

ФИЛОСОФИЯ

Журнал Высшей школы экономики

2017 — Т. I, № 2

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2017 · VOLUME I · № 2

PHILOSOPHY

2017 I (2)

ACTION AND REACTION

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

EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow)
Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow)
Executive Editor of the Issue: Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad; PNU, Khabarovsk)
Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow)
Typographer: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow)
Copy Editor: Ilia Pavlov
Russian Proofreader: Maria Trusova

EDITORIAL BOARD

Olga Alieva (NRU HSE, Moscow) · Natalya Dolgorukova (NRU HSE, Moscow) ·
Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow) · Viktor Gorbatov (NRU HSE, Moscow) ·
Yulia Gorbatova (NRU HSE, Moscow) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow) ·
Irina Makarova (NRU HSE, Moscow) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow) ·
Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow) · Alexander Pavlov (NRU HSE, Moscow) ·
Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow) · Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow) ·
Maria Shteynman (RSUH, Moscow) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad; PNU, Khabarovsk) ·
Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow)

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University) · Roger Berkowitz (Bard College, New York) ·
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid) ·
Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires) ·
Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow) ·
Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Krakow) · Boris Pruzhinin (Review
“Voprosy filosofii”, Moscow) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow) · Tatiana Schedrina
(MSPU, Moscow) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow)

ФИЛОСОФИЯ

2017 — Т. I, № 2

ДЕЙСТВИЕ И РЕАКЦИЯ

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru · РЕГИСТРАЦИЯ: ЭЛ № ФС 77-68963
СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7(495) 7729590 * 12032

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)
Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Выпускающий редактор: Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград; ТОГУ, Хабаровск)
Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)
Литературный редактор: Илья Павлов
Корректор: Мария Трусова

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Ольга Алиева (НИУ ВШЭ, Москва) · Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Виктор Горбатов (НИУ ВШЭ, Москва) · Юлия Горбатова (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Наталья Долгорукова (НИУ ВШЭ, Москва) · Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва) ·
Александр Павлов (НИУ ВШЭ, Москва) · Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград; ТОГУ, Хабаровск) ·
Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва) · Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва) ·
Мария Штейнман (РГГУ, Москва)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид) · Чжан Байчунь
(Пекинский педагогический университет, Пекин) · Тереза Оболевич (Палсский
университет Иоанна Павла II, Краков) · Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк) ·
Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос
Айрес) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ, Москва) · Александр Филиппов (НИУ ВШЭ,
Москва) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва) · Владислав Лекторский (ИФ РАН,
Москва) · Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва) ·
Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва)

CONTENTS

[From the Executive Editor of the Issue] 8

STUDIES

KHOSE-LUIS VIL'YAKAN'YAS BERLANGA [JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA]
Yevropa. Posle suvereniteta i posle gegemonii
[Post-Sovereignty and Post-Hegemony Europe] 11

VADIM CHALYY
Poryadok i revolyutsiya v politicheskoy filosofii Kanta
[Order and Revolution in Kant's Political Philosophy] 40

ANDREY MAL'TSEV
Andrey Bolotov i problemy stanovleniya sub'yektnosti v Rossii XVIII veka. Chast' I
[Andrey Bolotov and the Becoming of Subjectness in Eighteenth-Century
Russia: Part I] 61

DISCUSSION

TAT'YANA SABUROVA
Vremya, "sovremennost'" i global'naya istoriya : opyt global'noy istorii: diskussiya o
knige Yu. Osterkhammelya "The Transformation of the World"
[Time, "Modernity", and Global History: The Experience of Global History;
A Discussion about "The Transformation of the World" by J. Osterhammel] 97

ANDREY TESLYA
Natsionaliziruyushchiysya vek : opyt global'noy istorii: diskussiya o knige Yu. Oster-
khammelya "The Transformation of the World"
[Nationalizing Century: The Experience of Global History; A Discussion
about "The Transformation of the World" by J. Osterhammel] 110

TRANSLATIONS

YURIY VASILENKO
Tret'ya "Lektsiya po politicheskomu pravu" Kh. Donoso Kortesa
[The Third "Lecture on Political Right" by J. Donoso Cortés] 123

KHUAN DONOSO KORTES [JUAN DONOSO CORTÉS]
Teoriya despotizma : tret'ya lektsiya iz tsikla "Lektsii po politicheskomu pravu",
prochitannaya v Madridskom Ateneo 6 dekabrya 1836 g.
[The Theory of Despotism: Third Lecture from "Lectures on Political Right"
Delivered at the Ateneo of Madrid on the 6th of December, 1836] 136

BOOK REVIEWS

- MARIYA MAREY [MARIA MAREY]
Maloizvestnoye ob izvestnom: otkryvaya Gertsena zanovo
[Little-Known about the Known: Opening Herzen Again] 157
- MARIYA SHTEYNMAN
Dar post-videniya: retsenziya na novyye issledovaniya o korolevstvakh vestgotov
[The Gift of Post-Vision: A Review of New Research on the Visigothic
Kingdoms] 162
- ALEKSANDR PAVLOV [ALEXANDER PAVLOV]
Demokratiya khorosho prodaet-sya na Zapade: retsenziya na knigu Ya.-V. Myullera
[Democracy Sells Well in the West: A Review of J.-W. Müller's Book] 173

IN THE MARGINS OF PHILOSOPHICAL TREATISES

- ANNA VINKEL'MAN [ANNA WINKELMAN]
Lozhnyye dilemmy moral'noy filosofii: o romane U. Stayrona "Vybor Sofi"
[False Dilemmas of Moral Philosophy: On the William Styron's Novel "So-
phie's Choice"] 187

ACADEMICAL LIFE

- YELIZAVETA ZAKHAROVA, SOF'YA PORFIR'YEVA, DAR'YA CHAGANOVA
VIII Mezhdunarodnaya konferentsiya "Sposoby mysli, puti govoreniya". Khronika
[Eighth International Conference "The Modes of Thinking, the Ways of
Speaking": Conference Chronicles] 201
- [Call for Papers: Ninth International Conference "The Modes of Thinking,
the Ways of Speaking" Held at the School of Philosophy, National Research
University Higher School of Economics] 228

СОДЕРЖАНИЕ

От выпускающего редактора 8

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУБЪЕКТЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ХОСЕ-ЛУИС ВИЛЬЯКАНЬЯС БЕРЛАНГА
Европа. После суверенитета и после гегемонии 11

ВАДИМ ЧАЛЫЙ
Порядок и революция в политической философии Канта 40

АНДРЕЙ МАЛЬЦЕВ
Андрей Болотов и проблемы становления субъектности в России XVIII
века. Часть I 61

ЮРГЕН ОСТЕРХАММЕЛЬ: THE TRANSFORMATION OF THE WORLD ДИСКУССИИ

ТАТЬЯНА САБУРОВА
Время, «современность» и глобальная история : опыт глобальной истории:
дискуссия о книге Ю. Остерхаммеля «The Transformation of the World» 97

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ
Национализирующийся век : опыт глобальной истории: дискуссия о книге
Ю. Остерхаммеля «The Transformation of the World» 110

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ЮРИЙ ВАСИЛЕНКО
Третья «Лекция по политическому праву» Х. Доносо Кортеса 123

ХУАН ДОНОСО КОРТЕС
Теория деспотизма : третья лекция из цикла «Лекции по политическому
праву», прочитанная в Мадридском Атенео 6 декабря 1836 г. 136

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА РЕЦЕНЗИИ

МАРИЯ МАРЕЙ
Малоизвестное об известном: открывая Герцена заново 157

МАРИЯ ШТЕЙНМАН Дар пост-видения: рецензия на новые исследования о королевствах вестготов	162
АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ Демократия хорошо продается на Западе: рецензия на книгу Я.-В. Мюллера	173

НА ПОЛЯХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАКТАТОВ
РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

АННА ВИНКЕЛЬМАН Ложные дилеммы моральной философии: о романе У. Стайрона «Выбор Софи»	187
--	-----

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ
КОНФЕРЕНЦИИ, КОНГРЕССЫ, СИМПОЗИУМЫ

ЕЛИЗАВЕТА ЗАХАРОВА, СОФЬЯ ПОРФИРЬЕВА, ДАРЬЯ ЧАГАНОВА VIII Международная конференция «Способы мысли, пути говорения». Хроника	201
Информационное письмо о IX Международной конференции школы философии ФГН НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения // The Modes of Thinking, the Ways of Speaking»	228

ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

Второй номер нашего журнала продолжает рассмотрение ключевых проблем политической и социальной философии. Тема, которой он посвящен, содержит прямую отсылку к работе Жана Старобинского «Действие и реакция. Приключение одной пары» («Action et réaction. Vie et aventures d'un couple», 1999, русское издание в 2008): в многообразии конкретных тем материалов номера отчетливо выявляется динамика этих понятий, которые, вне сомнения, можно считать одними из ключевых для политической философии на протяжении XVIII–XX вв. В статьях Хосе-Луиса Вильяканьяса Берланги (Университет Комплутенсе, Мадрид), Вадима Чалого (БФУ им. И. Канта, Калининград), Андрея Мальцева (независимый исследователь, Пермь) анализируются ключевые аспекты политической мысли модерна, от близкой нам современности к реконструкции контекстуальных связей в (само)описаниях Андрея Болотова.

В обсуждении фундаментальной работы Юргена Остерхаммеля «The Transformation of the World» (англ. перевод в 2014, оригинальное немецкое издание в 2009) исследуются возможности глобальной истории и ее границы — в данном случае, на примере XIX века; в дискуссии участвуют Татьяна Сабурова (Индианский университет, Блумингтон; НИУ ВШЭ, Москва) и Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград; ТОГУ, Хабаровск).

Исторический и теоретический аспекты политической философии в их единстве рассмотрены в третьей «Лекции по политическому праву» Доносо Кортеса (1836), которая представлена в переводе Юрия Василенко (НИУ ВШЭ, Пермь), сопроводившего публикацию обстоятельной вступительной статьей. Понятиям действия и реакции в философии Доносо Кортеса посвящено предисловие редактора перевода, Александра Марей (НИУ ВШЭ, Москва).

Продолжают номер рецензии Марии Марей (НИУ ВШЭ, Москва) на сборник политических текстов Александра Герцена 1847–1869 гг., Марии Штейнман (РГГУ, Москва) на коллективную монографию «Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V – начало VIII в.)» и Александра Павлова (НИУ ВШЭ, Москва) на «Споры о демократии» Я.-В. Мюллера. Студентка НИУ ВШЭ (Москва) Анна Винкельман предлагает нам свои размышления над книгой У. Стайрона «Выбор Софи».

В заключительном разделе журнала представлена хроника VIII Международной конференции НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения», прошедшей в апреле 2017 года, а также информационное письмо о IX конференции с тем же названием, которая традиционно состоится в апреле предстоящего года.

Андрей Тесля

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ:
РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУБЪЕКТЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES

ХОСЕ-ЛУИС ВИЛЬЯКАНЬЯС БЕРЛАНГА*
ЕВРОПА. ПОСЛЕ СУВЕРЕНИТЕТА
И ПОСЛЕ ГЕГЕМОНИИ**

Аннотация: В статье описываются первоначальные планы устройства нынешнего Европейского союза. Как известно, эти проекты были составлены под влиянием травматического опыта Второй мировой войны; их авторы — Александр Кожев и Эрнст Юнгер. Оригинальность подходов этих философов заключалась во внимании, которое они уделяли не только экономическим вопросам, но и культурным, религиозным и нравственным традициям стран Европы. В этой работе их рассуждения противопоставляются развитию событий, последовавшему за визитом президента Никсона в Китай и началом неолиберальной глобализации. Подчеркивается неизбежность возвращения к культурным условиям времен зарождения европейского проекта и необходимость мира, не перечеркнутого гегемонией и суверенитетом в широком понимании.

Ключевые слова: Кожев, Юнгер, Никсон, Мао, Европейский союз, гегемония, суверенитет, Номос Земли.

Свои размышления мы начнем с Александра Кожева и его идеи латинской империи, а также с причин того, почему эта идея не имела развития. Затем мы обратимся к программе Эрнста Юнгера, разработанной им в то же время в статье «О мире», и покажем, почему он оказался ближе к реальности. После этих двух пунктов мы рассмотрим проблему стойкости ЕС под давлением со стороны советского блока. Для этого мы должны будем изучить последствия разрушения советского блока и непосредственную связь между этим событием и возвышением Китая. Далее мы обратимся к влиянию этих событий на пространство ЕС с точки зрения экономики. И в конце, следуя логике Вебера, поставим вопрос о том, могут ли экономические последствия всего этого как-то повлиять на культурные проблемы.

В статье мы будем оперировать понятиями «постгегемония» и «постсуверенитет». Оба концепта претендуют на выражение одной и той же идеи, но с различных точек зрения. Оба связаны с определением нового Номоса Земли. Последний, как логика мироустройства, сегодня уже

*Вильяканьяс Берланга Хосе-Луис, профессор, зав. кафедрой истории философии Complutense университета (Мадрид, Испания), josluivillacaasberlanga@gmail.com.

**© Вильяканьяс Берланга, Х.-Л. © пер. с исп. Василенко, Ю.В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

не может быть понят с точки зрения гегемонии или империи; он может быть понят только как *pluriversum* больших пространств, которые стремятся к фактическому равновесию, но все еще не нашли в праве путей для урегулирования своих отношений. Ни одно из этих больших пространств не может быть рассмотрено с позиции классического суверенитета, известной системе европейских государств с 1648 г. Дело в том, что некоторые из названных больших пространств являются федерациями государств, которые должны отказаться от своих претензий на суверенитет. Но даже те большие пространства, которые по-прежнему могут быть рассматриваемы с позиций логики государства-нации, глубоко осознают железные узы взаимозависимости, которые объединяют их со всем миром, и не могут принять основу логики старого суверенитета — автореференциальность. Поэтому мы и будем анализировать состояние Европы при данном положении вещей, которое определяется постсуверенитетом и постгегемонией.

1. ЛАТИНСКАЯ ИМПЕРИЯ

Кожев сегодня в моде. Его ореол визионера и двойного шпиона порождает сенсацию. Его яркие истории соблазнителя производят впечатление. О его способностях оказывать влияние и учительствовать ходила слава среди целого поколения философов. Пробираясь сквозь глубокие намеки на таинственность, комментаторы ищут тайные отношения и философские связи с великими мыслителями, которые все еще являются для нас авторитетами. Кожев — отец Мишеля Фуко, отец Жоржа Батая, отец Френсиса Фукуямы, отец Джорджо Агамбена. Как раз последний некоторое время назад вспоминал в прессе его тезисы о латинской империи, вызвав удивление, беспокойство и энтузиазм. Однако, как всегда, в любом *arcanium* Кожева содержится еще один, больше и древнее первого, подобно тому как любая матрешка прячет в себе другую.

В том, что Кожев читал Карла Шмитта, едва ли можно сомневаться. Якоб Таубес упоминал об этом в «Политической теологии Павла». Впрочем, мы не знаем, что именно он прочитал к той эпохе, которая нас интересует. В том, что его доклад де Голлю о «Латинской империи», датированный 25 августа 1945 г., совпадает со шмиттовской теорией больших пространств, едва ли можно сомневаться, хотя подзаголов-

ком к докладу и было «Эскиз французской политической доктрины»¹. Доклад был написан для того, чтобы добиться от де Голля — одного из шмиттовских героев — реализации проекта, и ее автор продолжал развивать его в разговорах, закрытых от перетолков. Его основополагающий тезис был ясен. Кожев утверждал, что Германия должна инкорпорироваться в «европейскую систему» или континентальную политику. Также он утверждал, что существует огромная опасность в противостоянии между англосаксами и русскими за мировую гегемонию. При этих двух условиях главной целью его доклада было обеспечить мир и выживание Европы. Франция в этой битве между империями должна была быть нейтральной, отказаться быть полем для этого сражения, при этом создать континентальную систему и обеспечить себе в ней позицию экономического и политического лидера, противостоя Германии, которая была обречена стать англосаксонской оборонительной линией против советского режима. Таков был смысл его предложения по латинской империи. То, что Кожев был в курсе советских планов осесть к востоку от прусской Эльбы, становится очевидным, когда он предупреждает, что Германия будет главной экономической державой «даже с ампутированными восточными провинциями». Для него было невозможно думать о Германии как об обессиленной навсегда, хотя он и ошибался, прогнозируя, что всего через 15 лет она вновь займется своим перевооружением.

Идеи Кожева были отголоском эпохи государства-нации, он говорил о больших пространствах, которые можно назвать империями. Он понимал империю как широкий «союз» «родственных наций». Двусмысленность доклада Кожева можно увидеть в его заключении: «Государство является подлинным государством, только если оно является империей». Отсюда складывается впечатление, что империя ему нужна для того, чтобы Франция продолжала быть государством. В своем заключении он излагает это логичнее: в империи тот останется государством, кто будет обладать гегемонией. Такова роль Франции — быть *primus inter pares*. Иллюстрируя примером преодоление эпохи национального государства, Кожев говорит о случившемся недавно падении Третьего рейха. Для

¹ Речь идет о тексте Кожева, который был издан Бернаром-Анри Леви в 1990 г. в первом номере журнала «Правила игры» (*La Règle du jeu*). Текст был написан к 27 августа 1945 г. и должен был попасть в руки важных на тот момент фигур. Мы цитируем его по цифровому изданию: Kojève, 1945.

