параллельно с городской прозой в это же время в СССР набирает силу «деревенская проза». Ее лучшие представители — Ф. Абрамов, В. Астафьев, ранний В. Белов, Б. Можаев, А. Приставкин, В. Распутин и многие другие — в гуманитарную историю страны вошли прежде всего потому, что создали правдивые картины трагедии коллективизации советской деревни. Но были среди них и те, кто задумывался о более масштабных исторических вопросах. Например, Василий Шукшин, заговоривший с современниками не только посредством своего анализа «чудиков» и их антиподов «придурков», но и обратившийся с кардинальным вопросом о свободе русского землепашца. Его роман «Я пришел дать вам волю» — о несостоявшемся в истории свободном выборе человека на русской земле. Шукшин был захвачен иллюзией возможной самостоятельности жизни крестьянина вне и помимо бюрократического государства.

Конечно, эта шукшинская тема непосредственно не вписывается в проблематику становящегося нового советского человека. Разве — косвенно, побочным ростком. Но у него есть и прямые выходы на тему «новых людей», их воспитания в обществе и связи с «прочими» — готовыми ко всему. Так, он вспоминал об отношении к нему, восьмилетнему пацану, чьего отца как кулака, якобы готовившего свержение советской власти, вместе с еще несколькими крестьянами на всякий случай расстреляли в 1937 г.: «Бывало, выйдешь к колодцу, тебе кричит вся деревня: „У-у, вражонок!“ Ни сочувствия, ни милосердия от земляков-сельчан» (цит. по: Варламов, 2015: 128–129).

В рассказах Шукшина нетрудно найти наследников «прочих». Это шукшинские «чудики», сохраняющие с ними родство и сходство привычкой быть кем скажут, скудным знанием или полным незнанием реальной истории жизни своих предков-крестьян, обладающие невеликими знаниями и культурой. Так, в рассказе «Внутреннее содержание» деревенский парень, безнадежно пытающийся затеять знакомство с приехавшей на время городской девушкой, после неудачи размышляет: «Шляпу, что ли, купить, ядрена мать!»

заключение. советское: похороны или жизнь после смерти?

А мне ни мертвых не вернуть назад,
И ни живого вычеркнуть из списков!

Ю. О. Домбровский, *Утильсырье*

В представленном тексте история становления, бытия и ряд черт феномена «советское» рассматриваются лишь на примере СССР. Однако в реальности советское должно изучаться шире, поскольку получило распространение в Восточной Европе после Второй мировой войны и позднее в ряде стран по всему миру. В обоих случаях оно имело свои особенности.

Советское, повторюсь, — это не просто период, а *процесс и состояние человека и общества*, рожденное синтезом древних российских констант общественного сознания и бытия и утопического проекта, реализованного большевиками посредством наукообразных фантазий, политического обмана и тотального насилия. Его наследие — не только в институтах, но и в антропологическом типе готового ко всему «человека без имени» (И. Сталин), а в дальнейшем «простого советского человека» (Ю. Левада).

И наконец, главное: возможно ли преодоление советского негативного?

Первый шаг — его фундаментальное осмысление и попытка диагноза. При этом, конечно, вопрос о «лекарстве» пока остается открытым и требует дальнейших исследований, которые связаны, в частности, с разработкой высоко содержательной, но опороченной в реальном советском идеи Маркса «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (Маркс и Энгельс, 1955: 447).

Литература

Аврелий Августин. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеенко. — М. : Даръ, 2005.

Бибихин В. В. Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).

Бродский И. Послесловие к «Котловану» А. Платонова // Сочинения Иосифа Бродского. В 7 т. Т. 7. — СПб. : Пушкинский фонд, 2001. — С. 72–74.

Булдаков В. П. Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия, 1920–1930 гг. — М. : РОССПЭН, 2012.

Вада Х. Карл Маркс и революционная Россия / Гефтер. — 2018. — URL: https://gefter.ru/archive/24390 (дата обр. 5 июня 2026).

Варламов А. Н. Шукшин. — М. : Молодая гвардия, 2015.

Горький М. Несвоевременные мысли : заметки о революции и культуре. — М. : Современник, 1991.

Гроссман В. С. Все течет. — Франкфурт-на-Майне : Посев, 1970.

Двенадцатый съезд РКП(б). 17–25 апреля 1923 г. Стенографический отчет. — Политиздат, 1968.

Довлатов С. Д. Зона: записки надзирателя // Зона: записки надзирателя; Компромисс; Заповедник. — М. : Пик, 1991. — С. 5–130.

Зиновьев А. А. Гомо советикус. — Лозанна : L'Age d'Homme, 1982.

Ленин В. И. К деревенской бедноте. Объяснение для крестьян, чего хотят социал-демократы // Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 7. — М. : Изд-во полит. лит-ры, 1967. — С. 129–203.

Ленин В. И. О нашей революции (По поводу записок Н. Суханова) // Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 45. — М. : Изд-во полит. лит-ры, 1970. — С. 378–382.

Логинов В. Т. Заветы Ильича. «Сим победиши». — М. : Алгоритм, 2017.

Маканин В. С. Андерграунд, или Герой нашего времени. — М. : Вагриус, 1999.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. : пер. с нем. // Собрание сочинений. В 50 т. Т. 42 : пер. с нем. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1974. — С. 41–174.

Маркс К., *Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии : пер. с нем. // Собрание сочинений. В 50 т. : пер. с нем. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. — С. 419–459.

Никольский С. А. Российская философия истории : опыт понимания // Философский журнал. — 2018. — Т. 11, № 4. — С. 115–128.

Никольский С. А. Советское. Идея и практика. — М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2023.

Никольский С. А. Советское. Философско-литературный анализ. — М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2024.

Никольский С. А. Советское. Новый человек. — М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2025.

Никольский С. А., *Филимонов В. П.* Русское мировоззрение. Смыслы и ценности российской жизни в отечественной литературе и философии XVIII – середины XIX столетия. — М. : Прогресс-Традиция, 2008.

Ойзерман Т. И. Избранные труды. В 5 т. Т. 2. Марксизм и утопизм. — М. : Наука, 2014.

Павловский Г. О., *Гефтер М. Я.* 1917: неостановленная революция. Сто лет в ста фрагментах / под ред. В. Быковой. — М. : Европа, 2017.

Платонов А. П. Чевенгур // Чевенгур: роман; Котлован: повесть / под ред. Н. М. Малыгиной. — М. : Время, 2011. — С. 9–410.

Платонов А. П. «...Я прожил жизнь». Письма (1920–1950 гг.) — М. : Астрель, 2019.

Попов В. Паспортная система советского крепостничества // Новый мир. — 1996. — № 6. — С. 185–203.

Постановление ГД ФС РФ от 02.04.2008 № 262–5 ГД «О заявлении Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации „Памяти жертв голода 30-х годов на территории СССР“» / Банк данных «Нормативно-правовые акты Федерального Собрания Российской Федерации». — 2008. — URL: https://duma.consultant.ru/page.aspx?955838 (дата обр. 5 июня 2026).

Толстой Л. Н. Рубка леса // Собрание сочинений. В 22 т. Т. 2. — М. : Художественная литература, 1979. — С. 51–86.

Халфин И. Автобиография большевизма. Между спасением и падением. — М. : Новое литературное обозрение, 2023.

Энгельс Ф. Энгельс — В. И. Засулич в Женеву. Лондон. 23 апреля 1885 г. : пер. с нем. // Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями : пер. с нем. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Издательство политической литературы, 1951. — С. 308–314.

Энгельс Ф. Эмигрантская литература. V. О социальном вопросе в России : пер. с нем. // Собрание сочинений. В 50 т. Т. 18 / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1961. — С. 545–546.

Энгельс Ф. Послесловие к работе «О социальном вопросе в России» : пер. с нем. // Собрание сочинений. В 50 т. Т. 22 / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1962. — С. 438–453.

Nickolsky, S. A. 2026. “Sovet·skoye i sovet·skiy chelovek. Prolegomeny k ponimaniyu [The Soviet and the Soviet Man. Prolegomena to Understanding]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 343–375.

Sergey Nickolsky
Doctor of Letters in Philosophy
Chief Research Fellow
Philosophy of Culture Sector
RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia); orcid: 0000–0003–2202–2043

The Soviet and the Soviet Man. Prolegomena to Understanding

Abstract: The phenomena of the “Soviet” and the “new Soviet man” are not a historical accident or an exceptional product of Marxist doctrine. Their unique existence in the USSR requires going beyond the narrow chronological framework of 1917–1991. The article argues that the Soviet system could have arisen and did arise on the specific soil of Russia, became a natural embodiment of the deep, centuries-old constants of Russian historical development (imperialism, autocracy, fusion of power and property, servility of the institution of the church and the fundamental obedience of the people), transformed under the slogans of the modern-

ization breakthrough. Throughout its history, the Soviet system has consistently and purposefully cultivated submission as an active ideological willingness or a consensual, forced practical reaction of a Russian or Soviet person, seeking to make it his fundamental positive property — the willingness to be guided in everything by an imperious will. The assessment of Soviet society and the "new Soviet man" from the point of view of critics of Stalinism in no way can be explained as "historical necessity" or "universally valid justice".

Keywords: Soviet, New Soviet Man, Society, Stalinism, Party, Political Police, "Lishenets", "Enemy of the People", "Purge", Certification, Historiosophy, History, Philosophy, Literature.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-343-375.

REFERENCES

Augustinus. 2005. *Ispoved' [Confessiones]* [in Russian]. Trans. from the Latin by M. Ye. Sergeyenko. Moskva [Moscow]: Dar''.

Bibikhin, V. V. 2012. *Sobstvennost'. Filosofiya svoyego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

Brodskiy, I. 2001. "Poslesloviye k 'Kotlovanu' A. Platonova [Afterword to Platonov's 'The Foundation Pit']" [in Russian]. In vol. 7 of *Sochineniya Iosifa Brodskogo [Works of Joseph Brodsky]*, 72–74. 7 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pushkinskiy fond.

Buldakov, V. P. 2012. *Utopiya, agressiya, vlast'. Psikhosotsial'naya dinamika postrevolyutsionnogo vremeni. Rossiya, 1920–1930 gg. [Utopia, Aggression, Power. Psychosocial Dynamics of Post-Revolutionary Time. Russia, 1920– 1930]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ROSSP·EN.

Dovlatov, S. D. 1991. "Zona: zapiski nadziratelya [The Zone: A Prison Guard's Notes]" [in Russian]. In *Zona: zapiski nadziratelya; Kompromiss; Zapovednik [The Zone: A Prison Guard's Notes; The Compromise; The Reserve]*, 5–130. Moskva [Moscow]: Pik.

Dvenadtsatyy s''yezd RKP(b). 17–25 aprelya 1923 g. Stenograficheskiy otchet [The Twelfth Congress of the RCP(b). April 17–25, 1923. Verbatim Report] [in Russian]. 1968. Politizdat.

Engels, F. 1961. "Emigrant·skaya literatura. v. O sotsial'nom voprose v Rossii [Soziales aus Rusland]" [in Russian]. In vol. 18 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by K. Marks and F. Engel's, 545–546. 50 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.

——— . 1962. "Poslesloviye k rabote 'O sotsial'nom voprose v Rossii' [Nachwort zur Arbeit 'Über die soziale Frage in Russland']" [in Russian]. In vol. 22 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by K. Marks and F. Engel's, 438–453. 50 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.

——— . "Engel's — V. I. Zasulich v Zhenevu. London. 23 aprelya 1885 g. [Engels to Vera Zasulich in Geneva. London. April 23, 1885]" [in Russian], 308–314.

Gor'kiy, M. 1991. *Nesvoyevremennyye mysli [Untimely Thoughts]: zametki o revolyutsii i kul'ture [Notes on Revolution and Culture]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovremennik.

Grossman, V. S. 1970. *Vse techet [Everything Flows]* [in Russian]. Frankfurt-na-Mayne [Frankfurt am Main]: Posev.

Khalfin, I. 2023. *Avtobiografiya bol'shevizma. Mezhdu spaseniyem i padeniyem [The Autobiography of Bolshevism. Between Salvation and Fall]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

Lenin, V. I. 1967. “K derevenskoy bednote. Ob’’yasneniye dlya krest’yan, chego khotyat sotsial-demokraty [To the Rural Poor. An Explanation for the Peasants of What the Social-Democrats Want]” [in Russian]. In vol. 7 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*, 129–203. 55 vols. Moskva [Moscow]: Izd-vo polit. lit-ry.

——— . 1970. “O nashey revolyutsii (Po povodu zapisok N. Sukhanova) [On Our Revolution (Apropos of N. Sukhanov’s Notes)]” [in Russian]. In vol. 45 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*, 378–382. 55 vols. Moskva [Moscow]: Izd-vo polit. lit-ry.

Loginov, V. T. 2017. *Zavety Il’icha. “Sim pobedishi” [The Precepts of Ilyich. “With This You Shall Conquer!”]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Algoritm.

Makanin, V. S. 1999. *Andergraund, ili Geroy nashego vremeni [Underground, or a Hero of Our Time]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Vagrius.

Marks, K., and F. Engel’s. 1955. “Manifest kommunisticheskoy partii [Manifest der Kommunistischen Partei]” [in Russian]. In *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, 419–459. 50 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel’stvo politicheskoy literatury.

Marx, K. 1974. “Ekonomichesko-filosofskiye rukopisi 1844 g.[Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844]” [in Russian]. In vol. 42 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by K. Marks and F. Engel’s, 41–174. 50 vols. Moskva [Moscow]: Gos. izd-vo polit. lit-ry.

Nikol’skiy, S. A. 2018. “Rossiyskaya filosofiya istorii [Russian Philosophy of History]: opyt ponimaniya [An Attempt at Understanding]” [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 11 (4): 115–128.

——— . 2023. *Sovet·skoye. Ideya i praktika [Soviet. Idea and Practice]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives].

——— . 2024. *Sovet·skoye. Filosofsko-literaturnyy analiz [Soviet. Philosophical and Literary Analysis]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives].

——— . 2025. *Sovet·skoye. Novyy chelovek [Soviet. New Man]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives].

Nikol’skiy, S. A., and V. P. Filimonov. 2008. *Russkoye mirovozzreniye. Smysly i tsennosti rossiyskoy zhizni v otechestvennoy literature i filosofii XVIII – serediny XIX stoletiya [The Russian Worldview. The Meanings and Values of Russian Life in Russian Literature and Philosophy of XVIII – Middle XIX Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.

Oyzerman, T. I. 2014. *Marksizm i utopizm [Marxism and Utopianism]* [in Russian]. Vol. 2 of *Izbrannyye trudy [Selected Works]*. 5 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.

Pavlovskiy, G. O., and M. Ya. Gefter. 2017. *1917: neostanovlennaya revolyutsiya. Sto let v sta fragmentakh [1917: The Unstoppable Revolution. Hundred Years in a Hundred Fragments]* [in Russian]. Ed. by V. Bykova. Moskva [Moscow]: Yevropa.

Platonov, A. P. 2011. “Chevengur” [in Russian]. In *Chevengur: roman; Kotlovan: povest’ [Chevengur: Novel; Pit: Novella]*, ed. by N. M. Malygina, 9–410. Moskva [Moscow]: Vremya.

——— . 2019. *“…Ya prozhil zhizn’”. Pis’ma (1920–1950 gg.) [“…I Have Lived My Life.” Letters (1920–1950)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Astrel’.

Popov, V. 1996. “Pasportnaya sistema sovet·skogo krepostnichestva [The Passport System of Soviet Serfdom]” [in Russian]. *Novyy mir [New World]*, no. 6, 185–203.

"Postanovleniye GD FS RF ot 02.04.2008 № 262–5 GD 'O zayavlenii Gosudarstvennoy Dumy Federal'nogo Sobraniya Rossiyskoy Federatsii "Pamyati zhertv goloda 30-kh godov na territorii SSSR"' [Resolution of the State Duma of the Federal Assembly of the Russian Federation No. 262–5 GD dated 02.04.2008 'On the Statement of the State Duma "In Memory of the Famine Victims of the 1930s in the Territory of the USSR"']" [in Russian]. 2008. Bank dannykh "Normativno-pravovyye akty Federal'nogo Sobraniya Rossiyskoy Federatsii" [Legal Acts Database of the Federal Assembly of the Russian Federation]. Accessed June 5, 2026. https://duma.consultant.ru/page.aspx?955838.

Tolstoy, L. N. 1979. "Rubka lesa [The Wood-Felling]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, 51–86. 22 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.

Varlamov, A. N. 2015. *Shukshin [Shukshin]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya [NODATA].

Wada, H. 2018. "Karl Marks i revolyutsionnaya Rossiya [Karl Marx and Revolutionary Russia]" [in Russian]. Gefter. Accessed June 5, 2026. https://gefter.ru/archive/24390.

Zinov'yev, A. A. 1982. *Gomo sovetikus [Homo Sovieticus]* [in Russian]. Lozanna: L'Age d'Homme.

Переводы и публикации

Publications and Translations

Баязитова Г. И. О переводе фрагмента трактата Кардена Ле Бре «О суверенитете короля» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 379–387.

Гульнара Баязитова*

О переводе фрагмента трактата Кардена Ле Бре «О суверенитете короля»**

Аннотация: Публикация посвящена переводу с французского языка на русский фрагмента политического трактата французского юриста, государственного советника Кардена Ле Бре (1558–1655) «О суверенитете». Представлены две первые главы первой книги: первая посвящена вопросу о королевской власти, вторая — определению суверенитета. Перевод снабжен комментариями. Во вступительной статье приводится небольшая биографическая справка о жизни сьера Ле Бре. Показаны его политические связи с представителями высших политических кругов Французского королевства середины XVII в. — кардиналом де Ришелье, канцлером Сегье. Политические идеи Ле Бре были связаны с предшествующей политической традицией обоснования сильной королевской власти через понятие суверенитета. Во вступительной статье дается небольшой анализ терминологии трактата на примере переведенного фрагмента. Представление о королевской власти тесно связано с представлением о роли государя в отправлении общего блага. Вместе с тем показано, что определение, которое приводит Ле Бре, опирается не только на теологическое представление о власти, но и на закон об оскорблении Величества («lèze-Majesté»). Трактат Ле Бре важен для понимания как трансформаций идеи королевской власти, так и логики дальнейшей эволюции абсолютизма. До сих пор переводов трактата «О суверенитете» на русский язык даже в виде фрагментов не существовало.

Ключевые слова: абсолютная монархия, суверенитет, Франция, XVII век, Ле Бре, Ришелье.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-379-387.

Трактат Кардена Ле Бре «О суверенитете короля, о его владении и короне» был впервые издан в 1632 г. в Париже. Изначально сочинение Ле Бре входило в пятерку произведений, созданных по заказу кардинала де Ришелье, первого министра короля Франции Людовика XIII. Ф. Монье указывает его среди сочинений таких авторов, как Франсуа де Коломби, Гёз де Бальзак, Жак де Кассан и Филипп де Бетюн. Все они опубликовали свои произведения под покровительством кардина-

*Баязитова Гульнара Ильгизовна, к. и. н., доцент, Тюменский государственный университет (Тюмень), g.bayazitova@utmn.ru, ORCID: 0000–0001–5259–5841.

**© Баязитова, Г. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда № 25–28–02678 «Концепция суверенитета в политических сочинениях XVI–XVII вв.».

ла в течение двух лет после Дня одураченных[1] (Monnier, 2018: 259). Несмотря на ангажированность трактата, он признается одним из важнейших сочинений, посвященных суверенитету, написанных при Старом порядке. С. Гойард-Фабр метафорично называет концепцию Ле Бре «геометрией государства» за попытку автора сравнивать неделимость суверенитета с точкой в геометрии (Goyard-Fabre, 1987: 197). Фактически Ле Бре в своем трактате теоретизирует сложившуюся во Франции XVII в. практику отправления верховной власти лишь сувереном и от имени суверена. Суверенитет, зафиксированный Жаном Боденом как «абсолютная и постоянная власть», у Ле Бре закрепляется как власть в одном государстве, централизованном и подчиненном суверену. Это та политическая реальность, которая наступила во Франции лишь во второй половине XVII в.

Исследования творчества и политического наследия Кардена Ле Бре немногочисленны. Это монография Жильбера Пико «Карден Ле Бре и доктрина суверенитета», в которой автор составил библиографию работ Ле Бре и упоминаний о нем в различных источниках XVII в. Пико обратил внимание на то, что до издания его книги специальных работ, посвященных жизни и творчеству Ле Бре, не выходило. Также необходимо сказать о монографии Иво Компарато «Карден Ле Бре. „Королевская власть“ и „порядок“ в мысли советника XVII века» (Comparato, 1969). Исследователь обращается к важным, с его точки зрения, составляющим концепции суверенитета в политической мысли Ле Бре и изучает его обращение к понятиям «la Royauté» и «l'ordre».

С точки зрения изучения политических концептов в трактате Ле Бре важной представляется статья Ральфа Гизи и его учеников Л. Алди и Дж. Милхорна, посвященная исследованию закона об оскорблении Величества. Они исследуют, как Ле Бре меняет понимание процедуры проведения суда по такого рода делам, признавая часть прерогатив за комиссарами, а не полностью за судьями Парижского парламента (Gisey et al., 1986). Авторы отмечали, что трактат, который появился как политический заказ, превратился в постоянную рефлексию Ле Бре о суверенитете (ibid.: 54).

[1]День Одураченных — 10–11 ноября 1630 г. По настоянию королевы-матери Марии Медичи король Людовик XIII принял решение об отставке кардинала де Ришелье с поста первого министра. Однако после аудиенции изменил свое решение, и противники кардинала оказались в опале.

В основном имя и деятельность Ле Бре упоминались в общих работах, посвященных истории французского абсолютизма и истории политической мысли (Goyard-Fabre, 1987), в связи с развитием концепции суверенитета и деятельностью кардинала де Ришелье (Church, 1972).

Одно из последних исследований жизни и творчества Кардена Ле Бре — это статьи Франсуа Монье о пяти авторах, которые находились на службе у кардинала де Ришелье. Одну из них он посвятил Кардену Ле Бре (Monnier, 2018). Автор представил довольно подробную биографию Ле Бре и связал основные идеи, которые были разработаны в трактате «О суверенитете», с деятельностью Ле Бре в качестве интенданта провинций и советника короля. Одним из выводов данной статьи стало утверждение о конъюнктурном характере трактата и его вкладе в усиление «тирании Ришелье».

В отечественной литературе нет отдельных работ о Кардене Ле Бре. Известный российский франковед В. Н. Малов в своей большой статье о французском абсолютизме изложил политические взгляды Ле Бре на власть монарха и суверенитет и сравнил его с Ф. де Бетюном, отметив, что «Карден Лебре был еще достаточно умеренным теоретиком абсолютизма» (Малов, 2005: 138).

Поэтому мы посчитали необходимым продолжить разговор о концепции суверенитета через перевод на русский язык части его самого известного сочинения и через попытку показать место идей Ле Бре в ряду его выдающихся предшественников и более ранних современников.

Карден Ле Бре, сеньор де Флакур (1558–1655), принадлежал к дворянству мантии во втором поколении. При Генрихе IV Карден Ле Бре занимал разные должности: генерального прокурора по делам прошений (1590), затем генерального прокурора Парижского парламента (1604–1619)[2]. Благодаря кардиналу де Ришелье в 1624 г. он стал государственным советником и ему было доверено интендантство Трех Епископств (Туль, Мец, Верден). В 1632 г. Ле Бре входил в комиссию по делу маршала де Марийяка[3], которому был вынесен смертный приговор. Впоследствии Ришелье направлял своего верного соратника в самые

[2]Более подробно о сосуществовании институтов офисье и комиссаров см.: Малов, 2005.

[3]Луи де Марийяк, маршал Франции (1573–1632) — военачальник, участвовавший в заговоре Марии Медичи против кардинала Ришелье. Был отдан под суд по обвинению в хищениях и растратах. После долгого судебного процесса приговорен к смертной казни и обезглавлен. Исследователи пишут, что смертный приговор был вынесен с перевесом в один голос, — возможно, этот голос принадлежал Кардену Ле Бре.

ответственные места, где необходимо было справиться с беспорядками и увеличить эффективность сбора налогов. Трактат «О суверенитете короля» сложился, когда Ле Бре приобретал огромный опыт участия в комиссиях и работы с местными архивами: в нем отражены как юридические основания суверенной власти, так и концепция государственного интереса, которая активно продвигалась кардиналом де Ришелье и его сторонниками.

Трактат «О суверенитете» был опубликован в 1632 г. и переиздавался три раза в сборниках сочинений Ле Бре: дважды при его жизни (1635, 1643) и один раз посмертно (1689). В нашей работе используется издание 1643 г.[4], хранящееся в Национальной библиотеке Франции, существенно дополненное и переписанное автором. Вероятно, появившись как политический заказ, трактат претерпел эволюцию вследствие изменений политической ситуации (смерть кардинала де Ришелье в 1642 г. и смерть короля Людовика XIII в 1643 г.) и рефлексии автора над своим сочинением.

Трактат начинается с посвящения канцлеру Пьеру Сегье, одному из наиболее влиятельных людей Франции в последние годы царствования Людовика XIII и регентства Анны Австрийской. Это издание примечательно тем, что в него, помимо указанного трактата, входят еще три сочинения: «Решения многочисленных важных вопросов, представленных к судебному разбирательству в Парижском парламенте», «Собрание некоторых ремонстраций сьера Ле Бре» и «Публичные выступления, совершенные указанным сьером Ле Бре в суде податей, генеральным адвокатом которого он являлся». Собранные воедино самим автором, данные сочинения дополняют друг друга: теоретические выкладки Ле Бре о суверенитете подкреплены судебными решениями Парижского парламента и их анализом.

Сам трактат, перевод фрагмента которого представлен ниже, разделен на четыре книги, в каждой от 15 до 19 глав, которые раскрывают небольшой сюжет. Первая книга посвящена королевской власти и определению суверенитета. Здесь отражаются основные законы королевства, в частности вопросы наследования, места принцев крови в иерархии, права короля давать законы и его место как главы Галликанской церкви.

[4]Ральф Гизи и его ученики указывают на издание 1642 г., экземпляр которого хранится в Национальной библиотеке Франции, однако они ошибались, поскольку это издание 1643 г. (см. Gisey et al., 1986: 25).

Во второй книге говорится об офисье[5] и их месте в государственных институтах. В ней собраны рассуждения о праве короля возводить в дворянское достоинство представителей третьего сословия и о натурализации иностранцев. Третья книга касается вопросов королевского домена, налогообложения и имущества подданных. В четвертой книге раскрываются представления о полномочиях короля, офисье, послов, ассамблеи Генеральных и провинциальных штатов, университетов. Глава шестая последней книги трактата — знаменитая глава, на которую чаще всего ссылаются исследователи, которые пишут о Кардене Ле Бре. Это глава об оскорблении Величества (*lèse-Majesté*) (Goyard-Fabre, 1987: 197). Интерес к этому сюжету связывают с политическими делами, инициированными кардиналом де Ришелье[6]. В них часто прибегали к данному закону. В издании 1643 г. эта глава стала значительно длиннее остальных и третий параграф был изменен (Gisey et al., 1986: 27).

Представленный в переводе фрагмент открывает сочинение. Это первая глава первой книги. Ее название «Qu'est que la Royauté» можно перевести через понятие «королевская власть» и через понятие «королевство». И. Компарато в своем исследовании останавливается на раскрытии понятия «королевская власть» и персонализации власти монарха, в том числе через его сакральные прерогативы. На основе сравнения двух изданий (1632 и 1643 гг.) он показывает, как акцент Ле Бре постепенно смещается с «прав короля» на «публичные права государства» (Comparato, 1969: 109). Поскольку мы опирались на издание 1643 г., то оставляем понятие «королевская власть» в большей

[5]В отечественной историографии не сложилось традиции перевода термина «officier», который дан у Ле Бре и являлся широкоупотребимым во Франции XV–XVII вв. Этим понятием обозначали представителей судейского сословия (членов Парижского парламента и провинциальных парламентов), чиновников, аноблированных дворян. А. Д. Люблинская пишет о чиновничестве и указывает на частичное совпадение этого класса с новым дворянством (Люблинская, 1959: гл. 2); Н. Е. Копосов называет их «высшей бюрократией» или «робенами», то есть представителями «дворянства мантии» (*le gentillaume du robe*; Копосов, 1990: 6–20); Н. А. Алтухова пишет о чиновничестве (Алтухова, 2014); П. Ю. Уваров дает обозначение одной из категорий как «офисье и судейские» (Уваров, 2004: 106–135, 145–146). Дискуссионный перевод «офицеры власти» с отсылкой к переводной терминологии в России XVIII в. можно увидеть у С. К. Цатуровой (Цатурова, 2002: 24). Мы согласимся с мнением В. Н. Малова, который писал о том, что французские должностные лица были не чиновниками, а собственниками должностей, поэтому «оффисье во многих отношениях были антиподами чиновников» (Малов, 1991: 11; Малов, 2005: 111–112), и оставим в транскрипции термин «офисье» как оригинальное обозначение этой сложной по социальному составу группы.