него ошибка Гитлера заключалась в анахроническом стремлении сделать упор на национальные основы в проекте, который мог быть только имперским. Подобное узкое понимание имперского через национальное было и причиной преданности немцев Гитлеру (именно в этом смысле его поддержал Хайдеггер и все поколение, воспитанное на Гёльдерлине), и, одновременно, причиной его катастрофы. Невозможность интеграции стран из германской сферы влияния в немецкое национальное сделала неизбежным возвращение к рабству как форме власти — наиболее архаичной форме имперской власти. Сейчас Кожев предложил бы Европе стать полем для игры двух великих империй; Франция, по его мнению, должна была принять вызов и достичь того, чего не смог добиться Гитлер, — организовать Европу на основе латинской империи. Государства, которые не достигнут этой цели, должны знать, что их судьба — исчезнуть; мирным или военным путем — безразлично.

Таким образом, Кожев вполне четко утверждает политическую ирреальность нации. Главное измерение государства, то есть военное, должно быть заменено на социальную, экономическую, административную или даже полицейскую реальность. Политика, таким образом, выводится на международный уровень². Сближение Кожева с идеями Шмитта заметно в утверждении, что либерализм ошибался, полагая, что не существует политики вовне государства, так же как и в России интернационализм Троцкого ошибался, размышляя о политике человечества. Нельзя прыгнуть от государства к человечеству, не пройдя через империи, через большие пространства. В конце концов, как американцы, так и коммунисты оказались неспособны открыть промежуточную политическую, нынешнюю реальность империй. Расхождение со Шмиттом у Кожева было в том, что он понимал союзы наций на старый манер — как «родственные нации». В итоге он заменил понятие расы на понятие «родни», или «семьи», наций. Первое понятие — «раса» — было абстрактным и не значило ничего. Второе было конкретным и означало язык, менталитет, цивилизацию и климат, но прежде всего идентичность религии, в данном случае католической, более или менее трансформированной лаицизмом. В целом, наличие общего генеалогического и субстанционального измерения латинских наций позволяло

²Такова та подлинная реальность этого вторжения онтологического различия в политику, о которой говорили последователи Хайдеггера. Различие между полицией и политикой является констатацией того, что старая политика, сведенная сейчас к полиции, уже не имеет никакого значения, но вместо того, чтобы увидеть политику в международных отношениях, ее отправляют в невесть какое царство негативности.

утверждать, что латинская империя была возможной реальностью. Более того, был еще один важный фактор, способствовавший ее воплощению, — единство Католической церкви. Иным выбором из доступных было принять статус «подчиненных» англосаксонской империи, как это и была вынуждена сделать Германия.

Когда Кожев оценивал этот выбор, он утверждал, что статус «подчиненного» не был невыносим с психологической точки зрения. Конечно, он имел в виду ценности большие, чем те, что может признать индивидуальная психология, и говорил поэтому, что определенные — т. е. культурные — реальности имеют риск исчезнуть, если не будут иметь адекватного политического перевода. В целом, если «латинско-католическое» человечество хочет спастись, оно должно располагать политическим измерением. Иначе существует риск, что латинская форма жизни исчезнет, что, по словам Кожева, стало бы неопределимой потерей для человечества. Но почему так важна эта потеря? Без сомнения, потому, что католическое латинство могло означать *complexio oppositorum* между двумя империями и выполнять функцию синтезирующего и мирного посредника. Католический Гегель — вот то, что Кожев предлагал для латинской империи: адекватное оружие, чтобы защитить «культурную специфичность», которой угрожали американские фильмы еще со времен Йозефа Рота³. Латинская империя должна была стать неимпериалистической, имеющей слишком мало сил для экспансионистских авантур, но достаточно — для оборонительного сопротивления. Таким виделся финал европоцентризма. Экспансионистским пространством стали Азия и Тихий океан.

Понятно, что с этим планом Кожев, как и Бисмарк, который предложил первоначальную идею латинской федерации после победы под Седаном, хотел дать Франции идею, способную оживить ее политическую волю. В целом же он хотел предоставить французам концепт «гражданина», политизировав его заново, и выступить против его чудовищной деполитизации, а также остановить нарастающую опасность в виде *либертарианских* активностей, которые достигли своего пика в 1968 г. И его высказывания о том, что со смертью нации начинается ее возрождение, были совсем не случайны. Эти идеи должны были вызвать к жизни политику, способную мобилизовать Партию традиции, в чем-то реакционную, коей для Кожева была Французская коммунистическая

³Йозеф Рот написал в своем «Антихристе», что одним из проявлений этой угрозы наряду с Гитлером и Сталиным был Голливуд. См.: Roth, 1934.

партия⁴. Внедрение демократических ценностей в самую суть латинской империи должно было привести к новой форме политической жизни. Включая Испанию в первый ряд латинских наций, Кожев предполагал в 1945 г., что франкистская Испания должна вскоре рухнуть, чтобы вернуться в новое средиземноморское пространство. Любопытно, что Кожев обращался к Возрождению, эпохе истинно латинской, чтобы показать возможность того, что три нации с легкостью могут объединить свои эволюционные потенциалы. Вдохновленная «сладостью жизни», возвышенной до «радости», латинская цивилизация должна была найти способы экономической деятельности, необходимые для ее собственного выживания. При этом как модель «гуманизации», латинское общество не имело себе равных. Латинский мир сумел найти способ привести в жизнь созерцание, гуманизировать досуг и бездеятельность посредством артистической педагогики — в отличие от протестантского мира, который гуманизировал лишь деятельность и труд.

В целом же речь шла об ином, новом, неизвестном ранее, но реальном политическом союзе с неизбежным экономическим объединением.

⁴Когда в последней части доклада Кожев ставит вопрос о том, как развернуть латинскую империю, то, поскольку де Голль не является абсолютным монархом, Кожев приходит к другому вопросу: как развернуть эту политику в условиях партийного режима? Тогда он понимает, что все зависит от того, сможет ли сотрудничать с этим проектом Коммунистическая партия. Кожев, естественно, отвечает, что это сотрудничество не только необходимо, но также и возможно. Это действительно было так, потому что главный интерес французских коммунистов заключался прежде всего в том, чтобы итальянцы, французы и испанцы были независимы от Соединенных Штатов. И самое интересное здесь не в том, что это давало ключ Франко к тому, как он должен был действовать. Принципиальным было то, как Кожев видел Коммунистическую партию Франции. Он сказал предельно конкретно: «Фактически КПФ имеет сегодня облик консервативной партии, чей девиз мог бы быть выражен с помощью формулы Виши „Труд, Семья, Родина“. [...] В этом смысле КПФ провиденциально заполняет лакуну во французской политической жизни, которая компрометирует очень серьезно жизнь Государства и его возможности энергичного действия. Речь идет о длительном отсутствии во Франции консервативной партии, которая не была бы реакционной, партии, которая, с одной стороны, придавала бы абсолютную ценность Государству как Государству, а с другой — допускала бы, что Государство может жить политически только при условии полной адаптации к часто быстрой и радикальной эволюции». Главная проблема КПФ заключалась в том, что она не хотела ни знать, ни признаваться, что знает, что такое консервативная партия, даже партия правых. Поэтому можно было прийти не только к тактическому и имплицитному, но и к фактическому и эффективному согласию между элитой КПФ и де Голлем. В конце концов, Кожев предполагал политическое руководство Францией как разделенное между де Голлем, который представлял политическую волю, народными массами, руководимыми Коммунистической партией, и силами культурной, технической и экономической элит.

Конечно, понятие империи имело семантическую многосторонность, достаточную как для упорядочивания южной Европы, способной противостоять Германии, так и для реального создания колониального порядка на севере Африки, где влияние Франции на Марокко, Алжир и Тунис должно было рассматриваться как дополняющее испанское на Сахару и итальянское на Ливию. Поэтому Кожев настаивал на необходимости срочного объединения колониальных владений латинских стран, а также подчеркивал, что колониальные дела необходимо было вести совместно. И Кожев начал говорить, что общий и непрерывный набор африканских владений должен предоставить реальную адекватную основу и «унифицирующий принцип» для латинской империи настолько, насколько это позволит экономическое объединение метрополий. Однажды это стало бы основой для разрешения и колониальной, и мусульманской проблем. С исчерпывающей ясностью мы видим, что речь идет снова о Западной римской империи — с границами, какими они были во время Арминия⁵. И здесь возможность «синтеза противоположностей» становилась по-гегелевски экстремальной — в том смысле, что она приближалась к идеям Шмитта. Противоречия между католицизмом и исламом могли быть канализированы в русле латинской империи, но никогда — в русле Европы наций. Антанта между католицизмом и исламом была возможна, и это объединение помешало бы проникновению в зону других держав. Латинская империя выступала бы против держав мирового рынка, защищая прежде всего объединение своих колониальных владений. Поскольку Франция вкладывала наибольший капитал в этот союз Средиземноморья, она получала и наибольшую выгоду: рабочие руки, источник труда и богатства, рынок⁶. В итоге это были бы 120 миллионов человек, образующих пространство, способное выжить среди империй и защитить себя как от периодических кризисов англосаксонского мира, так и от советского зстоя.

Маленький памфлет Кожева касался и планов Соединенных Штатов по спасению Германии, и принятого решения не налагать огромные

⁵Имеется в виду лидер германцев по имени Арминий (ок. 16 г. до н. э. — 21 г. н. э.), разбивший в 9 г. н. э. римские легионы в знаменитом сражении в Тевтобургском лесу. В геополитическом смысле победа Арминия привела к тому, что восточной границей Римской империи надолго стал Рейн, тогда как до того римляне активно продвигались к Эльбе. — *Прим. ред.*

⁶Без сомнения, политика предполагала быть в состоянии закрыть Средиземное море и не требовать платы за проход. Это означало и передачу Гибралтара Испании. Кожев об этом не говорит, однако из его позиции это следует.

компенсации после войны. Ошибка Версаля не должна была повториться, да и сдерживание США не стояло пока в повестке дня. Так что было необходимо искать альтернативные варианты, основывающиеся на собственной силе, а не на критическом снижении потенциалов исторического противника или же его разделении, идею чего лелеяли в Версале. То, чего хотел Кожев, — это спасти все возможное из гегелевского сценария автономии, хотя сейчас речь шла об автономии для мира, свободного от милитаристских и империалистических стремлений, этих симптомов слабости. Конечно же, он с беспокойством говорил о суверенитете. Несмотря на все, он отметил, что не желает переоценивать политические потенциалы будущей империи. У нее не должно было быть силы для изменения политических планов двух мировых империй. Он даже говорил, что рано или поздно латинская империя могла бы стать субсидиарной империей одной из двух конкурирующих империй. Но даже при такой — навязанной — кооперации кооперироваться в качестве нации или в качестве империи — совсем не одно и то же.

Почти в конце своего доклада Кожев говорит, что наступает момент сделать оговорку *last but not least* и доказать, что *огромным шансом для латинской империи будет помешать выходу Германии из англосаксонского блока*. Аргумент Кожева довольно коварен. Кожев считал очевидным, что Германия присоединится к англосаксонскому блоку. С латинской же империей она из него никогда и не выйдет. Она не сможет остаться ни изолированной, ни свободной. Будучи единственной границей, возвыгнутой против Советов, Германия будет интенсивно усиливаться союзниками в силу ее стратегической ценности. Латинская империя будет второстепенным тылом — не границей между двумя империями, а мирным тылом первого комбатанта. Отсюда просматривается и цель латинской империи: быть не мировым геостратегическим субъектом, а защитной стеной против германской континентальной гегемонии. При наличии латинской империи Германия будет вынуждена защищаться, упираясь спиной в сильную Францию. Потому Кожев и заканчивает такими словами: «Только латинская империя сможет бесконечно противостоять германской континентальной гегемонии».

2. ЭРНСТ ЮНГЕР

Впрочем, одновременно с этим были и другие планы. Их разворачивал Юнгер в своей известной записке «Мир», которая также предназначалась для де Голля. Как таковая записка содержала стремление изложить

проект германо-французской дружбы. Ссылаясь на Спинозу, Юнгер утверждал, что она должна основываться на любви «более великой, как будто бы ей не предшествовала ненависть» (Jünger, 1996: 44). Записка Юнгера исполнена в отличном стиле и не ограничивается рамками дипломатического доклада. Осознавая важность момента, он предлагал мессианский проект, способный победить resentment. В нем он предлагал «новое чувство Земли» (ibid.: 16). Юнгер выражался в пророческом смысле, пусть и *post festum*, когда говорил о том, что мир вышел из «дворцов уничтожения и вавилонского смешения» и может продвигаться к «новому порядку, новому объединению» (ibid.: 21–22), основы которого заложат руки, чистые от преступлений после того принесения в жертву самой Земли (ibid.: 23). Юнгер говорил и о «новых империях», однако скрепленных не семейной близостью, а синтезом, смешением. В частности: «Сегодня наступил момент, когда Европа опирается на бракосочетание своих народов, момент, когда Европа приобретает свой суверенитет и конституцию» (ibid.: 26).

Созвучие Юнгера со Шмиттом является еще большим, чем с Кожевым. Оба участвовали в заговоре против Гитлера и остались живы. Как юрист, наш герой говорит и о «планетарном порядке», построенном посредством осмысления Земли в логике больших жизненных пространств. Фактически этот порядок уже готов (ibid.: 29), однако Юнгер говорит о Европе как одном из этих порядков просто потому, что Франция и Германия уже были равны в отношении очевидного — потери национального состояния. В отличие от Кожева, Юнгер видел две нации как взаимодополняющие и в одной фразе, заимствованной из стихов о «христианском Эпиметее», которые так любил Шмитт, отметил свет права, который пронизывает бурю. Право было силой, которая должна была сплотить Европу⁷.

Таким образом, Юнгер обозначил, что в мирное время должны достигаться цели, которые характерны и для войны. Понять этот момент значило воспринять войну как тотальность и осознать действующие в ней силы. Для Юнгера, как известно, подобной силой было положение рабочих. В ходе войны предполагалось достижение «нового порядка», который должен был сделать реальными «формы жизни рабочего» (ibid.: 39). Речь шла об упорядочивании «процесса труда», который зародился как военная мобилизация, но только лишь как поверхностное явление. Эти концепты — процесс труда и форма жизни рабочего —

⁷По вопросу о «христианском Эпиметее» см. мое послесловие к книге: Schmitt, 2016.

были единственными подлинно мировыми, общепланетарными символами и поэтому становились основанием для объединения. Было необходимо отделить рабочего от титана и покончить с революционным и героическим образом рабочего, чтобы сделать шаг в направлении этой фигуры с «традицией, творчеством, счастьем, религией» (Jünger, 1996: 40). Последним трудом Прометея будет выковать Европу молотом права на наковальне опустошенной земли. «Основание Европы будет заключаться в придании геополитического единства пространству, которое было артикулировано историческим развитием», — заключает Юнгер (ibid.: 41).

Мы видим, что схема Юнгера победила потому, что была более инклюзивной, чем схема Кожева. Юнгер не центрировался на культурных различиях между латинским человеком и протестантом — различиях, меньших по сравнению с общепланетарной проблемой рабочего. Однако, отмечая конец Прометея, — все проникнуто мифом об Эпиметее, — и предоставляя место для традиции, творчества, счастья и религии, латинские культурные формы становились дополнением германских цивилизационных форм. С помощью этого проекта следовало продавливать иное решение — решение о введении Германии в континентальный европейский блок посредством коммерческого союза, который бы регулировал производство железа и стали и дополнялся бы влиянием Франции на международную и военную политику. То, что определило его выбор вопреки проекту Кожева, было связано не с благостным отношением к Германии, а с общими интересами. На тот момент существовала уверенность в том, что давление СССР на Восточную Европу потребует создания крепкой европейской стены. Любой непредвзятый наблюдатель знал, что ни Италия, ни Франция, ни Испания не будут способны остановить это коммунистическое давление. Латинская империя могла бы сдерживать Германию, но не Россию, которая для США, немцев и многих групп населения была реальным врагом.

Легко заподозрить, что Соединенные Штаты не поняли латинского решения, которое показалось им просто еще одной французской причудой наподобие Версаля. Так что бумаги Кожева остались в стороне, как и его серьезные работы. В них разрабатывалась формула второго сценария, второго пространства, скрытого, оперативного, но не официального. Тем более что вскоре в своей официальной политике де Голль потерпел поражение в колониальном вопросе, ахиллесовой пяте программы Кожева. Необходимо напомнить, что проект Кожева был особенно консервативным в вопросах политики Магриба.

К тому же, как быстро выяснилось, способность России вмешиваться в организацию сопротивления и последующую войну за освобождение Алжира была непреодолимой. Мы знаем и то, что рассказывается об уничтожении остатков советского влияния в Ираке и Сирии — не говоря уже о том, что произошло в Ливии. В действительности, можно задать разумный вопрос о том, что случилось бы с этой разделенной Европой Кожева в руках Советов, притом что в этом предложении могли бы быть и культурные резоны, — это был типичный выбор для тех, кто видел лишь себя, не принимая в расчет видение американцев или немцев. Германия не могла остаться в одиночестве, потому что тогда Берлинская стена сдвинулась бы по меньшей мере к Рейну. Именно это и видели те, кто жил на Рейне, и именно это видел Юнгер — и поэтому они торопились связать себя с Францией и заложить основы ЕС.