[6]Подробно этот сюжет разобран в: Gisey et al., 1986.

степени для перевода в первой главе трактата, где он говорит о «высшей и постоянной власти», и «королевство» в названии главы и там, где речь идет о законности и форме устройства, а также во второй главе, где дается характеристика понятия «суверенитет». В первой главе Ле Бре определяет понятие «la Royauté» через понятие «l'Empire» (Империя). По сути, в этих главах автор через термин «la Royauté» проводит идею «государства» в современном его понимании как обладателя суверенной власти и средоточия институциональных практик, политическое тело королевства[7]. Но единство в отправлении суверенной власти, по мысли того же автора, все же принадлежит исключительно королю. Поэтому проводить модернизацию терминологии представляется неуместным[8].

С одной стороны, Ле Бре не стремился представить генеалогию власти от частной к публичной, как, например, писал Ж. Боден, начиная с отцовской власти (власти домовладыки) и власти мужа в семье. С другой стороны, определяя цель королевской власти — «заботу о здоровье других», он писал о том, что у древних «обязанность правителя та же, что и родительская». Поэтому идея суверенной власти как патриархальной также прослеживается в его сочинении. Можно видеть, что у Ле Бре происходило некоторое слияние представлений о короле как патриархе с представлениями об обязанностях государя как отказе от личных интересов и удовольствий во имя общего блага.

Если говорить о тексте трактата, то необходимо отметить, что он написан на французском языке с многочисленными латинскими и греческими цитатами. В публикации они приводятся в переводе; оригинал цитаты представлен в сноске. Трактат снабжен многочисленными отсылками к античным и средневековым авторам: Аристотелю, Цицерону, Тациту, Аммиану Марцеллину, Филону Александрийскому, Диону Златоусту и т. д. Вместе с тем в нем присутствует большое количество судебных решений и собственных выступлений автора в Парламенте. Учитывая практическую деятельность Кардена Ле Бре в качестве советника короля и интенданта, эта часть может представлять особый

[7]В Словаре Французской академии 1694 г. мы находим следующее определение термина «la Royauté»: «Estat, dignité de Roy» (Le dictionnaire de l'Académie Françoise..., 1694: 388).

[8]Если обратиться к переводу Л. А. Сифуровой «Политического завещания» кардинала де Ришелье (Ришельё, Сифурова, 2008), то мы можем увидеть там такой подход к переводу, что, безусловно, модернизирует текст, который, с одной стороны, становится более понятным современному читателю, с другой стороны, игнорирует некоторые аспекты политической терминологии и политического языка XVII в.

интерес в исследовательской перспективе. Обращения к современной автору юридической практике были характерны для предшественника Ле Бре, Шарля Луазо. А вот для Бодена большая часть юридических прецендентов — это не современные автору судебные решения. Важно отметить и то, что сам по себе трактат Ле Бре носит выраженный политический характер, и его основная цель состоит в доказательстве принадлежности суверенитета и воплощении его в фигуре короля и королевства (политическом теле).

В главе, посвященной суверенитету, внимание Ле Бре приковано к вопросу о праве французских королей вести независимую от Святого Престола политику. В связи с этим многие примеры касаются постановлений римских понтификов и богословских споров о светской инвеституре. Кроме теологических трактатов Амвросия Медиоланского, Тертуллиана, Бернара Клервоского, автор приводил примеры из Псалмов.

Изучение трактата «О суверенитете» Кардена Ле Бре представляется важным и перспективным с точки зрения исследования развития французской политической мысли и, прежде всего, дальнейшего развития концепции суверенитета в XVII в., через сто лет после появления дефиниции и определения признаков суверенитета у Жана Бодена. Логика движения от суверенитета монарха к постепенному его определению как одного из признаков государства делает обращение к работе Ле Бре (где эта логика намечается) актуальным и своевременным. Перевод трактата на русский язык предпринимается впервые. В настоящее время не существует ни полного перевода трактата, ни его фрагментов.

Литература

Алтухова Н. И. Чиновники одного французского города // Средние века. — 2014. — Т. 75, № 1/2. — С. 107–133.

Копосов Н. Е. Высшая бюрократия во Франции. — Л. : Издательство Ленинградского университета, 1990.

Люблинская А. Д. Франция в начале XVII в. — Л. : Издательство Ленинградского университета, 1959.

Малов В. Н. Ж.-Б. Кольбер. Абсолютистская бюрократия и французское общество. — М. : Наука, 1991.

Малов В. Н. Три этапа и два пути развития французского абсолютизма // Французский ежегодник. — 2005. — С. 90–133.

Ришельё А. дю Плесси де. Политическое завещание, или Принципы управления государством / пер. с фр. Л. А. Сифуровой. — М. : Ладомир, 2008.

Уваров П. Ю. Франция XVI века. Опыт реконструкции по нотариальным актам. — М. : Наука, 2004.

Цатурова С. К. Офицеры власти : Парижский Парламент в первой трети XV в. — М. : Логос, 2002.

Church W. F. Richelieu and Reason of State. — Princeton : Princeton University Press, 1972.

Comparato V. I. Cardin Le Bret. «Royauté» e «ordre» nel pensiero di un consigliere del Seicento. — Firenze : L. S. Olschki, 1969.

Gisey E. R., *Haldy L.*, *Millhorn J.* Cardin Le Bret and Lese Majesty // Law and History Review. — 1986. — Vol. 4, no. 1. — P. 23–54.

Goyard-Fabre S. Philosophie politique XVI–XX siècle (Modernité et humanisme). — Paris : PUF, 1987.

Le dictionnaire de l'Académie Françoise dedié au Roy. T. 2. — 1re éd. — Paris : Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard, 1694.

Monnier F. Cardin Le Bret (1558–1655) // Revue Française d'Histoire des Idées Politiques. — 2018. — N° 47. — P. 303–324.

Bayazitova, G. I. 2026. "O perevode fragmenta traktata Kardena Le Bre 'O suverenitete korolya' [On the Translation of a Fragment of Cardin Le Bret's Treatise 'On Sovereignty of the King']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 379–387.

Gulnara Bayazitova
PhD in History
Associate Professor
Tyumen State University (Tyumen, Russia); orcid: 0000–0001–5259–5841

On the Translation of a Fragment of Cardin Le Bret's Treatise "On Sovereignty of the King"

Abstract: The publication is dedicated to the translation from French into Russian of a fragment of the political treatise "On Sovereignty" by the French lawyer and state councilor Cardin Le Bret (1558–1655). The first two chapters of the first book are presented. The first chapter is devoted to the issue of royal power, the second chapter — to the definition of sovereignty. The translation is provided with comments. The introductory article provides a short biographical note on the life of Sieur Le Bret. In the article, there are shown his political ties with representatives of the highest political circles of the French Kingdom in the mid-17th century, such as Cardinal de Richelieu and Chancellor Seguier. Le Bret's political ideas were associated with the previous political tradition of justifying strong royal power through the concept of sovereignty. The introductory article provides a short analysis of the terminology of the treatise using the translated fragment as an example. The idea of royal power is closely related to the idea of a role of the sovereign in the administration of Commonwealth. At the

same time, it is shown that the definition given by Le Bret is based not only on the theological concept of power, but also on the law on insult to Majesty ("lèze-Majesté"). Le Bret's treatise is important for understanding both the transformations of the idea of royal power and the logic of the further evolution of absolutism. Until now there were no translations of the treatise *On Sovereignty* into Russian, even in fragments.

Keywords: Absolute Monarchy, Sovereignty, France, 17th Century, Le Bret, Richelieu.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-379-387.

REFERENCES

Altukhova, N. I. 2014. "Chinovniki odnogo frantsuzskogo goroda [Officials of One French Town]" [in Russian]. *Sredniye veka [Middle Ages]* 75 (1–2): 107–133.

Church, W. F. 1972. *Richelieu and Reason of State*. Princeton: Princeton University Press.

Comparato, V. I. 1969. *Cardin Le Bret. "Royauté" e "ordre" nel pensiero di un consigliere del Seicento* [in Italian]. Firenze: L. S. Olschki.

Gisey, E. R., L. Haldy, and J. Millhorn. 1986. "Cardin Le Bret and Lese Majesty." *Law and History Review* 4 (1): 23–54.

Goyard-Fabre, S. 1987. *Philosophie politique XVI–XX siècle (Modernité et humanisme)* [in French]. Paris: PUF.

Koposov, N. Ye. 1990. *Vysshaya byurokratiya vo Frantsii [The Senior Bureaucracy in France]* [in Russian]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta [Leningrad University Publishing House].

Le dictionnaire de l'Académie Françoise dedié au Roy [in French]. 1694. 1st ed. Vol. 2. Paris: Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard.

Lyublinskaya, A. D. 1959. *Frantsiya v nachale XVII v. [France in the Early 17th Century]* [in Russian]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta [Leningrad University Publishing House].

Malov, V. N. 1991. *Zh.-B. Kol'ber. Absolyutist·skaya byurokratiya i frantsuzskoye obshchestvo [J.-B. Colbert. Absolutist Bureaucracy and French Society]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

——— . 2005. "Tri etapa i dva puti razvitiya frantsuzskogo absolyutizma [Three Stages and Two Paths of Development of French Absolutism]" [in Russian]. *Frantsuzskiy yezhegodnik [French Yearbook]*, 90–133.

Monnier, F. 2018. "Cardin Le Bret (1558–1655)" [in French]. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, no. 47, 303–324.

Richelieu, A. J. du Plessis de. 2008. *Politicheskoye zaveshchaniye, ili Printsipy upravleniya gosudarstvom [Le testament politique ou Les maximes d'état]* [in Russian]. Trans. from the French by L. A. Sifurova. Moskva [Moscow]: Ladomir.

Tsaturova, S. K. 2002. *Ofitsery vlasti [Officers of Power]: Parizhskiy Parlament v pervoy treti XV v. [The Paris Parliament in the First Third of the XV Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Logos.

Uvarov, P. Yu. 2004. *Frantsiya XVI veka. Opyt rekonstruktsii po notarial'nym aktam [Sixteenh-Century France. An Attempt at Reconstuction Based on Notarial Acts]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.

Ле Бре К. О суверенитете короля : книга 1, главы 1–2 / пер. с фр. и примеч. Г. И. Баязитовой, И. А. Сахарчука // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 388–402.

Карден Ле Бре

О суверенитете короля*

книга 1, главы 1–2

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-388-402.

глава 1
что такое королевство

Предполагая представить в этой работе, в чем заключается суверенитет короля, мне кажется, что я не могу не начать с описания королевской власти. И будет трудно дать более полный ответ[1], нежели тот, который нам дает Филон Иудей в своих книгах о житии Моисея, когда он говорит, что она является высшей и постоянной властью, относящейся к единому, что дает ей право управлять абсолютно [всем] и которая тем более предпочтительна, поскольку имеет целью только спокойствие и публичную пользу. Исходя из этого, для учреждения законного королевства необходимо две составляющие: одна — суверенный авторитет для того, чтобы подчинить народы, которые ему покоряются; другая — то, что оно должно предложить в качестве основной своей цели, всеми способами искать блага для своих подданных.

Это то, что Дион Златоуст[2] наивно представил нам, когда изобразил то в образе Богини, которую он называет Βασιλείαν [Basilea], которую великий Геркулес посадил на трон, держа в руке скипетр, и сопровождал ее почтенный старец, который, казалось, исполнял обязанности его

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Баязитова Гульнара Ильгизовна, к. и. н., доцент, Тюменский государственный университет (Тюмень); g.bayazitova@utmn.ru (ORCID: 0000–0001–5259–5841); Сахарчук Иван Александрович, независимый исследователь; les_solaires_livres@yahoo.co.uk (ORCID: 0009–0007–3134–6927). Оригинал: *Le Bret C.* Les œuvres de messier C. Le Bret, conseiller ordinaire du Roy en ses conseils d'Estat et privé. — Paris : Chez la Vesve Toussainct Du Bray, 1643. — P. 1–8.

[1] Филон Александрийский, или Филон Иудей (ок. 15 г. до н. э. – ок. 50 г. н. э.) — виднейший представитель иудейского неоплатонизма. Далее в тексте речь идет о его сочинении «Жизнеописание Моисея» (Philio. V. Mos. I, 60).

[2] Дион Златоуст (Хризостом) — (ок. 40 – ок. 120) — древнеримский оратор, историк и философ; Ле Бре отсылает читателя к речи «О царской власти» (Dion Chr. Or. I, 73–75).

первого советника, а также три других божества, которых он [Дион] называет Справедливость, Закон и Мир[3]. Согласно этим обстоятельствам, мы желаем показать, что главным отличием истинной королевской власти является обладание авторитетом и абсолютной властью, главные символы которой — трон и скипетр. Она может предпринимать что бы то ни было, только опираясь на мнение мудрых и опытных в делах лиц, потому, как говорил Аристотель в «Риторике к Александру», «и из всех советов этот — самый божественный»[4], и, в конце концов, она должна быть благоразумной в установлении добрых и священных законов для того, чтобы поддерживать свои народы в мире и дать им вкусить плоды своей Справедливости.

Именно поэтому Аммиан Марцеллин говорит[5], что королевская власть — не что иное, как «забота о благосостоянии другого»[6]. А св. Иоанн Златоуст в «О Провидении» называет [это] «забота о спасении — своем собственном и остальных людей»[7]. Наконец, [их цель] показать, что основная обязанность государя — это отбросить собственные интересы, отказаться от своих удовольствий, забыть о себе для того, чтобы полностью отдаться общественному и делать таким образом, что «также самому Цезарю, которому все позволено, по тем же причинам многое не позволено: ведь сон всех людей охраняет его бдительность, для досуга всех — его работа, для ублаготворения всех — его деятельность, для приволья всех — его занятость»[8], — говорит философ Сенека.

Это и есть то, что древние хотят дать понять своим королям, когда называют их иногда Пасторами, иногда отцами народов, как евреи, которые зовут тех Абимелех, что обозначает Отца-Царя, а для того, чтобы сказать «царствовать», они употребляют слово «Мошель», то есть «быть

[3] Δίκην, Εὐνομίαν, Εἰρήνην [Дике, Эвномия, Эйрена]. Здесь и далее в сносках приводится оригинальное написание фрагментов на греческом и латинском языках.

[4] Καὶ τό βουλεύεσθαι θειότατόν ἐστιν. Отсылка к «Риторике к Александру» Псевдо-Аристотеля (Pseudo-Arist. Rhet. ad. Alex. 1420b).

[5] Аммиан Марцеллин (ок. 330 – после 395) — римский историк, участник войны с персами, автор единственного сочинения «Деяния», или «История» (*Res gestae*).

[6] «Cura salutis alienae» (Ammian Marc. Res gestae. XXIX, 2:18). Ле Бре переводит здесь лат. *imperium*, означающее верховную и неограниченную власть, как фр. *Royauté*.

[7] ἐσμὸν φροντίδων καὶ ἀγρυπνίας, дословно — «мы проявляем заботу и бдительность» (Jo. Chr. In Rom.).

[8] Сенека, Керасиди, 1991: 242; «Omnes domos, illus vigilia; omnium otium, illius labor; omnium delicias, illius industria; omnium vacationem, illius occupatio defendat» (Sen. Consol. ad Polyb.). У Ле Бре заменено слово: в оригинале у Сенеки не *domos* (дома), а *somnos* (сны).

в мире» (нести мир)[9], наконец, их обязанностью является следить за своими подданными с таким же усердием и с такой же привязанностью, как пасторы следят за своей паствой и охраняют ее благо с той же ревностью и тем же милосердием, как отцы охраняют каждого из своих детей: «С тем же родительским терпением следует действовать императору»[10].

К тому же короли были созданы только по той причине, что первые люди терпели несправедливости от своих врагов. Самые богатые злоупотребляли своей властью, и законы презирались и попирались ногами самых могущественных. Наконец, чтобы исправить это зло, Бог вдохновил их учредить королей и дать им суверенную власть над ними. Вот что хочет сказать Тацит[11], когда он говорит о воплощении империи (*Empire*) в одной персоне: «Не тяготились новым положением дел и провинции: ведь по причине соперничества знати и алчности магистратов доверие к власти, которой располагали сенат и народ, было подорвано, и законы, нарушаемые насилием, происками, наконец, подкупом, ни для кого не были надежною защитой»[12].

Сколько несчастий и небесных кар призывают на свои головы те, кто злоупотребляет августейшей и божественной властью, упражняясь во всех видах распущенности над своим народом; похожее делается теми, о ком говорит Пакат[13] в своем «Панегирике» Феодосию: «умерщвленные их собственными безнаказанными жестокостями, охваченные собственной алчностью, запятнавшие добрую славу похотью, они не снискали наказания»[14], — и которые вместо того, чтобы освободить своих под-

[9] «Moschel, id est pacere» (Sen. Consol. ad Polyb. 7).

[10] «Hoc quod parenti, etiam Principi faciendum esse» (Sen. Clem. I, 14, 2).

[11] Публий Корнелий Тацит (Publius Cornelius Tacitus) (ок. 56/58 – после 117/120), римский историк. Автор больших сочинений «История» (*Historiae*, около 108/109 г.) и «Анналы» (*Annales*, между 109 или 115/117 и 120 гг.).

[12] «Neque provinciae illum statum abnuebant, suspectio Senatus, populique imperio, ob certamina potentium, et avaritiam magistratuum, invalido legum auxilio, quae vi, ambitu, postremo pecunia, turbabantur» (Tac. Ann. I, 2(1)).

[13] Латиний Пакат Дрепаний (Latinius Pacatus Drepanius) — латинский панегирист конца IV в. Пакат был уроженцем Галлии и получил хорошее образование. В 390 г. он был назначен проконсулом Африки и в дальнейшем продолжил карьеру при дворе. Пакат был близок к выдающимся литераторам своего времени: дружил с Авсонием, переписывался с Симмахом, его читал и цитировал Сидоний Аполлинарий. Является автором панегирика императору Феодосию I, прочитанного в сенате в Риме. Панегирик входит в состав сборника латинских панегириков, состоит из 46 глав, в хвалебных тонах описывает личные качества Феодосия и его воинские доблести.

[14] «Illorum crudelitas indemnatos necandi, cupiditas private rapiendi, libido honesta foedandi, impunitatem requirunt» (Pan. Lat. II (XII), 12).

данных, бросают их на произвол этих бедствий и невзгод, что Тацит и некоторые другие изящно называют «злодеяниями господства, заблуждениями государства, пороками власти и разложением правления».

Наши короли получали эту похвалу за то, то до настоящего времени не впадали в эти крайности, напротив, они всегда управляли своим королевством со всевозможной добротой и воздержанностью, и они были щепетильны в исполнении того мудрого совета, который Плиний[15] дает Траяну: «занимаешь место принцепса, чтобы не освобождать места для тирана»[16], — редко давая повод своим народам жаловаться на их правление. Если кому-то из них требовалась чрезвычайная помощь, то их довела до этого такая же [исключительная] необходимость, чья власть настолько абсолютна, что никто не может сказать, что он не в ее власти: «Горчайшие законы и свирепейшие повеления ненавистной необходимости [заставили наш город и чужеземные народы] претерпеть многое такое, о чем тягостно не только подумать, но даже услышать»[17]. Из всех правителей земли Моисей некогда смог стать тем, кто освободился от строгости законов этой неумолимой богини, потому что никогда не возлагал на людей долга, кроме того, что Бог поручил ему. Кроме того, у него был чудодейственный жезл, который служил ему, чтобы добыть воду из камня или свести ее с небес всякий раз, когда ему это требовалось. Но не все короли получают такую непосредственную и милостивую помощь от Бога в своих делах: они часто находятся под давлением обстоятельств такой необходимости, когда вынуждены с сожалением использовать необычные средства, чтобы заручиться от несчастий, которые те [средства, напротив,] обыкновенно влекут за собой.

Кроме этих дурных обстоятельств, нет во Вселенной государей, которые обращались бы добрее со своими народами, чем наши короли. Также некоторые из них по этой причине заслужили особые небесные милости, как имеет обыкновение говорить св. Григорий[18] в своих похвалах, они настолько превосходили других христианских государя-

[15] Плиний Младший, Гай Плиний Цецилий Секунд (Gaius Plinius Caecilius Secundus) (61/62 – ок. 112/114), римский государственный деятель, оратор, писатель.

[16] «Cave dum princeps sis, ne sit Domino locus» (Plin. Jun. Paneg. 55).

[17] Валерий Максим, Сморчков, 2020: 326; «Abominandae [quoque] necessitatis amarissimae leges, et truculentissima imperia [cum urbem nostrum tum etiam exteras gentes] multa non intellectu tantum, sed etiam auditu gravia perpeti coegerunt» (Val. Max. Factorum et dictorum memorabilia. VII.6).

[18] Григорий VII (Гильдебранд) — папа римский в 1073–1085 гг.

рей, насколько христиане возвышались в честности над жизнью всех неверных. Тот, кто дал повод многим серьезным авторам говорить, что Божественное Величие (*Majesté Divine*) учредило это королевство вместо королевства Иуды, следуя пророчеству Даниила: «[И во дни тех царств Бог небесный] воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится» (Дан. 2:44)[19]. И действительно, нет монархии, которая существовала бы дольше в своем великолепии, в том состоянии, где она пребывает поныне, способной гарантировать, что в будущем [будет пребывать] в больших славе и блаженстве, нежели Франция. Так, хотя ее судьба часто сотрясалась яростными штормами, которые ее время от времени волновали, — или ее беспокоили соседи, или по собственному злому умыслу своих народов, — всегда Бог поднимал ее над бурей и делал ее еще более могущественной, чем она была прежде. И хотя один отмеченный персонаж в этом веке и говорил не без причины: «Велика удача галльского королевства, но оно всегда, пребывая в бедах, возрождалось еще более великим»[20], — мы же должны надеяться, что она останется непоколебимой, тогда наши короли продолжат поддерживать в своем блеске религию, бережно охранять свой народ и делиться с ним счастьем, которое Бог им дает. «Величие покоится на твердом фундаменте у того, кого сознают стоящим не просто выше, но и за своих подданных, чье неусыпное попечение о жизни отдельных лиц, а равно и общем благополучии подданные каждодневно испытывают»[21].

Я полагаю, что они могут дать своим народам самые верные свидетельства своей любви, лишь будучи внимательными в двух вещах. Первая — свято отправлять правосудие, пресекать злоупотребление властью магистратами и защищать самых слабых против угнетения самыми могущественными, которые берут правосудие в свои руки, со всеми видами насилия [против того, кто] «отвергает закон и на все посягает оружьем»[22]. Так, для этого предмета важно, что короли были поставлены Богом, и это Он во всех подробностях доносит до них, как об этом

[19] «Suscitabit regnum aliud, quod in aeternum non dessipabitur».

[20] «Magna Regni Gallorum fortuna, sed semper in malis major resurrexit» — фразы, которую цитирует Ле Бре, нет в источниках. В начале XIX в. ее будут воспроизводить уже с отсылкой на трактат самого Ле Бре.

[21] «Illius enim magnitudo, — говорит Сенека, сказавший одному доброму государю, — stabilis fundataque est, quem omnes tam supra se esse, quam pro se sciunt, cujus curam, excubare pro salute singulorum, atque universorum, quotidie experiuntur» (Sen. Clem. 1, III).

[22] Гораций, Гаспаров, 1970: 386; «Iura negant sibi data, nihil non arrogant armis» (Hor. Ars 122).

свидетельствует пророк Иеремия в главе 22. Поэтому Пьер де Блуа[23], пишущий Генриху, королю Англии, в письме 95 говорит ему: «Кто дал королям богатства земли, не постановил под ними золото или серебро, но [постановил,] что под ними будут понимать они народное благо и будут ответственны они за приручение земли»[24]. Также мы видим, что Священное Писание (как отметил св. Григорий[25] в своих «Моралиях»[26]) называет суд, где Соломон отправлял правосудие, башней из слоновой кости[27], чтобы показать, что трон королей должен служить убежищем и крепостью всем тем, кто укрывается под их защитой и кто обращается за их правосудием.

Вторая [задача королевской власти] — нести мир, в котором заключается всякое благо, говорит св. Августин[28]. Так, кроме того, что он является источником всех благ, которыми вознаграждаются счастливые люди, он[29] является матерью законов, кормилицей добрых нравов и единственной целью справедливости. Это и побудило древних почитать обоих [справедливость и мир] в одном и том же храме, в одной

[23]Пьер де Блуа (ок. 1135 – ок. 1211) — французский богослов, поэт и дипломат. Автор трактатов, многие свои идеи изложил в письмах к королю Англии Генриху II Плантагенету.

[24]«Qui dat Regibus divitias terrae, ab eis non postulat aurum vel argentum, sed ut audient causam populi, et arguant pro mansuetis terrae» (Blesensis. Epis. XCV, 301).

[25]Григорий I Великий (ок. 540–604) — папа римский (590–604), великий латинский Отец Церкви, автор диалогов (гомилий) на теологические темы, житий италийских святых; пожалуй, наиболее известно его сочинение «Беседы (гомилии), представленные на Иезекииля» (*Homiliae in Ezechielem Prophetam*).

[26]Скорее всего, Ле Бре добавил настоящее замечание в скобках по памяти (при этом смутно припоминая оригинал), чтобы придать веса своим словам отсылкой к авторитету папы Григория I. Действительно, подобный сюжет есть у св. Григория, он относится к «Гомилиям на Иезекииля» (Greg. M. Ez. II, 3, 20), а выражение «башня из слоновой кости» (Песн. 7:5) не используется св. Григорием, поскольку он писал свои труды не по тексту Вульгаты. Так этот стих выглядит у него: «Sicut *turris David* collum tuum» («Словно *башня Давида* шея твоя»; ср. Вульгату: «Collum tuum sicut *turris eburnea*»). Трактовка Ле Бре слов св. Григория весьма вольная, поскольку тот видит в «башне Давида» не суд (по крайней мере, не светский суд), а «шею Церкви», посредством которой она обращается против несправедливости.

[27]«Turrum eburneam».

[28]«In qua omne bonum includitur». На самом деле здесь Ле Бре цитирует не слова самого св. Августина, а комментарий к его «Толкованию на книгу Псалмов» (Aug. Conf. CXVIII, 29, 8), конкретно — к тому фрагменту, где в комментарии на Пс. 118:151 Августин отсылает нас к Пс. 24:10, — сделанный теологом и схоластом Петром Ломбардским (ум. 1160) в своих «Сентенциях» (Petrus Lombardus. Sententiae in quatuor. IV, 46, 5). Там Петр Ломбардский говорит, что в заповедях Божьих милосердие и истина заключают в себе всякое благо.

[29]В русском переводе неизбежно теряется игра слов, ведь слово «мир» по-французски (*la paix*) женского рода.

и той же ратуше и с той же церемонией, как если они бы они узнали из этих священных слов, что «милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются» (Пс. 84:11)[30]. Это тот желанный исход, о котором добрые короли должны сообщить всем своим советам. Это высшая цель, которую они должны преследовать всеми своими действиями, следуя примеру Бога, когда он говорит: «Я мыслю (о вас) в мире, а не в печали» (Иер. 29:11)[31]. Поэтому Давид, желая научить своего сына тому, как он должен вести себя, дабы снискать расположение своего народа, советует ему не иначе, как искать мира: «ищи мира и следуй за ним» (Пс. 33:15)[32]. Он хотел, чтобы к нему обращались так же, как к Соломону, то есть к королю мира (*Roy de la paix*), что является самым славным титулом, который могут дать королям и что делает их самыми ценимыми и почитаемыми людьми. И наконец, я не знаю, как лучше описать королевское достоинство, как лучше вменить ему его неотъемлемые свойства, чем сделал выдающийся ум этого столетия в предисловии к своей «Политике», когда говорит: «Кто главный средь людей, кто один превосходит многих: тот, кто утверждает законы и порядки? тот, кто воспитывает мальчиков? тот, кто управляет миром и войной? Думается, те отмечены божественным перстом — нет! сие несомненно, — кто служит во благо и руководствуясь общественной пользой»[33].

глава 2
что такое суверенитет и [о том,] что его важнейшая отличительная черта — не зависеть ни от кого, кроме бога

После того как мы показали в общих терминах, что такое Королевство, каковы его обязанности и цель существования, которые оно должно воплощать во всех своих помыслах, в продолжение настоящего сочинения мне следует сказать, что такое суверенитет.

[30] «Iustitia et pax osculatae sunt».

[31] «Cogito cogitationes pacis et non afflictionis». Канонический перевод здесь не вписывается в контекст: «Я знаю намерения, какие имею о вас... намерения во благо, а не во зло».

[32] «Inquire pacem et persequere eam».

[33] «Quid majus inter homines, quam unum praesse pluribus, leges et iussa ponere, maria tueri, pacem, bellaque moderari? Divinitas quaedam videtur haec dignitas: et est protecto, si salutariter atque ex usu publico administretur». Это вступительные слова нидерландского историка, филолога и философа, яркого представителя неостоицизма Липсия Юста (1547–1606) в предисловии к его комментариям на «Политику» Аристотеля (Iusti Lipsi Politicorum. Praefatio. 2).