Записка Юнгера, конечно же, имела и философское измерение, которое Кожева не интересовало; по крайней мере, он намеревался ответить на это позже. Речь шла о великом вызове, который оставил последующим поколениям Ницше, — преодолеть нигилизм. Что характерно, Юнгер совсем не говорил о конституции. В этом также заключалось *complexio oppositorum*. Единство и разнообразие, авторитарное государство и либеральное государство, жизнь дисциплинированная и свободная, мир техники и мир органики, экономика и природа, отцовство и материнство — таковы были противоположные принципы, о которых говорилось. Но в основе всего лежали идеи Томаса Манна и далее Ницше, а еще дальше — Гёте, утверждавшего, что «Европейская конституция должна очень тонко различать страты, которые относятся к культуре, и страты, которые относятся к цивилизации» (*ibid.*: 42). Однако тогда он утверждал, что конституция должна основываться на человеческом разуме и священном договоре, поскольку только так «можно будет достичь до самого глубинного источника зла: источника, из которого истекает нигилизм» (*ibid.*: 43). Этот источник построил дворцы мрака в Германии и России — странах, которые открыли нигилизм в работах Ницше и Достоевского. Юнгер взывал к религиозным изменениям (*ibid.*: 45), которые помешали бы тому, чтобы прогнозы Наполеона, де Токвиля или Доносо Кортеса стали правдой. Ни янки, ни русских, — взгляд Эпиметей на Европу видел в этих великих империях свои, уже преодоленные, возможности. Это заставило бы трансформировать пространство счастья, любви и спасения, и только так техника осталась бы подчиненной божественным и человеческим силам (Jünger, 1996: 47).

Если техника не будет компенсироваться новой теологией, способной определить место человека в мире, все остальное будет невозможным.

Предложения Юнгера в этом смысле были достаточно старыми. Он говорил об ограничении толерантности, а в другом месте подчеркнул, что от личностей необходимо требовать «высшей идеи» (*ibid.*: 50). Он хотел сказать, что государство должно благоволить «великим доктринам спасения» и доверять, прежде всего, гражданам, «которые исповедуют веру в более высокий разум, нежели человеческий» (*ibid.*: 48). Так он показывал, что нигилизм отступает. Здесь можно было бы процитировать Спинозу. В «Богословско-политическом трактате» он говорит: «Вера требует не столько истинных, сколько благочестивых догматов, т. е. таких, которые побуждают душу к повиновению» (Spinoza, 2014; Спиноза, Лопаткин, 1957а: 189). В «Этике» Спиноза говорит, что повиновение состоит в «желании делать добро» (Spinoza, 2011; Спиноза, Иванцов, 1957b: 552), в рациональном желании помогать другим людям. Юнгер апеллирует в этом контексте к откровению, и здесь также можно было бы процитировать Спинозу, говорившего, что «мы можем пользоваться суждением, чтобы принимать с моральной по крайней мере достоверностью то, что уже дано в откровении» (Spinoza, 2014; Спиноза, Лопаткин, 1957а: 199). Когда Юнгер был большим шмиттеанцем, он говорил, что тот, кто хочет быть либералом, пусть не жалуется на нигилизм. Либерал, который жалуется на нигилизм, — это как отец, который жалуется на неудачи сына. Все это служило Юнгеру для приготовления противоядия против либерализма и нигилизма: «Единственно с помощью церкви стала возможна подлинная победа над нигилизмом и, следовательно, мир» (Jünger, 1996: 49). Юнгер ссылаясь на «ауру верующего» и завещание новых мучеников (*ibid.*: 51) и говорил об образовании, ведущем к «исповедованию веры», а не к безразличию. Однако если это правда, что человек настоящего «хочет верить», то правдой является и то, что он не хочет верить в церкви без обновления. «Нужно будет вернуть его к спасению рациональным способом», — и это означало связать религию с родной землей и со вселенной, предложить новую идею тотальности, которая живет в «любом из творений». В этом смысле он оценивал не только христианские церкви. Он говорил, что в вихрях всеожженных Святое Писание проявлялось с большей ясностью, чем когда-либо — как в божественных символах Закона, псалмов и исповедей, так и в истине Нового Завета. «На этой книге мог бы основываться любой альянс», — говорил он и рекомендовал возвращение к Библии по «моральной необходимости» (*ibid.*). Определенным образом Юнгер

лелеял идею о том, что только в течение долгого времени существования человечества, гарантированного видением израильского Бога, было возможно размышление в духе Эпиметея. Это видение предопределяло единство Церкви. Проблема была проста: Церковь нуждается в реформе. То, что имело смысл с точки зрения национального раскола, не имело его, когда нации пришли к своему концу.

Было необходимо страдать дольше, бороться дольше, прежде чем вернуться к старому. Этот лозунг продолжает быть истинным — как истинным было признание, что подлинной демократии не будет без внимания к сингулярному. Христианский элемент, который содержался в этом утверждении, раскрылся, когда Юнгер сказал, что «мир должен будет предстать перед трибуналом сингулярной личности» (*ibid.*: 53). Здесь совершенно определенно видно, что сингулярная личность занимает место Мессии.

3. УЧРЕДИТЕЛЬНАЯ ВЛАСТЬ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА

Опираясь на эти рассуждения, можно предположить, что то, что мы называем Европейским союзом, имеет геополитические предпосылки, неотделимые от поражения Германии во Второй мировой войне и советской угрозы, а также от неспособности либерализма сдерживать нигилизм. Обратимся к двум проблемам, о которых нельзя забывать, — геостратегической и культурной. Европейский союз лишился бы своего краеугольного камня, если бы Советский Союз проиграл историческую битву и Берлинская стена исчезла, то есть если бы геостратегическое давление, приведшее к его созданию, прекратилось бы. Легко предположить, что в 1950-е гг. никто не верил, что эти предпосылки могут сложиться. В 1953 г. в своем эссе «Гордиев узел» Юнгер писал: «Мы чувствуем притяжение азиатского континента, мы слышим звон цепей Кавказа» (*ibid.*: 57). Азия тогда уже принадлежала СССР. Поэтому и легко думать, что люди, стоявшие у колыбели Европейского союза, полагали, что внешнее советское давление было конституирующим. СССР пришел чтобы остаться, и, хотя и было возможно вырвать у него Польшу или Венгрию, никто, в том числе и Кожев, не думал о его распаде.

По мнению Кожева, СССР и США имели одинаковые идеалы, и тип человека, создававшийся по обе стороны от железного занавеса, был по существу одним и тем же. Агамбен, который открыл значение этих текстов Кожева, прошелся по ним так, как если бы они были

правдивыми. Речь шла о той же самой мелкой мировой буржуазии постисторических животных, адаптировавшихся к потребительским привычкам капиталистической промышленности в конце истории. За этими фантазиями Кожева стоял и Шмитт со своей старой идеей о том, что Ленин всего лишь придал импульс ускоряющемуся капитализму.

Очень скоро реальность показала, что это не так. Русских заставлял подчиняться своему правительству их национализм и их престиж великого народа, способного осуществить всемирную революцию. Также они гордились тем, что спасли Кубу и разбили Соединенные Штаты во Вьетнаме. Легко чувствовать себя сильным, когда Соединенные Штаты должны прибегать к Пиночету, чтобы остановить Альенде, или когда коммунист-военный возглавляет Португалию после революции. Без сомнения, все эти победы стоили резервов и денег и породили бедность среди русских. Однако когда русские не были бедными? Не экономическое измерение лишило русских веры в своих лидеров и доверия им, а имперский провал, ознаменовавшийся поражением в Афганистане, что случилось лишь в начале 1980-х гг., и породивший уверенность в том, что имперская экспансия русских в советской форме остановилась и что цивилизационная гордость революции оказалась фикцией, потому что не смогла победить страну столь же жестокую, сколь и отсталую. Без сомнения, именно националистическое политическое недовольство, а не голод, отделило компартию от народа, когда уже в 1972 г. стало известно, что братский режим в Китае превратился в союзника Вашингтона. Недоумение русского населения проявилось, когда оно покорно вернулось в храмы и со смирением реабилитировало свою религиозную идентичность — единственную, какую русские могли ощущать столь же вечной, как их нация и земля. Долгая война в Афганистане, к которой была привлечена армия в миллион русских солдат, уничтожила престиж СССР, потому что показала, что страдания народа не оборачиваются геостратегическими успехами. Множество стран отказались участвовать в Олимпиаде 1980 г., что сделало очевидным одиночество России. Когда был объявлен бойкот следующих игр в Лос-Анджелесе, только 14 стран поддержали СССР. Таким образом, то крушение СССР, которого не предвидели в 1950-м, имело место в 1989-м, — правда, тогда еще не знали, как это повлияет на Европейский союз.

Райнхарт Козеллек напомнил Лоренцу фон Штейну, что в истории прогнозы, если они хотят быть вероятными, никогда не должны содержать деталей (Koselleck, 1993: 87–105). Так, хотя многие ожидали триумфа западного общества, никто не мог предположить, при каких

конкретно условиях он произойдет. Более того, в течение долгого времени, до Афганистана, советский режим имел на руках лучшие карты и умело разыгрывал их — притом что врагу крупно не везло. Ни одна имперская война американцев не завершилась победой. Ни в Корее, ни во Вьетнаме, ни в Лаосе, ни в Камбодже, ни на Кубе. Напротив, США приходилось прибегать к методам, которые вели к деморализации их же населения и разрушению основ их легитимности: государственный переворот в Чили, вторжение в Никарагуа и в Гранаду или диктатуры, которые США поддерживали в половине мира. В целом Соединенные Штаты находились не в лучшей ситуации, — и это не говоря уже о несоединившихся странах, которые отказались участвовать в Холодной войне, но были при этом более антиамериканскими, чем просоветскими.

Этот факт важно подчеркнуть, потому что он нам показывает, что к 1970 г. вовсе не было понятно, кто победит в Холодной войне. Мир был полностью разделен на блоки. Соединенные Штаты тяжело пострадали во Вьетнаме. Запад пресытился тем, что знал о своем собственном колониальном режиме, тем, что знал о СССР, и, несмотря на то, что Луи Альтюссер хотел отделить марксистскую теорию от марксистской практики, в 1968 г. стало понятно, что не это является убедительным для европейской молодежи. В те годы культурная революция в Китае оказалась еще одним тупиком, хотя Сартр и защищал ее. Ни радикализация Пол Пота, ни возвращение назад не могли предложить политике маоистского маятника достойного выхода. Именно в тот критический момент и произошло событие, которое действительно изменило мир. Можно было предвидеть, что если СССР будет разбит, сложится новая констелляция и кто-то получит выгоды от победы. В целом же разгром одного из контрагентов приводил к новому Номосу Земли, и его конфигурация была неотделима от тех сил, которые привели к победе. Впрочем, мысли о том, что исчезновение конституирующего советского давления на Европу приведет к распаду Европейского союза, казались малореалистичными. Наоборот, было логичным, что конец СССР откроет возможности для объединения Германии и реинтеграции Восточной Европы в большую европейскую семью. Однако конституирующее внешнее давление на Европу должно было продолжаться, и вопрос стоял не о том, чтобы свободно выбирать источник давления, но о том, в какой форме оно будет оказываться со стороны нового Номоса Земли. Так или иначе, Европа продолжала оставаться побежденной во Второй мировой войне и должна была принять последствия этого, т. е.

не иметь собственного центра притяжения в себе самой. С геостратегической точки зрения это было понятно. С внутренней же точки зрения ее конституция была, конечно, непредсказуемой.

4. ПАКТ НИКСОН-МАО

К 1970 г. также стало ясно, что Запад вступает в период топливно-энергетического кризиса. Конечно, было очевидно, что приближается некая революция — революция электронных технологий, которая должна была создать совершенно новую ситуацию в отношении Номоса Земли — по меньшей мере, для всемирного разделения труда как для одного из его элементов. В действительности нечто подобное уже имело место, когда Соединенные Штаты приняли участие в судьбе Тайваня, националистическое правительство которого усилилось благодаря масштабным инвестициям и открытым коммерческим соглашениям. Без модели Тайваня современный мир не имеет смысла, как он не имеет его и без Гонконга или Южной Кореи. Очень важно принять во внимание, что все они стали восточными воротами для США — по примеру Японии, которая добилась того же статуса границы, воздвигнутой против коммунизма, что и Германия во время тяжелой фазы Холодной войны. Это были узкие пространства, превратившиеся благодаря Холодной войне в пограничные линии, траншеи, защищающие от доминирующих коммунистических держав. В этих странах была создана модель, которая первоначально имела тот же смысл, что и Европа, интегрированная с Германией в 1945–1970 гг., — создавать богатство, способное обеспечить лояльность населения, и служить пропагандой добродетелей капиталистического режима. Именно так Соединенные Штаты и победили в идеологической войне — благодаря способности создавать пространство для экономической кооперации между союзниками. Тайвань, Корея и Япония наполнили западный рынок дешевыми товарами и монополизировали электронную, автомобильную и текстильную промышленности. Однако вскоре эта модель приобрела новый смысл. Не имея собственной геостратегической политики и военной промышленности, эти страны стали подданными США, которые защищали их от враждебных коммунистических держав. При этом все поменялось благодаря одному важному событию, которое мы и должны будем рассмотреть подробнее.

Когда в 1972 г. встретились Мао Цзэ Дун и Никсон, среди договоров, которые были подписаны, был и договор о сдаче Тайваня и объединении Китая. Предполагалось, что этот пакт заставит Великобританию

отказаться от Гонконга как колонии (что она и сделала, хотя весьма неохотно). Конечно же, имплицитно подразумевалось, что весь коммерческий поток, связанный с соглашениями, должен быть конвертирован в американский доллар, который к тому времени неоспоримо утвердился во всемирных агентствах типа МВФ и Всемирного банка.

Что действительно беспокоило Никсона на переговорах, так это вопрос о том, что будет с СССР и Японией. «Мы, к примеру, должны задаться вопросом — опять только между нами, — почему у Советов сконцентрировано военных сил на границе с вами больше, чем на границе с Западной Европой. Мы должны спросить себя, каким должно быть будущее Японии? Лучше ли для Японии, — тут, как я понимаю, между нами есть различие, — лучше ли для нее быть нейтральной, полностью незащитной, или для Японии лучше на какое-то время иметь определенные отношения с Соединенными Штатами [...]. Вопрос в том, перед какой опасностью стоит Народная республика. Это опасность американской агрессии или советской агрессии?» (Kissinger, 2012; Киссинджер, 2014: 284). Мао был не в состоянии говорить о том, что называлось «проблемными вопросами». Но, в любом случае, была дана гарантия, что китайские войска не выйдут за пределы страны. Вьетнам не должен был стать Кореей.

Более удивительным в заявлениях Мао было то, что ему нравились правые правительства: они казались ему заслуживающими доверия. В этом контексте становится очевидным его предпочтение Германии Франции. «Де Голль — совсем другое дело. Говорят также, христианские демократы в Германии тоже правые. Я почти счастлив, когда эти люди, занимающие правые позиции, приходят к власти» (Kissinger, 2012; Киссинджер, 2014: 286). Записи переговоров показывают со всей ясностью, что Мао желал прежде всего экономической кооперации и нейтрализации Советского Союза, который тенью надвигался на Вьетнам и Монголию и оказывал активное влияние на дела в Афганистане. В сообщениях, которые у нас имеются о следующих переговорах, кажется, что первостепенным вопросом были «долгосрочные цели двух сторон и их сотрудничество против гегемонистских держав, — подразумевался Советский Союз, во избежание оскорбительных замечаний, если бы его упоминали напрямую» (Kissinger, 2012; Киссинджер, 2014: 287). Этим занимались такие тяжеловесы, как Чжоу Эньлай и Никсон. В этот момент, предчувствуя несуществующие сложности и поощряя новые переговоры, был поставлен вопрос: «Имеет ли смысл разговаривать, если не заключаются соглашения, чего мы добьемся, оставаясь в мертвой

точке?» Это было правдой. Китай был в мертвой точке, США тоже. Никсон видел выход, и, вероятно, это стало основой для его соглашения с Чжоу. Все предвидели геостратегические последствия, при этом едва ли поднимались культурный и экономический вопросы. Никсон тогда сказал: «Ну вы просто остановитесь на минутку и подумайте, что произойдет, если кто-нибудь, обладая нормальной системой управления, получит контроль над материком. Бог мой! [...] В мире не найдется страны, которая сможет сравниться с ними. Я имею в виду, если вы сможете заставить 800 миллионов китайцев работать при нормальной системе [...]. Они станут ведущими в мире» (Kissinger, 2012; Киссинджер, 2014: 289).

Главным следствием этой истории был новый формат всемирного разделения труда и образование Номоса Земли, совершенно непредвиденного для теоретиков больших пространств начала XX в. — но не для Юнгера. Когда он почувствовал пробуждение Азии, он думал прежде всего о СССР, однако говорил о «восточном деспотизме». Туда же он включал и Китай. Последний был для него наиболее древней, «святой» землей (Jünger, 1996: 64), и было бы абсурдом соизмерять его сияние с западным. Китай был более древним и светил до истории и после нее. Это было то время, когда Хайдеггер говорил о «свете с востока». Однако он разделял землю и власти. Земля предполагала стабильные границы, тысячелетние, в этом сомнений не было. А где имеются границы, утверждал Юнгер, там имеется и возможность для соглашения, так как «любой великий народ необходим, и его исчезновение немислимо, кроме как если сгинет мир» (ibid.: 159). Среди подобных реальностей, которые сохраняли удивительным образом мир, был и Китай. Именно это новое пространство и оказывает сейчас давление на Европейский союз, а воскрешать старые клише латинской империи, чтобы воспрепятствовать китайскому влиянию на мир, так же смешно, как и воскрешать роль папства в борьбе против Аттилы, поскольку ситуация в мире сформировала глобальные зависимости столь основательно, что делает малые пространства совершенно смешными.