Хотя суверенитет соотносится с королевской властью так же, как свет с солнцем, своим неразлучным спутником, с тех пор как случай стал вмешиваться в человеческие дела, он [случай] через бесконечные перевороты (*revolutions*) только и делал, что искажал иерархию и уклад власти на земле, поэтому весьма трудно определить, кого, собственно, можно называть суверенами. Что касается меня, я полагаю, что никому нельзя приписывать определение и свойства совершенного и законченного суверенитета, кроме тех, кто зависит единственно от Бога и подчиняется лишь своим законам.

Это тот признак, по которому следует отличать суверенов, обладающих абсолютной властью, от тех, чья власть ограничена. И хотя все сеньории, которые дают власть над людьми, берут свое начало от одного и того же принципа так, как говорит об этом великий Апостол: «Всякая власть от Бога»[34] (1 Рим. 13:1), тем не менее, если они зависят и подчиняются иной высшей власти, словно феодалы и те, которые обложены данью третьими лицами, то нельзя сказать, что они в полной мере суверенны.

И потому так сложилось, что короли Неаполя, Сицилии, Арагона, Польши, Сардинии, Корсики, Канарских островов, Иерусалима и даже Англии не всегда были абсолютными суверенами, ибо они подчинялись Римской церкви посредством оммажа вассала и платили ей некоторый годовой чинш. Так, вассальная зависимость (*vasselage*), особенно если это личная зависимость (*lige*), лишает суверенитета, который не может никоим образом сосуществовать с положением подчинения, с теми правами и почестями, которые полагаются сеньорам, тем, кому подчиняются. Тем более что все эти обязанности обозначают подчинение, которое связывает и которое обязывает лицо. Даже по применяемым к таким вопросам максимам видно, что все подобные жесты повиновения (*sousmissions*) должны отправляться лично, а не посредством прокурора[35]. Это то, что несовместимо с титулом суверена.

Князьки Италии и Германии не могут сравняться с суверенными государями, поскольку они являются вассалами Империи и многие среди них являются будто бы челядью Императора, обладая должностями управляющих винным погребом, шталмейстеров, виночерпиев, и все они квалифицируются как наместники (*Vicaires*) Империи, имея титулы,

[34] «Omnis potestas a Deo est».

[35] В данном контексте «прокурор» (*Procureur*) должен пониматься как «представитель».

несовместимые с суверенитетом. И даже если они осмелятся присвоить себе титул «Величество», реально обладая лишь [титулами] «Сиятельство» и «Высочество», пусть они и наслаждаются многочисленными правами, которыми обладают короли, тем не менее нельзя о них сказать «суверенные», как это ясно объясняет доктор [права] Дечио[36] в своей консилии 123, где он обозначает различие, которое существует *inter Regnum et Principatum* [между «королевской властью» и «правлением»], когда дается ответ о том, теряют ли свой суверенитет короли и суверенные народы, попадая под покровительство другого короля или народа более могущественного[37]. Сулла у Аппиана[38] выводил этот вопрос с помощью этих двух слов[39], то есть которые [находятся] под покровительством, но не под властью[40]. Это то, что Цицерон утверждает во второй книге своих «Обязанностей», когда, описывая искренность и чистосердечие древних столетий, говорит, что короли и свободные народы, которые находились под фуа и защитой римского народа, подчиняются власти без уменьшения их суверенитета[41]. Есть также мнение юрисконсульта Прокула[42]: «и даже находясь в союзе, этот народ услужливо оберегает величие другого народа»[43] — если не защита платящих дань, так как само слово «дань» очень сильно снижает суверенное достоинство.

[36] Филиппо Дечио (1454 – ок. 1535) — итальянский юрист, представитель традиции *jus commune*.

[37] На самом деле этот вопрос рассматривается в консилии 270 (Decio. Consiliorum. 1:270).

[38] Аппиан (ок. 95–170) — древнеримский историк, писавший на греческом, автор «Римской истории».

[39] Аппиан Александрийский, Голубцова, 1998: 361–362; ἐπί προστάταις οὐκ ὑποτελῖς. Как кажется, Ле Бре пишет это, подразумевая, что читатель понимает контекст: так, с одной стороны, Аппиан говорит, что до получения Суллой диктаторских полномочий консулы покровительственно управляли (προστάταις) Римом (App. Hist. Rom. XIII (I), 99), а в другом отрывке говорится о царях, которые были союзниками Рима и пользовались его покровительством, но ранее не платили дань (ὑποτελῖς), и платить ее от них потребовал именно Сулла (App. Hist. Rom. XIII (I), 102) .

[40] «Sub patrocinio, sed non sub ditione».

[41] «Однако пока держава римского народа зиждилась на благодеяниях, а не на противозакониях, и пока мы вели войны либо в защиту союзников, либо за владычество, и исход войны был либо мягок, либо соответствовал необходимости, то гаванью и прибежищем для царей, народов и племен был сенат, а наши магистраты и императоры старались снискать величайшую хвалу уже за одно то, что они справедливо и верно защищали провинции и союзников» (Cic. De off. II, 26).

[42] Прокул (I в. н. э.) — римский юрист, основатель особой традиции толкования римского права.

[43] «Etiamsi in foedere comprehensum sit ut is populus comiter alterius populi majestatem conservaret» (Dig. 49.15.7).

Многие авторитетные авторы касались вопроса, что будет, если короли, вопреки клятве, которую они дают во время коронации, налагая на себя обязательства по отношению к своим подданным, нарушают права суверенитета. Их нельзя считать суверенами, приводя в пример короля Дании, который во время празднования своей коронации при большом собрании народа обещает не приговаривать к смертной казни и не конфисковывать [имущество] знатного человека, а это он оставляет на суд сената; что все дворяне получат полномочия и власть осуждать на смерть своих вассалов без права обжалования. Что не будет изымать долю из штрафов и из конфискованного имущества и что он не сможет нарушить обещанное без согласия своего народа. По большинству признаков можно утверждать, что этот король не был в полной мере сувереном, поскольку посредством этой клятвы он передает своим вассалам основные права суверенитета. Несмотря на то что некоторые дают такие обещания, не отказываясь от суверенитета, и домохозяин (*père de famille*) не умаляет своей власти тем, что пообещал поддерживать некоторый порядок или некоторое правило в своей семье, как и муж не ослабляет власти, которую он имеет над женой, если обещает ей что-нибудь, поскольку эта связь, которая их обязывает, исходит не от высшей силы, но от права народов, которое желает, чтобы каждый держал слово. Как бы то ни было, поскольку наши короли получают свой скипетр от одного лишь Бога, они не обязаны подчиняться земной власти и наслаждаются всеми правами, которые признают за полным и абсолютным суверенитетом, то можно заключить, что в своем королевстве они являются суверенами в полном смысле слова. И вот почему в письмах к ним используют реверанс «Волею Божьей короли Франции», без которого любой из их подданных, в каком бы звании он не находился, может быть подвергнут наказанию за преступление оскорбления Величества (*lèze Majesté*). Как это случилось во времена Карла VII по отношению к графу д'Арманьяку за то, что он так опрометчиво приписал этот реверанс к своим титулам[44].

В самом деле, некоторые, желая угодить Папам, отмечали, что наши древние Короли признавали в былые времена владение своим королевством от Римской церкви, поскольку Хлодвиг, первый христианский

[44]Речь идет о споре между графами д'Арманьяк с королем Карлом VII по поводу титула «граф милостью Божьей», из-за которого в 1442 г. граф Жан IV подал протест в Парижский парламент. Впоследствии использование его стало рассматриваться как преступление оскорбления Величества.

король, получил от Папы Гормизда[45] золотую корону, которую он и его наследники после назвали *Regnum*. [Отмечали также,] что Карл Великий воздавал Церкви те же почести, когда распорядился выплачивать ей каждый год четыре золотых безанта[46]; и что во времена Григория VII стерпели, когда он стал брать один денье с каждого домохозяйства в пользу Римской церкви, которое назвали Денье Святого Петра.

Но совершается грубый подлог, когда эти примеры приводят с целью показать, дескать, наши короли раньше подчинялись Святому Престолу в светских делах в своем королевстве. Так, все знают, что они делают эти подношения Римской церкви и позволяют взимать их со своих подданных лишь для свидетельства уважения и преданности, которые они оказывают Святому Петру и его наследникам, а также для помощи им во всем необходимом, как они всегда без тени печали делали, когда то было необходимо.

Кроме того, Святые Отцы никогда не понимали этого иначе, как это явно засвидетельствовал в главе *Per Venerabilem. Extra. Qui filii sint legitimi* папа Иннокентий III[47], где, говоря о короле Франции, он прямо признавал, что тот ни перед кем не отвечает за мирские дела: «Более того, поскольку король не признает [никого] вышестоящего в светских делах, не нарушая прав другого, ему лучше подчиниться нашей юрисдикции в этом вопросе»[48]. Если некоторые из них хотели пойти дальше, их наследники так же отменили их декреты, как это сделал Климент V посредством исключительного (*extravagante*) *Meruit. Extra. De privileg.* с оным [декретом], который папа Бонифаций VIII публиковал против короля Филиппа Красивого, с помощью которого он подчинял светскую власть во Франции Святому Престолу; в то же время самые великие светила Церкви возражали против таких действий[49].

[45]Гормизд (? – 523) — папа римский, преодолел акакианскую схизму.

[46]Безант — золотая монета, имевшая хождение в Западной Европе в X–XIII вв., вес которой равнялся приблизительно 4,5 г.

[47]Декреталий папы римского Иннокентия III (1198–1216) был издан в 1202 г. В нем папа утверждает превосходство власти римского понтифика над светскими государями.

[48]«Insuper cum Rex superiorem in temporalibus minime recognoscat, sine iuris alterius laesione, in eo se Juridictioni nostrae subijcere potiut» (Per Venerabilem. X. 4. 17. 13).

[49]По всей видимости, речь идет о декреталии папы римского Климента V, отменившего действие булл *Clericis laicos* и *Unam Sanctam* своего предшественника папы Бонифация VIII, в которых утверждалось превосходство духовной власти над светской властью, что влияло на отношения между римским понтификом и королем Франции Филиппом IV Красивым (1268–1314).

И среди прочих св. Бернар[50], когда в книге I «О размышлении», главе 6, которую посвятил папе Евгению, он ему говорит подобным образом: «Преходящие земные интересы имеют своих судей: царей и князей мира сего; по какому же праву Вы посягаете на их права?»[51] В той же книге: Закон [Глас] самого Господа в святом Евангелии: «Цари господствуют над народами, [и владеющие ими благодетелями называются.] А вы не так»[52], — и немного ниже: *fama*[53] «Речение апостольское таково: провозглашается служение, запрещается господство»[54], то есть [господство] над светской властью королей.

Мнение ранней Церкви было таковым, каким то выводится из Тертуллиана[55], который, говоря о почитании, которое христиане оказывают Императору, признает в своей Апологии, главе 33, что для светской власти они отвечают непосредственно только лишь перед Богом: «умеряя величие кесаря перед Богом, я более поручаю его Богу, Которому единому его подчиняю; подчиняю же Тому, к Которому не приравниваю»[56], а в главе 30 он говорит вот что: «[Императоры] Чувствуют, что Он — единственный Бог, в Чьей власти они пребывают, от Которого они — вторые, после Которого они — первые, прежде всех и выше всех богов»[57].

[50]Бернард Клервоский (1090–1153) — аббат католической церкви, богослов и подвижник. В тексте речь идет о сочинении *De consideratione* («О размышлении»), написанном им для своего ученика, папы римского Евгения III (1145–1153).

[51]«Habent haec infima et terrena iudices suos, reges et principes terrae: Quod fines alios invaditis?» (Bern. Clar. Csi. I.6.7).

[52]«Lex Domini est in Evangelio, reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic» (в оригинале у Бернарда: «Vox Domini est in Evangelio: “Reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur”. Et infert: “Vos autem non sic”» (Bern. Clar. Csi. II. 6. 10).

[53]В оригинале — *forma*.

[54]«Apostolica haec est: ministratio indicitur, interdicitur dominatio» (Bern. Clar. Csi. II.6.11).

[55]Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (155/165–240/250) — раннехристианский богослов, автор многочисленных произведений. Здесь Ле Бре приводит выдержки из *Apologeticus pro Christianis* («Апологетик в защиту христиан»), где автор защищает христиан и говорит о соотношении власти императора и Бога.

[56]Тертуллиан, Братухин, 2005: 165; «Temperans Majestatem Caesarius infra Deum, magis illum commendo Deo, cui soli subijcio» (в оригинале: «temperans maiestatem Caesaris infra Deum magis illum commendo Deo, cui soli subicio» (Tert. Apol. XXXIII.2)

[57]Там же: 163; «Sentient Deum esse solum, in cuius solius potestate sunt a quo secondi, post quem primi, ante omnes Deos et super omnes homines» (в оригинале у Тертуллиана: «sentiunt eum esse deum solum, in cuius solius potestate sint, a quo sint secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos» (Tert. Apol. XXX.1).

Также папа Анастасий[58] у Бурхарда[59] называет их наместниками Бога на земле, кого Бог поставил править на земле[60]. И святой Иероним[61], объясняя пассаж «Тебе единому согрешил я» (Пс. 50:6) в царственном пророке[62], говорит, что великий царь использовал слова «Единственный Бог, кто превыше царя»[63], в чем соглашается с интерпретацией, которую в этом дает св. Амбросий[64] в таких словах: «Царь есть тот, кто сам не ограничен никакими законами, цари не несут ответственность за преступления. И не всякие законами призываются к наказанию, возложившие на себя бремя государственной власти. Из людей не согрешает тот, кто не ограничен возможностью понести наказание»[65]. Наши Анналы свидетельствуют, что Франция всегда была во власти все одного и того же чувства, когда рассказывают нам о прошлом, о таких деятелях своих времен, как Карл Лысый, Филипп Август, Филипп Красивый, Карл VI, Людовик XII, где видно, что наши предки, как правило, восставали против попыток каким-то образом подчинить светский суверенитет этой короны, самой древней и самой сиятельной в христианстве, для того, чтобы [они могли] зависеть от воли одного лишь Бога. И следует придерживаться как незыблемого и непоколебимого закона, что наши короли могут отправлять все полномочия королевского суверенитета, под которым понимаются не только старинные границы их королевства, но и в тех сеньориях, которые привязаны и присоединены ныне, такие как Дофинэ, Прованс, Бретань, Брессе

[58] Папа Анастасий II (496–498) — понтифик, пытавшийся преодолеть акакианскую схизму, был осужден римским духовенством.

[59] Бурхард Вормсский (950/965–1025) — епископ Вормсский, автор собрания канонического права, известного как «Двадцать книг декретов Бурхарда» (Burch. Worm. XV, 15).

[60] «Quos Deus praesidere insit in terris»; в оригинале у Анастасия: «...per instantiam vestram, quam velut vicarium Deus praesidere iussit in terris» (Anastasius II, Ep. 1, 1).

[61] Иероним Стридонский (ок. 345/347–419/420) — христианский святой, автор переводов на латинский язык книг Нового и Ветхого Завета (Вульгаты) и произведений по толкованию Священного Писания.

[62] «Tibi soli peccavi».

[63] «Quia supra Regem solus Deus». Такой фразы не встречается у Иеронима, похожая фраза: «Solus Deus est; creaturae non sunt» («Только Бог есть [истинно Сущий]; твари же не суть») (Hier. Epis. 15, 4).

[64] Амвросий Медиоланский (339–397) — теолог, миланский епископ, учитель Церкви.

[65] «Rex erat, nullis ipse legibus tenebatur, quia liberi sunt reges a vinculis delictorum; neque enim ullis ad poenam vocantur legibus, tuti imperii [sub] potestate: homini ergo non peccavit, cui non tenebatur obnoxious». В своем сочинении «Апология пророка Давида» (*De apologia Prophetae David*) Амвросий Медиоланский дает комментарий на 50-й псалом (Ambros., Apol. David X, 51).

и другие, следуя тонкой максиме наших великих мэтров: «Королевская власть — это то, что порождается королевской властью»[66], как видно по их законническим текстам[67] и во многих других местах. Поскольку вследствие объединения королевства они стали членами оного, разве не разумно, чтобы они подчинялись тому же авторитету и тем же публичным законам? Также видно, что свойство этих объединений — сведение всего к универсальному образу и подобию, как говорится в законе[68]. И об этом говорят также доктора [права] в законе[69], при этом, однако, не должно быть никаких злоупотреблений касательно иных условий, обозначенных в договоре о присоединении.

Литература

Аппиан Александрийский. Римская история / пер. с древнегреч., под ред. Е. С. Голубцовой. — М. : Наука, 1998.

Валерий Максим. Девять книг достопамятных деяний и высказываний / пер. с лат. А. М. Сморчкова. — М. : РГГУ, 2020.

Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания / пер. с лат., под ред. М. Гаспарова. — М. : Художественная литература, 1970.

Сенека. Утешение к Полибию / пер. с лат. Н. Х. Керасиди // Вестник Древней истории. — 1991. — № 4. — С. 238–252.

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик к Скапуле / пер. с лат. А. Ю. Братухина. — СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005.

Le Bret, S. 2026. "O suverenitete korolya [On the Sovereignty of the King]: kniga 1, glavy 1–2 [Book 1, Chapters 1–2]" [in Russian], trans. from the French and annot. by G. I. Bayazitova and I. A. Sakharchuk. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 388–402.

Cardin Le Bret

On the Sovereignty of the King

Book 1, Chapters 1–2

Translation of: Le Bret, C. 1643. *Les œuvres de messier C. Le Bret, conseiller ordinaire du Roy en ses conseils d'Estat et privé* [in French]. Paris: Chez la Vesve Toussainct Du Bray. P. 1–8.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-388-402.

[66] «Regnum esse quod regno accedit».

[67] *Si convenerit §si nuda ff.de pignor. act.*

[68] *L. in rem. § item si quacumque ff.de ult. vindic.*

[69] *Omnes populi C. de summa Trinit. et fise Cath.*

REFERENCES

Appianus Alexandrinus. 1998. *Rimskaya istoriya [Historia Romana]* [in Russian]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by Ye. S. Golubtsova. Moskva [Moscow]: Nauka.

Horatius Flaccus Quintus. 1970. *Ody. Epody. Satiry. Poslaniya [Odes. Epodes. Satires. Epistles]* [in Russian]. Ed. and trans. from the Latin by M. Gasparov. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.

Seneca Lucius Annaeus. 1991. "Utesheniye k Polibiyu [De Consolatione ad Polibium]" [in Russian], trans. from the Latin by N. Kh. Kerasidi. *Vestnik Drevney istorii [Journal of Ancient History]*, no. 4, 238–252.

Tertullianus Quintus Septimius Florens. 2005. *Apologetik k Skapule [Ad Scapulam]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. Yu. Bratukhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Olega Abyshko [Oleg Abyshko Publishing House].

Valerius Maximus. 2020. *Devyat' knig dostopamyatnykh deyaniy i vyskazyvaniy [Factorum et dictorum memorabilium libri novem]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. M. Smorchkov. Moskva [Moscow]: RGGU [Russian State University for the Humanities Publishing Centre].

Мараччи Л. Введение в опровержение Корана : часть 3, глава XIII. Другие аргументы, взятые из Священного Писания, с помощью которых магометане нападают на Божественность Христа / пер. с лат., примеч. и вступ. ст. И. В. Лупандина, Г. Р. Консона // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 403–420.

Людовико Мараччи vs Ибн Таймия в дискуссии о Халкидонском догмате

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-403-420.

Настоящая публикация является второй частью авторской трилогии, посвященной центральному сочинению итальянского священника-ориенталиста, богослова и переводчика (с арабского на латинский) Людовико Мараччи (1612–1700) «Введение в опровержение Корана». Этот текст является логическим продолжением осуществленного нами ранее перевода 12-й главы третьей части этого сочинения (Marraccius, 1691) написанного на латыни и представляющего собой первый том двухтомного труда (Marraccius, 1698a,b), который на русском языке до сих пор не опубликован. «Введение в опровержение Корана» являет собой пример религиозной полемики, которая затрагивает и философские вопросы, что от внимания исследователей нередко ускользало. Авторы настоящей публикации ставят своей целью вычленить философский элемент в религиозной полемике в различных контекстах. Примером может послужить статья «Каталонский богослов Раймунд Мартин (1220–1284) и его сочинение „Кинжал веры“» (Раймунд Мартин, Лупандин и Консон, 2025). В данном случае авторы, руководствуясь той же методологией, предлагают комментированный перевод 13-й главы третьей части первого тома «Введения в опровержение Корана», где Мараччи отвечает на аргументы своего оппонента — арабского богослова Ахмеда Ибн Таймии, касающиеся основной идеи Халкидонского собора (451 г. н. э.) — о двух природах и одной ипостаси во Христе. В свою очередь, Ибн Таймия отвечает на аргументы, изложенные в «Письме кипрских христиан» (*Risāla min ahl jazīrat Qubruṣ*), написанном на арабском языке в начале XIV в. Как отмечает американский востоковед Сидни Гриффит, «в начале своей впоследствии очень влиятельной книги, посвященной опровержению письма киприотов, — „Здравый ответ тем, кто изменил религию Мессии“ [Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ], Ибн Таймия указывает на существенное влияние, которое оказало это письмо на современных ему христиан» (Griffith, 2016: 15). В коллективной монографии, вышедшей под редакцией канадского исламоведа Джона Морроу, «Здравый ответ...» характеризуется как «предвестник нового отношения [к немусульманам]...

который установил четкий и весьма влиятельный фундаменталистский подход к немусульманскому населению» (Islam and the People of the Book..., 2017: 120).

Мараччи отвечает на восемь аргументов Ахмеда Ибн Таймии. Первый аргумент взят из Евангелия от Луки, из описания сцены Благовещения, где архангел Гавриил говорит Деве Марии: «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца» (Лк. 1:30–33). Ибн Таймия считает, что из этих слов архангела никак не следует, что Иисус Христос обладает Божественной природой: Он всего лишь царь, владычество которого ограничивается «домом Иакова», то есть Он будет царем лишь евреев, но не всего мира. Второй аргумент Ахмеда Ибн Таймии взят из Евангелия от Матфея, из описания сцены крещения Христа в Иордане, из слов, которые были услышаны с небес от Бога при крещении Христа, а именно: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:17). Ахмед Ибн Таймия передает заключительную часть евангельского стиха «в Котором Мое благоволение» следующим образом: «Которого Я избрал»[1] . И на основе этого делает вывод, что Христос не Бог, а тот кто был (Им) избран. Третий аргумент Ахмеда Ибн Таймии против Божественности Христа основывается на том, что Христос хотел креститься от Иоанна, что указывает на равенство достоинства Иоанна Крестителя и Иисуса Христа. Этот аргумент согласуется с мусульманским преданием о чудесном вознесении Мухаммеда на восьмое небо, где на первом небе он увидел Иоанна, сына Захарии, и Иисуса, сына Марии. Нижеприведенная цитата взята из мусульманского апокрифа «Лестница Мухаммеда», сохранившегося лишь в латинском переводе, поэтому здесь просматриваются существенные христианские интерполяции:

[1]По всей видимости, перевод Ибн Таймии действительно не вполне точен, так как, например, в издании арабского перевода четырех евангелий (Sacrosancta quatuor Jesu Christi..., 1619: 18) текст на арабском (الَّذِي بِهِ سُرِرْتُ, alladhī bihi surirtu) («в Котором Мое благоволение») соответствует греческому оригиналу (ἐν ᾧ εὐδόκησα). Вместе с тем нельзя исключить, что ученый пользовался каким-то неизвестным нам манускриптом, ввиду чего приведенная выше (ре)интерпретация «Это Сын Мой Возлюбленный, Которого Я избрал» (هَٰذَا ابْنِي الْحَبِيبُ الَّذِي اصْطَفَيْتُهُ, hādhā ibnī al-ḥabību alladhī iṣṭafaytuhu) (Ibn Taymīyah, 1960: 335) стала возможной.

> И когда я, Мухаммед, увидел это и много дивился увиденному, вот, между оными ангелами я увидел двух людей, которые сидели на двух престолах, весьма прекрасных и как телом, так и лицом удивительно хорошо созданных. Их волосы были белы, как снег, и бороды их были велики и также белы. Одежды их были в высшей степени белы, так что человек едва мог смотреть на них, ибо вокруг их голов было великое сияние. Когда я их увидел, я спросил у Гавриила, кто они. Он ответил мне: «Знай, Мухаммед, что тот, кто сидит на более низком престоле, зовется Иоанн Ибн Захария. Он один из Божиих пророков. Тот же, кто сидит выше, зовется Иисус сын Марии. Этот Иисус есть дух Божий и был также рожденным словом Его»[2].

Четвертый аргумент Ахмеда Ибн Таймии исходит из того, что Иоанн, будучи заключен в темницу, усомнился во Христе, кто Он; поэтому он послал к Нему двух учеников спросить Его, Тот ли Он, Который должен прийти. В Евангелии от Матфея это звучит так: «Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого» (Мф. 11:3). Пятый аргумент Ахмеда Ибн Таймии основывается на том, что сатана не связан, а свободен и так же упрям, как и прежде, хотя Иисус обещал связать сатану и ограничить его власть. Шестой аргумент Ахмеда Ибн Таймии против Божества Христа исходит из того, что Христос до тридцати лет вел жизнь, подобную жизни других людей. Седьмой аргумент Ахмеда Ибн Таймии основывается на отсутствии различия между вторым и третьим лицом Троицы, ибо оба они исходят от Отца и отличаются только именами. Восьмой аргумент Ахмеда Ибн Таймии состоит в том, что, согласно Евангелию от Иоанна, Христос «берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29), но в таком случае те, кто распял Его и затем преследовал Его учеников, не имели бы греха.

Как видим, аргументы Ахмеда Ибн Таймии достаточно замысловатые, ответить на них непросто, но Мараччи «держит удар», что обеспечивает динамизм 13-й главы третьей части «Введения в опровержение Корана».

***

Итак, в 13-й главе Мараччи отвечает на восемь аргументов Ибн Таймии, показывая, что те примеры, которые приводит исламский интеллектуал для доказательства того, что Христос не был Богом, указывают лишь на наличие у Христа, наряду с Божественной, также и человеческой природы. Данный текст, как и текст 12-й главы, является примером непростого взаимодействия двух экзегетических парадигм, наглядно демонстрируя, как герменевтика связана с догматикой. Примирение

[2]Il libro della..., 2013: 64; лат. текст см.: Espina, 1494: 196.

позиций Мараччи и Ибн Таймии возможно было бы лишь в том случае, если бы каждый из них поставил под сомнение основные принципы собственного мировоззрения. Таким образом, приведенный нами текст иллюстрирует несоизмеримость христианской и мусульманской позиций в отношении учения о единстве Божественной и человеческой природы Христа, сформулированного на Халкидонском соборе (451 г. н. э.). Дискуссия по поводу Халкидонского догмата, начатая в 12-й и продолженная в 13-й главе, будет завершена в главе 14. Перевод 13-й главы осуществлен с издания 1691 года (Marraccius, 1691: 232–258).

Иван Лупандин и Григорий Консон

Людовико Мараччи

Введение в опровержение Корана*

часть 3, глава xiii. Другие аргументы, взятые из Священного Писания, с помощью которых магометане нападают на Божественность Христа

Трудно поверить, сколько аргументов против Божественности Христа собрано мусульманскими учителями из Священного Писания, которое они сами неправильно поняли. Я кратко рассмотрю их здесь из «Апологии» Ахмеда Ибн Абдаль-Халима[1].

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Лупандин Иван Владимирович, к. филос. н., доцент, Московский физико-технический институт (национальный исследовательский университет) (Москва); доцент, Общецерковная аспирантура и докторантура им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва); ivanlupandin@yandex.ru (orcid: 0000–0002–7262–5785); Консон Григорий Рафаэльевич, д. искусствоведения, д. культурологии, профессор, Московский физико-технический институт (национальный исследовательский университет) (Москва); главный научный сотрудник, Институт кино и телевидения (ГИТР) (Москва), konson.gr@mipt.ru (orcid: 0000–0001–7400–5072). Оригинал: *Marraccius L.* Prodromi ad refutationem Alcorani. Pars tertia. — Romae : Typis Sacrae Congregatione de Propaganda Fide, 1691. — P. 232–258. Перевод главы xii опубликован ранее: *Мараччи Л.* Введение в опровержение Корана : часть 3, глава xii. Аргументы магометан против Божества Христа / пер. с лат., примеч. и вступ. ст. И. В. Лупандина, Г. Р. Консона // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 373–392.

[1] Так Мараччи называет Ибн Таймию.

Первый взят из слов архангела Гавриила Марии, в которых он возвестил ей о воплощении вечного Слова. Противник, подробно взвесив все это, сказал:

> Мы не читаем, чтобы Ангел сказал Марии: Тот, Кого ты родишь, есть твой Творец и Господь, как ты называешь Его[2]; нет, он развеял все сомнения в этом, когда сказал: Господь Бог даст ему престол Давида, отца Его, и изберет Его, и почтит Его. И назвал пророка Давида отцом Его и предсказал, что он будет назван Сыном Божиим. Более того, не сказал, что он будет Царем над всей землей, но ограничил его царство только царством над сынами Израилевыми[3].

Отвечаем: Из того факта, что ангел ничего не сказал Марии, нельзя сделать вывод, что Он не есть или не был [Богом]. Ибо тот, кто молчит, в абсолютном смысле ничего не отрицает и не утверждает. Но что ангел назвал Его сыном Давида, то он назвал Его справедливо, ибо таковым Он был по своей человеческой природе. Ангел не предсказал также, что Он будет царствовать только над сынами Израиля, ибо это ложно: и хотя он не сказал, что Христос станет царем над всем миром, он не отрицал этого. Действительно, хотя он и предсказал, что «будет царствовать на престоле Давида в доме Иакова вечно», он неявно предсказал, что также будет царствовать над всем миром. Ибо так пророчествовал Давид в Пс. 2[4], и это встречается и в других местах Священного Писания. На самом деле этот слух распространился среди самих язычников, как это ясно из трудов Светония[5], Корнелия Тацита[6]

[2]В оригинале у Мараччи подобные местоимения обычно начинаются со строчной буквы, однако авторы настоящего перевода полагают желательным, как в соответствии с русскоязычной теолого-философской традицией, так и для удобства читателя, местоимения, относящиеся к образу Бога, капитализировать.

[3]В Евангелии от Луки этот эпизод передан следующим образом: «В шестой же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве, обрученной мужу, именем Иосифу, из дома Давидова; имя же Деве: Мария. Ангел, войдя к Ней, сказал: „Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами“. Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие. И сказал Ей Ангел: „Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога. И вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его. И будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца“» (Лк. 1:26–33).

[4]Мараччи, по-видимому, имеет в виду стих: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе» (Пс. 2:7–8).

[5]См. подробнее в: Иисус Христос в документах истории, 2013: 86–87.

[6]См. подробнее: там же: 82–85.

и Иосифа Флавия[7]. Чтобы мы не смогли возразить Противнику, что Ангел назвал его не только «сыном Давида», но и «сыном Божиим», Противник отвечает так: «Вы знаете, что и другие многие без числа названы сынами Божиими; и вы сами исповедуете, что вы сыны Божии по любви». Но на этот вопрос мы ответим более подробно ниже.

Ахмед основывает свой аргумент на этих словах: «Дух Святой найдет на тебя», — ложно предполагая, что они относятся к Христу и что мы этим хотим доказать Его Божественность: «Более того, сошествие Духа на Него было таким же образом, как, по словам ученика Матфея, Христос сказал людям в Евангелии: Не вы будете говорить; но Дух Божий найдет на вас и будет говорить в вас. Этими словами он предсказал, что Дух сойдет на всех людей и будет говорить во всех них»[8].

Даже если бы мы согласились, что Гавриил сказал Деве Марии, что Святой Дух сойдет на Христа и что Христос сказал, что Святой Дух сойдет на всех людей, что ложно; однако ничто из этого не противоречит Божественности Христа. Ибо верно, что Святой Дух сошел на Христа и на всех людей (а именно — на собрание апостолов): но Он сошел на Христа не потому, что Он был Богом (ибо Он был таким образом един и тождествен со Святым Духом, как и с Отцом), но потому, что Он был человеком; однако сошел на Него гораздо более превосходным и достойным образом, чем на других праведников и пророков: так же и как Человек, Он был наидостойнейшим и превосходнейшим из всех праведников и пророков.

Второй аргумент он берет из слов, которые были услышаны с небес от Бога при крещении Христа, а именно: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение»[9], — которые, однако, он сам передает неверно, написав: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Которого Я избрал». Но и это не препятствует истине: ибо даже у Исаии

[7]См. подробнее: Иисус Христос в документах истории, 2013: 33–34.

[8]Фадхл Фушуш так излагает этот аргумент Ибн Таймии: «Как таковой, Святой Дух не является лицом Троицы или чем-то, чем только Христос был почтен или с чем идентифицировался. Христиане, заявляет Ибн Таймия, считают, что Святой Дух означает и поддержку свыше, и жизнь и силу Бога. Ибн Таймия утверждает, что христиане должны признать, что или Святой Дух в других людях не есть жизнь Бога, или он тот же во всех людях. Если они согласятся с последним утверждением, то Святой Дух пребывает во всех тех, о которых Библия говорит, что они имели его. О многих людях сказано в Библии, что они имели Святого Духа» (Fushoosh, 2016: 107).

[9]В Синодальном переводе этот эпизод передан так: «Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 17:5).

в гл. 42 Христос назван избранным в следующих словах: «Се, Отрок Мой, Я приму Его, Избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя»[10]. Из этого он формулирует следующий паралогизм против нас: «Мы знаем, и вы также знаете, что Избранный пассивен и, следовательно, сотворен; и сам Христос не воздерживался от исповедания этого во всех своих речах».

Одним словом ответим, а именно, что Христос был избран Богом и сотворен не по Божеству, а по человечеству.

Третий аргумент выводит из того, что Христос хотел креститься от Иоанна, относительно чего говорит так: «Итак, мы видим, что Христу для совершенства дела Его нужно было крещение Иоанново; потому Он и пошел к нему, прося крестить Его. Но ранг, или достоинство того, кто осуществляет намерение (то есть конечной причины), не ниже ранга делающего и действующего ради цели»[11].

Мы отрицаем, что Христос имел нужду в крещении Иоанновом: ибо Он добровольно пожелал креститься от него, чтобы показать пример совершеннейшего смирения, и по другим причинам, известным Ему. Но допустим, что Христос имел нужду в служении Иоанна, как имел нужду в пище и питье; это следует отнести к Его человеческой природе, а не к Его Божеству.

Четвертый аргумент он выводит из того факта, что Иоанн, будучи заключен в темницу, усомнился во Христе, кто Он; поэтому он послал к Нему двух учеников спросить Его, Тот ли Он, Который должен прийти. Итак, говорит Противник:

> А ученик Лука сказал в своем Евангелии, что Иоанн Креститель послал ко Христу, после того как крестил Его, и спросил его, говоря: Ты ли Тот, который должен прийти, или ожидать нам другого? Но Иисус ответил посланным так: Вернитесь и скажите Иоанну, что вы видите: слепые видят, хромые ходят, глухие слышат; и блажен, кто не соблазнится обо мне или не впадет в заблуждение относительно того, что касается меня[12]. Но мы находим, что

[10] В Синодальном переводе: «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя» (Ис. 42:1).

[11] То есть ранг Иоанна не ниже ранга Христа.

[12] В Синодальном переводе этот эпизод передан так: «Они, придя к *Иисусу*, сказали: Иоанн Креститель послал нас к Тебе спросить: Ты ли Тот, Которому должно прийти, или другого ожидать нам? А в это время Он многих исцелил от болезней и недугов и от злых духов, и многим слепым даровал зрение. И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слышали: слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие благовествуют; и блажен, кто не соблазнится о Мне!» (Лк. 7:19–23).

> Иоанн, украшенный столь великой славой и силой у Бога, имеющий при этом свидетельство от Христа, что не было пророка, подобного ему, все же колебался относительно Христа, и ему необходимо было расспросить Его о Его статусе и бытии. Более того, Христос не ответил ни на одно из тех утверждений, которыми вы хвалитесь о Его владычестве; он не сказал: я — ваш творец и творец всего, как вы говорите в Символе веры вашей[13]; но он предостерег, чтобы никто не заблуждался и не подвергался соблазну в вещах, относящихся к Нему. И в речениях самого Христа нет ничего иного, кроме того, что он Сам открыл о своем пророческом служении посредством чудес, подобных тем, которые творили большинство пророков. И мы не видим, чтобы Иоанн что-либо добавлял к тому, что он проповедовал о Нем, после того как он был предтечей Его, и превозносил Его память, когда он усомнился в Нем и имел необходимость спросить Его о Его статусе помимо того, что он уже сказал: Он сильнее меня, и я недостоин развязать ремень обуви Его. И он не сказал: Он — мой создатель. Теперь же более выдающийся человек говорит нижестоящему то, что Иоанн сказал о нем, смиряясь перед Богом и благоговейно покоряясь: так же, как и Христос сказал об Иоанне, что не было пророка, подобного ему[14].

Но мы легко отвечаем на эти слова, которых нет у Луки, но есть у Матфея: Иоанн не сомневался во Христе, ибо он наверняка знал, кто Он, как это ясно из других мест Евангелия; но он хотел, чтобы его ученики, которые, возможно, сомневались в Нем, стали очевидцами Его Божественности. Следовательно, эта миссия и вопрошание учеников были не ради Иоанна, а ради самих учеников. И из того факта, что Хри-

[13]Имеется в виду фраза из Никео-Константинопольского символа веры: «И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, прежде всех веков рожденного от Отца; Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, одного существа с Отцом, через Которого всё сотворено» (Enchiridion symbolorum..., 1911: 37).

[14]Фадхл Фушуш излагает этот аргумент Ибн Таймии следующим образом: «Ибн Таймия делает вывод из [евангельского] рассказа, что если бы Христос был Богом, то почему он должен был быть приведен к совершенству через Иоанна Крестителя и почему он был не познан Иоанном Крестителем? Он приходит к выводу, что Иоанн Креститель, совершивший крещение, должен быть выше, чем крещаемый. Во-вторых, Бог не мог быть неясен для человека, подобного Иоанну. В-третьих, ответ, который дал Иисус, был таким: „Тогда Иисус, отвечая им, сказал: идите и возвестите Иоанну, что видели и слышали, как слепые видят, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают и благая весть возвещается бедным“. Ибн Таймия говорит, что ответ, который дал Иисус, не включает в себя никакое утверждение о божественности. Иисус не упоминает ни об одном атрибуте Бога как присутствующем в нем. Чудеса, на которые он указывает, суть свидетельства пророческой миссии, и большая часть из них была совершена пророками. Иоанн не указывает на него как на Творца. Более того, то, что он сказал, что он ниже Христа, он мог сказать из вежливости» (Fushoosh, 2016: 149–150).

стос не сказал им, что он Бог, или Господь, или Творец, нельзя сделать вывод, что Он отрицал это или что Он на самом деле не был таковым. Ибо, как я уже сказал, на основании простого умолчания нельзя ничего ни утверждать, ни отрицать. Тем не менее то, что Христос сделал перед ними, достаточно наглядно показало, что Он был больше, чем человек. Но смысл этих слов: «И блажен, кто не соблазнится о Мне» — не в том, что блажен тот, кто не впал в заблуждение, то есть не счел Меня Богом или Творцом, а в совершенно противоположном: блажен тот, кто, видя Меня столь смиренным и презренным, не презрел Меня и поверил, что Я истинный Мессия, то есть Бог и человек одновременно. Именно такого смысла требует этот отрывок, и именно так его всегда объясняли христианские учителя, которых, согласно сказанному выше, мы должны придерживаться. Ложно также и то, что Иоанн не сказал ничего в похвалу Христу, что выходило бы за рамки обычая даже высших по отношению к низшим; и то, что Иоанн говорит о Христе менее почтительно, чем Христос говорил об Иоанне. Ибо Христос никогда не говорил, что Он недостоин развязать сандалии Иоанна в знак смирения перед ним; ни что Иоанн был Агнцем Божиим, Который возьмет на Себя грехи мира, ни что он был Сыном Божиим, более сильным, чем Он Сам, созданным прежде Него; и что он был прежде Него, слова, которые [в устах Иоанна] указывают на Божественную природу Христа. Ибо Христос не мог быть создан или существовать до Иоанна, который был зачат и рожден за шесть месяцев до Христа, если бы Он не был Богом. Также и взять на Себя грехи мира возможно только Богу. При этом ничто из того, что Христос сказал об Иоанне, не доказывает, что Иоанн был выше человека.

В-пятых, аргументирует Ахмед против Божественности Христа, обращаясь к христианам:

> Вы говорите: Он Тот, Кто сошел для нашего спасения; и вы признаете, что причиной Его сошествия с Небес было то, что Он хотел спасти вас, удалить грех и связать сатану. И все же мы не видим, что спасение пришло: но мы видим, что грех сохраняется, и что сатана не связан, а свободен и так же упрям, как и прежде. Ибо Бог дал ему власть над Ним, как вы говорите, когда он нападал на Него и удерживал Его на горе в продолжение сорока дней, где он искушал Его[15].

[15]Фадхл Фушуш упоминает об этом аргументе Ибн Таймии: «Ибн Таймия также приводит рассказ о дьяволе и о том, как он искушал Христа. Этот рассказ он приводит в качестве подтверждения человеческой природы Христа. Дьявол, согласно учению

Отвечаем, что Христос не раз говорил в Евангелии, что Он сошел с Небес. О том, что Он сошел с небес ради спасения людей, свидетельствует ангел (Мф., гл. 1), который сказал Иосифу: «Наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их»[16]. О том, что Он сошел с небес для того, чтобы взять на Себя грех мира, свидетельствовал Иоанн Креститель следующими словами: «Вот Агнец Божий, вот Берущий на Себя грех мира»[17]. Наконец, что Он связал сатану, то есть ограничил силу и власть, которую сатана имел прежде, это подтвердил Сам Христос в Евангелии от Иоанна (гл. 12) в сих словах: «Ныне суд миру: ныне князь мира сего изгнан будет вон»[18]. И Он открыто выразил это в Евангелии от Луки (гл. 11): «Когда сильный вооруженный охраняет свой двор, то все имущество его находится в безопасности. Но когда на него нападет и победит его более сильный, чем он, то отнимет у него все оружие, на которое он надеялся, и разделит добычу его»[19]. И в Евангелии от Матфея (гл. 12) Он подтверждает то же самое, говоря: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить

христиан, удерживал и искушал Христа на горе в течение сорока дней. Более того, дьявол сказал Христу, что если он сын Божий, то пусть повелит скалам соделаться хлебом. Христос сказал ему, что написано, что жизнь человека не сводится только к хлебу. После чего дьявол повел его в Иерусалим, и заставил его встать на [крыле] храма, и сказал ему, что если он сын Божий, то пусть бросится вниз, и т. д. Ибн Таймия удивляется, как христиане, зная обо всем этом, все же верят в Божество Христа. Любой здравомыслящий человек может без труда прийти к выводу, что такое не могло иметь место между Богом и Сатаной. Сатана искушал Христа и приказывал ему делать много плохих вещей, вплоть до того, что велел Христу поклониться ему (евангельский текст Фушуш здесь фактически искажает, так как лукавый лишь пробовал искусить Иисуса, но отдавать Ему распоряжения, разумеется, не мог. — *И. Л., Г. К.*). И только тогда Христос оскорбился и отверг его, и Бог послал ангела взять его» (Fushoosh, 2016: 150).

[16]В Синодальном переводе: «Родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21).

[17]В Синодальном переводе этот эпизод описан так: «На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет *на Себя* грех мира» (Ин. 1:29).

[18]В Синодальном переводе: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31).

[19]В Синодальном переводе: «Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение; когда же сильнейший его нападет на него и победит его, тогда возьмет все оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него» (Лк. 11:21–22).

вещи его, если прежде не свяжет сильного, и тогда расхитит дом его»[20]. В Священном Писании обоих Заветов имеется бесчисленное множество свидетельств, подтверждающих эти же самые вещи. На то, что мы не видим этого спасения, и грехи не прекратились, и сатана на свободе и неистовствует, как прежде, мы отвечаем, что это спасение духовно и не может быть увидено телесными глазами, ибо оно заключается в очищении душ от грехов, в приобретении Божественной благодати и в достижении вечной славы, — всего того, что даровал нам Христос, если только мы готовы соблюдать Его закон. Грехи действительно были сняты и удалены Христом, во-первых, через таинство крещения; во-вторых, через таинство покаяния, если кто-либо желает прибегнуть к этим таинствам; в-третьих, потому что после пришествия Христа многие из самых тяжких грехов в мире прекратились или были уменьшены благодаря упразднению идолопоклонства и распространению истинной веры; в-четвертых, потому что Своей смертью Он снял наказание за грех, которое также имело место в душах праведных: хотя вина за грех была искуплена покаянием, души праведных, лишенные небесной славы, все еще оставались в недрах земли, как в темнице. Наконец, сатана был связан не в том смысле, что он больше не имел возможности искушать даже праведных людей, но что он утратил ту власть и тиранию, которые он осуществлял над всем родом человеческим, и его силы были настолько ослаблены, что он может вредить только тем, кто готов добровольно служить ему. Ибо нельзя отрицать, что после пришествия Христа люди, просвещенные и укрепленные познанием и благодатью Божией, легче преодолевают обман и искушения демонов, и что царство сатаны уменьшилось и ослабло почти во всем мире благодаря истинной религии Христа и проповеди Евангелия. Но, как я уже сказал, способность сатаны искушать людей и даже побеждать их не полностью устранена и реализуется тогда, когда они позволяют побеждать себя через лень и праздность, злоупотребляя свободной волей, которую Бог оставил им в выборе добра и зла. Однако то, что Противник добавляет, что демон имел власть над Христом, так что он искушал Его в пустыне, не имеет никакого значения. Ибо искушение это было только кажущееся и внешнее, и Сам Христос допустил его в пример Своим верным: и Он не испытал никакого движения или

[20] В Синодальном переводе: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его» (Мф. 12:28–29).

волнения от вещей, которые предлагал ему демон. Достойно смеха то, что здесь рассказывает Ахмед, когда добавляет:

> И послал Бог Ангела, который изгнал врага из места, где он находился, и бросил его в море, а перед Христом открыл свободный путь. Теперь я говорю: есть ли кто-нибудь с таким малым интеллектом, кто не знает, что сатана не мог сделать этого по отношению к Богу? И если бы Он был Богом, то непременно оттолкнул бы его от себя, прежде чем явился Ангел, посланный к нему Господом его?

Что можно ответить на эту нелепость? Ангелы пришли к Христу не для того, чтобы освободить Его от сатаны, бросив его в море, а чтобы принести ему пищу. Но Христос Сам отогнал от Себя сатану словами: «Отойди от Меня, сатана»[21] и т. д. Но сам сатана искушал Христа как человека, а не как Бога: и тем не менее в Священном Писании Бог часто жалуется, что Его искушают люди. А в книге Иова он упрекает сатану за то, что он «напрасно подстрекал Его»[22] (что то же самое, что и искушал) против Иова. Если бы Ахмед не был настолько недалеким, он должен был бы знать, в каком смысле следует понимать эти вещи: и не должно быть столь абсурдным, как он сам думает, что Бог может быть искушаем сатаной, в особенности в Его человеческой природе, а также быть перенесенным им на высокую гору или на вершину Храма.

В-шестых, он стремится доказать, что Он не мог быть Богом, поскольку до тридцати лет вел жизнь, подобную жизни других людей. И хотя после этого времени Он совершил много чудес, однако они не были такими, чтобы доказать, что Он был Богом, так как многие пророки творили не только подобные, но и еще большие чудеса. Затем он добавляет:

> Если Христос был Богом, Вечным и Творцом, или, по крайней мере, был соединен с Ним, то как горы не поколебались пред Ним и реки и моря не обратились вспять, чтобы не коснуться его? И как же Он не совершил чудес, которые были бы более замечательны и более славны, чем чудеса предшествующих пророков, то есть ходил бы по воздуху и сидел на крыльях ветров, не имел бы нужды в пище и питье и сжигал бы приближающихся к ним демонов, как Илия сжигал приближающихся к ним воинов царя Ахава;

[21] В Синодальном переводе этот эпизод описан так: «Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: „Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи“» (Мф. 4:10).

[22] В Синодальном переводе этот эпизод описан так: «И сказал Господь сатане: обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова? ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла, и доселе тверд в своей непорочности; а ты возбуждал Меня против него, чтобы погубить его безвинно» (Иов 2:3).

и удалял бы от Себя людей, чтобы они не совершали над Его телом того, о чем вы проповедуете, открывая им, что Он есть их Творец и Храм Творца.

Мы кратко отвечаем на эти нелепости: во-первых, ложно, будто Христос ничего не делал до достижения Им тридцати лет и что с Ним ничего не происходило сверх обычаев других людей, даже по признанию самих мусульман, которые приписывают множество великих чудес не только Его зачатию и рождению, но также Его детству и юности. Но нам достаточно того, что повествуют о Нем евангелисты о происходившем с Ним до достижения Им тридцати лет. Во-вторых, не имеет значения, что Христос не совершил некоторых чудес, которые совершили Моисей и другие пророки: достаточно того, что Он совершил те, которыми Он в достаточной степени доказал Свою Божественность. Но можем и мы также спросить у мусульман, почему Мухаммед, хотя они считают его более великим, чем Моисей, Христос и другие пророки, никогда не воскрешал мертвых, не отверзал очи слепым и не заставлял светила или море отступить своим повелением? Почему, даже до сорокового года, по их правдивым рассказам, он не только не совершил ничего чудесного, но был грешником и идолопоклонником? Наконец, относительно вопросов, которые [Противник] добавляет: «Если Христос был Бог, почему горы не дрожали перед Ним? Почему не обратились вспять моря и реки? Почему Он не ходил по воздуху? Почему Он не сжигал приближавшихся к нему [с дурными намерениями] людей?» — ответ прост: Христос, как я уже сказал, делал то, что было достаточно для доказательства Его Божественности. Но поскольку Он также желал, чтобы Его признали истинным человеком, и желал привлекать к себе людей, а не отпугивать их; и научить их смирению, терпению и скромности, Он отказался совершать чудеса, которые были бы связаны с похвальбой, помпезностью[23] и страхом, тем более что это, несомненно, предотвратило бы Его страдания и смерть. Но Он мог бы, если бы захотел, не нуждаться в еде и питье, так как мог пребывать постящимся сорок дней и ночей.

[23]Фактически здесь коннотируется тщеславие, которое является смертным грехом, выступая значимым движителем прегрешений человека. Соответственно, какие-либо действия, нацеленные на демонстрацию сверх- или, точнее, надчеловеческих возможностей самих по себе, то есть, например, без цели чьего-либо спасения, были для Христа невозможны, потому как иначе Он бы мог уподобиться Сатане, с которым как раз Иисус величием Своего подвига за возможность спасения человека и боролся, и вся жертва Иисуса была Им сделана во искупление грехов и смерти, перевопричиной которых стали действия именно лукавого.

Он мог ходить по воздуху и ветрам (и евреи в Талмуде[24] на самом деле выдумывают, что он летал по воздуху[25]), ибо Он ходил по водам моря. Он мог заставить реки и моря отступить, ибо Он повелевал ветрам и морю и словом Своим успокаивал их натиск и ярость. Он мог сжечь небесным огнем тех, кто желал причинить ему вред, ибо Он одним лишь словом «Я есмь» повергал на землю целую вооруженную когорту[26] и, как Он Сам свидетельствовал, мог иметь более двенадцати легионов ангелов для своей защиты[27]. Он, наконец, мог сдвинуть горы своим присутствием, ибо, умирая, сотряс весь мир и заставил его дрожать[28]. Однако Он не сделал всего этого не потому, что не мог, а потому, что не хотел; но Он не захотел, потому что посчитал, что так надо.

Седьмой аргумент направлен не столько на отрицание Божественности Христа, сколько на отрицание Его исхождения от Отца. Аргумент таков:

> Но мы находим, что вы говорите, что Сын потому называется сыном Божиим и Словом Его, что Он рожден от Отца и исходит от Него. Однако это не может иметь места; ибо в Символе веры вашей сказано, что также и Дух исходит от Отца. Но если это так, как вы говорите, то и Дух будет сыном, поскольку Он исходит от Бога. В противном случае укажите различие между ними.

Я полагаю, что какой-то отступник-христианин, поверхностно наделенный схоластическими знаниями, научил этого магометанина таким софизмам. Как бы то ни было, краткий ответ таков: и Сын, и Святой Дух исходят от Отца; однако Святой Дух не есть Сын, потому что Он не исходит от Отца через рождение, то есть через акт разума, как исходит Сын. Ибо не все, происходящее от живого существа, должно именоваться сыном, но только то, что происходит от живого существа через рождение по подобию природы самого родившего. Этого достаточно, чтобы ответить магометанину на весьма трудный вопрос, о котором

[24] Мараччи ошибается: повествование о том, что Иисус летал по воздуху, имеется в иудейском апокрифе «Толедот Йешу», а не в Талмуде.

[25] Каталонский богослов Раймунд Мартин, насколько нам известно, был первым, кто перевел этот апокриф на латинский язык. В переводе Раймунда Мартина указанный эпизод описан следующим образом: «Йешу распростер руки, как крылья, и полетел между небом и землей» (Raymundus Martinus, 1651: 291).

[26] «И когда сказал им: „это Я“, — они отступили назад и пали на землю» (Ин. 18:6).

[27] «Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов?» (Мф. 26:53).

[28] «И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись» (Мф. 27:51).

превосходнейший доктор св. Августин писал в послании к Максиму, книга 3, глава 23. Там есть следующее: «Провести различие между оным рождением и сим исхождением я не могу, не знаю, не в силах»[29]. И в книге пятой «О Троице», в гл. 17 [он пишет]: «Очень трудно отличить рождение от исхождения»[30]. Но в то, что мы не можем понять, мы обязаны верить, потому что Сам Бог открыл, что это так.

Восьмой аргумент направлен против того довода, с помощью которого мы доказываем Божественность Христа, а именно что Он взял на Себя грехи мира; ибо брать на Себя грехи, по слову Христову, возможно только Богу[31]. Итак, Противник рассуждает так: «Если бы грех прекратился с пришествием Его, то не согрешили бы и убившие Его и не совершили бы преступления, ибо после пришествия Его не осталось бы греха, ни грешника. Точно так же не согрешили бы и те, кто убил Его апостолов и сжег их книги»[32]. Отсюда он заключает, что, согласно тому, что мы говорим, каждый, если захочет, может убить, украсть, блудить и совершать любое другое отвратительное преступление без всякой вины и греха: что противоречит учению самого Христа в Евангелии, а также святых отцов и учителей христианства.

Этим нелепым и легкомысленным аргументом Ахмед показывает, что он либо глупец, либо хочет сделать нас всех глупцами: как будто когда говорят, что некий врач очень искусен в устранении болезней и недугов, находится кто-то настолько недалекий и неразумный, что убеждает себя, что все недуги и болезни уже прекратились; или поветрие, например подагра, или лихорадка, больше не является поветрием, или подагрой, или лихорадкой; или, наконец, что определенный человек выздоровеет от своей болезни, даже если он откажется использовать средства, прописанные врачом. Более того, для Христа изгладить грехи — это то же самое, что простить их и даровать отпущение тем, кто

[29] См., напр.: Aurelius Augustinus, 1865a: col. 770.

[30] См., напр.: Aurelius Augustinus, 1865b: col. 1095.

[31] Излагая взгляды Ибн Таймии, современный исламский богослов Махмуд Таххан пишет: «И какая связь между распятием, которое является одним из величайших грехов, независимо от того, распяли ли они Христа или кого-то похожего на него, и освобождением пророков от сатаны?» (al-Tahhan, 2003: 150).

[32] Фадхл Фушуш формулирует этот аргумент Ибн Таймии следующим образом: «Если бы грех утратил силу после его вознесения, тогда те, которые убили его, уже не могут быть осуждаемы за свои грехи, ибо после его прихода не будет ни греха, ни грешников. Те, которые убили его учеников или сожгли их книги, тоже не являются грешниками. Более того, все грехи с момента его прихода и до Судного Дня немедленно были прощены. Если это так, то все существование становится бессмысленным» (Fushoosh, 2016: 136).

в них искренне раскаивается и кто готов использовать предписанные Им средства, а именно таинства, веру и добрые дела.

Литература

Иисус Христос в документах истории / сост. Б. Г. Деревенского. — СПб. : Алетейя, 2013.

Раймунд Мартин. Кинжал веры : часть I, главы 1–3 / пер. с лат. И. В. Лупандина, Г. Р. Консона // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2025. — Т. 9, № 2. — С. 329–369.

Aurelius Augustinus. Contra eumdem Maximinum Arianum libri II // Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera omnia. Vol. 8 / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1865a. — P. 743–814. — (Patrologia Latina ; 42).

Aurelius Augustinus. De Trinitate libri XV // Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera omnia. Vol. 8 / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1865b. — P. 819–1098. — (Patrologia Latina ; 42).

Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio 11 / ed. by H. Denzinger. — Friburgi Brisgoviae : B. Herder, 1911.

Espina A. Fortalitium fidei. — Norimbergae : Antonius Koberger, 1494.

Fushoosh M. M. F. A Critical Study of Ibn Taymia's Response to Christianity : Thesis Submitted for the Award of the Degree of Doctor of Philosophy in Islamic Studies. — Aligarh : Aligarh Muslim University, 2016.