Мы приводим столь много цитат, потому что они показывают нам сущностную близость между политиками и наблюдателями за политикой. Мир является более транспарентным, чем мы предполагаем. В любом случае, то, что произошло в те дни, определило судьбу мира: в частности, повлекло за собой крах Советского Союза, который немного спустя (1979 г.) ввязался в войну в Афганистане — без сомнения, для

того, чтобы восстановить свое равновесие с Пакистаном, столь благоприятное для Индии как дружественной ему страны. Однако важно, что в результате СССР не сохранил имперскую структуру государства, которая функционировала во времена Холодной войны. Германии как кредитору могло быть интересно сохранять СССР и далее. Однако она не могла долго сопротивляться планам по его разделению, которые подготовили Соединенные Штаты и Великобритания. Если бы она хотела только воссоединения, она бы сопротивлялась больше, однако Германия хотела восстановить и свое влияние на Восточную Европу — а значит, и на прибалтийские республики, и на Хорватию, и на старую Судетскую область. Но, несмотря на все, это не было главной проблемой для Германии. Главным было ее собственное национальное объединение, которое Европа приняла с искренностью и даже солидарностью, как Испания, понимая те страдания, которые причинила этой стране советская оккупация. Европейская солидарность позволила Германии сохранить в неприкосновенности ее производственную систему, обладающую высокой конкурентоспособностью.

Пока все это происходило, последствия пакта между Мао и Никсоном проявлялись во всей полноте. Решающим для нас стало то, что Германия смогла заменить европейский экспорт китайским без больших трудностей. В 2011 г. ее экспорт в страны всего мира впервые превысил миллиард евро, а глобальный импорт составил 902 млн евро, что на 13,2% больше, чем в предыдущем году. Сальдо торгового баланса, несмотря на рост энергетического производства, достигло 158.000 млн евро, по сравнению с 154.000 млн евро в 2010 г. Германский коммерческий профицит в этот год был даже больше китайского (117.000 млн евро). 40% германского экспорта было направлено семнадцати членам еврозоны, 60 — всему ЕС (627.300 млн евро). Франция была традиционно первым клиентом Германии, далее шли Голландия и США. Участие Германии во всемирной торговле в 2011 г. составило 16,2%, Франции — 6,2%.

5. НОВОЕ МИРОВОЕ ПРОСТРАНСТВО И ЕВРОПЕЙСКИЙ СОЮЗ

Последствия пакта Мао и Никсона были ясны и первоначально привели к определенным реформам в политике империй, таким как введение политики открытых дверей для китайских продуктов во всем мире, которая осуществлялась при американском контроле над мировыми

инстанциями ГСТТ⁸ в обмен на то, чтобы все коммерческие транзакции осуществлялись в долларах (это означало отказ от империализма рынков, чтобы найти убежище в капитализме имперской валюты). Китай производил товары, а Соединенные Штаты производили валюту, по которой эти товары в конце концов и покупались. Именно это и породило то, что Янис Варуфакис назвал «глобальным Минотавром», — следствие соглашений Мао и Никсона. Соединенные Штаты могли занимать в долг коммерчески и публично до тех пор, пока сохраняли способность выпускать валюту, с помощью которой покупается их долг. Это позволило им сконцентрироваться на таких промышленностях с высокой добавочной стоимостью, как развлечения, сельское хозяйство, медицина, вооружения и электроника. В действительности они могли постоянно девальвировать свой долг и увеличивать конкурентоспособность посредством массивных эмиссий доллара, что они и сделали. В свою очередь Китай смог чудовищным образом увеличить свои долларовые резервы, чтобы извлекать прибыль из западных технологий и государственного долга, продавливая добычу сырья и производство продуктов питания, скупая землю по всему миру и, следовательно, предоставляя России возможность увеличивать свои доходы от производства сырья. В действительности Китай предпочитает скупать дешевые бизнес-активы на западном рынке — плохо финансируемые, но с хорошей технологической базой, или стратегические для своей продовольственной политики, установленной в плане на 12-ю пятилетку 2011–2015 гг. Китай прошел путь от инвестирования в Европу 800 млн долларов в 2008 г. до 3.600 в 2010 г., чтобы достичь 10.000 в 2011. В 2020 г. они смогут дойти до 50.000. Этот рост возможен потому, что Европа не накладывает такие же ограничения, как Соединенные Штаты. И эти инвестиции возвращаются в такие страны, как Великобритания или Германия. Фактически эти капиталы проходят через Сити, чтобы добраться до Германии. Их главные цели — неотчуждаемая инфраструктура (управление водопроводами и электросетями), добывающий сектор и продукты питания. Помня историю, страны Восточной Европы не чувствуют себя комфортно при германском давлении. Далекие уже от мысли, что они смогут сохранить привилегированные отношения с Соединенными Штатами для противостояния Германии, они очень восприимчивы к китайским инвестициям.

⁸Генеральное соглашение по тарифам и торговле, предшественник Всемирной торговой организации. — *Прим. пер.*

Пекин стремится разделить большие пространства. Это сила, которая разрушает договоры о международной интеграции, и Китаю это необходимо, если он хочет иметь присутствие и оказывать влияние. Со странами БАННА⁹ это можно сделать одним ударом. Однако если не имеется отдельных взаимозависимых групп со своей экономической системой, желания Китая сводятся к противостоянию с теми или иными странами, поскольку он понимает, что у него есть многое, что он может им предложить. Правда, никто не знает, какие долги он при этом приобретает; но кто будет беспокоиться о состоянии банков, если платят наличными? В этом Китай очень разборчив. В конце концов, он понимает, что приобретет намного большие возможности, защищая свои интересы, если будет верен логике, благодаря которой стал сильным: либерализм во всем мире, социализм — дома. Европейские инвестиции в Китай не увеличиваются, а даже уменьшаются. Китайский протекционизм — это очень тонкая система крепостей. Либерализм должен бы приглядеться к тому, что происходит.

Эти подозрения подтверждаются в случае с Германией. Говорится, что США и Китай имеют экономическую взаимозависимость, однако в действительности подлинно едиными являются экономики Китая и Германии. Мы говорим о китайско-германской торговле. Германия одна имеет коммерческую квоту в 40% от европейского экспорта в Китай. Правда, Китай предпочитает покупать у себя самого и поэтому покупает германские фирмы, прежде всего с высокой технологической ценностью. Но, в любом случае, тенденция представляется необратимой. Это так, потому что Германия не налагает такие же ограничения, как США, на технологическую кооперацию. Цифры от бенефиций Volkswagen, BMW и Siemens впечатляют. Так что Германия не может игнорировать Китай.

Китай в этих отношениях не имеет идеологических принципов. Он не инвестирует почти ничего во Францию, но не потому, что имеет что-то против Франции — хотя легко представить, что именно она является наибольшим сторонником использования ЕС в качестве протекционистского барьера. Отсюда угроза репрессий в отношении вина, в основном, французского, — это иная форма «разделяй и властвуй». Просто Франция не предлагает ему никакого интересного куска. Она не предоставляет ни рынка дешевого ручного труда, ни разрушенных предприятий, для которых Китай создает привилегированные отношения. Пример Швейцарии является довольно убедительным. Швейцария — это страна,

⁹Боливарианский альянс для народов нашей Америки. — *Прим. пер.*

которая имеет огромный профицит с Китаем, потому что он нуждается в ее лекарствах, химических продуктах и высокоточных приборах. Несмотря на свои едва ли не самые высокие в мире зарплаты, которые не девальвировались ни одним кризисом, Швейцария продает в Китае в восемь раз больше, чем покупает у него. Цюрих — это одна из площадок, на которых торгуют юанями. В результате у Китая зарождается мысль, что ЕС связан прежде всего с политикой Франции, что по существу речь идет о протекционистских структурах и о том, что европейские страны, которым нечего предложить, не нуждаются в ЕС для приобретения каких-либо возможностей, тем более что в ситуации кризиса он может оказать помощь пострадавшим экономикам. В этих условиях понятно, почему появляются голоса, которые просят, чтобы ЕС интерпретировался в логике «латинской империи» Кожева.

6. МАКС ВЕБЕР

Произошедшее легко описать. С точки зрения Шмитта, мы отдаем себе отчет в том, что наконец-то пришел новый Номос Земли. Вместо борьбы за землю, воду, воздух или огонь, которая наблюдалась в европейской гегемонии до Вестфальского мира, в Британской империи, в ходе Холодной войны и в американской империи с ее противоракетным щитом, начинается битва за новое пространство — информационное, за которое сегодня сражаются две самые великие системы информационного шпионажа в мире. Даже здесь Номос информационного пространства поглощает все остальное, так как именно в нем идет борьба за информацию и право на интеллектуальную собственность, за инновации, промышленные секреты и военные тайны. Подчеркнем еще раз: мы считаем, что Европа не является комбатантом. В действительности она должна выбирать способ, которым за ней будут следить: либо режим демократической открытости, поднадзорный и контролируемый, либо режим централизованной цензуры — эти две формы шпионажа являются основополагающими формами воюющих держав.

Проблема в том, что для этой ситуации уже не могут быть использованы завязанные на европоцентризме суждения Кожева, задачей которых было создание поствестфальского европейского пространства, не обремененного на германскую гегемонию. В новой ситуации это уже не может быть задачей. Многие в Германии полагают, что лучше быть в одиночестве великим поставщиком и производителем ряда сложных приборов для нового мирового высшего класса. Речь не идет об уравнивании

германской гегемонии в рамках ЕС, потому что Германия не хочет гегемонии в Европе. Это очень узкий горизонт, и он не предоставляет широких возможностей — наоборот, может быть определенной угрозой. Многие говорят, что вне ЕС Германия будет еще более мощной.

Германия в рамках ЕС должна добиться того, чтобы институты общества не подвергали опасности ее привилегированные отношения с Китаем. Это означает, по меньшей мере, пять взаимосвязанных вещей: (1) чтобы Китай мог покупать по хорошей цене европейские продукты; (2) чтобы он мог находить доступ к продуктовым инвестициям с конкурентоспособной рабочей силой в важных для своего будущего секторах; (3) чтобы не проводилась политика усиления конкуренции с девальвацией евро; (4) чтобы не увеличивались протекционистские меры; (5) чтобы не выстреливала инфляция. В целом — чтобы ЕС не действовал как Соединенные Штаты или как Япония. В этом смысле китайские требования определенным образом ведут к тому, чтобы Европа не была на поводке у США. И если показалось, что Германия проводит либеральную политику, то только потому, что именно этого потребовал Китай в качестве образующего условия для Номоса Земли в 1972 г. США определили правила игры, так что никого нельзя обвинять в том, что они им следуют. Китай в своем лице предлагает Германии подушку безопасности, когда ЕС дает течь, однако ЕС дает течь потому, что Германия должна сохранять свое равновесие, чтобы по-прежнему адаптироваться к Номосу, определяемому Китаем. И мы не можем не осознать все последствия этого. Наоборот, мы должны сделать несколько выводов.

Хотя с экономической и геостратегической точек зрения договоры продолжают иметь силу, с культурной точки зрения дела обстоят намного хуже. История Германии всегда была двойственной: цивилизация и культура, труд и природа, дисциплина и свобода, творчество и счастье. Эта диагностика Юнгера навязывается Кожеву в силу ее сложности. Забывать о сложности, которая привела ее к историческому успеху, означает играть в короткую. Однако бороться за равновесие между этими диадами будет необходимо — потому что то, что мы имеем прежде всего в настоящем, то, что делает ситуацию столь сложной, — это то, что все укладывается в логику Кожева: потеря латинского смысла жизни перед домогательствами германского человека. Конфликт начинается с предположения о борьбе между двумя человечествами. Идея латинской империи выявила симметричность ressentimentа и вины. На

кону в этих делах стоит равновесие, которое связано все с теми же проблемами преодоления нигилизма у Юнгера.

В этой рефлексии с огромной объяснительной силой работает социология Вебера, сформулированная для первого глобального этапа индустриализации еще до того, как на горизонте появилась европейская империя, в которую с головой погрузились германские элиты, сгруппировавшиеся вокруг кайзера и Гитлера. Вебер говорил о всемирном характере экономики и объективном прессинге, который оказывает мировой рынок на рабочий класс. Предельно точно Вебер понял, что культурный конфликт неотвратимо возникает всегда на горизонте труда. Конфликт всегда развивается вокруг условий труда, и это означало для Вебера, что труд является условием пользования политическими правами (Ferraresi and Mezzadra, 2005: XX, XXI). В этот момент он со всей ясностью сказал то, что мы поняли с болью только сейчас, но что было известно со времен Гегеля: что «в силу неосознанного характера телеологии, присущей социальным отношениям, трансформация конституции труда является естественным врагом высокому уровню жизни рабочих» (Weber, 2005: 20)¹⁰. Здесь Вебер был более проницателен, чем Кожев и Юнгер. Возможность сохранить латинскую зону с собственными условиями труда является совершенно иллюзорной. Возможность, которая относилась к постгероической эпохе труда с ее примирением с счастьем, традицией, творчеством и религией, как думал Юнгер, оказалась еще более иллюзорной, когда послышался скрежет китайских мастерских.

Это повлекло за собой беспрецедентные изменения и в культуре. В конечном итоге можно было бы сказать, что этот факт обрушил возможность Номоса Земли в шмиттовском смысле, потому что, вопреки предсказаниям о капитализме, который будет связан с элементом культуры как частью человеческой жизни, Вебер предвидел наступление всемирного капитализма, легко переносимого на нестабильные рынки труда. Ни Шмитт, ни Юнгер не предвидели, что успех цивилизации глобального капитализма бросит новый вызов чувству человечности — тонкую трансформацию субъективности, в форме которой прежде трактовалась идентичность больших пространств. Человеческий тип, который появляется в этой реальности, не был предсказуем ни для Вебера, ни для нас. Каковы будут люди будущего — это проблема, которую ставит Вебер в своей «Речи по поводу вступления в должность» и которую

¹⁰Оригинальное издание см.: Weber, 1988b.

в конце концов ставим и мы. Когда-то он говорил, что эта проблема усиливает связь между прошлым и нынешним поколением; аналогичным образом сейчас мы понимаем, что все, что мы делаем сегодня, будет определять будущее (Weber, 1988a). Когда он говорит, что эта проблема лежит в основе «любого труда по экономической политике», мы также можем видеть это. Неолиберализм — доктрина, которая не занимается этим вопросом, потому что ответ уже имеется: человек будущего будет *homo economicus*, *homo* без лишних слов — нагое существо, которое будет кочевать по земле в поисках возможностей. Этот ответ является ложным, потому что в действительности не означает ничего. Это просто иная форма разговора о неизвестном.

Вопрос, который мы должны поставить, таков: предвидим ли мы *homo europeus*? Этот вопрос более значим, чем союз фискальный, банковский или институциональный. Это не вопрос о праве на конвенцию, — это вопрос о человеке, который поставит свою подпись и сможет признать равного себе. Если мы вновь отдадим предпочтение испанскому, французскому или германскому человеку над человеком европейским — тогда мы не тип Эпиметея, в котором так нуждаемся сегодня. Это не вопрос о цивилизации, — это вопрос о культуре, которая останется в основании после смены цивилизаций, которую мы переживаем. Не знаю, готовы ли мы принять то, о чем предупреждал Вебер, когда писал: «Мы не хотим подпитывать благосостояние людей, тем более те качества, которые ассоциируем с ощущениями, связанными с человеческим величием и благородством нашей природы» (ibid.: 16). Когда он изучал последствия труда в эпоху Форда, то мог лишь признать, что машина трансформировала «духовно человеческий род так, что сделала его почти неузнаваемым» (Weber, 1988b: 1988). Сегодня мы могли бы говорить о таких же трансформациях, которые породил труд благодаря радикальному внедрению виртуального пространства, противостоящего пространству реальному. Возможность придать человеческий смысл капиталистическому развитию также находится в центре наших интересов, а открытие ценности и смыслы, которые могли бы наполнить человеческую жизнь, — это проблема сегодняшнего дня. Однако мы не можем забывать, что для этого мы должны пересмотреть равновесие между культурой и цивилизацией, и помнить, что единственный способ найти золотую середину между двумя измерениями находится в том поле, которое является цивилизационным, но которое не может развиваться, не сделав упор на культуру. Мы имеем в виду право во всей его полноте, подлинное место Европы, точку, в которой нигилизм может отступить

перед силой справедливости, поскольку справедливость — это то, что мы ассоциируем с человеческим величием и благородством природы.