Griffith S. H. Syriac into Arabic : A New Chapter in the History of Syriac Christianity // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies. — 2016. — Vol. 16. — P. 3–28.

Ibn Taymīyah. Jawāb al-ṣaḥīh li-man baddala dīn al-Masīḥ. — Cairo : Maṭba'at al-Madanī, al-Mu'assasah al-Sa'ūdīyah bi-Miṣr, 1960.

Il libro della scala di Maometto / a cura di A. Longoni. — Milano : BUR Rizzoli classici, 2013.

Islam and the People of the Book. Vol. 1. Critical Studies on the Covenants of the Prophet / ed. by J. A. Morrow. — Cambridge : Cambridge Scholars Publishing, 2017.

Marraccius L. Prodromi ad refutationem Alcorani. Pars tertia. — Romae : Typis Sacrae Congregatione de Propaganda Fide, 1691.

Marraccius L. Alcorani Textus Universus: Ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex arabico idiomate in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notis, atque refutatione. His omnibus praemissus est Prodromus, totum priorem tomum implens. — Patavii : Ex Typographia Seminarii, 1698a.

Marraccius L. Refutatio Alcorani: In qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur, et Mahumetus ipse gladio suo jugulatur. — Patavii : Ex Typographia Seminarii, 1698b.

Raymundus Martinus. Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. — Parisiis : Jean Henault, 1651.

Sacrosancta quatuor Jesu Christi D. N. Evangelia [.] Arabice scripta, Latine reddita, Figurisq. ornata. — Romae : Ex Typographia Medicea, 1619.

al-Tahhan A. A. Abridged Ibn Taymiyyah's Answering Those Who Altered the Religion of Christ. — Mecca : Umm Al-Qura, 2003.

Marracius, L. 2026. "Vvedeniye v oproverzheniye Korana [Introduction to the Refutation of the Quran]: chast' 3, glava XIII. Drugiye argumenty, vzyatyye iz Svyashchennogo Pisaniya, s pomoshch'yu kotorykh magometane napadayut na Bozhestvennost' Khrista [Part 3, Chapter 13]" [in Russian], trans. from the Latin and annot., with an introd., by I. V. Lupandin and G. R. Konson. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 403–420.

Ludovicus Marracius

Introduction to the Refutation of the Quran

Part 3, Chapter 13

Translation of: Marraccius, L. 1691. *Prodromi ad refutationem Alcorani. Pars tertia* [in Latin]. Romae: Typis Sacrae Congregatione de Propaganda Fide. P. 232–258.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-403-420.

References

Aurelius Augustinus. 1865a. "Contra eumdem Maximinum Arianum libri II" [in Latin]. In Migne 1865, 743–814.

——— . 1865b. "De Trinitate libri XV" [in Latin]. In Migne 1865, 819–1098.

Denzinger, H., ed. 1911. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio 11*. Friburgi Brisgoviae: B. Herder.

Derevenskiy, B. G., comp. 2013. *Iisus Khristos v dokumentakh istorii [Jesus Christ in the Historical Documents]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.

Espina, A. 1494. *Fortalitium fidei* [in Latin]. Norimbergae: Antonius Koberger.

Fushoosh, M. M. F. 2016. *A Critical Study of Ibn Taymia's Response to Christianity: Thesis Submitted for the Award of the Degree of Doctor of Philosophy in Islamic Studies*. Aligarh: Aligarh Muslim University.

Griffith, S. H. 2016. "Syriac into Arabic: A New Chapter in the History of Syriac Christianity." *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 16:3–28.

Ibn Taymīyah. 1960. *Jawāb al-ṣaḥīh li-man baddala dīn al-Masīḥ* [in Arabic]. Cairo: Maṭba'at al-Madanī, al-Mu'assasah al-Sa'ūdīyah bi-Miṣr.

Longoni, A., ed. 2013. *Il libro della scala di Maometto* [in Italian]. Milano: BUR Rizzoli classici.

Marraccius, L. 1691. *Prodromi ad refutationem Alcorani. Pars tertia* [in Latin]. Romae: Typis Sacrae Congregatione de Propaganda Fide.

——— . 1698a. *Alcorani Textus Universus: Ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex arabico idiomate in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notis, atque refutatione. His omnibus praemissus est Prodromus, totum priorem tomum implens* [in Latin]. Patavii: Ex Typographia Seminarii.

——— . 1698b. *Refutatio Alcorani: In qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur, et Mahumetus ipse gladio suo jugulatur* [in Latin]. Patavii: Ex Typographia Seminarii.

Migne, J.-P., ed. 1865. *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera omnia* [in Latin]. Vol. 8. Patrologia Latina 42. Paris.

Morrow, J. A., ed. 2017. *Critical Studies on the Covenants of the Prophet*. Vol. 1 of *Islam and the People of the Book*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Raymundus Martinus. 1651. *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* [in Latin]. Parisiis: Jean Henault.

——— . 2025. "Kinzhal very [Dagger of Faith]: chast' I, glavy 1–3 [Part I, Chapters 1–3]" [in Russian], trans. from the Latin by I. V. Lupandin and G. R. Konson. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (2): 329–369.

Sacrosancta quatuor Jesu Christi D. N. Evangelia [.] Arabice scripta, Latine reddita, Figurisq. ornata [in Latin]. 1619. Romae: Ex Typographia Medicea.

al-Tahhan, A. A. 2003. *Abridged Ibn Taymiyyah's Answering Those Who Altered the Religion of Christ*. Mecca: Umm Al-Qura.

Философская критика. Рецензии

Book Reviews

Лукшин Д. А. Музыка как квази-субъект : рецензия на монографию Анастасии Мёдовой о феноменологии музыкального опыта // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 423–436.

Денис Лукшин*

Музыка как квази-субъект**

рецензия на монографию Анастасии Мёдовой о феноменологии музыкального опыта

Мёдова А. А. Феноменология музыкального опыта. — Красноярск : СибГУ им. М. Ф. Решетнева, Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-423-436.

В 2021 г. Анастасия Анатольевна Мёдова опубликовала монографию «Феноменология музыкального опыта», название которой недвусмысленно говорит, чему посвящено ее исследование — рассмотрению музыкального опыта именно как феноменологического. В сферу интересов этой разносторонней исследовательницы входят эстетика, философия сознания, педагогическое образование, но прежде всего заслуживают внимания ее работы по онтологии и феноменологии музыки. В частности, в этой монографии исследовательница ставит фундаментальный для всего дискурса музыкальной феноменологии вопрос о том, «*что* мы слышим, когда слушаем музыку» (там же: 7). Хотя при первом рассмотрении исследовательская проблема кажется банальной, сам вопрос исследования оправдан, поскольку он проясняет *феноменологичность* феноменологии музыки.

Так сложилось, что в русскоязычной исследовательской литературе феноменологическое исследование музыки занимает маргинальное положение: во многом это связано с неоднозначным статусом самой музыкальной феноменологии как автономного поля феноменологических исследований. Несмотря на богатую историю и плодовитое наследие данной традиции за границей в лице философов В. Конрада, Ф. Дж. Смита, Т. Клифтона, Р. Ингардена, Д. Айди, Р. Скрутон (и этот список можно продолжать долго), русская исследовательская традиция не может

*Лукшин Денис Александрович, студент магистратуры, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), dalukshin@edu.hse.ru, ORCID: 0009–0002–9694–3080.

**© Лукшин, Д. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

похвастаться подобным разнообразием имен. Так, среди крупных русскоязычных исследовательских работ по схожей теме вспоминаются «Этюды к феноменологической эстетике музыки» Риммы Куренковой (Куренкова, 2015), а также статьи уже упомянутой Анастасии Мёдовой (Мёдова, 2020; 2021; 2023:) и Елены Косиловой (Косилова, 2021; 2022; 2023; 2024; 2025). Но именно эта монография интересна тем, что, в отличие от той же Куренковой, Мёдова не работает с феноменологией музыки как со сформировавшимся «учреждением» — своей работой она очерчивает особый пласт *музыкального* опыта, который хотя и является эстетическим, но не редуцируется до него с очевидностью. Такой ход задает особое пространство для музыкальной феноменологии: ее автономность внутри феноменологического дискурса, собственные методологические ходы, онтология и эпистемология. Не стоит забывать, что это прежде всего феноменологическое исследование. Как пишет автор, ее исследование должно обнажать общезначимые принципы работы сознания, а также конкретизировать опыт восприятия акустических данных как музыкальных (Мёдова, 2021: 7). Для своих целей Мёдова выбирает инструментальную непрограммную академическую музыку[1], которая рассматривается через оптику музыкального восприятия, опыта ее слушания.

В свое время Андрей Паткуль написал отличную рецензию на работу Мёдовой (Паткуль, 2022), где отметил существенный вклад автора монографии в развитие проекта феноменологии музыки как автономной дисциплины внутри феноменологического дискурса. Тем не менее с момента публикации как монографии, так и рецензии прошло уже пять лет, а потому настало время перечитать те тезисы Мёдовой, а также попробовать оценить их влияние на феноменологов — исследователей музыки. Все это, как представляется, позволит увидеть особенность музыки как феноменологического предмета исследования, а также самобытность и притягательность самой дисциплины.

[1]Разнообразие музыкального материала действительно является одной из сильнейшей сторон монографии: Бах, Бетховен, Булез, Гласс, Каспаров, Кейдж, Курляндский, Филановский, Шостакович, Штокхаузен и не только. Однако есть такие композиторы, которые не были рассмотрены Мёдовой, но они могли бы внести вклад в ее исследовательский проект: Сатти, Скрябин, Сорабджи, Прокофьев, а также так называемые неоклассики. Относительно последних Мёдова пишет, почему их работы нельзя назвать музыкальными в феноменологическом смысле этого слова, но через непосредственную работу с их материалом ее тезис приобрел бы бóльшую убедительность и релевантность.

Прежде всего стоит отметить, что монография делится на две части: методологическую и тематическую. Поскольку автор кратко излагает свои выводы после каждой главы, мы не намерены пересказывать их все. Вместо этого мы схематично представим ход мысли исследовательницы, чтобы проследить генезис *музыкальности* опыта как феноменологического предмета исследования, а также впоследствии отметим самые дискуссионные места в тексте.

Так, первая часть вычерчивает метод музыкальной феноменологии. Первая глава «Метод музыкальной феноменологии» открывается вопросом о том, как в принципе стоит подступиться к музыке с феноменологических позиций. Для этого Мёдова на манер гуссерлевского генерального тезиса феноменологии постулирует генеральный тезис феноменологии музыки — «тезис о существовании музыки» (Мёдова, 2021: 29). С его помощью можно охватить определенную область мира (точнее, того, как наше сознание вовлечено в него), которую мы понимаем как *музыкальное*. Для поиска чистоты и очевидности *музыкальности* музыкального феноменологу требуется несколько инструментов: эпохэ и редукция. Первое будет приостанавливать тезис так, что мы будем признавать любой опыт либо музыкальным, либо немузыкальным, в то время как вторая — отделять существенные музыкальные элементы от немузыкальных и несущественных и учитывать универсальный (то есть бесконечный) горизонт опыта, привносящего все новые и новые потенциальные состояния предмета.

Вторая глава «Структура акта музыкального восприятия» намерена провести по феноменологическим регистрам акт восприятия именно как *музыкального*. Разбираясь в хитросплетениях классической феноменологии на примере текстов Гуссерля, Финка и Ришира (так, Мёдова проблематизирует *музыкальное* на уровне структуры интенционального акта, дихотомии формы и материи, предметных коррелятов акта, а также регистров смысла и значения), автор приходит к выводу, что качество музыкальности стоит обозначать как «*модальность* интенционального переживания в смысле, приближенном к дихотомии материя/качество интенционального акта. Интенциональные „переключения“ внутри актов этой модальности мы будем назвать модификациями» (там же: 71). Простыми словами это значит, что переживание звуков как *музыкальных* становится возможным, если разнородная акустическая материя интегрируется в единую целостность и являет некоторый предметный коррелят (качество звука как нечто переживаемое) в его эстетическом модусе как данности сознания. Звуки не содержат музыку, но они

являются условиями возможности случиться для нее, иметь место, а потому они способны обрести ценность *музыкальности*. Причем сами звуки должны открываться сознанию в собственном музыкальном качестве: для Мёдовой музыкальный опыт характеризуется тем, что это «переживание акустических данных *как* красивых, непривычных, возвышенных» (Мёдова, 2021: 137). Тем самым и формулируется особый интенциональный характер музыкального опыта, который транслирует свою музыкальность посредством модификации акта слушания и являет себя в многообразных эстетических модусах.

Третья глава «Регионально-конститутивная проблематика музыкальной феноменологии» подхватывает мотив особого статуса *музыкального* для сознания и ставит перед собой цель выявить его концептуальное ядро. Поэтому автор решает проблематизировать онтологический статус музыки как региона/феномена (там же: 78–79, 87–88): так появляются возможности обоснования особого способа данности музыки сознанию, открывающего путь для постулирования автономности *музыкального*. Оказывается, что для этого есть все основания: (1) музыкальность можно тематизировать на уровне предметного содержания; (2) она конституируется во времени и тем самым может быть различимой и тождественной, а потому в принципе иметь смысл для субъекта-слушателя. Все это возможно, если музыка является регионом бытия (то есть неимманентной данностью сознания):

> ...сама музыка должна задать все возможные способы ее восприятия и тематизации; она должна обнаружиться для сознания конкретного слушателя, равно как и для любого члена коммуникативного сообщества, независимо от каких-либо модификаций их восприимчивости (там же: 84).

И данный вопрос о региональном характере музыки оказывается нервом всей монографии: музыкальность либо будет безграничной, а потому свободно манифестируется сознанием в акте музыкального восприятия, либо она редуцируется только до способов данности акустической материи сознанию. На основании текста нельзя выделить однозначного ответа Мёдовой на собственный вопрос, но тем не менее она склона полагать, что музыка может претендовать на региональность, хотя этот статус неустойчив и зависит от немузыкальных элементов (там же: 226–227).

Чтобы основательнее обосновать тезис о том, что музыка есть регион бытия, в четвертой главе «Феноменологическая эстетика и ее применимость к исследованию музыкального опыта» Мёдова разводит

в разные стороны категории *эстетическое* и *музыкальное*, поскольку, как ей представляется, между ними есть существенная разница. В качестве обоснования она предлагает следующее: «музыкальный опыт, как правило, является опытом эстетическим, акустические данные могут наделяться качеством музыкальности, но не приобретать эстетический модус, и наоборот» (Мёдова, 2021: 89). Например, может существовать антихудожественная музыка, или композитор намеренно выбирает неэстетические модусы при сохранении системности акустической материи и ее предметных коррелятов. Кстати, подобную несводимость *эстетического* к *музыкальному* она также обосновывает и с позиций первой категории:

> Эстетическое и все его модусы — смешное, трагическое, отвратительное и прочие — имеют четко выраженные способы данности сознанию, переход в которые всегда заметен для сознающего Я. Другое дело, что регион эстетическое нельзя локализовать территориально. Он покрывает собой предметности всех остальных регионов, «ложась» поверх них (там же: 103).

Поэтому автор полагает, что с точки зрения опыта сознания особый метод музыкальной феноменологии требует сосредоточиться не на субъективной вовлеченности в предмет искусства, а на том, как музыка как самотождественная эйдетическая сущность интендируется в акт восприятия и являет саму себя. При этом такой вывод не умаляет эстетическую значимость музыки, так как, наоборот, он подчеркивает ее особый онтологический статус среди других видов искусств. Таким образом, можно утверждать, что музыкальная феноменология имеет право быть автономной дисциплиной внутри эстетико-феноменологического дискурса.

Вторая часть монографии, как было обозначено ранее, является тематической: здесь Мёдова обращается к «поиску имманентных сознанию принципов, позволяющих общаться с музыкой» (там же: 109). Для этого в пятой главе «Слои редукции музыкального восприятия» автор совершает многослойную процедуру эпохэ генерального тезиса в одном из его изводов: «нам известно, как следует слушать музыку и что в ней нужно (можно) услышать» (там же). Повествование в этой главе во многом напоминает метод варьирования Ингардена (Ингарден, 1962), с которым Мёдова разделяет исходную исследовательскую цель определения особого онтологического статуса *музыкального*. Приостановка тезиса вскрывает несущественные, немузыкальные элементы акта восприятия:

например, совершенно не важно знать название работы или иметь знания об эпохе и личности композитора, требуется воздерживаться от вопросов «как это сделано?» или «как музыкант это исполняет?» и обращать внимание на движения музыкантов и их выражения лиц, а также ассоциации и образы[2], возникающие в процессе слушания. Все это трансцендентно интенциональному характеру музыки, но, как отмечает Мёдова, «если музыка воспринимается с конкретными профессиональными целями, музыковедческими или исполнительскими, то многие из этих слоев, конечно, будут сохранены» (Мёдова, 2021: 125). Является ли такой жест уступкой многозначности понимания *музыкального*, что обнажается приостановкой генерального тезиса, или это попытка сохранить связь с культурными и производственными составляющими *музыкального*? Это и не только это еще стоит прояснить, так как дальше автор больше не обращается к данной проблеме в монографии.

Шестая глава «Интенциональный смысл музыки» снова возвращает читателя к проблеме идеи *музыкального*, открывающегося в акте восприятия. С этого момента рассмотрение проблемы приобретает новый качественный прирост. Например, Мёдова последовательно ниспровергает лингвистическую предпосылку в исследованиях музыки (если кратко, «музыка = язык»): «Семантическая предпосылка не только сужает регион музыки, но в значительной мере выводит музыку из региона „эстетическое“» (там же: 131). Разбирая способ смыслопридавания актам *музыкальности*, она выявляет существенные нередуцируемые характеристики музыкальности: самореферентность или рекурсивность (замкнутость в самом себе) музыкального опыта, бесконечное эйдетическое варьирование предметных коррелятов, небессмысленность[3] из-за априорных принципов объединения акустических содержаний в целостности. Отдельное место в главе занимает обоснование тезиса об отсутствии фантастических элементов в музыке: поскольку в музыке нет предметности, к которой она могла бы отсылать с достоверностью (между звучанием и источником звука есть онтологическая разность).

[2]Подробнее эта тема была рассмотрена автором рецензии в бакалаврской работе, где, в частности, музыкальные образы как эйдетические сущности реабилитируются в рамках дискурса музыкальной феноменологии через придание большей роли пассивным синтезам в конституировании музыкального опыта.

[3]«Смысл в данном случае — аудиальное единство, связность, уместность, аналогичные разговорному языку. Трудно представить себе последовательность звуков, „бессмысленную“ для любого стиля, хотя нетрудно представить немузыкальную последовательность звуков» (Мёдова, 2021: 141).

Акустические феномены не могут иметь предметными коррелятами «иной» реальности (что достаточно интуитивно), но это усложняется тем, что музыка не сообщает об объективной реальности, ее предметах: поэтому «реальность» и «нереальность» сводятся к способам тематизации механизмов данностей акустической материи. Также интересен список идеальных коррелятов, выдвигаемый Мёдовой, которые являются смысловой структурой предмета акта восприятия, исходя из самой сущности музыки (Мёдова, 2021: 158–159).

Седьмая глава «Музыкальная эйдетика» объясняет, почему мы идентифицируем слуховой опыт как музыкальный. Для этого нужны две необходимые составляющие: (1) установка слушателя, которая определяет «минимум музыки» (там же: 162) и «*готовность* воспринимать звуки как музыку» (там же: 163); (2) нередуцируемые содержания музыкального опыта, которые связаны с его онтическими составляющими: материал, высота звука, тембр, музыка, запоминаемость, контекстуальность и так называемое человекосоразмерное ядро (голос и физиология). В частности, эта глава интересна тем, что с каждым новым заходом добавляет новые штрихи к феноменологическому определению музыки:

> ...музыкальные феномены конституируются не только как звуковые (там же: 172).
>
> ...восприятие музыки подразумевает восприятие звукового континуума, в который укладываются все возможные в этом произведении высоты, хотя слушатель, как правило, не догадывается о существовании такового (там же: 177).
>
> ...существуют формы присутствия музыки как самостоятельного существа, конституируемого по аналогии с другими «Я», интерсубъективно (там же: 181).
>
> ...это практика фиксированного времени, но при этом свободного от астрономического, то есть от времени секунд и минут (там же: 183).
>
> ...три типа переживаний: уникальность и значимость длительности звучания каждого звука, равномерность и периодичность музыкальной пульсации или отсутствие таковой (свободный ритм) (там же: 186).

Все это и не только представляет феноменологическую ценность музыки как синергию: она не только должна заявить о своей музыкальности слушателю, но также субъект должен воспринимать и тематизировать акустические данности как *музыкальные*. Таким образом, музыка направляется собственной региональной идеей, но также требует от акта восприятия предпонимания и восприимчивости к звукам не только как таковым.

Последняя глава «Сущностное усмотрение музыки» является ключевой для всего исследования: музыка открывается в ее онтологическом измерении. На помощь Мёдовой в этом приходят идеи Дюфрена, Анри, Мариона и Долара. Так, интенциональный характер музыки предицирует звуковым данностям качества из них самих внутри конкретной целостности в определенном эстетическом модусе. Отдельно обсуждается аффективная сторона музыки: все эти способы данности звучания в эстетическом модусе переживаются сами по себе как таковые свободно, при этом они всегда избыточны из-за многообразия форм и содержаний восприятий. Наконец, монография завершается ключевым тезисом автора о квази-субъективности музыки: «Она есть лишь интенция смысла, интенция придавания значения, позволяющая переживать предчувствие этого смысла как свою интенциональную предметность» (Мёдова, 2021: 221). Таким образом, музыка конституируется как другое Я, квази-субъективность чего и является, по сути, условием возможности разграничивать *музыкальное* и *эстетическое*, а также объясняет ее интенциональный характер в акустических данностях: «предметный коррелят актов музыкального восприятия — это сам способ их данности» (там же: 226). На этом исследование подходит к своему финалу.

Из сильных моментов данной работы стоит отметить способ пересмотра оснований музыкальной феноменологии. Мёдова не раз обращается к главным трудам Гуссерля, отца-основателя феноменологического дискурса, а также его учеников и последователей, но они не выполняют схематичную роль, чтобы просто подвязать музыку к феноменологии. Напротив, она через проблемы внутри феноменологического дискурса и дескрипцию музыкального опыта показывает те лакуны, которые репрезентируют музыкальный опыт с позиций механизмов сознания. Известно, что Гуссерль относился к музыке как внешнему возбудителю и утверждал, что ее интенциональный характер полностью исчерпывается способом называния произведения, которое репрезентирует определенное нечто (Husserl, Brough, 2005: 167). Однако Мёдова показывает, что музыкальность опыта можно обосновать как на онтическом и онтологических регистрах, так и на уровне методологии. Безусловно интересной представляется идея генерального тезиса феноменологии музыки, которая в итоге сводится к тому, что беспредпосылочности в общении с музыкой как таковой нет, а потому возникает вопрос об эпистемологическом статусе тезиса. Исследует ли феноменолог *объективность* или *субъективность* музыкального? Работает ли он только с концептуальным измерением музыкальности как региона бытия:

насколько он сужается/расширяется и т. д.? Другим интригующими тезисами являются «музыка была не изобретена, а открыта» (Мёдова, 2021: 143) и «В природе музыки — быть узнанной при повторной встрече с ней» (там же: 191): получается, имманентные принципы общения сознания с музыкой находятся на пересечении памяти и воображения[4]. Тем самым открывается по-настоящему подлинное трансцендентальное исследование музыки уже не только как региона бытия (что интересует Мёдову), но и сознательной жизни. Другая идея об эволюционном характере региона *музыкальности* (там же: 140) кажется также интересной, но она не получает должного развития: возможно, если подключить сюда концепцию настроенности и *Dasein*, удастся лучше обосновать данный тезис в комплексности феномена.

Разумеется, отдельно стоит отметить тезис о квази-субъективности музыки. Схожие интенции можно найти не только в феноменологии музыки, но и в психоанализе и структурализме. Например, Иво Де Геннаро на основе текстов Гуссерля и румынского дирижера-феноменолога С. Челибидаке[5] выдвинул идею этического измерения музыки, где этическое (ἦθος) значит способ отношения музыки к собственному присутствию, удерживающего собственные конститутивные черты (De Gennaro, 2023: 207–208). Ж. Лакан связывал музыку как область артикулированного звука с речью как пространством символического порядка (цит. по: Кокс, Сафонов, 2024: 134–135). А Р. Барт, посвятивший несколько эссе немецкому композитору Р. Шуману, пришел к мысли, что музыка есть поле означивания (поток синтаксиса), а референт — тело (композитора, образ сознания которого отелеснивается и транслируется посредством производства музыкального) (Барт, Кислов, 2024: 292). Тем не менее тезис Мёдовой выдерживает проверку на оригинальность: это онтологический атрибут музыкального опыта, который репрезентируется в каждом конкретном музыкальном произведении.

Несмотря на сильные стороны монографии, в тексте также присутствуют спорные моменты. Например, уже упомянутый Паткуль отметил проблемы с процедурой музыкальной эпохэ и редукции, а также, на его взгляд, недостаточно проработана проблема региональности музыки с точки зрения текстов Гуссерля (Паткуль, 2022: 738, 740–741). Другая

[4]Подобную мысль высказывал композитор Пьер Булез в своих размышлениях о творчестве Пауля Клее (Булез, Митителло, 2025: 107)

[5]Который, кстати, также не представлен в монографии, несмотря на его работы по феноменологии музыки и достаточно культовый статус в западноевропейском феноменологическом дискурсе.

критическая позиция — А. Ганжи и ее соавтора М. Жиганова — адресуется к целям и методу проекта феноменологии музыки: без связи с устройством новоевропейского субъекта эссенциализм *музыкального* оказывается подвешенным в воздухе (Ганжа и Жиганов, 2025: 283–284, сн. 6). Мы же находим следующие моменты, появление которых могло бы еще усилить текст. Прежде всего это больший упор на сферу пассивных синтезов. Применяя метод Гуссерля к музыкальному опыту, американский феноменолог музыки Ф. Смит различает два регистра синтеза: активный, если сознание работает с акустическими или физическими данными, и пассивный[6] — с музыкальными или идеальными (Smith, 1973: 287). По сути, эта сфера неосознаваемых реакции и анонимного опыта, и на этом регистре сознание аффицируется не физическим звуком, а своей собственной способностью возбуждаться и аффицироваться изнутри, то есть «своей собственной интенциональной жизнью» (Ямпольская, 2014: 231). По сути, *музыкальность* в этой монографии раскрывается преимущественно на активном регистре сознания, а подключение пассивных синтезов могло бы существенно углубить исследование, раскрыв интенсивную сторону музыкального опыта, которая, в частности, и самораскрывается в квази-субъективности музыки и формирует ее онтологию. Другой комментарий касается источников: работы феноменологов музыки не раскрыты в достаточной степени. Мёдова обращается к преимущественно доктринальным текстам по феноменологии Гуссерля, Ришира, часто к Дюфрену (незаслуженно непопулярный феноменолог-эстетик) и Ингардену, а также к постфеноменологам Анри и Мариону. Тем более что автор перечисляет имена ключевых феноменологов музыки (Мёдова, 2021: 11), но не уделяет им должного места в своей работе, оставляя их в качестве упоминания. Во многом такой ход кажется контринтуитивным, и даже несмотря на то что «ни один из имеющихся подходов (феноменологов музыки. — *Д. Л.*) к музыке нельзя воспроизвести» (там же: 14), отказываться от этого наследия — не продуктивный ход для исследования. Тем более что данное утверждение можно опровергнуть простым обращением к этим текстам[7]. И поэтому вопрос об источниках, на наш взгляд, является релевантным: например, появление позиций Щюца, Мерло-Понти, Мальдине, Смита,

[6]Пассивным синтезам посвящен отдельный том Гуссерлианы: см. Husserl, Steinbock, 2001.

[7]Например, Лоуренс Ферарра (Ferrara, 1984) вводит понятие «онтологический мир» и через него осуществляет феноменологический анализ «Электронной поэмы» Э. Вареза (1958).

Локхэда могло бы несомненно обогатить монографию и укрепить ее внутри традиции феноменологии музыки.

Тем не менее монографию Мёдовой можно (и нужно) назвать сильным и образцовым феноменологическим исследованием. Во многом она дает базовое понимание того, как стоит рассматривать музыку феноменологически, а потому ее можно назвать пролегоменами ко всякой музыкальной феноменологии. Ее исследование своим стилем постановки вопросов открывает новые проблемы для исследователей музыки[8]. Надеемся, что мы еще увидим новые монографии по феноменологии музыки от Анастасии Анатольевны, но с уже бóльшим прикладным уклоном на анализ музыкального опыта.

Литература

Барт Р. Rasch / пер. с фр. В. Кислова // Образ. Музыка. Жест : пер. с фр. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2024. — С. 283–295.

Булез П. Плодородный край Пауля Клее / пер. с фр. В. Митителло. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2025.

Ганжа А., Жиганов М. Музыкальное переживание и проблема чувственной очевидности : от эпифании к эмпауэрменту // Horizon. — 2025. — Т. 14, № 3. — С. 277–310.