Как справедливо замечает Вебер, это объективное историческое развитие может разрушать традиционный социально-политический порядок и бросать вызов, связанный с движением к иным социально-политическим образованиям, которые уже не могут быть характерны для государства-нации. Иллюзии должны исчезнуть и быть заменены другими. Это не может быть сделано без работающего смысла справедливости, включая всю конкретную силу его эмоций, аффектов и чувств, а также его концептов. Если мы не расширим смысл справедливости на природу и отдельных животных, мы не будем верны тому, чего сегодня требует величие и благородство. В любом случае, как следствие на горизонте появятся новые социальные противоречия, и пути их разрешения обретут новые, неизвестные ранее формы, открывая путь к справедливости. Если то, что почувствовал Вебер, повлечет за собой кризис патримонной легитимности, это также приведет к кризису национальной легитимности, который, как мы видим, и начинается при широких формах реформистского популизма. Еще раз: отношения между историей культуры, экономической историей и политической историей, между культурными интересами и политическими ценностями — что и занимало Вебера — лежат в основе наших споров. И схожим образом, как и все от Вебера до Грамши искали тогда «политического субъекта, правящий класс, который был бы в состоянии справиться с тем кризисом, утвердив собственную культурно-политическую гегемонию во всем обществе», мы здесь могли бы поставить проблему в понятиях легитимности, способной прийти к соглашениям, вдохновленным справедливостью для измерений культурной ценности, политической власти и порядков капитала (Ferraresi and Mezzadra, 2005: XXIX). Однако с недавних пор у нас нет столь крайней формы самоутверждения государства-нации и его имперского развития. Мы не должны думать, что Германия является государством-нацией, которое включает остальных в свою перспективу. Это просто страна, которая ранее остальных пережила культурные изменения, включила устойчивость в свою повестку дня, естественную защиту жизни, и которая будет необходимым партнером при поиске равновесия, идентифицируемого нами со справедливостью. В некоторых отношениях это — территория, лучше других приспособленная для хода мировой эволюции, которая просит нас, чтобы мы достигали ее высот. Мы можем следовать за ней или нет. Но мы не можем не

понимать, что вторая альтернатива приведет нас к утрате эволюционного импульса в среднесрочной перспективе. Первая же дает нам возможность сохранить равновесие и временной лаг, чтобы перенастроить наши культурные и цивилизационные измерения. Но мы в любом случае должны сказать «прощай» вере в то, что мы находимся в конце истории. Народы погружены сегодня в проблемы пропорционально тому, насколько они верили в этот странный диагноз. Изменения, которые нам нужны, повлияют в конечном итоге на спинной мозг жизни, — им нужно время и они породят боль. Однако далекий Эпиметей, в котором мы видим европейского человека, поднимается и напоминает о себе, как древний псалмопевец: «Не предай зверям душу горлицы Твоей; собрания убогих Твоих не забудь навсегда. Призри на завет Твой; ибо наполнились все мрачные места земли жилищами насилия. Да не возвратится угнетенный посрамленным; нищий и убогий да восхвалят имя Твое» (Пс. 74:19–21).

ЛИТЕРАТУРА

- Kissindjser G.* О Китае / пер. с англ. В. Н. Верченко. — М. : АСТ, 2014.
- Спиноза Б.* Богословско-политический трактат / пер. с лат. М. Лопаткина // Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1957а. — С. 5–284.
- Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на 5 частей / пер. с лат. Н. А. Иванцова // Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1957б. — С. 359–618.
- Ferraresi F., Mezzadra S.* Introducción a Max Weber // Dalla terra alla fabbrica. Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale, 1892, 1897 / M. Weber. — Bari : Laterza, 2005.
- Jünger E.* La Paz // El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdum. — Barcelona : Tusquets, 1996.
- Kissinger H.* China. — Barcelona : Debate, 2012.
- Kojève A.* Esquisse d'une doctrine de la politique française. — 1945. — URL : <https://archive.org/details/KOJEVEPOLITIQUE1945> (visité le 28/04/2017).
- Koselleck R.* La prognosis histórica en el escrito de Lorenz von Stein sobre la constitución prusiana // Futuro pasado. — Barcelona : Paidós, 1993. — P. 87–105.
- Roth J.* Der Antichrist. — Amsterdam : Allert de Lange, 1934.
- Schmitt C.* Respuestas en Nuremberg. — Madrid : Escolar y Mayo, 2016.
- Spinoza B.* Ética demostrada según el orden geométrico. — Madrid : Edición de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, 2011.

- Spinoza B.* Tratado teológico político. — Madrid : Edición de Atilano González, Alianza Editorial, 2014.
- Weber M.* Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede, Freiburg, 1895 // Gesammelte politische Schriften. — Tübingen : Hrg. Johannes Winckelmann, Mohr, 1988a.
- Weber M.* Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter // Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Bd. 7. Archiv f. soziale Gesetzgebung, 1894. — Siebeck : 1988, 1988b. — S. 470–507.
- Weber M.* Dalla terra alla fabbrica. Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale, 1892, 1897. — Bari : Laterza, 2005.

Vil'yakan'yas Berlanga, Kh.-L. [Villacañas Berlanga, J. L.] 2017. “Yevropa. Posle suvereniteta i posle gegemonii [Post-Sovereignty and Post-Hegemony Europe]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 11–39.

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA
PROFESSOR, HEAD OF THE DEPARTMENT OF HISTORY OF PHILOSOPHY,
COMPLUTENSE UNIVERSITY, MADRID

POST-SOVEREIGNTY AND POST-HEGEMONY EUROPE

Abstract: This essay recalls the original plans on which the draft of the current European Union was discussed. As it is known these projects were written after the trauma of the second world war and are due to the pen of Kojève and Jünger. The original approaches of these thinkers implied the precise attention to the cultural, religious and moral traditions of the European States, and not only to the economic questions. This essay wishes to contrast these reflections with the course of events that began after the Nixon–Mao interview and the beginning of neoliberal globalization. In front of it, it claims an inevitable return to the cultural conditions that were at the origin of the European project, demanding a world not crossed by hegemony and sovereignty in an absolute sense.

Keywords: Kojève, Jünger, Nixon, Mao, European Union, Hegemony, Sovereignty, Nomos of the Earth.

REFERENCES

- Ferraresi, F., and S. Mezzadra. 2005. “Introducción a Max Weber” [in Italian]. In Weber 2005.
- Jünger, E. 1996. “La Paz” [in Spanish]. In *El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdum*. Barcelona: Tusquets.
- Kissindzher, G. [Kissinger, H.] 2014. *O Kitae [China]* [in Russian]. Trans. from the English by V. N. Verchenko. Moskva [Moscow]: AST.
- Kissinger, H. 2012. *China*. Barcelona: Debate.
- Kojève, A. 1945. *Esquisse d'une doctrine de la politique française* [in French]. Accessed 2017-04-28. <https://archive.org/details/KOJEVEPOLITIQUE1945>.
- Koselleck, R. 1993. “La prognosis histórica en el escrito de Lorenz von Stein sobre la constitución prusiana” [in Spanish]. In *Futuro pasado*, 87–105. Barcelona : Paidós.

- Roth, J. 1934. *Der Antichrist* [in German]. Amsterdam : Allert de Lange.
- Schmitt, C. 2016. *Respuestas en Nuremberg* [in Spanish]. Madrid : Escolar y Mayo.
- Spinoza, B. 1957a. *Bogoslovsko-politicheskiy traktat [Tractatus Theologico-Politicus]* [in Russian]. In vol. 2 of *Izbrannyye proizvedeniya [Collected Works]*, trans. from the Latin by M. Lopatkin, 5–284. 2 vols. Moskva [Moscow] : Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- . 1957b. *Ėtika, dokazannaya v geometricheskom poryadke i razdelennaya na 5 chastey [Ethica Ordine Geometrico Demonstrata]* [in Russian]. In vol. 1 of *Izbrannyye proizvedeniya [Collected Works]*, trans. from the Latin by N. A. Ivantsov, 359–618. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- . 2011. *Ėtica demostrada según el orden geométrico* [in Spanish]. Madrid: Edición de Atilano Domínguez, Alianza Editorial.
- . 2014. *Tratado teológico político* [in Spanish]. Madrid: Edición de Atilano González, Alianza Editorial.
- Weber, M. 1988a. “Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede, Freiburg, 1895” [in German]. In *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Hrg. Johannes Winckelmann / Mohr.
- . 1988b. “Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter” [in German]. In *Archiv f. soziale Gesetzgebung, 1894*, vol. 7 of *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 470–507. Siebeck: 1988.
- . 2005. *Dalla terra alla fabbrica. Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale, 1892, 1897* [in Italian]. Bari: Laterza.

ВАДИМ ЧАЛЫЙ*

ПОРЯДОК И РЕВОЛЮЦИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА**

Аннотация: Философия Канта испытывает колоссальное напряжение на стыке морального и политического. «Чистая моральная метафизика» предписывает внутреннее перерождение, связанное с революционным шагом принятия морального образа мыслей и обретения автономии. Одновременно «эмпирическая» по своему характеру политическая философия требует полного подчинения любой действующей власти. В статье рассмотрены некоторые современные интерпретации кантовского запрета политической революции и проанализированы подкрепляющие его аргументы «чистого» (формально-легалистского) и «эмпирического» (пруденциального) свойства. Рассуждение Канта, как представляется, сталкивается с трудностью, аналогичной «парадоксу брадобрея»: он утверждает одновременно, что всякий человек нуждается в господине и всякий господин есть человек. Кант предлагает решение парадокса, аналогичное теории типов Рассела: суверен, дающий народу закон, сам не может распространить его действие на себя во избежание того, что можно назвать самореференцией. Суверен оказывается лицом иного типа, находящимся на мета-уровне, — однако это традиционное решение плохо подходит для лишённого трансцендентной онтологии и упорядоченного горизонтально политического мира современности. Если это действительно противоречие, то оно лишает силы кантовский формально-легалистский аргумент о незаконности сопротивления закону. Оставшийся аргумент пруденциального характера, грозящий наступлением вслед за революционным крушением легального порядка гоббсовской войны всех против всех, имеет эмпирический и вероятностный характер и может показаться неубедительным тем, кто не разделяет некоторых кантовских пресуппозиций. Таким образом, кантовская критика революции не свободна от проблем, что делает ее еще более уязвимой перед мощным опрокидывающим напором «чистой моральной философии» с ее идеями автономии, просвещения, человеческого достоинства и т. д. Кантовская репутация «террориста» (Гейне) и теоретика революции (Маркс) в свете этих обстоятельств не кажется совсем бесосновательной.

Ключевые слова: Кант, революция, свобода, суверенитет, чистое и эмпирическое, моральное и политическое.

Для теоретической философии последнего столетия одним из сложнейших и важнейших рассуждений Канта оказалась трансцендентальная дедукция, претендующая на доказательство существования синте-

*Чалый Вадим Александрович, к. филос. н., доцент Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, vchaly@kantiana.ru.

**© Чалый, В. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 16-03-50202 «Становление концепций политической рациональности в философии раннего модерна».

тического априорного знания. Кантовский субъект, наделенный предшествующей всякому опыту концептуальной схемой, организует и упорядочивает мир по своим внутренним правилам. Этот кантовский ход стал известен под именем «коперниканской революции»; критики же не преминули назвать ее «контрреволюцией», увидев в ней птолемеевский «субъектоцентризм». Спор о том, что именно доказывает это кантовское рассуждение, не утихает и сегодня.

Для морально-политической философии похожее значение имеет кантовская трактовка политической революции. В этой трактовке, как может показаться, чистая моральная философия сталкивается с политической прагматикой, обусловленной культурно-исторической ситуацией, в которой находился Кант и продолжают находиться его читатели, — сталкивается и обрывается, комкается ею. Пафос безусловного следования внутреннему моральному закону иссякает, как только речь заходит о подчинении внешней силе государства — даже государства несправедливого. Казалось бы, «коперниканский переворот», дающий человеку способность самому производить из себя порядок, навязывать его хаосу внешнего мира, должен предполагать не только эпистемологическую экспансию, но и экспансию моральную. Более того, если учесть, что нормативные идеи чистого разума — Бог, бессмертие, свобода — обретают силу в практическом применении, то моральный переворот кажется неизбежным и еще более всесокрушающим, чем переворот в познании.

Однако вместо яркой вспышки мы видим темный контур саркофага, тщательно выстроенного Кантом над термоядерной реакцией своей чистой моральной философии. Цель настоящей работы — указать на до сих пор не обсуждавшуюся формальную проблему, которую Кант вынужден решать для своего обоснования безусловного подчинения внешней политической власти и решение которой, предложенное самим философом, представляется проблематичным. Проблема эта имеет форму хорошо известного логического «парадокса брадобрея», или парадокса Рассела. Решая ее, Кант прибегает к досовременной трактовке политического суверенитета, подразумевающего «вертикальную» онтологию, которую сам же Кант отвергает в своей моральной философии. В результате кантовский формальный, «чистый» аргумент теряет силу, и запрет на политическую революцию оказывается целиком зависящим от прочности «эмпирических», пруденциальных соображений о радикальном зле в человеческой природе и опасности поспешной эмансипации субъектов, не достигших просвещенности. Аргументы этого

рода с определенных позиций — например, с позиций локковского либерализма и его многочисленных современных разновидностей, — могут предстать недостаточно обоснованными, произвольными, и тогда не сдерживаемая ими кантовская морально-политическая теория действительно обретет опрокидывающую для политического порядка силу.

Инспекции кантовской теории проводятся со времени ее появления. Монарший запрет на высказывания о религии можно считать первым признанием разрушительной силы кантовской мысли. Хорошо известны оценки Гейне и Маркса: первый за критику идеи Бога назвал Канта «великим разрушителем в царстве мысли, далеко превзошедшим терроризм Максимилиана Робеспьера» (Гейне, Горнфельд, 1958: 97), а второй назвал его философию «немецкой теорией французской революции» (Маркс, 1955: 88).

В последние годы в отечественной литературе тема революции в философии Канта не остается без внимания. Кантианская революция оказывается «дамокловым мечом», висящим над авторитарной властью и понуждающим ее к реформам (Соловьев, 2005: 223)¹, «знаком, указывающим на волю человечества к эмансипации и самоуправлению» (Магун, 2003)². Во взглядах Канта обнаруживается «напряжение между

¹ «Французская революция привлекает его [Канта] в двояком отношении: во-первых, своими нереализованными юридическими декларациями, высокими по духу конституциями, введение которых в действие она снова и снова откладывала на будущее; во-вторых, как реальное (жестокое и разрушительное) политическое движение, которого Кант в качестве моралиста и философа права категорически не приемлет, но в котором он тем не менее видит заслуженное возмездие государству, упорствующему в неправомерном образе действий. Дамоклов меч революции занесен над головою авторитарной власти, и Кант напоминает о нем буквально в каждом разделе своей „Метафизики нравов“. Спасти от революции французского типа может, по мнению Канта, только одно: радикальные реформы, проникнутые духом „строгости права“, на которые должна решиться сама авторитарная власть, подстегиваемая „ненасильственным сопротивлением“ все увеличивающейся части подданных. Чтобы избежать страшной естественно-исторической последовательности революционных событий, выразившейся в крушении монархии и казни короля, в терроре и термидоре, власти этой следует самой взять на себя задачу решительной и планомерной реализации тех юридических деклараций, которые именно революция провозгласила, но которых она так и не сумела осуществить» (Соловьев, 2005: 223).

² «Кант мыслит событие революции не как свершившийся, решительный перелом истории, в котором бы эмпирически воплотилась свободная сущность человека. Такое воплощение в соответствии с духом и буквой кантовского критицизма в принципе невозможно. И тем не менее вокруг Французской революции кристаллизуется необратимое историческое событие. Как мыслится это особое событие? Не как воплощение, а как знак, указывающий на волю человечества к эмансипации и самоуправлению» (Магун, 2003).

индивидуальным и коллективным Просвещением» (Круглов, 2014а: 32), ведущее, согласно оценке А. Н. Круглова, к «ослепению», к энтузиазму в отношении события, в котором одни люди «осчастливливают свободой» других, обращаясь с ними как с несовершеннолетними³.

Глубокий анализ соотношения революции и центральной для философии Канта категории свободы проделал Б. Г. Капустин. По его утверждению, редуцированная к чистой идее свобода «утрачивает всякое освободительное значение, она оказывается *неспособной кого-либо от чего-либо освободить*. Ее уделом оказывается либо *осуждение* всего наличного бытия как чего-то противоположного ей, как сплошной гетерономии, либо, если она все же хочет как-то соприкоснуться с „эмпирическим“ миром, *догматическое* принятие тех его элементов, которые *сам этот мир* утверждает в качестве своих оснований и которые моральный закон санкционирует от своего имени» (Капустин, 2016: 17). Поэтому «в перспективе разума *никакое* оправдание революции невозможно, т. е. революция как разумное явление (в отличие от революции как „эмпирического“ события) есть нечто невысказанное» (там же: 21). Эмпирическая свобода оказывается узкой мерой допустимого для благонамеренного обывателя (там же: 120). Несмотря на это, чистая моральная философия Канта содержит ресурсы для обоснования «освободительных практик» и долга «революционного трансцендирования действительности» (там же: 126).

Кантовская концепция революции широко обсуждается в зарубежной литературе. Большинство авторов указывают на ее двойственность. Среди них — Ханна Арендт⁴, для которой революция может состояться, только если ее архитекторы до конца сохраняют верность идеалу свободы, от которого Кант отступил, и Льюис Бек, фиксирующий скудную

³ «Решительная поддержка французской революции, несмотря на признание нелегитимного характера социально-политических революций как таковых, фактически привела Канта к ревизии ранее отстаиваемых им идеалов просвещения. Наблюдающий с откликом в сердце за революционным „экспериментом“, Кант отказывался замечать, что видимое им „продвижение к лучшему“ представляет собой насильственное „осчастливливание“ людей в соответствии с представлениями о счастье тех, кто располагает на тот момент силой, при котором другие люди низводятся до состояния детей или несовершеннолетних, либо же и вовсе слабоумных. Подобные протесты выдвигали некоторые современники Канта, которые удивительным образом оказывались ближе его идеалам середины 80-х годов XVIII века, чем он сам середины 90-х годов XVIII века» (Круглов, 2014b: 39).

⁴ Например: «...он [Кант] никогда не колебался в своей оценке величия того, что называл „недавним событием“, вряд ли он колебался и в своем осуждении всех тех, кто его подготовил» (Арендт, Саликов, 2011: 102).

тривиальность кантовских формальных юридических аргументов и описывающий неюридические основания симпатий философа, которые, однако, не могли войти в систему (Beck, 1971).

Кеннет Вестфаль пишет о напряжении, существующем между кантовской эгалитарной концепцией личности как цели самой по себе и его же отказом этой личности в праве на политическую революцию. По мнению Вестфалья, кантовская философия права содержит два различных основания для обязательства подчиняться политической власти. Первое основание — долг подчиняться праву вообще. Второе — «морально-прагматическое» соображение о том, что «принадлежность к государству содействует улучшению характера путем уравнивания индивидуальных аморальных устремлений» (Westphal, 1992: 383). Вестфаль признает внутреннее напряжение, существующее между двумя требованиями — подчиняться закону и морально совершенствоваться. Питер Николсон полагает, что «кантовские замечания о революции и о Французской революции относятся к разным видам дискурса в его философии» (Essays on Kant's Political Philosophy, 1992: 249). Запрещая революцию как таковую, Кант следует принципам своей философии права. При этом его одобрение Французской революции относится не к самому историческому событию, а к тем моральным движениям духа, которые его породили (ibid.).

Кристин Корсгард, рассматривая проблему революции через призму взаимодействия правовых обязанностей и обязанностей добродетели, указывает на приоритет последних:

Момент революции — это доказательство (vindication) моральности, а следовательно, нашей человечности. Мы обладатели нашего самообладания; мы контролируем наш самоконтроль. Тот факт, что мы люди, не лишает нас силы, потому что мы знаем, когда бороться. Революционер не *становится* сильным и свободным, взявшись за оружие. Нет, этим он доказывает нам, что был свободным все время. В конечном счете, он готов сражаться за законы морали именно потому, что это его собственные законы. Сомнение, порожденное антиномией [свободы], рассеивается. Революция учит нас не новому, но лишь тому, что мы и так знали: добродетельная личность и свободная личность — это одно и то же (Korsgaard, 2008: 262).

Карин Фликшу, оппонируя Корсгард, защищает кантовский запрет на революцию против атак, предпринимаемых в современном либерализме с локкианских позиций. По ее мнению, кантовский эволюционизм и учение о публичном применении разума предлагают более взвешенную

и в то же время достаточно действенную альтернативу локковскому революционизму (Flikschuh, 2008). К проблеме революции обращается Джеймс ДиЦенсо: «...несмотря на свои прогрессивные взгляды, Кант демонстрирует двойственность в отношении революционной деятельности. Приветствуя Французскую революцию как знак способности человечества к важным политическим изменениям на основании идей и принципов, он в то же время испытывает неприязнь к тому, что вызванные порывом энтузиазма насилие и беспорядок торжествуют над законом» (DiCenso, 2011: 43). Противоречивость кантовских оценок объясняется тем, что он изменял свое отношение к революции по мере того, как она принимала все более кровавый оборот, и особенно в связи с таким незаконным событием, как казнь короля (*ibid.*: 65–66).

Эта небольшая подборка оценок кантовской теории позволяет обозначить спектр предлагаемых интерпретаций. Во-первых, все они признают факт столкновения в кантовской оценке революции двух планов его философии: морального и политико-правового, чистого и эмпирического. Революция оказывается результатом коллизии двух порядков: трансцендентального, имеющего внеэмпирический статус, и имманентного, созданного человеческими страстями и разумением из предпосланной природой человеческой ситуации. Во-вторых, причина этого столкновения также не вызывает разногласий: чрезмерное отклонение политического порядка от морального, сущего от должного, накопившиеся «аномалии» (в терминах Куна) политических практик, не имеющих морального оправдания, провоцируют революцию. Два порядка — моральный и политико-правовой — сосуществуют как бы в поддерживаемой правителем относительной гармонии, за нарушение которой именно он первым несет ответственность⁵. Дальнейшая стратегия интерпретатора зависит, как представляется, главным образом от индивидуальных пресуппозиций. Стоящие на позициях теории естественного права, нормативисты, сторонники целесообразности исторического процесса и просто готовые к риску склонны оправдывать ниспровержение морально осуждаемого порядка. Напротив, дескриптивизм, легализм, отрицание целесообразности истории и склонность минимизировать риск оказываются факто-

⁵Здесь напрашиваются сразу две аналогии: с лейбницевской предустановленной гармонией и с (известным Лейбницу) конфуцианским учением о гармонии Небес и Земли, являющейся первейшей заботой императора — «сына Неба». Увиденный Ницше «кёнигсбергский китаец» уповает на небеса и целиком покорен земным правителям.

рами, заставляющими относиться к кантовской критике революции «с пониманием», как *Kant-Versteher*.

Термин «революция» (*Revolution*) появляется уже в первых трудах Канта в 1750-х гг., однако, что вообще характерно для этого времени, выступает здесь в своем первоначальном значении — космологическом⁶. В частности, в трактате «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) Кант пишет об обращении-революции небесных тел (NTH, AA 01: 287). Затем, например, в письме к Ламберту 1765 г. возникает тема «давно желанной революции в науке» (Br, AA 10: 54). А в 1777 г. во второй «Заметке по поводу Филантропина» мы видим уже призыв к революции вместо реформ — но в образовании (AP, AA 02: 449). Возможно, самое известное кантовское изречение о революции содержится в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» и относится к «революции в способе мышления» (KrV, AA 03: В 9–16; Кант, Лосский, 1994с: 20–23). О моральной революции как принятии морального образа мыслей, которое может случиться только сразу и целиком, Кант пишет, например, в «Религии в пределах только разума» (RGV, AA 06: 47; Кант, Столяров и Соколов, 1994h: 50). Распространение морального образа мыслей связано в его представлении с просвещением и «выходом из состояния несовершеннолетия», а не с политическими процессами — и, в особенности, не с политическими революциями, как утверждает А. Н. Круглов (Круглов, 2014a,b).

Аргументы Канта против политической революции можно разделить на две группы: формально-легалистские и пруденциально-исторические. Первые по сути сводятся к утверждению незаконности попыток ниспровержения законности. Вторые — к изображению грандиозного и ужасающего развертывания истории по скрытому замыслу природы, попытки участвовать в котором со стороны ничтожно малого индивида лишь делают его более уязвимым для исторических сил. Неоднозначность кантовской оценки возникает из-за его стремления разглядеть в революционной буре знак приближения грядущего мира, в котором свобода преодолела бы природу, моральный порядок подчинил бы себе политический.

⁶Об эволюции значения понятия см., напр.: Магун, 2003.

Политическая революция появляется в кантовской теории в 1784 г. в двух статьях, вышедших в журнале *Berlinische Monatsschrift* с интервалом в один месяц (соответственно, в ноябре и в декабре), — «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «Ответе на вопрос: Что такое просвещение?». При первом упоминании в «Идее» революцией называется смена порядка в отношениях между государствами, происходящая «в силу внутреннего разлада, либо внешних распрей» (IaG, AA 08: 25; Кант, Шапиро, 1994a: 21). Примечательно следующее за этим исполненное сумрачного фатализма рассуждение, предлагающее на выбор либо считать череду таких смен вечной и бессмысленной, либо уповать на случай, способный когда-нибудь произвести наилучшее «сцепление» государств в мирный порядок, либо принять телеологическую направленность истории в необозримо далекое будущее, в котором осуществится «замысел» природы установить гражданский мир внутри и вовне государств. Даже в третьем, наименее пессимистическом случае роль отдельного человека в исторических процессах оказывается ничтожной, и это составляет фон всех будущих кантовских рассуждений о революции. К теме революций — во множественном числе — как осуществляемых провидением «коррекционных» шагов к развитию природных задатков человечества Кант возвращается в трактате неоднократно.

Во втором упомянутом трактате революция характеризуется в хорошо известном пассаже: «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя ее посредством осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, как и старые, будут служить вожжами для бездумной толпы» (WA, AA 08: 36; Кант, Арзаканьян, 1994g: 30–31). Такое высказывание представляет собой еще одно благоразумное соображение эмпирического характера.

Теоретические соображения начинают появляться только в работах Канта 90-х гг., когда получает хождение выдвинутое философом и последователем Канта Августом Вильгельмом Ребергом обвинение (или признание заслуг) метафизики в том, что именно абстрактные идеи запустили маховик Французской революции. В трактате «О поговорке „Может это и верно в теории, но не годится для практики“» (1793) Кант дает свой первый систематический ответ. С одной стороны, он соглашается с тезисом о влиянии теории на практику, с другой — утверждает, что последовательная теория не допускает революции.

«Всякое неповиновение верховной законодательной власти, всякое подстрекательство к деятельному выражению подданными недовольства, всякое возмущение, которое переходит в бунт, составляет самое наказуемое преступление в обществе. И такое запрещение *абсолютно*, так что, если даже эта власть или ее исполнитель, глава правительства, нарушит первоначальный договор и тем самым, по мнению подданных, утратит право быть законодателем, так как уполномочивает правительство действовать совершенно насильственно (тиранически), то все же подданному не разрешается никакое сопротивление как ответ насилем на насилие» (ТР, АА 08: 299; Кант, Вельденберг, 1994е: 187–188).

Теоретический ответ был существенно расширен в «Метафизике нравов» (1797), содержащей некоторые из наиболее «реакционных» кантовских рассуждений. Их основа — критика идеи естественного состояния локковского толка и антропологического оптимизма руссоистского толка. В естественном состоянии человек живет в беззаконии и состоянии войны всех против всех; право возникает только с учреждением гражданско-правового состояния. Это лишает силы все аргументы в поддержку революции, апеллирующие к догосударственному состоянию⁷. Далее Кант налагает запрет на поиск и раскрытие подлинных оснований действующего порядка, потому что переход от незаконного состояния к законному необходимо связан с насилием и обманом, память о которых необходимо предать забвению⁸.

Кант таким образом пытается избавиться от всех оснований, которые позволили бы занять внешнюю по отношению к порядку позицию и опрокинуть его сначала в теории, а затем на практике; он пытается вернуть ему видимость былой сакральности. Разум велит человеку «выйти из естественного состояния, в котором каждый *поступает* по собственному разумению, и объединиться со всеми остальными (а он не может избежать взаимодействия с ними), с тем чтобы подчиниться внешнему опирающемуся на публичное право принуждению, т. е. вступить в состояние, в котором каждому *будет по закону* определено и достаточно сильной *властью* (не его собственной, а внешней) предоставлено то, что должно быть признано *своим*, т. е. он прежде всего должен вступить в гражданское состояние» (MS, АА 06: 312; Кант, Шейнман-Топштейн и Арзаканьян, 1994d: 343). Но стоит нам подчиниться голосу разума, как

⁷См. раздел I «Государственное право» части второй «Учения о праве».

⁸Об этом см.: Капустин, 2016: 116–118.

дверь захлопнется за нашей спиной, и даже если мы сразу поймем, что это была дверь в тюремную камеру, обратной дороги не будет.

Дальнейший аргумент Канта действительно может показаться тривиальным: мы замкнуты в пространстве права, вне которого ничего нет и не было, а внутри которого нет и не может быть инструментов для его разрушения. Единственная оставшаяся возможность — это петиции (офлайн- или онлайн-) по поводу несправедливостей существующего порядка в высочайший адрес с надеждой на высочайшее соизволение их услышать. Если мы принимаем его предшествующие рассуждения, то вынуждены согласиться и с этим формально безупречным ходом. Два с лишним столетия возмущающее читателя «*повинуйтесь правительству, имеющему над вами власть* (во всем, что не противоречит внутренне моральному) — это категорический императив» (MS, AA об: 371; Кант, Шейнман-Топштейн и Арзаканьян, 1994d: 410–411) становится понятным как часть системы взглядов Канта.

Эти аргументы необходимо поместить в контекст кантовской философии истории. Главный процесс, наполняющий историю смыслом, — это моральный прогресс человеческого рода, перспективы которого теряются в бесконечности. Отдельный индивид имеет в этом процессе исчезающе малое значение: мы можем ему содействовать, лишь совершая моральные усилия в своей собственной жизни (как правило, безуспешные, — но даже и меру их успеха мы не можем определить наверняка, не имея сил с уверенностью оценивать собственные мотивы), и мы не можем в пределах своего краткого века наблюдать несомненный моральный прогресс человеческого рода. Человек хрупок, недобросовестен, злонравен и склонен ко злу, поэтому его моральный прогресс возможен только в рамках правового принуждения. Невидимая глазу моральная реакция кипит под колпаком государственного саркофага.

Кантовские аргументы пруденциального характера в целом повторяют аргументы Гоббса, «торгующего страхом» перед естественным состоянием⁹. Специфически кантовским добавлением здесь оказывается забота о моральном развитии, которое требует вступления в гражданско-правовое состояние. Внешний правовой порядок создает условия для

⁹См., напр., часть третью «Религии в пределах только разума», где Кант выражает согласие с гоббсовской оценкой естественного состояния: «В положении *Гоббса*: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* (естественное состояние людей есть война всех против всех) — нет никакой другой ошибки, кроме той, что следовало сказать: *est status belli etc.* (есть состояние войны и т. д.)» (RGV, AA об: 97; Кант, Столяров и Соколов, 1994h: 102).

внутреннего развития морали; его разрушение революцией ведет к моральному коллапсу¹⁰. Однако это рассуждение эмпирического и вероятностного свойства, открытое для вопроса: а не настал ли уже просвещенный век, в котором человеческая свобода перестала нуждаться в опекунах и внешних ограничениях? Для теории Гоббса наряду со страхом фундаментальное значение имеет противодействующая ему гордость. Кантовская моральная философия оставляет место для гордости, однако это скорее буржуазная «гордость достоинства», нежели аристократическая «гордость чести»¹¹, толкающая идти наперекор страху к гибели или к славе¹². Кант, как вслед за ним Ролз в «Теории справедливости», исходит из того, что рациональный индивид предпочтет ставку на максимально высокий минимальный уровень благосостояния и будет избегать рискованных предприятий вроде революций. Это делает Канта уязвимым для критики того же рода, что была выдвинута против Ролза и указывала на возможность оснований для более рискованного выбора¹³.

Наконец мы подходим к главной слабости этой теоретической модели — и Кант первый, кто на нее указывает:

...человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине. Дело в том, что он постоянно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в господине, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае: предоставит ли он верховную власть

¹⁰К этому и другим консервативным аспектам кантовской философии автор подробнее обращался в других работах. См., напр.: Чалый, 2015.

¹¹Анализ кантовского понятия гордости дает Р. Лауден, утверждающий, что «Кант довольно критичен к христианской трактовке смирения, и он также принимает некоторые стороны языческого понимания надлежащей гордости» (Louden, 2011: 26). Р. Макрил указывает на связь кантовской гордости с внутренней самооценкой и на ее умеренность (Shell, Velkley, 2012: 106). О фундаментальном значении понятия достоинства для современной личности и соотношении достоинства и чести см., напр.: Taylor, 1994: 27.

¹²А. Ф. Филиппов рассуждает о славе как о мирском эквиваленте спасения (Филиппов, 2017).

¹³Подробный очерк аргументов против того, что выбранный Ролзом принцип максимума является единственным рациональным, содержится в Стэнфордской философской энциклопедии (Freeman, 2014).

одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распорядился бы им в соответствии с законами. Верховный глава сам должен быть справедливым и в то же время должен быть человеком. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа (IaG, AA 08: 23; Кант, Шапиро, 1994а: 18–19).

Эта пространная цитата, помимо прочего, содержит указание на парадокс, по форме похожий на парадокс брадобрея: всякий человек нуждается в господине, в том числе сам господин. Но кто воспитает воспитателя, кто принудит принуждающего? В досовременном мире, упорядоченном иерархически и уходящем в трансцендентное, на этот вопрос был ответ: суверена воспитает и принудит Бог. Такой ответ формально схож с расселовской теорией типов в том, что помещает принуждающую власть на мета-уровень по отношению к принуждаемым: правителя — по отношению к подданным, Бога — по отношению к правителю. Попытка применения к суверену закона, который он обеспечивает подданным, невозможна, поскольку была бы самореференцией, ведущей к парадоксу. Однако в мире современности, лишенном трансцендентных структур и упорядоченном горизонтально, по принципу равенства, проблема суверенитета лишается прежнего решения. В новых условиях кантовское помещение суверена в положение сущности иного типа, к которой неприменим закон, выглядит как реакционная попытка сохранить прежний логический порядок, но без прежних онтологических оснований.

Кант признает невозможность прежней логической формы, когда замыкает цикл своих рассуждений о проблеме построения современного политического порядка в «Споре факультетов» (1798). Здесь он пишет: «Идея конституции, отвечающей естественному человеческому праву, а именно, чтобы те, кто подчиняется закону, вместе с тем участвовали в законодательстве, эта идея лежит в основе всех государственных форм, а общность, мыслимая соответственно этой идее в чистых понятиях разума и представляющая платоновский *идеал* (*respublica noumenon*), — не пустая химера, но вечная норма гражданской конституции...» (SF, AA 07: 91; Кант, Левина, 1994i: 108). Однако он продолжает эту мысль рассуждением о том, что построение гражданского общества, феноменального воплощения идеала, есть долг монархов, хотя и действующих

от лица народа по принципам, которые «предписал бы себе сам народ со зрелым разумом» (SF, AA 07: 91; Кант, Левина, 1994i: 108). Парадокс суверенитета остается неразрешенным.