Ингарден Р. Музыкальное произведение и вопрос его идентичности // Исследования по эстетике / пер. с пол. А. Ермилова, Б. Федорова. — М. : Иностранная литература, 1962. — С. 403–570.

Каюткин Д. Ю. О новом начале философии музыки // Ecce Homo. — 2025. — № 3. — С. 385–387.

Клименская Е. А. Музыка как темпоральный аффект : феноменология слушания и конституирование времени // Ecce Homo. — 2026. — № 2. — С. 582–586.

Кокс К. Звуковой поток. Звук, искусство и метафизика / пер. с англ. Н. Сафонова. — 2-е изд. — М. : Новое литературное обозрение, 2024.

Косилова Е. В. Понимание как переживание // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2021. — № 2. — С. 50–63.

Косилова Е. В. Феноменология музыкального понимания : случай рок-музыки // Horizon. — 2022. — Т. 11, № 2. — С. 607–624.

Косилова Е. В. Онтология музыкального смысла // Вопросы философии. — 2023. — № 1. — С. 52–62.

[8]Во многом не только эти, но и другие интенции автора были подхвачены молодыми исследователями феноменологии музыки (Каюткин, 2025; Клименская, 2026; Лукшин, 2026).

Косилова Е. В. Пространственно-временная природа музыкального понимания // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». — 2024. — № 2. — С. 12–28.

Косилова Е. В. Музыкальный мир. Феноменологический анализ // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». — 2025. — № 1. — С. 122–142.

Куренкова Р. А. Этюды к феноменологической эстетике музыки. — М. : Издательство ВлГУ, 2015.

Лукшин Д. А. Музыкальное время в феноменологии музыки : от метафоры к сущности феномена // Ecce Homo. — 2026. — № 2. — С. 596–600.

Мёдова А. А. Музыкальный модус : перспективы онтологической интерпретации // Философские науки. — 2020. — Т. 63, № 12. — С. 26–46.

Мёдова А. А. Феноменология музыкального опыта. — Красноярск : СибГУ им. М. Ф. Решетнева, Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева, 2021.

Мёдова А. А. Аудиальный образ : феноменологическая локализация проблемы // Horizon. — 2023. — Т. 12, № 2. — С. 531–553.

Паткуль А. Б. Рецензия на книгу А. А. Мёдовой «Феноменология музыкального опыта» // Horizon. — 2022. — Т. 11, № 2. — С. 735–742.

Ямпольская А. В. От пассивности к аффективности // (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами / под ред. С. А. Шолоховой, А. В. Ямпольской. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 229–240.

De Gennaro I. Ethics of Musical Time (Celibidache, Husserl) // New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. XXI / ed. by B. C. Hopkins, D. De Santis. — London, New York : Routledge, 2023. — P. 206–231.

Ferrara L. Phenomenology as a Tool for Musical Analysis // The Musical Quarterly. — 1984. — Vol. 70, no. 3. — P. 355–373.

Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis : Lectures on Transcendental Logic / trans. from the German by A. J. Steinbock. — Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserl E. Collected Works. Vol. XI. Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925) / trans. from the German by J. B. Brough. — Dordrecht : Springer Netherlands, 2005.

Smith F. J. Musical Sound as a Model for Husserlian Intuition and Time-Consciousness // Journal of Phenomenological Psychology. — 1973. — Vol. 4, no. 1. — P. 271–296.

Lukshin, D. A. 2026. "Muzyka kak kvazi-sub''yekt [Music as a Quasi-subject]: retsenziya na monografiyu Anastasii Mëdovoy o fenomenologii muzykal'nogo opyta [A Review of Anastasia Mëdova's Monograph on the Phenomenology of Musical Experience]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 423–436.

Denis Lukshin
MA Student in Philosophy
HSE University (Moscow, Russia); orcid: 0009-0002-9694-3080

Music as a Quasi-subject

A Review of Anastasia Mëdova's Monograph on the Phenomenology of Musical Experience

Mëdova, A. A. 2021. *Fenomenologiya muzykal'nogo opyta [Phenomenology of Musical Experience]* [in Russian]. Krasnoyarsk: SibGU im. M. F. Reshetneva / Krasnoyarskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet im. V. P. Astaf'yeva [Reshetnev Siberian State University of Science and Technology and Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafyev]

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-423-436.

References

Barthes, R. 2024. "Rasch" [in Russian]. In *Obraz. Muzyka. Zhest [L'Obvie et l'obtus]*, trans. from the French by V. Kislov, 283–295. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.

Boulez, P. 2025. *Plodorodnyy kray Paulya Kleye [Le pays fertile de Paul Klee]* [in Russian]. Trans. from the French by V. Mititello. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.

Cox, C. 2024. *Zvukovoy potok. Zvuk, iskusstvo i metafizika [Sonic Flux: Sound, Art, and Metaphysics]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. from the English by N. Safonov. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

De Gennaro, I. 2023. "Ethics of Musical Time (Celibidache, Husserl)." In *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, ed. by B. C. Hopkins and D. De Santis, XXI:206–231. London and New York: Routledge.

Ferrara, L. 1984. "Phenomenology as a Tool for Musical Analysis." *The Musical Quarterly* 70 (3): 355–373.

Ganzha, A., and M. Zhiganov. 2025. "Muzykal'noye perezhivaniye i problema chuvstvennoy ochevidnosti [Musical Experience and the Problem of Sensory Self-Evidence]: ot epifanii k empauermentu [From Epiphany to Empowerment]" [in Russian]. *Horizon* 14 (3): 277–310.

Husserl, E. 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis [Analysen zur Passiven Synthesis]: Lectures on Transcendental Logic [Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten 1918–1926]*. Trans. from the German by A. J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

——— . 2005. *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925) [Phantasie, Bildbewusstsein und Erinnerung (1898–1925)]*. Vol. XI of *Collected Works*, trans. from the German by J. B. Brough. Dordrecht: Springer Netherlands.

Ingarden, R. 1962. *Muzykal'noye proizvedeniye i vopros yego identichnosti [Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości]* [in Russian]. In *Issledovaniya po estetike [Studies in Aesthetics]*, trans. from the Polish by A. Yermilov and B. Fedorov, 403–570. Moskva [Moscow]: Inostrannaya literatura.

Kayutkin, D. Yu. 2025. “O novom nachale filosofii muzyki [A New Beginning in the Philosophy of Music]” [in Russian]. *Ecce Homo*, no. 3, 385–387.

Klimenskaya, Ye. A. 2026. “Muzyka kak temporal’nyy affekt [Music as a Temporal Affect]: fenomenologiya slushaniya i konstituirovaniye vremeni [The Phenomenology of Listening and the Constitution of Time]” [in Russian]. *Ecce Homo*, no. 2, 582–586.

Kosilova, Ye. V. 2021. “Ponimaniye kak perezhivaniye [Understanding as Qualia]” [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya [Lomonosov Philosophy Journal]*, no. 2, 50–63.

——— . 2022. “Fenomenologiya muzykal’nogo ponimaniya [Phenomenology of Musical Understanding]: sluchay rok-muzyki [The Case of Rock–Music]” [in Russian]. *Horizon* 11 (2): 607–624.

——— . 2023. “Ontologiya muzykal’nogo smysla [Ontology of Musical Meaning]” [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 1, 52–62.

——— . 2024. “Prostranstvenno-vremennaya priroda muzykal’nogo ponimaniya [The Spatio-Temporal Nature of Musical Understanding]” [in Russian]. *Vestnik RGGU. Seriya “Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedeniye” [Bulletin of RGGU. Series “Philosophy. Sociology. Art History”]*, no. 2, 12–28.

——— . 2025. “Muzykal’nyy mir. Fenomenologicheskiy analiz [Musical World. Phenomenological Analysis]” [in Russian]. *Vestnik RGGU. Seriya “Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedeniye” [Bulletin of RGGU. Series “Philosophy. Sociology. Art History”]*, no. 1, 122–142.

Kurenkova, R. A. 2015. *Etyudy k fenomenologicheskoy estetike muzyki [Etudes to Phenomenological Aesthetics of Music]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel’stvo VlGU [VlSU Publishing House].

Lukshin, D. A. 2026. “Muzykal’noye vremya v fenomenologii muzyki [Musical Time in Phenomenology of Music]: ot metafory k sushchnosti fenomena [From Metaphor to the Essence os the Phenomenon]” [in Russian]. *Ecce Homo*, no. 2, 596–600.

Mëdova, A. A. 2020. “Muzykal’nyy modus [Musical Modus]: perspektivy ontologicheskoy interpretatsii [Perspectives for Ontological Interpretation]” [in Russian]. *Filosofskiye nauki [Russian Journal of Philosophical Sciences]* 63 (12): 26–46.

——— . 2021. *Fenomenologiya muzykal’nogo opyta [Phenomenology of Musical Experience]* [in Russian]. Krasnoyarsk: SibGU im. M. F. Reshetneva / Krasnoyarskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet im. V. P. Astaf’yeva [Reshetnev Siberian State University of Science and Technology and Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafyev].

——— . 2023. “Audial’nyy obraz [Auditory Image]: fenomenologicheskaya lokalizatsiya problemy [Phenomenological Localization of the Problem]” [in Russian]. *Horizon* 12 (2): 531–553.

Patkul’, A. B. 2022. “Retsenziya na knigu A. A. Mëdovoy ‘Fenomenologiya muzykal’nogo opyta’ [Review of Anastasia Medova ‘Phenomenology of Musical Experience’]” [in Russian]. *Horizon* 11 (2): 735–742.

Smith, F. J. 1973. “Musical Sound as a Model for Husserlian Intuition and Time-Consciousness.” *Journal of Phenomenological Psychology* 4 (1): 271–296.

Yampol’skaya, A. V. 2014. “Ot passivnosti k affektivnosti [From Passivity to Affectivity]” [in Russian]. In *(Post)fenomenologiya [(Post)phenomenology] : novaya fenomenologiya vo Frantsii i za yeye predelami [New Phenomenology in France and Beyond Its Borders]*, ed. by S. A. Sholokhova and A. V. Yampol’skaya, 229–240. Moskva [Moscow]: Akademicheskiy proyekt / Gaudeamus.

Веретенникова А. Д., Уртенова М. А. Молинизм и истоки культуры испанского Предвозрождения : размышления о книге Ф. Гомеса Редондо о молинизме // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 437–441.

Анастасия Веретенникова, Марина Уртенова*

Молинизм и истоки культуры испанского Предвозрождения**

размышления о книге Ф. Гомеса Редондо о молинизме

Gómez Redondo F. El molinismo. Claves de un modelo cultural. — Alcalá de Henares : Universidad de Alcalá e Instituto Universitario de Investigación «Miguel de Cervantes», 2024.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-437-441.

В то время как испанская культура Золотого века хорошо известна и неоспорима, ее средневековые истоки, как правило, остаются вне сферы внимания большинства исследователей. Именно поэтому столь важным представляется появление новой книги Фернандо Гомеса Редондо (род. в 1957), видного современного испанского филолога-медиевиста, профессора теории литературы и сравнительной литературы департамента филологии Университета Алькалы (г. Алькала-де-Энарес, Испания), основателя (1997) и многолетнего руководителя «Журнала средневековой поэтики»[1]. Одним из наиболее известных трудов ученого является его фундаментальная четырехтомная «История средневековой кастильской прозы», выходившая в свет с 1998 по 2007 г., посвященная эволюции прозаического жанра на кастильском языке в XII–XVI вв. и ее связи с придворной культурой.

Рецензируемая монография стала непосредственным продолжением одного из сюжетов, к изучению которого ученый обращался и ранее (Gómez Redondo, 2018). Речь идет о так называемом молинизме — культурном феномене, сложившемся в Кастилии и Леоне при дворе короля Санчо IV (1282/1284–1295) при активном участии его жены, королевы

*Веретенникова Анастасия Денисовна, независимый исследователь, anastasia.veret@icloud.com, ORCID: 0009–0003–7679–5719; Уртенова Марина Анатольевна, независимый исследователь, urtenovamm@yandex.ru, ORCID: 0009–0009–5200–1463.

**© Веретенникова А. Д.; Уртенова М. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

[1] Revista de poética medieval, 1. URL: https://recyt.fecyt.es/index.php/revpm (дата обр. 28.03.2026).

Марии де Молина (ок. 1260–1321), которая продолжила культурные проекты супруга и после его смерти, в правление ее сына Фернандо IV (1295–1312) и ее внука Альфонсо XI (1312–1350). По сравнению с предыдущими исследованиями, где хронологические рамки «молинизма» ограничивались периодом 1295–1325 гг. (Gómez Redondo, 1999: 860), в своей новой работе Ф. Гомес Редондо расширил его пределы до 1284–1350 гг. — от смерти Альфонсо X Мудрого (1252–1284) до конца правления Альфонсо XI. Таким образом, теперь к «молинизму» отнесены и те литературные тексты, которые были созданы уже после смерти его главного идеолога Марии де Молина, но в которых сохранялись общие черты феномена (Gómez Redondo, 2024: 183–222).

Исследователь подчеркивает роль исторического контекста для понимания особенностей исследуемого явления (ibid.: 22–30). Согласно биографическому материалу Ньето Сории, в начавшейся после смерти Альфонсо X политической борьбе победил Санчо IV, однако легитимность его брака с Марией де Молина подвергалась сомнению. Стремясь обосновать законность наследственных прав малолетнего Фернандо IV, Мария де Молина сумела заручиться поддержкой папы Бонифация VIII и королей Арагона и Португалии, однако борьба продолжалась (Nieto Soria, 2026). В такой обстановке, по мнению Ф. Гомеса Редондо, литературные тексты и рукописи, создававшиеся в окружении вдовствующей королевы, должны были способствовать легитимации ее власти. Так, при дворе начала формироваться особая культурная модель, ключевой фигурой которой стала Мария де Молина (Gómez Redondo, 2024: 71).

По мнению Ф. Гомеса Редондо, в своей основе идеи «молинизма» сложились в 1282–1284 гг., в условиях конфликта между Альфонсо X и Санчо IV, когда новая культурная модель была противопоставлена принципам, сформировавшимся при дворе Мудрого Короля. Суть последних определяется исследователем как «придворная ученость» (*clerecía cortesana*), в рамках которой центром культурной деятельности выступал «ученый король» (*rex litteratus*), а знание (*saber*) становилось инструментом управления при доминирующем интересе к естественным наукам (ibid.: 21–22). В противовес этой модели, деятельность круга Санчо IV и Марии де Молина определялась идеей «аристократической учености» (*clerecía aristocrática*), проникнутой стремлением включить знать в структуру двора и обеспечить условия для благоприятного сотрудничества с ней (ibid.: 67). Соответственно, светскому знанию (*saber*) противопоставлялся разум (*razón*), подчиненный религиозной

ортодоксии, а склонность к естественным наукам сменилась интересом к этике и моральной философии (Gómez Redondo, 2024: 96–97). Ф. Гомес Редондо считает возникшую культурную модель «устойчивой и однородной» на протяжении всего периода 1284–1350 гг. (ibid.: 67).

Отдельная глава монографии посвящена фигуре самой Марии де Молина как главного идеолога «молинизма». По мнению ученого, в литературе, вышедшей из круга вдовствующей правительницы, намеренно создавался мотив «оклеветанной королевы»: сперва эта конструкция появилась в хронистике (например, в биографических хрониках Санчо IV и Фернандо IV) (ibid.: 79–80), а затем — и в памятниках художественной прозы, в частности, в рыцарском романе «Книга о рыцаре Сифаре», где Ф. Гомес Редондо усматривает явные параллели с ситуацией при дворе: Грима, жена рыцаря Сифара, сталкивается с теми же обстоятельствами, через которые прошла сама Мария де Молина, в первую очередь — стремясь противостоять клевете (ibid.: 90–91).

Значимы наблюдения автора о формах отражения политических идей течения, с одной стороны, в исторических произведениях (например, хрониках), а с другой — в вымышленных сюжетах. В частности, исследователь соотносит «Хронику Фернандо IV» и «Книгу о рыцаре Сифаре». В последней через образ странствующего рыцаря Сифара раскрывается путь обретения ранее утраченной королевской власти — явная параллель с правлением Санчо IV, нуждавшегося в легитимации своей власти после отстранения им от престолонаследия сыновей рано умершего старшего брата — инфанта Альфонсо де ла Серда (1255–1275). Сопротивление же сыновей Сифара — Гарфина и Робоана — непокорной знати выступает явной параллелью подчинения королем мятежных графов дона Альваро Нуньеса де Лара и дона Фернандо (ibid.: 147–163). Еще один пример текста, созданного для легитимации власти Санчо IV — старокастильское переложение латинской «Истории готов». Близкие идеи отражены также в сюжетах об основании Кастилии в «Хронике двадцати королей» и «Хронике 1344 года», проникнутых идеей сохранения единства королевства (ibid.: 165–180).

Для текстов «молинизма» важен также акцент на связи с Толедской школой, видными представителями которой являлись инфант дон Хуан Мануэль (1282–1348) и Хуан Руис, архипресвитер из Иты (ум. ок. 1350). Несмотря на то что пик их деятельности пришелся на период после смерти Марии де Молина, по мнению Ф. Гомеса Редондо, оба писателя были интеллектуально связаны с рассматриваемым течением. Так, опираясь на принципы «молинизма», изначально служившего для защиты

монархической власти, дон Хуан Мануэль использовал их для возвеличивания аристократии, выступая против Альфонсо XI (Gómez Redondo, 2024: 183–202). «Книга благой любви» Х. Руиса, по мнению ученого, также связана с «молинизмом» своей склонностью к дидактике: исторические факты трактуются в ней как наказания и примеры для восприятия. Чтецу позволялось прерывать чтение для того, чтобы дать комментарий и объяснить что-то слушателям для лучшего усвоения (и т. п.) (ibid.: 203–211).

Все сказанное выше представляется достаточно обоснованным и не вызывает существенных возражений. Однако концепция Ф. Гомеса Редондо не свободна и от отдельных положений, явно уязвимых для критики. В наибольшей степени это касается тезиса об однородности характеристик «молинизма» на протяжении обозначенных в монографии 76 лет его истории. Возникает вопрос: не приводит ли такой подход к механическому отнесению всех произведений исследуемого периода к одной модели, при игнорировании их самобытных особенностей, не соответствующих изложенной концепции? Кроме того, зачастую явно чрезмерной представляется роль, приписываемая Ф. Гомесом Редондо историческому контексту: это явно обедняет характеристику особенностей творчества конкретных писателей. Неясно также, в какой мере обосновано столь жесткое противопоставление «молинизма» как формы культуры «ренессансу XIII века» Альфонсо X Мудрого? Не являлся ли «молинизм» скорее продолжением, чем отрицанием последнего? Наконец, остается нерешенным вопрос о том, каким конкретным образом королева могла повлиять на создание целого ряда произведений, зачастую принадлежавших авторам, никак не связанным с королевским двором и даже противопоставлявшим себя ему.

Поиск ответов на поставленные вопросы, несомненно, потребует новых исследований. Но даже с учетом этого труд Ф. Гомеса Редондо определенно является значимым шагом в изучении «молинизма», причем не только как сюжета из истории кастильской литературы, но и как важного феномена истории и культуры западного Средневековья в целом.

Литература

Gómez Redondo F. Historia de la prosa medieval castellana. Vol. 2. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso. — Madrid : Cátedra. Crítica y estudios literarios, 1999.

Gómez Redondo F. El Libro del caballero Zifar : el modelo de «ficción molinista» // Aula Medieval. — 2018. — N° 7. — P. 59–88.

Gómez Redondo F. El molinismo. Claves de un modelo cultural. — Alcalá de Henares : Universidad de Alcalá e Instituto Universitario de Investigación «Miguel de Cervantes», 2024.

Nieto Soria J. M. María de Molina / Real Academia de la Historia. Historia Hispánica. — URL: https://historia-hispanica.rah.es/biografias/28710-maria-de-molina (visitado 22 de mar. de 2026).

Veretennikova, A. D., and M. A. Urtenova. 2026. "Molinizm i istoki kul'tury ispanskogo Predvozrozhdeniya [El Molinismo and the Origins of Spanish Renaissance Culture]: razmyshleniya o knige F. Gomesa Redondo o molinizme [Reflections on the Book Written by F. Gómez Redondo on Molinism]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 437–441.

Anastasiya Veretennikova
Independent Researcher; orcid: 0009–0003–7679–5719

Marina Urtenova
Independent Researcher; orcid: 0009–0009–5200–1463

El Molinismo and the Origins of Spanish Renaissance Culture

Reflections on the Book Written by F. Gómez Redondo on Molinism

Gómez Redondo, F. 2024. *El molinismo. Claves de un modelo cultural* [in Spanish]. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá / Instituto Universitario de Investigación "Miguel de Cervantes"

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-437-441.

References

Gómez Redondo, F. 1999. *El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso* [in Spanish]. Vol. 2 of *Historia de la prosa medieval castellana*. Madrid: Cátedra. Crítica y estudios literarios.

——— . 2018. "El Libro del caballero Zifar: el modelo de 'ficción molinista'" [in Spanish]. *Aula Medieval*, no. 7, 59–88.

——— . 2024. *El molinismo. Claves de un modelo cultural* [in Spanish]. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá / Instituto Universitario de Investigación "Miguel de Cervantes".

Nieto Soria, J. M. "María de Molina" [in Spanish]. Real Academia de la Historia. Historia Hispánica. Accessed Mar. 22, 2026. https://historia-hispanica.rah.es/biografias/28710-maria-de-molina.

Павлов А. В. Катрин Денёв в «Каталоге женщин» Гесиода : рецензия на книгу Эдмунда Куэвы о фильме «Голод» (1983) // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 442–456.

Александр Павлов*

Катрин Денёв в «Каталоге женщин» Гесиода**

рецензия на книгу Эдмунда Куэвы о фильме «Голод» (1983)

Cueva E. P. The Hunger. — Liverpool : Liverpool University Press, 2026.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-442-456.

Те, кому (не) повезло увлекаться кино в 1990-е гг. (и особенно те, кому не повезло жить не в Москве), должны помнить, как трудно было найти редкий (то есть фактически любой) фильм, который очень хотелось посмотреть. Так у меня было в том числе и с «Голодом» (1983) Тони Скотта. Все, что я уже видел у этого режиссера, приводило меня в восторг, и мысль о том, что этот мастер сделал кино про вампиров, будоражила особенно. Не помню, откуда узнал об этом фильме, но несколько лет ждал случая, когда он мне попадется. Случай представился в самом начале 2000-х гг., когда, к моей пущей радости, «Голод» обнаружился в коллекции у моего знакомого. Только восторга от кино не случилось. Я ждал чего-то типа «Блейда» (1998), а получил полуторачасовую рекламу бренди, правда, без бренди, но с неконвенциональными — то есть без клыков и к тому же ходящими на свету — вампирами. Открывающая сцена, сопровождавшаяся композицией «Bela Lugosi's Dead», сработала, но затем нужно было полтора часа смотреть крупные планы Катрин Денёв под Трио Шуберта. Красиво, но ожидалось другое.

Не то чтобы фильм мне не понравился совсем, но он мне не понравился настолько, насколько нравились все без исключения картины Тони Скотта. С тех пор я боялся его пересматривать, опасаясь, что «Голод» мне понравится не так сильно, как бы того хотелось. Но снова подвернулся случай. В начале сентября 2026 г. в книжной серии «Адвокаты дьявола», включающей монографии про различные хорроры, вышла работа

*Павлов Александр Владимирович, д. филос. н., профессор, член-корреспондент РАН, руководитель сектора социальной философии Института философии РАН (Москва), ale-pavlov@yandex.ru, ORCID: 0000–0001–5449–1050.

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

Эдмунда П. Куэвы про «Голод» (Cueva, 2026). Куэва — заслуженный профессор классической филологии в Университете Хьюстон-Даунтаун. Заслуженный профессор применил свои знания Античности в исследовании «Голода», и тем интереснее казалась его книга. Желая узнать о «Голоде» больше, в преддверии прочтения, конечно, я его пересмотрел. Но этот текст не про фильм, а про монографию Куэвы.

Структура книги такова. После содержательного введения автор очень много внимания уделяет «Голоду» как метафоре СПИДа в США 1980-х гг., затем расписывает связи античной мифологии и картины Скотта, а после перечисляет и подробно анализирует все фильмы про вампиров, которые попали в одну хронологическую орбиту с анализируемым источником. В качестве приложения в монографии представлено интервью с Уитли Стрибером, по одноименному роману (1981) которого был снят «Голод»[1]. Я изложу содержание книги в том порядке, который мне представляется более удачным — начну с вампирского контекста (глава 3), затем перейду к указанной метафоре (глава 1) и уже после вернусь к самой интересной части монографии (глава 2). Но сперва важное — сюжет и введение.

В фильме повествуется о бессмертной вампирше Мириам Блейлок (Катрин Денёв) и ее спутнике Джоне Блейлоке (Дэвид Боуи), чей веками выстроенный быт рушится, когда Джон внезапно начинает стремительно стареть. Пытаясь найти спасение, Джон обращается к ученой Саре Робертс (Сьюзан Сарандон), однако предотвратить телесный распад не удается. Мириам помещает высохшего Джона на чердак на вечное упокоение среди гробов других ее бывших спутников, заточенных в своих иссохших телах. В поисках Джона Сара посещает особняк Мириам. Последняя заражает Сару вампиризмом, надеясь, что приобретет новую спутницу на пару следующих веков. Однако Сара принимает решение покончить с собой. Этот поступок пробуждает заточенных любовников Мириам, которые нападают на нее и заставляют стремительно состариться. В финале выжившая Сара смотрит с балкона высотки на панораму Лондона, куда, видимо, перебралась, а гроб с Мириам пылится в каком-то глубоком подвале.

Ожидаемо, что Куэва, будучи филологом, сравнивает адаптацию с первоисточником. По его мнению, книга Стрибера посвящена тому, как время дробит жизненный опыт людей и вампиров. Вампиры

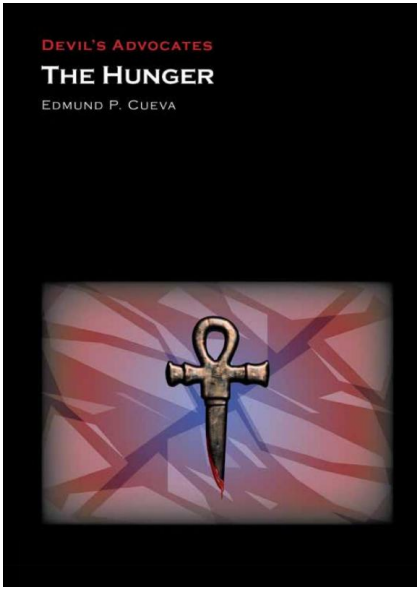
[1]На русский был переведен не только сам «Голод», но и два продолжения, написанные в начале 2000-х гг., — «Последний вампир» и «Сон Лилит».

Стрибера не находятся вне времени; они пьют кровь, чтобы отсрочить старение, но время остается их главным соперником. Увядание Джона — не просто физический распад, а потеря способности удерживать линейное восприятие времени, когда воспоминания вторгаются в настоящее. Мириам понимает, что обращенные ею вампиры с каждым разом живут все меньше, и тоже страдает от этого. Стрибер наполнил роман историческими деталями, связывающими Мириам с древним Египтом, восстанием Спартака и Афинами времен расцвета, что позиционирует ее как свидетельницу гибели цивилизаций. Тони Скотт при адаптации пересматривает эти акценты. Он лишает Мириам исторического бэкграунда, превращая ее из видевшей эпохи древних империй фигуры в утонченную, но лишенную корней икону вампирского гламура. Самое главное различие источника и адаптации кроется в изменении баланса сил в финале картины. Если у Стрибера Мириам остается доминирующей и торжествующей, то Скотт полностью переворачивает эту динамику: Мириам свергнута своими жертвами и иссыхает, а Сара выходит победительницей из конфликта.

Эдмунд Куэва подробно описал, насколько критически была встречена картина. Так, Роджер Эберт назвал «Голод» мучительно плохим фильмом, в котором остались лишь блеск и стиль, но исчезла драма соблазнения человека вампиризмом. Издание *Monthly Film Bulletin* в 1983 г. иронизировало над рекламными материалами дистрибьютора, акцентировавшими успешное рекламное прошлое Тони Скотта, заявив, что фильм с его туманным светом, шторами и стаями голубей визуально остался в рамках коммерческой рекламы, где каждая сцена эффектна, но несущественна. Рецензенты обвиняли Скотта в заимствовании приемов из фильмов «Представление» (1970) и «Человек, который упал на Землю» (1976) Николаса Роуга (при том что Скотт открыто признавал «Голод» версией «Представления»), а флешбэки в XVIII в. казались рекламой бренди или копированием стиля его старшего брата Ридли Скотта, отработанного в «Дуэлянтах» (1977). Кеннет Чанко из *Films in Review* похвалил операторскую работу и грим, но назвал фильм «модной чепухой», в которой эстетика превалирует над повествованием. Негативные отзывы критиков, вероятно, предопределили кассовый провал ленты (Cueva, 2026: 2–4).