В политической теории Локка «природа» занимает место гаранта политико-правового порядка, апелляция к которому позволяет требовать, а в предельном случае и революционно менять этот порядок. Кант, как уже говорилось, этой возможности себя лишил. Да, «природа» и даже «Природа» появляются в его работах, но об их планах относительно устройства земных дел рода человеческого мы можем не судить, а лишь догадываться с надеждой, что не ошиблись. «Ноуменальная республика» оказывается идеалом разума, медленное воплощение которого в природе передается в руки монархов с упованием на их благонамеренность. Упование это можно было бы счесть наивностью, если бы не кантовское ясное понимание механики политического реализма, с блеском продемонстрированное, например, в Приложении I трактата «К вечному миру». «Царство целей», т. е. царство разумных существ как целей самих по себе (ZeF, AA 08: 374; Кант, Гулыга, 1994b), выступает для Канта также как чистая регулятивная идея. Он не помещает явно «царство целей» в пределы имманентного порядка и тем лишает нас возможности апеллировать к нему как к реальному ориентиру для политических процессов — мы можем обращаться к нему только как к умозрительному ориентиру для процессов моральных¹⁴. Приходится признать, что средствами одной лишь кантовской политической философии разомкнуть и изменить наличный порядок невозможно.

Попробуем представить ситуацию, в которой невозможность смены порядка может вызвать особенно острое разочарование. Допустим, что или в результате долгих потрясений, или случайно — «в результате эпикурейского стечения действующих причин» (IaG, AA 08: 25; Кант, Шапиро, 1994a: 21), — или по законам «природы», или по замыслу «Природы» счастливым образом возник народ, целиком состоящий из

¹⁴Эрик Фёгелин считает, что кантовское понимание прогресса является телеологической разновидностью гностицизма, отдавая при этом Канту должное за то, что он не связывает с прогрессом индивидуальное спасение (Voegelin, 1999: 299). Представляется, однако, что та модальность, в которой Кант говорит о финальных состояниях — «царстве целей», совпадении моральности и счастья и т. п., — не позволяет упрекнуть его в имманентизации этих состояний. Кант не локализует их ни в пространстве, ни во времени; он принципиально оставляет их нормативными идеями, лишенными конкретного содержания. Его интересует теоретическая возможность их осуществимости в мире, однако даже с этим вопросом он предельно осторожен и не дает на него четкого ответа.

кантианцев, возглавляемый, однако, дьяволом¹⁵. Допустим, что дьявол этот в физическом отношении является не могучим, а, напротив, более слабым, чем любой из его подданных, однако установленное им законодательство позволяет ему систематически использовать подданных как средства и никогда не относиться к ним как к целям. Максимум, допустимый в такой политической ситуации для подданных-кантианцев, — это пассивное сопротивление после тщательной делиберации, использование оговорки «во всем, что не противоречит внутренне моральному» из приведенной выше формулы. Но в этом случае, как представляется, дьявол может, например, уничтожить их одного за другим совершенно безнаказанно, стоит лишь ему должным образом публично кодифицировать свою волю к этому деянию. Если бы в народе нашелся хотя бы один некантианец, то он смог бы без труда положить конец дьявольскому правлению, — но, увы, рассматриваемое нами общество является совершенным. Так наступил бы конец народа, находившегося, казалось бы, в шаге от торжества кантовской морально-политической модели. Реалистичен ли подобный мысленный эксперимент? Конечно, нет — но именно потому, что далеко не все вокруг последовательные кантианцы.

Возникает недоуменный вопрос: как мог философ, исповедующий такие политические идеи, быть назван «террористом» и удостоиться сравнения с Робеспьером? Можно предположить, что дело в «заряде», заложенном Кантом в чистой моральной философии и способном взорвать политический порядок, причем в потенциале — любой, даже самый либеральный («минимальный» в смысле Нозика), на основании того, что он угнетает свободу просвещенных, морально созревших для автономии личностей. Интериоризация Бога в качестве идеи разума, пафос автономии как самодетерминации через внутренний моральный закон снаряжают личность для борьбы с любым внешним препятствием внутренней свободе. Они дают гражданство в «ноуменальной республике», «этическом государстве», существующем поверх случайного эмпирического порядка и всегда угрожающем заявить о своих правах на него с позиций моральной гегемонии. Конечно, Кант предлагает

¹⁵Кант не считал человека способным на дьявольское зло — т. е. такое, в котором зло возводится в принцип, — а только на зло, возникающее при подчинении максим собственному интересу, подчинении «я должен» «я хочу». Однако некоторые его читатели (см., напр.: Bernstein, 2002) находят это ограничение произвольным. Кроме того, мы вполне можем предположить, что власть над народом кантианцев захватило нечеловеческое дьявольское разумное существо.

собственную секулярную адаптацию христианского учения о *corpus mysticum* и, как и ортодоксальное христианство, запрещает политическое действие для этого внеэмпирического «тела». Однако находятся читатели, готовые проигнорировать запрет и увидеть в кантовских работах «теорию революции». Кантовская теория объясняет и это: негодование и сострадание являются мощными чувствами, способными заглушить голос разума — возможно, не кантовского, но другого, не столь сильного и последовательного, или не столь фукольдически дисциплинированного. Разум, «ослепленный» resentmentом и состраданием, ненавистью к угнетателям и жалостью к угнетаемым, и не «обезболенный» верой в неопределенное светлое будущее, может попытаться осуществить прорыв из мира свободы в мир природы, побудить оставить положение незаинтересованного наблюдателя ради роли ниспровергателя и создателя, из философов устремиться в цари. Правы и Э. Ю. Соловьев, указывающий на «дамоклов меч революции», подвешенный Кантом над головой государственной власти, и Б. Г. Капустин, ставящий кантовский порядок — моральный, но также и политический — в зависимость от слабости подчиненного ему человека (Капустин, 2016: 52).

Идея «царства целей», представленная Кантом в «Основоположении к метафизике нравов» как безобидный умозрительный регулятив для чистой моральной философии, при нарушении правил употребления также обретает ударную силу. «Телеология рассматривает природу как царство целей, мораль — возможное царство целей как царство природы. В первом случае царство целей — теоретическая идея для объяснения всего, что существует. Во втором оно практическая идея для того, чтобы реализовать то, что не существует, но что может стать действительным благодаря нашему поведению...» (GMS, AA 04: 436; Кант, Л. Д. Б., 1994f: 214). Последовательно осуществляя заветы кантовской чистой моральной философии, человек готовит «возможное царство целей как царство природы» (*ibid.*), то есть готовит «иглу», способную «проколоть челюсть Левиафана» с тем, чтобы тот «сделал с ним договор» (Иов. 40: 21–23), — или точит нож, чтобы наконец зарезать его и съесть на пиру праведников, который, согласно талмудической литературе, ознаменует наступление нового мира (Fishbane, 2005: 315–17).

Обращаясь к кантовской философии революции и порядка, читатель видит ее колоссальную напряженность. Это область, где устремлены друг к другу — и друг на друга — ноуменальный мир свободы и феноменальный мир природной необходимости, готовые столкнуться

в противоречии своих требований. Выраженный консерватизм и реакционность кантовской политической философии — его философии порядка, — как представляется, в значительной мере обусловлены необходимостью уравновесить эмансипирующую, либерализующую мощь его моральной философии — философии революции. Кант стремится удержать — или бесконечно отложить, если мы все-таки сочтем идеи «царства целей» и т. п. описанием имманентного конечного состояния, — вспышку освобождения, смертельно опасную, как считает философ, для самой свободы. Его мысль пытается совершить сложный маневр, подобный проделанному ранее теоретическому маневру между догматизмом и скептицизмом, одновременно сохранив принципиальную открытость человеческой природы, ее незамкнутость эмпирически случайными политическими обстоятельствами и, шире, миром природной гетерономии, — и тем самым избежать ужасающего в своей алогичности и опасного своими последствиями разрушения механики политического порядка. У читателя может сложиться пугающее ощущение, что он стоит на шаткой временной конструкции, собранной великим философом в опасном месте в надежде, что будущее подскажет более прочное решение.

В статье показано, что в кантовской теории этого решения нет, что его формальные аргументы, запрещающие политическую революцию, лишены онтологического основания и не работают в имманентизированном мире современности, а его пруденциальные аргументы обладают ограниченной убедительностью и могут не выдержать давления кантовской же чистой моральной философии или соблазнов политических обстоятельств.

СОКРАЩЕНИЯ

- AA *Kant I. Gesammelte Schriften.* — Berlin, 1900– .
 Bd. 1–22 / hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
 Bd. 23 / hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
 Bd. 24 / hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- AP, AA 02 *Kant I. Aufsätze, das Philanthropin betreffend // Gesammelte Schriften.* Bd. 2.
- Br, AA 10 *Kant I. Briefe // Gesammelte Schriften.* Bd. 10.
- GMS, AA 04 *Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Gesammelte Schriften.* Bd. 4.

- IaG, AA 08 *Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Gesammelte Schriften. Bd. 8.*
- KrV, AA 03 *Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Gesammelte Schriften. Bd. 3.*
- MS, AA 06 *Kant I. Die Metaphysik der Sitten // Gesammelte Schriften. Bd. 6.*
- NTH, AA 01 *Kant I. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels // Gesammelte Schriften. Bd. 1.*
- RGV, AA 06 *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Gesammelte Schriften. Bd. 6.*
- SF, AA 07 *Kant I. Der Streit der Fakultäten // Gesammelte Schriften. Bd. 7.*
- TP, AA 08 *Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // Gesammelte Schriften. Bd. 8.*
- WA, AA 08 *Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Gesammelte Schriften. Bd. 8.*
- ZeF, AA 08 *Kant I. Zum ewigen Frieden // Gesammelte Schriften. Bd. 8.*

Источники

- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / пер. с нем. И. А. Шапиро // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 8 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994a. — С. 12–28.
- Кант И.* К вечному миру / пер. с нем. А. В. Гулыги // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 7 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994b. — С. 5–56.
- Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 3 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994c.
- Кант И.* Метафизика нравов / пер. с нем. С. Я. Шейнман-Топштейн, Ц. Г. Арзаканьяна // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 6 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994d. — С. 224–543.
- Кант И.* О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» / пер. с нем. Н. Вельденберг // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 8 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994e. — С. 158–204.
- Кант И.* Основоположения метафизики нравов / пер. с нем. Л. Д. Б. // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 4 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994f. — С. 153–246.
- Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканьяна // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 8 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994g. — С. 29–37.
- Кант И.* Религия в пределах только разума / пер. с нем. А. А. Столярова, Н. М. Соколова // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 6 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994h. — С. 5–223.
- Кант И.* Спор факультетов / пер. с нем. М. Левиной // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 7 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994i. — С. 57–132.

- Маркс К.* Философский манифест исторической школы права // Сочинения. В 39 т. Т. 1 / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1955.
- Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии // Сочинения. В 10 т. Т. 6 / пер. А. Г. Горнфельда. — М. : Государственное издательство художественной литературы, 1958.

ЛИТЕРАТУРА

- Арендт Х.* О политической философии Канта : курс лекций. Лекция 7 / пер. с англ. А. Н. Саликова // Кантовский сборник. — 2011. — Т. 35, № 1. — С. 98–103.
- Капустин Б. Г.* Зло и свобода : рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта. — М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2016.
- Круглов А. Н.* Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления. Часть I // Кантовский сборник. — 2014а. — Т. 49, № 3. — С. 19–39.
- Круглов А. Н.* Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления. Часть II // Кантовский сборник. — 2014б. — Т. 50, № 4. — С. 39–53.
- Магун А. В.* Опыт и понятие революции // Новое литературное обозрение. — 2003. — Т. 64. — С. 54–79.
- Соловьев Э. Ю.* Категорический императив нравственности и права. — М. : Прогресс-Традиция, 2005.
- Филлипов А. Ф.* Честь и слава в социальной теории. — 2017. — URL: <http://gefter.ru/archive/21675> (дата обр. 09.05.2017).
- Чалый В. А.* Ограничить вольность, чтобы освободить место свободе: либерализм, консерватизм и философия Канта // Вопросы философии. — 2015. — № 9. — С. 66–78.
- Beck L. W.* Kant and the Right of Revolution // Journal of the History of Ideas. — 1971. — Vol. 32, no. 3. — P. 411–422.
- Bernstein R. J.* Radical Evil: A Philosophical Interrogation. — New York : Wiley, 2002.
- DiCenzo J.* Kant, Religion, and Politics. — Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- Essays on Kant's Political Philosophy / ed. by H. Williams. — Chicago : University of Chicago Press, 1992.
- Fishbane M.* Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. — Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Flikschuh K.* Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke // Philosophy & Public Affairs. — 2008. — Vol. 36, no. 4. — P. 375–404.
- Freeman S.* Original Position // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2016 Edition / ed. by E. N. Zalta. — 2014. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/original-position/> (visited on 05/12/2017).

- Korsgaard C.* Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution. — 2008. — URL: <https://dash.harvard.edu/handle/1/3209552> (visited on 05/09/2017).
- Louden R. B.* Kant's Human Being : Essays on His Theory of Human Nature. — Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Shell S., Velkley R.* Kant's Observations and Remarks : A Critical Guide. — Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
- Taylor C.* The Politics of Recognition // Multiculturalism / ed. by A. Gutmann. — Princeton : Princeton University Press, 1994. — P. 25–74. — Expanded Paperback Edition.
- Voegelin E.* The Collected Works of Eric Voegelin. In 34 vols. Vol. 5. Modernity without Restraint. — Columbia : University of Missouri Press, 1999.
- Westphal K. R.* Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the Alleged “Anti-Revolutionary” Writings // Journal of Philosophical Research. — 1992. — Vol. XVII. — P. 383–426.

Chalyy, V. A. 2017. “Poryadok i revolyutsiya v politicheskoy filosofii Kanta [Order and Revolution in Kant's Political Philosophy]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 1 (2), 40–60.

VADIM CHALYI

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR AT THE INSTITUTE FOR HUMANITIES, IMMANUEL KANT
BALTIK FEDERAL UNIVERSITY, KALININGRAD

ORDER AND REVOLUTION IN KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract: Kant's philosophy seems severely strained on the junction between the moral and the political. His “pure moral metaphysics” prescribes inner moral revolution towards gaining autonomy. However, his “empirical” political theory demands full obedience to any acting authority regardless of its moral worth. This paper contains a review of several recent attempts to reinterpret Kant's prohibition of political revolution and an analysis of Kantian arguments to this effect. These arguments seemingly fall into two categories: formal, legalist ones and prudential, empirical ones. Kant's formal arguments seem to run into a paradox, formally similar to the “barber's paradox”: he states that any human being is in need of a master and that any master is a human being. Kant's solution is formally similar to Russell's “type theory”: a legislating sovereign is forbidden to be placed under the legislation to avoid what could be called self-reference. A sovereign becomes a person of another type at a meta-level, which, however, hardly suits modern political world that is lacking transcendent ontology and is ordered horizontally. If this really does create a contradiction for Kant's argument, then his formal legalist argument (it is illegal to go against the law) loses force. The remaining prudential arguments turn on stressing Hobbesian dangers of the state of nature. They are empirical and probabilistic, so they might not seem convincing to those who do not share certain Kantian presuppositions. Thus Kant's criticism of revolution is not itself unproblematic, and this makes it even more vulnerable to the overwhelming force of “pure moral philosophy” with its ideas of autonomy, enlightenment, human dignity and so on. In this light Kant's reputation of a “terrorist” (Heine) and a theorist of revolution (Marx) might seem not without grounds.

Keywords: Kant, Revolution, Freedom, Sovereignty, Pure and Empirical, Moral and Political.

REFERENCES

- Arendt, Kh. [Arendt, H.] 2011. "O politicheskoy filosofii Kanta [Lectures on Kant's Political Philosophy]: kurs lektsiy. Lektsiya 7 [Lecture 7]" [in Russian], trans. from the English by A. N. Salikov. *Kantovskiy sbornik [Kantovsky sbornik]* 35 (1): 98–103.
- Beck, L. W. 1971. "Kant and the Right of Revolution." *Journal of the History of Ideas* 32 (3): 411–422.
- Bernstein, R. J. 2002. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. New York: Wiley.
- Chalyu, V. A. 2015. "Ogranichit' vol'nost', chtoby osvobodit' mesto svobode: liberalizm, konservativizm i filosofiya Kanta [Denying Liberty in order to Make Room for Freedom: Liberalism, Conservatism, and Kantian Philosophy]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Voprosy Filosofii]*, no. 9: 66–78.
- DiCenso, J. 2011. *Kant, Religion, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Filippov, A. F. 2017. "Chest' i slava v sotsial'noy teorii [Honor and Fame in Social Theory]" [in Russian]. Accessed 2017-05-09. <http://gefter.ru/archive/21675>.
- Fishbane, M. 2005. *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford: Oxford University Press.
- Flikschuh, K. 2008. "Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke." *Philosophy & Public Affairs* 36 (4): 375–404.
- Freeman, S. 2014. "Original Position." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2016 Edition*, ed. by E. N. Zalta. Accessed 2017-05-12. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/original-position/>.
- Geyne, G. [Heine, H.] 1958. *K istorii religii i filosofii v Germanii [Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland]* [in Russian]. In vol. 6 of *Sochineniya [Collected Works]*, trans. from the German by A. G. Gornfel'd. 10 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury.
- Kant, I. 1900-. *Gesammelte Schriften* [in German]. Vol. 1–22: Ed. by Preussische Akademie der Wissenschaften. Vol. 23: Ed. by Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vol. 24: Ed. by Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
- . 1994a. "Ideya vseobshchey istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]" [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by I. A. Shapiro, 12–28. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994b. *K vechnomu miru [Zum ewigen Frieden]* [in Russian]. In vol. 7 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. and trans. from the German by A. V. Gulyga, 5–56. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994c. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. O. Losskiy. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994d. *Metafizika nravov [Die Metaphysik der Sitten]* [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by S. Ya. Sheynman- Topshteyn and Ts. G. Arzakan'yan, 224–543. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994e. "O pogovorke 'Mozhet eto i verno v teorii, no ne godit'sya dlya praktiki'" [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. Vel'denberg, 158–204. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.