Дочь Тони Скотта посоветовала ему изучить визуальные тренды недавно запущенного MTV, что повлияло на клиповый монтаж и освещение первой сцены «Голода». Со ссылкой на источники Куэва пишет, что

Тони Скотт, в отличие от своего брата Ридли, выбрал более коммерческий подход к производству, превращая эстетику категории «B» в высокоэнергетическое зрелище и не пытаясь возвести ее в ранг престижного кинематографа. Кассовый провал «Голода» не помешал карьере Скотта: его последующая реклама для бренда «Saab», где истребитель преследовал автомобиль, настолько впечатлила продюсеров эстетизацией техники, что обеспечила ему режиссерское кресло в «Лучшем стрелке» (1986). Рекламный бэкграунд Тони Скотта и его последующий успех с «Лучшим стрелком» сделали его ключевой фигурой постклассического Голливуда.



Илл. 1. Обложка книги: *Cueva E. P.* The Hunger. Liverpool: Liverpool University Press, 2026. Cover design © Liverpool University Press.

Академическая среда изначально приняла фильм не лучше, чем критика. Джоан Фарр назвала его стильным, но бессодержательным, а Синтия Фриланд — безумно манерным. Тайрон Шоу сообщал, что «Голод» предал священные традиции жанра, лишив вампира клыков в пользу анкхов и проигнорировав запрет на солнечный свет, который всегда был губителен для настоящих «детей ночи». Куэва пишет, что использование египетского анкха, между прочим, изображенного на обложке книги, вместо клыков для надрезания шеи жертв в самом деле дистанцирует вампиризм от монструозности, смещая акцент с дикости на ритуал. Сцены кровопускания, снятые в мягком свете и с затяжными крупными планами, эстетизированы. Нина Ауэрбах раскритиковала визуальный стиль Скотта за то, что он подчинил персонажей клиповой технике MTV, сделав их раздробленными и порой неотличимыми друг от друга в ключевых сценах. Однако Куэва отмечает, что акцент на стиль вопреки повествовательной логике можно трактовать как намеренный шаг для усиления тем времени, памяти и распада. Фрагментарные визуальные ряды и параллельный монтаж

отражают нарушенное восприятие времени у Мириам и ее жертв. Медленные кадры подчеркивают томность вечности, а быстрый монтаж в сценах старения Джона передает необратимый крах. Куэва не цитирует Барри Кита Гранта, но он тоже оправдал эллиптический стиль фильма, связав его с вмешательством студии на стадии постпродакшена и с сознательным акцентом Скотта на глянцевой картинке в ущерб повествовательной ясности. Зрителю демонстрируют быстрые вставки с Мириам, кормящейся от раба в Древнем Египте, но никогда прямо не говорят, сколько ей лет и как она стала вампиром (Grant, 2022: 101).

На рубеже 1980–1990-х гг. картину стали переосмыслять. Спустя 20 лет после премьеры Эд Халс описывал фильм как чувственную и стильную работу с огромной культовой базой. В академической среде также произошла метанойя. Так, Кен Гелдер отметил, что фильм обновил жанр, агрессивно отвергнув литературных предшественников, а Джеймс Крейг Холте подчеркнул, что картина сохранила традиции, показав жизнь вампира как полную изоляции и отчаяния. Рони Лэтам описал, как открывающая сцена с группой «Bauhaus» и кадрами убивающей своего сородича обезьяны сразу затягивает зрителя в пространство хищничества, напоминая глянцевые образы из журналов *Vogue* и *Interview*. Шамим Кабир указал на важность зрительского взгляда, который активируется визуальным продуктом и считывает «двойные образы» — например, параллели между запертым в клетке вокалистом и агрессивной обезьяной в лаборатории (Cueva, 2026: 4–8).

Эдмунд Куэва использовал очень много ценной научной литературы, но нашел не всё. В частности, он пропустил особенно важные для его книги тексты Кендалла Р. Филлипса о постмодернистской темпоральности в «Голоде» и Джеймса Уорда, который вписал «Голод» в традицию европейской авторской классики и подробно рассказал про страх старения (Phillips, 2014; Ward, 2019). Кендалл Р. Филлипс еще раньше Куэвы рассуждал о том, как Тони Скотт переосмыслил классическую готическую концепцию времени через призму постмодернистской эстетики, заложив основы для трансформации жанра хоррора в конце XX в. Филлипс заявляет, что фирменные приемы Скотта — рваный монтаж, асинхронный звук и телеобъективы, уплощающие пространство, — радикально смещают темпоральность в его картинах, что отчетливо заметно уже в его самом раннем фильме «Голод» (Phillips, 2014: 254). Этот анализ обогатил бы монографию Куэвы.

В главе «Не просто очередной фильм о вампирах!» Эдмунд Куэва подробно анализирует эволюцию жанра с конца 1970-х до середины

1980-х гг. и определяет уникальное место картины Тони Скотта в этом контексте. В качестве важной вехи Куэва выделяет «Мрачные тени» — первую американскую готическую мыльную оперу, выходившую с 1966 по 1971 г. Далее идут «Вампиры» (1974) Хосе Рамона Ларраса. Связующим звеном между «Голодом» и «Вампирами» стала актриса Бесси Лав, которая сыграла свою последнюю роль пожилой фанатки на автограф-сессии Сары в «Голоде». Ранее она снялась у Ларраса в картине о двух женщинах-вампирах, заманивающих мужчин в смертельную ловушку, причем одну из героинь «Вампиров» звали Мириам. Среди других вампирских лент начала 1970-х гг. назван фильм «Кровь для Дракулы» (1974) Пола Моррисси, спродюсированный Энди Уорхолом. Однако его трэш-эстетика и пасторальная ностальгия не имеют ничего общего с урбанистическим «Голодом», который заявляет о своей инаковости с первых секунд под звуки готического гимна «Bauhaus». Куда более глубокого анализа, по мнению Куэвы, заслуживает картина Джорджа Ромеро «Мартин» (1977).

В этом вопросе Куэва вплотную опирается на анализ Стэйси Эббот (Abbott, 2007). Ромеро в «Мартине» лишил вампира мистической ауры, сведя все к душевной болезни и нищете Ржавого пояса, в то время как «Голод» возродил миф об аристократическом вампире, чье колоссальное богатство и статус надежно изолируют его от проблем современности. При этом, несмотря на все различия, вампир в кино этого периода окончательно закрепился как сугубо городской житель, женские персонажи начали активно осваивать пространство модернистского урбанистического фланерства, а дорожные вампирские фильмы, символизировавшие постмодернизм, стали гибридными. В частности, они скрещивались с вестерном. Наиболее иллюстративным примером здесь является «Почти стемнело» (1987) Кэтрин Бигелоу.

Другим кинематографическим контекстом для «Голода» стал «Дракула» (1979) Джона Бэдэма, вышедший в один год с «Носферату — призрак ночи» Вернера Херцога и комедией «Любовь с первого укуса» Стэна Драготи. Картина Бэдэма сместила акценты с чистого хоррора на романтику и интимность. Бэдэм убрал из кадра сцены пожирания плоти и обилие крови, заменив их поцелуями и подчеркнув боль и одиночество бессмертного существа. Это подготовило почву для «Голода», где Мириам отвергает мужской контроль и выстраивает суверенную женскую линию вампирской власти. В противовес романтичному прочтению Бэдэма, Херцог в «Носферату» предложил мрачный, апокалиптический взгляд на вампира как на чумное привидение. Его картина строилась

на блеклых тонах, затяжном молчании и бесплодных пейзажах, что радикально отличается от синеватых оттенков и барокко Тони Скотта.

Конец 1970-х и начало 1980-х гг. ознаменовались тектоническим сдвигом в культуре: уважение к старшему поколению уступило место культу молодости, нарциссизма и экспериментов. По выражению Нины Ауэрбах, цитируемой Куэвой, в 1980-е гг. хоррор принадлежал молодым. Здесь называются фильмы «Однажды укушенный» (1985) Говарда Сторма, «Ночь страха» (1985) Тома Холланда, комедия «Вампирник» (1986) Ричарда Уэнка, «Пропащие ребята» (1987) Джоэла Шумахера и «Почти стемнело». Вся эта эпоха, травмированная поражением во Вьетнаме и внутренними распрями, породила эстетику «Голода». Мастерство Тони Скотта проявилось в сопоставлении пульсирующего ритма «Bauhaus» в начале фильма и меланхоличного Трио Шуберта в финале. Начавшийся кризис СПИДа и консерватизм эпохи Рейгана превратили готическую и терминальную эстетику фильма в поэтическое размышление о смертности в эпоху культурного страха.

Далее Куэва говорит о наследии фильма. Так, открывающая сцена «Голода» под композицию «Bela Lugosi's Dead» закрепила за фильмом статус визуального эталона готики. Культурное эхо фильма докатилось до Латинской Америки: писатель Рикардо Пилья в романе «Отсутствующий город» (1992) вывел вымышленную рок-группу под названием «The Hunger», исполняющую песню «Вольер для рептилий», в знак уважения к атмосфере, созданной Скоттом. «Голод» повлиял на европейское ТВ, например на эпизод, снятый Иваном Сулуэтой для испанского сериала-антологии «Бред любви» (1989), где герои копировали стиль Боуи и Денёв. Хлоя Бенсон нашла безупречную цитату образа Катрин Денёв в исполнении Леди Гаги в сезоне «Отель» (2015) антологии «Американская история ужасов», отмечая, что оба произведения демонстрируют сильных героинь, бросающих вызов социальному устройству мира.

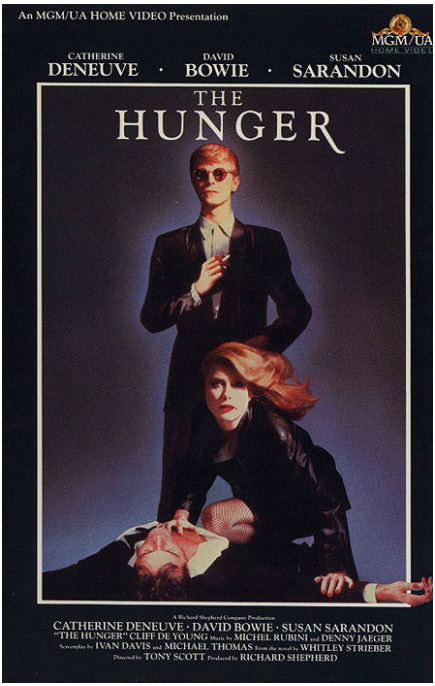
Кроме того, во второй половине 1990-х гг. был запущен британо-канадский сериал-антология «Голод», продюсируемый семьей Скотт. Как объяснял сын Ридли Скотта, Джейк Скотт, продюсеры расширили концепцию: теперь это был голод в отношении не только крови, но и секса, денег, успеха и власти, а сам вампиризм превратился в метафору экзистенциального кризиса (Cueva, 2026: 97). Куэва про это не пишет, но во втором сезоне сериала хостом стал Дэвид Боуи, также исполнивший главную роль первого эпизода в том же сезоне. Это стало ниточкой, связующей «Голод» 1983 г. и сериал. Замечу, что гиперстилизация в итоге сослужила сериалу злую службу — в отличие от фильма, он

довольно плохо состарился, хотя и лучше многих других шоу, став капсулой времени для конца телевидения конца 1990-х гг. и вместе с тем — безвременным продуктом, поскольку аналоги шоу в плане стиля припомнить тяжело. Как сказал Куэва, вне времени оказались не только вампиры, но и картина Тони Скотта (Cueva, 2026: 98).

В другой главе (напоминаю, что рассказываю о них в логике, которая кажется мне более удачной) Эдмунд Куэва подробно рассматривает взаимосвязь «Голода» и романа Стрибера с социокультурным контекстом США 1980-х гг., прежде всего через призму эпидемии ВИЧ/СПИДа. В качестве теоретической базы для анализа связи «Голода» с кризисом СПИДа Куэва использует эссе Николы Никсон (Nixon, 1997). Никсон доказывала, что фильм Тони Скотта кодирует современные ему страхи перед болезнями и телесной трансформацией, представляя вампиризм не как источник силы и величия, а как тяжелый недуг. Стерильные, медикализированные образы больниц и лабораторных анализов крови резко контрастируют с чувственной эстетикой картины, подчеркивая двойственную озабоченность авторов темами желания и заражения. Визуальный мотив крови, которая в ключевых сценах мерцает почти фетишизированно, одновременно притягивает и вызывает ужас, что совпадает с культурным дискурсом вокруг СПИДа начала 1980-х гг.

Эта «теоретическая база» не кажется удачной — и вот почему. Инджу Хван справедливо оспорила попытки Николы Никсон трактовать «Голод» как развернутую аллегорию СПИДа, поскольку в год релиза фильма широкая общественность ничего не знала об этой болезни. Более того, кино существует во вневременном пространстве, лишенном географической конкретики романа Стрибера. За исключением пары кадров и дорожного знака «Bay Shore Exit 52», указывающих на Нью-Йорк, действие происходит внутри особняка, который расширяется изнутри за счет лифта, подвала с печью и чердака-склепа (Hwang, 2018: 44). Уитли Стрибер в интервью Куэве сказал, что во время написания книги ничего не знал об эпидемии. Так что все связи между его произведением и СПИДом являются результатом ретроспективного культурного сопоставления. По этой причине Куэве приходится признать, что параллели между «Голодом» и эпидемией нельзя считать прямой аллегорией. Поэтому он называет «Голод» жутким пророческим созвучием со страхами, которые позже изменят американский хоррор и культуру в целом. Это достойное признание, но неясно, зачем тратить 24 страницы исследования из 98 — то есть четверть объема — на тему СПИДа и Америки, едва сохранившейся в адаптации.

По мере развития эпидемии вампирский жанр окончательно мутировал. По замечанию Куэвы, Нина Ауэрбах констатирует, что с прояснением этиологии СПИДа кровь перестала быть символом силы, вечной молодости и жизненной энергии; теперь она превратилась в проводник болезни и неизбежной смерти, а сам вампиризм трансформировался из ужасающего аппетита в тошноту. Традиционный монстр эпохи СПИДа стал слабым, увядающим и маргинализированным. Фильм Скотта предвосхитил этот сдвиг: отказ от клыков в пользу анкха как инструмента для кровопускания ученые позже увязали со страхом перед иглами, шприцами и заражением через переливание крови. Куэва цитирует Аспасию Стефаноу, которая доказывает, что кровь вампира имеет глубинное сходство с ВИЧ: они оба полагаются на инфицирование для выживания, размывают границу между живым и неживым и не способны размножаться самостоятельно, требуя живого хозяина. Вампирские нарративы заимствуют медицинские термины, чтобы сфокусироваться на страхе перед неконтролируемой циркуляцией крови, угрожающей национальной стабильности и авторитету науки. Историческую связь вампира с венерическими болезнями и пандемиями подтвердила Жоанна Пассос, приведя в пример экранизацию «Дракулы» (1992) Фрэнсиса Форда Копполы, когда Ван Хельсинг заявляет, что «цивилизация и сифилизация распространялись вместе».



Илл. 2. Постер к фильму: The Hunger. Реж. Т. Скотт. 1983. Источник: рекламные материалы MGM. © 1983 Metro-Goldwyn-Mayer & UA Home Video.

Куэва пишет, что Нью-Йорк в «Голоде» показан не как хаотичный и больной мегаполис, а как роскошное, контролируемое пространство, где таунхаус Мириам служит тщательно выстроенным святилищем.

Однако болезнь прячется внутри этой стерильной роскоши: Джон распадается в аристократических интерьерах, а Сара заражается не в темных переулках подворотни, а в элитном доме. С точки зрения кризиса СПИДа это означало, что инфекция не заперта в маргинальном гетто, а прячется в высшем обществе (Cueva, 2026: 49). Как это ни странно, но в реальности (выше это было отмечено) в «Голоде» почти нет Нью-Йорка, о чем Куэва, увлекшись медицинскими сводками, забывает сообщить. Забыл он это упомянуть и во введении, когда пересказывал роман Стрибера. От филолога-классика все-таки можно было бы ожидать большего внимания к сравнению литературного источника и адаптации. К счастью, Инджу Хван не так давно подробно сопоставила роман и фильм (Hwang, 2018: 34–48). Куэва не ссылается на статью Хван, но его извиняет то, что текст не так просто найти. Зато те, кто его нашел и при этом не читал книгу Стрибера, обнаружат много полезного.

Дело в том, что, как указала Хван, сильное ощущение пространства в романе полностью удалено в киноверсии, между тем реалистичный образ Нью-Йорка в качестве места действия романа выполнял существенную функцию. У Стрибера Нью-Йорк предстает как капиталистическая экосистема, где районы жестко разделены по расовому и классовому признаку рыночными силами. Город функционирует как джунгли выживания, где беднейшие кварталы подпитывают богатство магнатов недвижимости и Уолл-стрит, а перемещающийся между ними вампир олицетворяет капитал, живущий за счет чужой энергии. В книге Мириам и Джон находятся на вершине пищевой цепочки капитализма, используя Нью-Йорк 1970-х гг. с его высокой преступностью, текучестью населения и индивидуализмом как идеальные охотничьи угодья, где исчезновение трудных подростков или секс-работниц из кафе возле неблагополучного района легко игнорируется обществом и превращается в сухую статистику. В фильме, который снимался преимущественно в Лондоне, в студийных локациях и лишь немного в Нью-Йорке, географические привязки практически стерты. Так что — при всем уважении — Эдмунд Куэва просто использовал удачный повод, чтобы написать в своей монографии о том, что ему интересно, но что весьма опосредованно относится к объекту его исследования. Но этот недостаток искупается другой частью его работы.

Наиболее интересная часть монографии посвящена анализу древнегреческих, римских и ближневосточных мифов, которые послужили фундаментом для сюжета фильма Тони Скотта, а точнее — романа Стрибера. Интересно, что именно перекочевало от Стрибера к Скотту.

Эдмунд Куэва пишет, что образ главной героини Мириам Блейлок вобрал в себя ключевые характеристики древнегреческой богини утренней зари Эос, известной обыкновением похищать красивых смертных юношей, чтобы делать их своими вечными спутниками. В контексте «Голода» роль Мириам воспроизводит миф об Эос, но инверсивно: перед зрителем предстает не богиня, покорная воле верховных мужчин-божеств, а суверенная женщина-вампир. Мириам не просто ищет компании, но использует, а затем выбрасывает своих спутников, когда те начинают стремительно стареть и вызывать у нее отвращение из-за деструктивного воздействия увядания. Трактовка Скотта расширяет тему бессмертия как проклятия, наслоив на нее вопросы гендерной власти и тотального контроля, где отношения Мириам со спутниками образуют бесконечный, трагический цикл соблазнения, зависимости и неизбежного предательства. Медленная, подчеркнуто чувственная работа Тони Скотта визуализирует этот дисбаланс сил, позиционируя Мириам как всемогущую, потустороннюю фигуру, мгновенно отторгающую тех, кого застигло время.

Куэва подробно реконструирует миф о Тифоне. Последний стал для Эос заменой ее предыдущего смертного фаворита, благородного троянца Ганимеда, похищенного Зевсом. Сила любви Эос к Тифону была столь велика, что она умолила Зевса даровать ее избраннику бессмертие, однако совершила оплошность, забыв упомянуть в просьбе вечную юность для него. В результате Тифон получил бессмертие, но оказался обречен на бесконечное увядание и все ужасы глубокой старости. В античных источниках описывается, что, когда он совсем иссох, Эос, устав от обузы, заперла его в дальних чертогах. Та же участь в «Голоде» постигла Джона Блейлока. Повторяя поступок Эос, Мириам помещает все еще разумного Джона в гроб, оставляя его в состоянии вечного гниения.

История Ганимеда имела иной исход, так как ему повезло получить от Зевса не только бессмертие, но и вечную молодость. Гомер в «Илиаде» и Гесиод (предположительно, поскольку его авторство оспаривается) в «Каталоге женщин» воспевают Ганимеда как прекраснейшего из смертных, взятого богами на Олимп в качестве виночерпия. Римские авторы, на которых ссылается Куэва, унаследовали греческую парадигму, но углубили ее, превратив миф о Ганимеде в аллегорию жесткого дисбаланса сил в отношениях и насильственного бессмертия. Ганимед не выбирал свою судьбу: его лишили воли и превратили в вечную живую игрушку богов. Точно так же в «Голоде» Сара не стремилась к вечной

жизни — ее лишили автономии. А вот Джон, судя по флешбэкам, свою участь выбирал.

Уитли Стрибер использовал миф о Тифоне в качестве эпиграфа к роману, цитируя строки из поэмы Альфреда Теннисона «Тифон» о бессмертии, которое пожирает героя, превратившегося в седовласую тень в объятиях богини. У Теннисона Тифон умоляет Эос забрать дар обратно, но слышит в ответ, что даже боги не могут отменять свои подношения. Вторым источником вдохновения для романа послужила поэма Джона Китса «Ламия», строки из которой Стрибер также вынес в эпиграф. Ссылаясь на многочисленные источники, Куэва пишет, что Зевс даровал Ламии способность вынимать и вставлять обратно свои глаза, чтобы она могла спать вопреки бессоннице, напущенной ревнивой Герой. Гера из мести убивала всех детей Ламии от Зевса, оставив лишь чудовище Сциллу. Обезумев от горя, Ламия превратилась в монстра с уродливой маской вместо лица, крадущего и убивающего младенцев. В фильме Тони Скотта Мириам разыгрывает миф о Ламии, соблазняя, заманивая в ловушку и уничтожая своих жертв. Как и Ламия, Мириам ослепляет жертв роскошью и красотой, за которой скрываются недобрые намерения. В романе Стрибера связь Мириам с Ламией подчеркнута тем, что Ламией звали ее мать. Чарльз Блиндерман, цитируемый Куэвой, считает Ламию прообразом первого вампира — змеиного призрака, выползающего из могил (Blinderman, 1980). В книге Стрибера древнейшая ипостась Мириам прямо названа египетской, и именно она на протяжении веков обучает своих спутников использовать анкх вместо клыков, которых у ее расы просто нет. Далее Куэва долго пересказывает Барбару Крид, которая одной из первых в академии подробно написала про «Голод» (Creed, 2023).

Многие интересные вещи из цитируемых им академических работ Куэва опустил. Так, при упоминании книги Синтии Фриланд он не рассказывает, как та вступила в дискуссию с Ниной Ауэрбах, раскритиковавшей фильм в том числе за то, что в нем вампирское величие ограничено рамками капиталистического потребления, а сила заменена материальными активами (Auerbach, 1995). Фриланд возразила, заявив, что товары и предметы роскоши Мириам — это не демонстрация богатства, а «аккумуляция вкуса», свойственная образованной женщине, посвятившей вечность искусству, музыке и коллекционированию. Бессмертие в «Голоде» поддерживается исключительно через хрупкие визуальные образы, такие как полароидные снимки или лицо Боуи, ставшее холстом для пластического грима (Freeland, 2000: 148–149).

Что в итоге? Монография интересная, но с перегибами и прорехами. Автор вправе писать книги так, как хочет. Но это не означает, что мы не можем давать оценки написанному. Собственно, глава про Америку 1980-х гг. смотрелась бы лучше в каком-то другом месте; подробный рассказ о вампирском кино мало интересен тем, кто все это видел и знает. А вот та часть, где Куэва использует свои знания Античности, любопытна. И, как видим, это не фантазии ученого, а реальные влияния на творчество Уитли Стрибера.

Вместо эпилога вернемся к Скотту. В 2012 г., страдая от рака мозга, режиссер покончил с собой, бросившись с моста Винсента Томаса. Двумя годами ранее на этом самом месте он планировал сиквел «Голода» (Ward, 2019: 174). Сиквела не случилось. В каком-то смысле, как говорилось, им можно считать одноименный сериал. «Голод» мне по-прежнему нравится меньше многих других лент Скотта. Вероятно, продолжение он бы сделал в своем фирменном стиле, добавив больше экшена и клиповости. Но теперь, когда мы знаем, что сиквела именно от Скотта не будет, нам остается смотреть его дебют, в итоге признанный критиками и учеными. Если вспомнить композицию «Bauhaus», так удачно легшую на открывающую сцену «Голода», то помимо строк «Bela Lugosi's Dead» в тексте также есть строки «Undead, undead, undead». Сегодня кажется, что это не только про Белу Лугоши, но и про Тони Скотта, обессмертившего себя своими фильмами. В том числе «Голодом». Возможно, это более удачная версия вечности, чем та, которую практиковала Мириам Блейлок.

Литература

Abbott S. Celluloid Vampires : Life after Death in the Modern World. — Austin (TX) : University of Texas Press, 2007.

Auerbach N. Our Vampires, Ourselves. — Chicago : University of Chicago Press, 1995.

Blinderman C. S. Vampurella : Darwin and Count Dracula // The Massachusetts Review. — 1980. — Vol. 21, no. 2. — P. 411–428.

Creed B. The Monstrous-Feminine : Film, Feminism, Psychoanalysis. — London : Routledge, 2023.

Cueva E. P. The Hunger. — Liverpool : Liverpool University Press, 2026.

Freeland C. A. The Naked and the Undead : Evil and the Appeal of Horror. — Boulder (CO) : Westview Press, 2000.

Grant B. K. 100 American Horror Films. — London : Bloomsbury, 2022.

Hwang E. The Haunting of ******* Vampires in New York City as a Capitalist Ecosystem : A Comparison of Whitley Strieber's The Hunger and Its 1983 Filmic Adaptation // TOPUS Journal. — 2018. — Vol. 4, no. 1. — P. 34–48.

Nixon N. When Hollywood Sucks, or, Hungry Girls, Lost Boys, and Vampirism in the Age of Reagan // Blood Read : The Vampire as Metaphor in Contemporary Culture / ed. by J. Gordon, V. Hollinger. — Philadelphia (PA) : University of Pennsylvania Press, 1997. — P. 115–128.

Phillips K. R. "You Said Forever" : Postmodern Temporality in Tony Scott's The Hunger // Dracula's Daughters : The Female Vampire on Film / ed. by D. Brode, L. Deyneka. — Lanham (MD) : Scarecrow Press, 2014. — P. 253–265.

Ward J. J. "You Can Be Young Forever" : The Dread of Aging in Tony Scott's Art-Horror Film The Hunger // Elder Horror : Essays on Film's Frightening Images of Aging / ed. by C. J. Miller, A. B. Van Riper. — Jefferson (NC) : McFarland & Company, 2019. — P. 165–178.

Pavlov, A. V. 2026. "Katrin Denëv v 'Kataloge zhenshchin' Gesioda [Catherine Deneuve in Hesiod's 'Catalogue of Women']: retsenziya na knigu Edmunda Kuevy o fil'me 'Golod' (1983) [A Review of Edmund Cueva's Book on 'The Hunger' (1983)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 442–456.

Alexander Pavlov
Doctor of Letters in Philosophy
Professor
Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences
Head of the Social Philosophy Department, Principal Research Fellow
RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia); orcid: 0000–0001–5449–1050

Catherine Deneuve in Hesiod's "Catalogue of Women"

A Review of Edmund Cueva's Book on "The Hunger" (1983)

Cueva, E. P. 2026. *The Hunger*. Liverpool: Liverpool University Press

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-442-456.

references

Abbott, S. 2007. *Celluloid Vampires: Life after Death in the Modern World*. Austin (TX): University of Texas Press.

Auerbach, N. 1995. *Our Vampires, Ourselves*. Chicago: University of Chicago Press.

Blinderman, C. S. 1980. "Vampurella: Darwin and Count Dracula." *The Massachusetts Review* 21 (2): 411–428.

Creed, B. 2023. *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*. London: Routledge.

Cueva, E. P. 2026. *The Hunger*. Liverpool: Liverpool University Press.

Freeland, C. A. 2000. *The Naked and the Undead: Evil and the Appeal of Horror*. Boulder (CO): Westview Press.

Grant, B. K. 2022. *100 American Horror Films*. London: Bloomsbury.

Hwang, E. 2018. "The Haunting of ******* Vampires in New York City as a Capitalist Ecosystem: A Comparison of Whitley Strieber's The Hunger and Its 1983 Filmic Adaptation." *TOPUS Journal* 4 (1): 34–48.

Nixon, N. 1997. "When Hollywood Sucks, or, Hungry Girls, Lost Boys, and Vampirism in the Age of Reagan." In *Blood Read : The Vampire as Metaphor in Contemporary Culture*, ed. by J. Gordon and V. Hollinger, 115–128. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press.

Phillips, K. R. 2014. "'You Said Forever': Postmodern Temporality in Tony Scott's The Hunger." In *Dracula's Daughters : The Female Vampire on Film*, ed. by D. Brode and L. Deyneka, 253–265. Lanham (MD): Scarecrow Press.

Ward, J. J. 2019. "'You Can Be Young Forever': The Dread of Aging in Tony Scott's Art-Horror Film The Hunger." In *Elder Horror : Essays on Film's Frightening Images of Aging*, ed. by C. J. Miller and A. B. Van Riper, 165–178. Jefferson (NC): McFarland & Company.

Академическая жизнь

Конференции, конгрессы, симпозиумы

Academical Life

Дурнев А. Д. Седьмые Бибихинские чтения : обзор всероссийской научной конференции (25–27 июня 2026 г.) // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 459–472.

Алексей Дурнев*

Седьмые Бибихинские чтения**

обзор всероссийской научной конференции (25–27 июня 2026 г.)

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-459-472.

ВСТУПЛЕНИЕ

25–27 июня 2026 года состоялись Седьмые чтения памяти Владимира Вениаминовича Бибихина — ежегодная конференция, посвященная осмыслению философского и культурного наследия мыслителя и его актуальности для современной гуманитарной мысли. Чтения вновь вернулись в родной город философа — Бежецк Тверской области — и прошли на площадке Бежецкой центральной районной библиотеки им. В. Я. Шишкова; организатором традиционно выступила Школа философии и культурологии НИУ ВШЭ, а партнерами стали Институт философии РАН, Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирясова, Саратовская православная духовная семинария, а также Ассоциация психотерапии бытия и экзистенциально-гуманистической психологии. В конференции приняли участие исследователи, аспиранты и студенты из Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Самары, Саратова, Перми, Волгограда и других городов.

Тематическое многообразие представленных докладов позволяет рассматривать Седьмые Бибихинские чтения не просто как мемориальную конференцию, но как пространство продолжающегося философского диалога. Доклады по-разному возвращались к фундаментальным для Владимира Вениаминовича вопросам о мире, времени, языке, собы-

*Дурнев Алексей Дмитриевич, преподаватель, Институт международного развития и партнерства, Университет ИТМО (Санкт-Петербург), a.durnev.ph@gmail.com, ORCID: 0000–0002–1248–4685.

**© Дурнев, А. Д. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

тии, человеке и возможности философского мышления. Настоящий обзор призван очертить основную смысловую канву конференции, ознакомив читателя с общей тематикой трех дней конференции, а также основными идеями представленных докладов в рамках разнообразных мероприятий.

Программа Чтений отличалась заметным тематическим и методологическим разнообразием. Центральное место заняла сессия «Бибихин и феноменология», в рамках которой обсуждались проблемы феноменологического метода, темы полноты и события, социального признания, а также переводческое наследие Бибихина. Отдельным направлением стала сессия «Философия и психотерапия», где философия Бибихина рассматривалась уже не только как предмет историко-философского исследования, но и как возможный ресурс для осмысления опыта, чтения, самопознания и психотерапевтической практики. Параллельно работала студенческо-аспирантская секция, демонстрируя, что интерес к наследию Бибихина сохраняется и среди начинающих исследователей.

Второй день расширил перспективу обсуждения: в сессии «Мир России / Религиозная и правовая мысль» рассматривались христианство, благо, религиозная философия и способы осмысления мира у Бибихина, а круглый стол «Бибихин в контексте российской интеллектуальной истории» вывел разговор за пределы непосредственного анализа его текстов. Здесь в центре внимания оказались русская религиозная философия, Серебряный век, философские сообщества 1970–1980-х годов, история интеллектуальных поколений и проблема памяти. Таким образом, наследие Бибихина предстало не как замкнутый корпус текстов, требующий исключительно историко-философской реконструкции, а как точка пересечения различных исследовательских перспектив — от феноменологии и герменевтики до психотерапии, филологии, истории идей и социальной философии.

Конференция началась с «затакта»: вечером 25 июня состоялось чтение курса «Мир», организованное членами регулярного ридинг-семинара под руководством Дмитрия Станиславовича Старостина (клинический психолог, Москва). В рамках медленных «Чтений в Чтениях» участники и слушатели конференции смогли глубже взглянуть на отдельные детали уже знакомого текста. Данное мероприятие задало атмосферу творческого интеллектуального поиска, выдержанную на секциях конференции в ходе последующих двух дней Чтений.

СЕССИЯ «БИБИХИН И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ»

После вступительного слова О. Г. Рожковой, главного библиотекаря Бежецкой центральной районной библиотеки им. В. Я. Шишкова, первая секция была открыта докладом Германа Владимировича Мелихова (Казанский федеральный университет). Доклад продолжает тематику миропроекта, заданную автором на предыдущих чтениях, и фокусируется на феноменологии сепарации как внезапного вторжения иного в привычный миропроект. Автор предлагает осмыслить это как событие через феноменологию жизни Мишеля Анри и феноменологию первого взгляда Владимира Бибихина. «Вторжение» понимается как столкновение жизни с избытком, заключенным в ней самой, благодаря которому жизнь обнаруживает собственную неоднородность и возможность преображения. На этой основе вводится понятие «факта-вести» — события первичной данности, которое не столько сообщает нечто субъекту, сколько аффицирует и преобразует его, лишая привычной позиции активного и конституирующего субъекта. Субъект здесь выступает как отвечающий: он не выбирает весть, но несет ответственность за способ ответа на то, что его затронуло. Так, философия оказывается пониманием опыта, происходящего в жизни занимающегося ей, и обладает терапевтическим эффектом.

Доклад Михаила Александровича Богатова (Саратовский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского) также продолжает тематику, заданную на Шестых чтениях, — понятие «целого» у Бибихина. В докладе «ключом» к целому служат аристотелевская идея о том, что всё стремится к благу, и нигилистическая борьба философии XX–XXI вв. с этим положением. На примере профессиональных взглядов врача, полицейского, строителя и преподавателя М. А. Богатов показывает, что культура и социальные институты функционируют исключительно ради выявления и исправления конкретных «изъянов». Основной тезис доклада состоит в том, что, занимаясь лечением дефектов и изъянов, социальные службы негативно оберегают и оставляют в покое само «целое». Итоговым выводом становится утверждение, что Бибихин видел за хаосом и плохими вещами заботу о целостности блага, что представляет собой интеллектуальный потенциал для преодоления нигилизма.

Доклад Алексея Дмитриевича Дурнева (Университет ИТМО) отчасти продолжает тему «целого» у Бибихина, но в ином ключе. Автор сопоставляет философию времени события у Бибихина и А. Г. Чернякова, утверждая, что их идеи взаимно удостоверяют друг друга. Черняков

подходит к времени через выявление различных смыслов представляющих время понятий (числа, вечности и кайроса, модусов «теперь»), поскольку он опирается на тезис об онтологической дифференции. В то же время Бибихин в курсе «Пора», используя прием «смены аспекта», помещает дифференцию внутрь целого, понимаемого также как событие мира, пора. Докладчик делает вывод, что философия времени Чернякова помогает методически прояснить и обосновать восхождение Бибихина к целостности как к событию.

Валерия Андреевна Копанева (Волгоградский государственный медицинский университет) развивает идею автономии социального признания у Бибихина, которая мыслится как прямая противоположность автономии личности. Опираясь на различение двух режимов отношения к миру (параноидального и проноидального), автор показывает, что признание является формой взаимной зависимости, которую принципиально невозможно запрограммировать, просчитать или симулировать. Автономия признания определяется энергемой (как самодействующей сущностью) и взаимностью. В итоге автор приходит к выводу, что признание совершается лишь тогда, когда срабатывает сама сущность, этот процесс практически невозможно подделать, поскольку в его основе всегда лежит правда.

Ольга Максимовна Башкина (независимый исследователь) сопоставляет концепции детского отношения к пространству в гуманитарной географии И-Фу Туана и онтологии Бибихина. Доклад строится на выделении двух типов взаимодействия: «ребенка-исследователя» у Туана, постепенно усложняющего категориальный аппарат ради стабильности, и «ребенка-режиссера» у Бибихина. Вводя понятия топофилии, монады и эстетической игры, автор показывает, что, по Бибихину, ребенок созидает мир поэтически, становясь самими вещами и вовлекая взрослого во властную игру. В заключении намечается практический вывод о проектировании детской среды, которая должна быть открыта для переорганизации и совместного творчества со взрослым.

Доклад Александра Владиславовича Михайловского (НИУ ВШЭ) на основе архивной работы представляет особый интерес, поскольку посвящен исследованию личного экземпляра «Sein und Zeit» Мартина Хайдеггера, изготовленного Бибихиным методом фотокопии не ранее 1977 года и использованного для дальнейшего перевода, увидевшего свет в 1997 г. Проводя обзор маргиналий и записей на вставных листах переплета, докладчик реконструирует «творческую лабораторию» переводчика. Особый интерес представляют сделанные от руки пометы,

способные пролить свет на выбор понятия «присутствие» в качестве переводческого решения хайдеггеровского *Dasein*. Важным открытием становится обнаружение оригинального четырехстраничного наброска Бибихина о знаках («трактатец о знаках») внутри 17-го параграфа копии. Исследование будет продолжаться, однако уже по результатам доклада можно заключить, что бибихинский экземпляр «Бытия и времени» является уникальным «палимпсестом» и символом большой эпохи интеллектуальной истории России.

Алексей Васильевич Лызлов (РГГУ) анализирует стратегии перевода поздних работ Хайдеггера Бибихиным, усматривая в них отход от «буквалистской стратегии» перевода, когда происходит разработка возможностей русского языка под влиянием немецкого оригинала. Аргументация строится на разборе перевода термина *Gestell* как «постав» (апеллирующего к русским станкам и жерновам вместо «жуткого скелета» у Хайдеггера) и фразы «es gibt Sein» как «бытие имеет место», концептуализирующей темы вмещения, уместности и т. п. Таким образом, Бибихин осуществляет параллельную мысль и вслушивание в русский язык. Итоговый вывод фиксирует рождение двух нетождественных философских текстов в процессе сложного диалога переводчика с оригиналом.

Юрий Михайлович Романенко (РГПУ им. А. И. Герцена) в своем докладе продолжает тему онтологической разницы, которая годом ранее фокусировалась на сопоставлении сна и яви. Текущий доклад посвящен разнице и сходству между философией и поэзией через призму поэтического диалога и понятия энергии покоя как единства сути, целости. На материале стихотворения А. Блока «На поле Куликовом» («Покой нам только снится») и полемического ответа И. Бродского («И вечный бой»), которые парадоксальным образом сходятся в одной точке, докладчик показывает, что по сути философия и поэзия представляют собой два разных способа выражения одного и того же неделимого бытия.

Анна Александровна Шиян (РГГУ) предлагает критический разбор феноменологического метода Эдмунда Гуссерля, утверждая, что эпохе и редукция не являются строго необходимыми для изучения сознания. Автор указывает, что эти методы использовались Гуссерлем скорее для легитимации феноменологии как строгой науки, в то время как концепт интенциональности был заимствован у Брентано. Ключевыми понятиями становятся эпохе, редукция, имманенция и сущностное созерцание. Итоговый вывод доклада смещает фокус применения эпохе с анализа

сознания на исследование мира как процедуру рефлексивной фиксации и проверки априорных предпосылок познания.

Доклад Антона Анатольевича Николаенко (независимый исследователь) посвящен возможности разработки политической онтологии бюрократии с выводом ее за рамки веберовского административного аппарата в сферу онтологии. Докладчик высказывает предположение о неслучайности обращения Бибихина к политическим сюжетам, новостным заголовкам; производится сопоставление понятие «постава» Хайдеггера и амехании Бибихина в лекционных курсах «Лес» и «Пора». Аргументируется тезис о том, что бюрократическое письмо и регламенты являются тематизацией онтологического опоздания (запоздалости) человека перед вещами. Все это открывает философу возможность работать с регламентами и законами как с живой, динамичной формой освоения человека в мире.

Дарья Александровна Богатова (Саратовский государственный медицинский университет им. В. И. Разумовского) исследует феномен незнания у Бибихина как фундаментальную онтологическую установку, противостоящую современной «тирании результата». Незнание в таком случае оказывается не гносеологическим дефектом, а онтологической категорией, противостоящей объективации мира как целого, родного и близкого. Порогом незнания оказывается амехания, за которой открывается искусство «аскезы бесцельности», обладающей терапевтической функцией: в условиях всеобщей навязанной индивиду ориентации на результат и полезность человек способен вернуться к состоянию внимания и созерцательности.

Доклад Дмитрия Станиславовича Старостина резюмировал секцию «Бибихин и феноменология», как бы подытоживая проходившие красной нитью в предыдущих выступлениях темы мира, целости, амехании. В выступлении речь шла об опыте чтения первых лекций курса «Мир», в которых Владимир Вениаминович производит попытки как бы «пробовать мир на зуб». В ходе реконструкции этих попыток оказывается, что различные способы «овладения миром» терпят неудачу: метафизика, деспотия, математика, естественные науки и др. Как клинический психолог, докладчик подчеркивает в этом свете терапевтическое значение философии, помогающей преодолевать депрессивную беспомощность в процессе априори недостижимого «присваивания мира». Доклад предваряет секцию «Философия и психотерапия», о которой речь пойдет ниже.

СЕССИЯ «ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ»

Выступление Лолы Адриановны Кретовой (Институт философии и психологии «Человек и мир») продолжает темы, начатые в прошлой части Чтений. Подлинно «свое» (свобода, аутентичность, собственность) невозможно захватить, волевым путем сконструировать или окончательно приватизировать как независимый от остального мира объект, свобода избегает институционализации. Следуя логике Джорджо Агамбена, докладчица рассматривает «высочайшую бедность» как особую форму жизни, которая строится на взаимоотношении с миром как с неприсваиваемым, что позволяет миру впервые открываться человеку как родной дом и стать по-настоящему «своим».

Антонина Владимировна Хозяинова (независимый исследователь) предлагает философское обоснование библиотерапии, стремясь преодолеть сведение художественного текста к утилитарному психологическому запросу. Опираясь на феноменологию чтения Ингардена, концепцию «встречи» Бубера, конституирование Другого у Левинаса и диалогизм Бахтина, А. В. Хозяинова показывает необходимость бережной работы с литературной действительностью. Для подобной работы необходима определенная феноменологическая установка терапевта, и тогда библиотерапия становится пространством самопознания, где способность текста «размыкать» привычные рамки помогает клиенту открыться Другому.

Дмитрий Олегович Немчин (НИУ ВШЭ) формулирует рефлексивно-диалогические принципы психотерапии бытия на основе интеллектуального наследия Бибихина. Аргументация разворачивается вокруг понятий экзистенциального диалога, сонастроенности терапевта и клиента, а также сессии как уникального онтологического события. Автор выделяет такие методические установки, как «послушное принятие» бытия, сонастроенность с настроением межсубъективного поля и возвращение авторства жизни. Немаловажно также то, что философия Бибихина может служить методологической почвой и для проведения терапевтического сеанса, и для поддержания необходимого экзистенциального уровня самого психотерапевта.

Доклад Анжелики Павловны Мерсияновой (образовательный центр «Вита») посвящен феноменам самопознания и осознавания в гештальттерапии. Выступление фокусируется на выявлении механизмов закрытости психики, маскирующихся под высокую осознанность. В этом свете ключевыми оказываются понятия «эготизм» (избыточный контроль

и броня вокруг «я») и «эбоутизм» (интеллектуализация и многословие, создающие ложное «я»). Опираясь на Бибихина, докладчица делает вывод, что терапевтический успех заключается в способности клиента преодолеть эготическую закрытость, проявить внутреннюю несобранность и мужественно «сдаться» миру.

студенческо-аспирантская секция

Секция открылась докладом Романа Попова (НИУ ВШЭ), посвященным поиску способов мышления, свободных от западного субъектоцентризма. В центре внимания находится противопоставление метрического и топологического мышления: если первое исходит из автономного субъекта, то второе признаёт первичность места и пространства жизни, которые задают направление человеческому мышлению. Докладчик сопоставляет эту концепцию с поздним Хайдеггером и показывает, что бибихинское понимание мира как утраченной целостности имеет с хайдеггеровскими идеями о Бытии-месте существенное сходство, но приобретает у Бибихина особый этический и аскетический смысл. В итоге курс «Мир» рассматривается как выражение топологического поворота, требующего не овладевать целостностью посредством мышления, а сохранять присутствие при ней и даже хранить память о ее утрате.

Александр Переплеткин (НИУ ВШЭ) критически анализирует рецепцию философии Шеллинга Бибихиным, указывая на проблему интерпретации понятий *Grund* и *Ungrund*. Особое внимание уделяется ранней философии Шеллинга, где абсолютное созерцание понимается как выходящее за пределы сознания и связанное с бессознательным, а также его поздней философии мифологии, в которой бессознательные силы объясняют сходство мифологических структур разных народов. В итоге докладчик утверждает, что Шеллинг уже содержит философскую разработку взаимосвязи сознательного и бессознательного, которую позднее можно сопоставить с юнговскими идеями коллективного бессознательного и архетипов, хотя у самого Шеллинга она еще не получает столь эксплицитной психологической формы.

Алексей Аполинаров (Самарский национальный исследовательский университет им. С. П. Королева) интерпретирует концепты русской философии в свете аристотелевского понятия δύναμις. Интерпретация связывает аристотелевскую триаду (δύναμις — ἐνέργεια — ἐντελέχεια) с концепцией Флоренского о мужском (время) и женском (пространство) началах рода, а также с неосуществленным замыслом Розанова о потенциальности. Автор детально разбирает бибихинское понимание молчания

как силы возможности (δύναμις), сочетающей пассивную податливость и активность сопротивления. Таким образом, молчание уже является речью, в которой решена вся предметность говорения.

Иван Ежов (СПбГУ) исследует напряжение между κένωσις (самоумалением/уязвимостью) и ὕβρις (дерзостью/экспансией) как двумя режимами существования и речи в философии Бибихина. В докладе критикуется поверхностная рецепция Бибихина как «философа уязвимости», поскольку демонстративный отказ от интеллектуального насилия может стать завуалированным хюбрисом. Настоящая встреча с событием мира начинается с кеносиса как амехании, но требует мужества принять сопутствующий риск хюбриса — необходимость говорить и свидетельствовать о бездне бытия вопреки любым метрическим рамкам.

Екатерина Мирсанова (ГАУГН) сопоставляет герменевтические концепции Гадамера и Бибихина, исследуя тему понимания как изначального умения быть. Нерв доклада — различение внешнего толкования (комментирования/дешифровки текста) и подлинной «исполнительской интерпретации», которая непосредственно воссоздает и воплощает суть самого дела. Вводя понятия «видно» и «перспектива предела», автор показывает расхождение мыслителей: у Гадамера процесс интерпретации бесконечен, тогда как у Бибихина он имеет предел в славе и молчании. Утверждается возможность самоснятия герменевтики в пользу бережного, беспрепятственного вслушивания.

В докладе Марии Пачколиной (ГАУГН) исследуется понятие «ближайшего» в поздней онтологии В. В. Бибихина на материале лекционного курса «Лес» и книги «Откровенные рассказы странника». «Ближайшее» представляет собой топологическое измерение неразрывности вещи и слова, в котором мир (в частности, лесное пространство) перестает быть для человека утилитарным ресурсом или объектом наблюдения и превращается в полноценного собеседника. Переход к этому состоянию осуществляется через амеханию — опыт глубокой безвыходности и краха любых предварительных расчетов, который служит необходимым порогом для подлинной встречи с реальностью. «Ближайшее» принципиально нельзя отыскать или захватить волевым усилием: оно открывается человеку только через отказ от технического контроля и смиренное предстояние перед вещью.

СЕССИЯ «МИР РОССИИ / РЕЛИГИОЗНАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ»

Сессия открылась докладом Александра Вячеславовича Логинова (РГГУ), посвященным концепции христианского универсализма Биби-

хина, который понимал веру не как государственную или моральную систему, а как задачу личного духовного опыта, требующую «предельности заострения» и «теплоты интимности». Автор подчеркивает, что истинное единство церкви невозможно обрести путем «механического» объединения конфессий. Вместо этого соборная полнота складывается из органического взаимного восполнения православного Востока, сохранившего духовные и нравственные идеалы, и интеллектуализма Запада.

Доклад Сергея Владимировича Комарова (Пермский государственный национальный исследовательский университет) фокусируется на анализе концепта «молчания мира», раскрывающего глубинное различие между внешней установкой на тотальное переустройство реальности и метафизикой самопреображения ради открытости бытию. Автор противопоставляет преобразующему активизму (*Machenschaft*), превращающему природу и человека в подконтрольные ресурсы, созерцательное вслушивание в потаенный «голос земли». Полнота бытия раскрывается не через глобальное администрирование, а в те моменты, когда человек уступает миру, отказывается от эгоцентричного самоустройства и дает вещам быть. Именно философия и поэзия выступают подлинными хранителями целостности мира, позволяя отпустить слово и дать заговорить самому молчанию.

В своем докладе Даниил Юрьевич Дорофеев (Санкт-Петербургский горный университет императрицы Екатерины II) проблематизирует статус и критерии современной российской религиозной философии. Автор разграничивает ее с теологией (которую считает рационализацией веры) и патрологией, указывая, что подлинная религиозная философия является свободным выражением личной веры в философских формах. На примерах С. С. Аверинцева (как воцерковленного ученого) и Бибихина (заслужившего свой интеллектуальный статус во многом переводами религиозных текстов) демонстрируется необходимость духовной свободы в религиозной философии, для которой оказываются чрезвычайно важны личность, опыт и, как следствие, продуманный характер веры каждого отдельно взятого автора.

В своем оригинальном выступлении Юрий Юрьевич Ветютнев (Волгоградский государственный университет) ставит вопрос о возможности «аксиотопии» — пространственного распределения идеи блага в философии права Бибихина. Аргументация разворачивается вокруг платоновского определения блага как «рода», что ведет к его территориализации языковыми предлогами и социальными структурами: человек склонен

неравномерно локализовать ценности и делить мир на «благополучные» и «неблагополучные» места. Космическое и социальное благо в конечном счете связываются для людей с конкретным пространством через категорию «родного», действующую двояко: как близкое и как принадлежность.

В заключительном докладе сессии Елена Юрьевна Кнорре (ИМЛИ им. А. М. Горького, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет) сопоставляет философию леса Михаила Пришвина и Бибихина, выявляя понимание опыта леса как сакрального неметрического пространства. Выступление демонстрирует эволюцию понятия «лес» от первоматерии до собора живых существ, противостоящего механизированному миру числа. Ключевыми концептами выступают неметрическое пространство, блуждание, «родственное внимание» Пришвина и сокровенный невидимый град. Автор доклада приходит к выводу, что преодоление декартовской объектной логики позволяет увидеть в лесу прообраз подлинного субъект-субъектного социума и вселенского дома.

КРУГЛЫЙ СТОЛ «БИБИХИН В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ»

Круглый стол состоялся также в формате докладов с эксплицитным обсуждением представленных тем. Данная часть Чтений открылась докладом Артема Андреевича Гравина (НИУ ВШЭ, ИМЛИ им. А. М. Горького, РГПУ им. А. И. Герцена), представившим результаты исследования интеллектуального диалога между В. В. Бибихиным и А. Ф. Лосевым, фокусируясь на философии языка. В то время как Лосев максимально онтологизирует язык, Бибихин критикует саму идею «философии языка» и указывает на изначальное молчание и событие мира, которые предшествуют любому говорению. Бибихин критикует Лосева за апофатическое основание мысли, результирующее в нехватку в его концепции места для свободы Другого, но видит в его мысли рискованный, никогда не останавливающийся путь к свету.

Юлия Юрьевна Анохина (ИМЛИ им. А. М. Горького) анализирует концепцию художественного символа у С. С. Аверинцева в ее диалоге с русским символизмом, прежде всего с Вячеславом Ивановым. Автор прослеживает влияние ивановских идей о многозначности и неисчерпаемости символа на энциклопедическую статью Аверинцева 1971 г. Аверинцев, солидаризируясь с Ивановым, выводит символ из чисто выразительной стилистики в онтологию всеединства, что впоследствии нашло живой отклик в заметках Бибихина.

Илья Ильич Павлов (НИУ ВШЭ) реконструирует своеобразие христианства Бибихина в контексте русской религиозной философии и церковных кругов XX в. Христианство трактуется Бибихиным через личное переживание Бога как родного и «предельность заострения», противостоящие жесткой догматизации и бюрократизации. Обращаясь к переводу *Dasein* как «присутствия», докладчик показывает, что, критикуя идею отрицания мира, Бибихин видит в подлинной вере силу, прибавляющую бытию плотность, благодать и любовь.

В своем выступлении Александр Владиславович Михайловский и Ирина Владимировна Макарова (НИУ ВШЭ) анонсируют исследование «домашнего семинара» П. П. Гайденко и Ю. Н. Давыдова, проходившего в позднебрежневскую эпоху. Методологической базой исследования выступает развиваемая А. В. Михайловским теория интеллектуальных поколений («метагерменевтика»), нацеленная на изучение механизмов преемственности и трансформации культурных парадигм в малых сообществах. В ближайшие задачи исследования входит реконструкция состава участников семинара и прослеживание их вклада в постсоветские образовательные и переводческие проекты. Именно через такие малые, внеакадемические сообщества происходило транслирование и формирование будущего облика отечественной гуманитарной науки.

Доклад Анастасии Александровны Левенец (НИУ ВШЭ) посвящен трехэтапной рецепции книги О. Шпенглера «Закат Европы» в отечественной мысли — от Серебряного века и советского периода до постсоветской современности. Докладчица показывает, что как для участников философского сборника 1922 г. (Ф. Степуна, С. Франка, Н. Бердяева), так и для советских ученых (прежде всего С. С. Аверинцева) идеи немецкого мыслителя служили важным концептуальным инструментом. Специфика российского прочтения заключалась в умении отделять продуктивное культур-философское ядро морфологии Шпенглера от его спорных политических и идеологических прогнозов. Таким образом, можно заключить, что интерес к Шпенглеру в России обусловлен не столько притягательностью его ответов, сколько продуктивностью его вопросов (о смерти культуры и цивилизации), которые давали отечественным авторам в разные эпохи возможность артикулировать культурную самобытность России вне западных нормативных схем.

В заключительном докладе круглого стола Даниил Алексеевич Вишняков (НИУ ВШЭ) продолжил тематику интеллектуальных поколений. Автор предложил рассматривать интеллектуальные и научные объединения как «сообщества памяти», применяя к ним теорию социальных

эстафет М. А. Розова и Н. И. Кузнецовой. Таким образом, историю науки часто пишут сами ученые-естественники, прибегая к коммеморативным практикам, увековечивая свое сообщество. Также докладчик иллюстрирует работу эпистемологических механизмов коллективного забвения, включения и исключения идей из дисциплинарного оборота на примерах из истории естествознания (таких как концепция флогистона или теория дрейфа материков). Как итог, хотя результаты деятельности научных кружков представляют собой большой интерес для исследований памяти, они часто оказываются в маргинализированном положении по отношению к большому гуманитарному контексту, поскольку сильно зависят от политик памяти внутри узкого профессионального сообщества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Бибихинские чтения уже давно стали ежегодным событием, объединяющим коллег, учеников Владимира Вениаминовича Бибихина и всех, кому интересно его интеллектуальное творчество. Однако значение Чтений не исчерпывается возможностью обратиться к наследию одного философа: из года в год они становятся пространством встречи различных исследовательских интересов, подходов и дисциплин, позволяя по-новому увидеть как отдельные сюжеты бибихинского наследия, так и более широкие проблемы современной философской мысли. Так, красной нитью Чтений оказались темы, ставшие уже классическими: оригинальное преломление идей мировой философии в творчестве Владимира Вениаминовича, особенности переводческой стратегии, роль Бибихина в интеллектуальной отечественной истории, время и событие, онейрическая образность, отношение человека, природы и техники, религиозная мысль. В этот раз огромный дискуссионный потенциал раскрылся в рамках обсуждения сюжетов «целости» и мира, амехании как способа отношения к действительности, терапевтического потенциала философии, проблемы интеллектуальных поколений.

Расширяется и круг участников Чтений, благодаря чему возникающие дискуссии выходят далеко за пределы работы только лишь с текстами Владимира Вениаминовича. Разумеется, никакой обзор не способен вместить все многообразие идей, прозвучавших в докладах и последовавших за ними обсуждениях. Многие из затронутых вопросов, вероятно, продолжат развиваться уже за пределами конференции — в дальнейших исследованиях, разговорах и новых встречах. Тем не менее будем надеяться, что этот обзор позволит хотя бы отчасти почувствовать

атмосферу VII Бибихинских чтений — пространства, в котором обращение к философскому наследию становится поводом для свободного движения мысли.

Durnev, A. D. 2026. "Sed'myye Bibikhinskiye chteniya [The Seventh Bibikhin Readings]: obzor vserossiyskoy nauchnoy konferentsii (25–27 iyunya 2026 g.) [An Overview of the All-Russian Scientific Conference (25–27 June 2026)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (3), 459–472.

Aleksei Durnev
Lecturer
Institute of International Development and Partnership
ITMO University (Saint Petersburg, Russia); orcid: 0000–0002–1248–4685

The Seventh Bibikhin Readings

An Overview of the All-Russian Scientific Conference (25–27 June 2026)

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-3-459-472.