- . 1994f. *Osnovopolozheniya metafiziki npravov* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten] [in Russian]. In vol. 4 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by L. D. B., 153–246. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994g. “Otvét na vopros: Chto takoye prosveshcheniye? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]” [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by Ts. G. Arzakan'yan, 29–37. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994h. *Religiya v predelakh tol'ko razuma* [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by A. A. Stolyarov and N. M. Sokolov, 5–223. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994i. “Spor fakul'tetov [Der Streit der Fakultäten]” [in Russian]. In vol. 7 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. Levina, 57–132. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Kapustin, B. G. 2016. *Zlo i svoboda* [Evil and Freedom]: rassuzhdeniya v svyazi s “Religiyye v predelakh tol'ko razuma” Immanuila Kanta [Essay on Kant's “Religion within the Bounds of Mere Reason”] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom Vysshey shkoly ekonomiki.
- Korsgaard, Ch. 2008. “Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution.” Accessed 2017-05-09. <https://dash.harvard.edu/handle/1/3209552>.
- Kruglov, A. N. 2014a. “Nesovershennoletiyе i zadacha istinnogo preobrazovaniya obraza myshleniya. Chast' I [Nonage and the Task of True Change in the Mode of Thinking. Part I]” [in Russian]. *Kantovskiy sbornik* [Kantovsky sbornik] 49 (3): 19–39.
- . 2014b. “Nesovershennoletiyе i zadacha istinnogo preobrazovaniya obraza myshleniya. Chast' II [Nonage and the Task of True Change in the Mode of Thinking. Part II]” [in Russian]. *Kantovskiy sbornik* [Kantovsky sbornik] 50 (4): 39–53.
- Louden, R. B. 2011. *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Magun, A. V. 2003. “Opyt i ponyatiye revolyutsii [The Experience and Notion of Revolution]” [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye* [New Literary Observer] 64:54–79.
- Marks, K. [Marx, K.] 1955. “Filosofskiy manifest istoricheskoy shkoly prava [Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule]” [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya* [Collected Works], 2nd ed., by K. Marks. 39 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- Shell, S., and R. Velkley. 2012. *Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solov'yev, E. Yu. 2005. *Kategoricheskii imperativ nrauvstvennosti i prava* [Categorical Imperative of Morals and Law] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.
- Taylor, Ch. 1994. “The Politics of Recognition.” In *Multiculturalism*, ed. by A. Gutmann, 25–74. Expanded Paperback Edition. Princeton: Princeton University Press.
- Voegelin, E. 1999. *Modernity without Restraint*. Vol. 5 of *The Collected Works of Eric Voegelin*. 34 vols. Columbia: University of Missouri Press.
- Westphal, K. R. 1992. “Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the Alleged ‘Anti-Revolutionary’ Writings.” *Journal of Philosophical Research* xvii:383–426.
- Williams, H., ed. 1992. *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

АНДРЕЙ МАЛЬЦЕВ*

АНДРЕЙ БОЛОТОВ И ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ СУБЪЕКТНОСТИ В РОССИИ XVIII ВЕКА. ЧАСТЬ 1**

Аннотация: На примере Андрея Болотова рассматривается проблема субъектности в России XVIII века. Делается попытка определить, как происходила автономизация внутреннего мира Болотова, какие социальные и культурные условия актуализировали поиск идентичности, как очерчивались границы самости, с помощью каких инструментов Болотов пытался конституировать себя в качестве самоопределяющегося субъекта и как одновременно уходил от своей субъектности. Это становится осуществимым только в условиях, когда акторы (российские дворяне) получили возможность выбирать социальный статус, роли и стиль поведения и тем самым оказались перед лицом отчужденных статусов и социальных ролей. Разнообразие ролевых моделей заставляло рефлексировать по поводу собственного «Я», вынуждало открывать-изобретать внутренний мир, толкало к поиску самости. В то же время зависимость от традиционной нормативности и государства заставляла прибегать к хитрости при опознании собственной субъектности.

Ключевые слова: субъект, самость, индивидуализация, XVIII век, история России, история русской философии, Андрей Болотов.

1. АНДРЕЙ БОЛОТОВ

Во второй половине XVIII в. в России все отчетливее обнаруживает себя процесс эмансипации человека от групповых и сословных установлений, от традиций и законов прошлого, от авторитетов и религиозных верований — процесс сложный, весьма противоречивый, неровный и временами неоднозначный. И встает вопрос: как зарождался самодеятельный субъект? Благодаря государству, которое пеклось о просвещении подданных? Или это было простое копирование западных образцов? Или представители различных социальных групп — прежде всего, дворянства, — впитав в себя дух петровских реформ, или в силу других причин, сами открывали для себя внутренний мир и очерчивали границы самости? Остается не до конца ясным, как именно это происходило.

Для того, чтобы разобраться в особенностях процесса индивидуализации в России, имеет смысл рассмотреть проблемы становления

*Мальцев Андрей Александрович, к. социол. н., независимый исследователь, maar1313@gmail.com.

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

субъектности в России XVIII в. на примере Андрея Тимофеевича Болотова, чье богатое мемуарное, публицистическое и философское наследие позволяет взглянуть на процесс автономизации личности объемно и подробно.

Потомки, к которым обращался Андрей Болотов, создавая свои знаменитые мемуары, относились к нему по-разному. По-настоящему о Болотове заговорили только в 70-е гг. XIX в. Первой реакцией было удивление после выхода знаменитого четырехтомника воспоминаний Болотова: вдруг стало понятно, что «если при Екатерине II между помещиками и помещицами являлись чудовища и людоеды вроде Салтычихи, зато были и Болотовы», «светлые личности», способные немного примирить со злом крепостничества (Обзор «Русской старины»..., 1873: 1016). Обращали внимание и на чистый русский разговорный язык книг Болотова (Семевский, 1889: 538).

Для передовой интеллигенции конца XIX столетия провинциальный XVIII в. был населен преимущественно буйными невежественными дворянами и забытыми покорными крепостными крестьянами, над которыми помещики издевались. Над этими слоями возвышались аристократия и столичный образованный слой русского дворянства, «золотой век» которого длился приблизительно с 1770 по 1825 гг. (Эррен, Максимов, 2012: 52). На этом фоне почти всю жизнь проживший в провинции Болотов по многим параметрам подходил под образ «светлой личности»: неутомимый труженик, разносторонне образованный и прекрасно владеющий иностранными языками; почти подвижник; любитель книг, природы и театра, оставивший после себя огромное количество рукописных и печатных трудов; преобразователь природы, создатель парков, изобретатель и т. п. С крестьянами он обращался вполне снисходительно, не любил наказывать без острой необходимости, порицал жестокость в отношении с крепостными и прекращал знакомство с помещиками, прославившимся своим «тиранством».

К этому восхищению примешивались нотки разочарования: Болотов был равнодушен к общественной деятельности (Щепкина, 1897: 104–105) и не отдавал должного своим гражданским обязанностям, предпочитая персональную свободу и самосовершенствование (Щепкина, 1890: 222–223), что для интеллигентской этики конца XIX – начала XX вв. было недопустимо.

Далее на портрете Болотова появляются темные тона. В «Критико-биографическом словаре русских писателей и ученых» рядом с хвалебной статьей Екатерины Щепкиной помещается заметка Семена Вен-

герова (издателя словаря), который ставит под сомнение ученость и заслуги Болотова, так как тот был крепостник, не скрывавший своих крепостнических взглядов, и расчетливый практик, не брезговавший давать деньги в рост; с поверхностным образованием, без глубины и широты, без сердечных мук и тоски по идеалу, «во всех своих суждениях самый заурядный тульский помещик, самым банальным образом судящий о людях и событиях», и т. п. (Венгеров, 1897: 108).

Невзлюбил Болотова и молодой Александр Блок, в университете писавший кандидатское сочинение «Болотов и Новиков»¹ (Блок, 1934: 9–80). Для Блока приземленный и рациональный Болотов — типичный представитель холодного и рассудочного XVIII века, в котором разум властвовал над чувством. Конспекты «Жизни и приключений...» Болотова «выдают ироническое отношение Блока к мемуаристу. Поэт подробно останавливается на фрагментах, демонстрирующих болотовскую расчетливость и практицизм» (Владимирова, Григорьев, Кумпан, 1981: 39). В том месте, где Болотов описывает свой смех над народными поверьями и предрассудками, — речь идет о «коровьей смерти» (Болотов, 1871: 688–689), — Блок помечает: «Болотов „не имеет ушей“, он отвечает на рассказ приказчика раскатистым хохотом, его позитивистскому плоскому мироощущению недоступна древняя поэзия народных легенд, он по другую сторону „стихий“» (Владимирова, Григорьев, Кумпан, 1981: 41). Болотов противопоставляется народной жизни, он явно чужд народному творчеству. В конце концов Блок начинает сомневаться в русскости Болотова и записывает у себя в плане сочинения: «Болотов не был характерно русским (аккуратность, рассудительность, *протестантизм*, отсутствие обществ[енных] интересов и мн[огое] др[угое]). Следовательно, нельзя делать выводы о русской жизни на основ[ании] его характера» (там же: 84).

Нарождающаяся марксистская историография (плавно перетекшая в раннюю советскую) в лице Михаила Покровского, не отвлекаясь на частности, сразу же заклемила Болотова как отпетого крепостника и истязателя крестьян (Покровский, 2002: 235). Школу Покровского, как известно, разоблачили и осудили в 30-х гг., однако мнение, что

¹ Один из самых интересных и противоречивых сюжетов из жизни Болотова, на который обратили внимание Блок, Шкловский и другие исследователи, — это взаимоотношения Болотова и Николая Новикова. Подробнее об этом см.: Щерблыгина, 1999: 129–134. Там же затрагивается тема «Болотов и масоны». Достаточно поверхностный анализ взаимоотношений Болотова и Новикова сквозь призму сочинения Блока см.: Бахтина, 2013а: 288–291.

Болотов порол крестьян нещадно, мало чем отличаясь от Салтычихи, существовало вплоть до 60-х гг. (Бердышев, 1988: 10). Были и более мягкие оценки («отнюдь не зловещий персонаж»), но классовое лицо Болотова обрисовывалось четко и однозначно: ясное и целостное выражение помещичье-феодалной идеологии (Морозов, 1933: 153–163).

Влияние вульгарной социологии школы Покровского можно обнаружить² в «Краткой и достоверной повести о дворянине Болотове» Виктора Шкловского (Шкловский, 1928: 97–186), в которой в наигранно простоватой манере³ рассказывается о самодовольном, малообразованном, туповатом с признаками вырождения дворянине Болотове, который из прихоти и от скуки занимался науками и искусствами. У Шкловского получился типичный для того времени образ деградирующего представителя обреченного на уничтожение реакционного класса.

В 1980 г. в полемику со Шкловским — и вульгарным социологизмом Покровского, который «недооценивал значение национальной традиции», — вступает Арсений Гулыга в очерке «Болотов и мы», где он буквально переинтерпретирует некоторые эпизоды и сюжеты из повести Шкловского (Гулыга, 1980: 92–104). Начинается этап не просто реабилитации Болотова, но своего рода возвеличивания: «Андрей Болотов — воплощенный образ России XVIII века. Он по-русски самобытен и по-европейски образован. Своей уникальностью Болотов чем-то напоминает людей Возрождения» (там же: 92).

В конце 70-х и в 80-е гг. появляются документальные и научно-популярные повествования о Болотове (Бердышев, 1988; Ганичев, 1986; Лазарев, 1978; Любченко, 1988). Это были комплиментарные нарративы, подчеркивающие заслуги Болотова и смягчающие или игнорирующие негативные стороны жизни «тульского энциклопедиста». Вместе с этими нарративами происходит включение Болотова в дискурсы о национальной традиции, патриотизме, родной земле, народе, «почве», поиске корней и т. п. «Андрей Тимофеевич был привержен народному началу, изучая каноны существующего языка, вводил в свои труды

²На это обращают внимание А. Гулыга (Гулыга, 1980: 102–103) и М. Гаспаров (Гаспаров, 2006: 81).

³Местами в стилистике Шкловского мелькает что-то от сказовой прозы Зощенко, что также замечает Михаил Гаспаров (там же: 84) Более подробный анализ языка и стиля Шкловского в «Повести о дворянине Болотове» см.: там же: 79–87; Бахтина, 2013b: 342–347.

народный образ, пословицу, поговорку»⁴ (Ганичев, 1986: 149). У Болотова появляется шанс стать своего рода культурным героем, но в 90-е интерес непосредственно к личности Болотова по непонятным причинам ослабевает, за исключением локальной работы с памятью: краеведение Тульской области, Богородицкий парк, музей-усадьба в Дворяниново. Тем не менее, исследования мировоззрения Болотова продолжают, и акцент теперь делается на его религиозности, сосредоточенности на внутреннем мире и «принадлежности к своему веку» (Щеблыгина, 1996; 2003) или просветительской педагогической деятельности, в том числе театральной (Шамедько, 2009). На протяжении всего публичного существования «Жизни и приключений...» и прочих сочинений Болотова его не оставляли без внимания филологи⁵, лингвисты, историки языка. В нулевые годы немало внимания, по сравнению с предшествующими периодами, уделяется философским работам Болотова (Артемьева, 2006; 2015; Боровая, 2008; Двинянинов, 2012; Пенькова, 2015; Шамедько, 2008) — вплоть до попытки объявить его национальным философским гением (Артемьева, 2006).

Отстраненность от государственной службы и общественной деятельности стала поводом для интерпретации жизни Болотова как своего рода «бегства от реальности»: уединенное пребывание Болотова в провинции и забота о садах — это уход от абстрактного безличного цивилизованного мира в частную жизнь, в тихий уютный мир дворянской усадьбы с культивацией своего собственного сада, где можно найти покой и наслаждение (Newlin, 2001). Анализируя страхи и тревоги Болотова и русского дворянства, укрывшегося в сельской пасторальной глуши от волнений лживой и несправедливой городской жизни, Т. Ньюлин замечает, что пасторальная идиллия, тем не менее, нарушается чувством вины перед государством за отлынивание от службы — Болотову нет места в Эдеме, его ждет служба государю, и отказ от этой службы рождает беспокойство (*ibid.*).

После отставки Болотов, подобно Одиссею, возвращается домой, но его ждет разочарование. Здесь Болотова, привыкшего к комфорту городов, встречают грязь и невежество деревенской жизни — и отчуждение

⁴Надо заметить, что язык и художественные достоинства воспоминаний и сочинений Болотова тоже оцениваются по-разному: от восторга (Семевский, Гульга, Ганичев) до обвинений в графомании и плохом языке (Блок, Шкловский, Гаспаров).

⁵Анализ интересных параллелей между литературным вкусом Болотова и садово-парковой эстетикой можно найти у А. Веселовой (Веселова, 2000).

от соседей, которые с подозрением смотрят на его ученые занятия. Болотов погружается в одиночество. Его «графомания» — это беседы с самим собой, и через эти беседы Болотов движется к обретению самости и самосознанию. Для обоснования этого утверждения Ньюлин ссылается на исследование Михаила Бахтина (Newlin, 2001: 52–53), в котором, среди прочего, анализируются автобиографии поздней античности и раннего христианства (такие как *Soliloqui* Августина) и указывается, что благодаря этим автобиографиям формируется «новое отношение к себе самому, к собственному „я“» (Бахтин, 1975: 294–295).

Далее Ньюлин выделяет еще один повод для беспокойства и страха: им оказываются крестьяне, чьим трудом создаются райские сады Болотова. Крестьяне на первый взгляд незаметны, но это — потенциальная угроза уютному сельскому миру Болотова, и пугачевское восстание — наглядное тому подтверждение. Французская революция усилила эти страхи (Newlin, 2001: 99–145).

И еще одна опасность — присутствие смерти. Болотов боится смерти. Перед лицом смерти рациональное мировоззрение покидает его, и он уподобляется крестьянам с их рассказами о «коровьей смерти». Болотов смеется над суевериями крестьян, но сам он не свободен от суеверий и готов доверять фантазмам о загробной жизни, которые отсылают к традициям допетровской Руси. Болотов погружен в экзистенциальные переживания смертности, текучести времени, изменчивости истории (ibid.: 151–168). В жизнь Болотова вторгается история, и он пытается ускользнуть от глобальных изменений, пестуя свою частную жизнь, свою частную историю — и одновременно с дистанции наблюдая большую историю. Происходит своего рода одомашнивание истории. Большому событию он противопоставляет маленькое событие своей жизни и жизни своей семьи. Стремление укорениться в локальном — в родной земле, в земле предков, — укрыться от течения времени в усадьбе помогает Болотову противостоять обезличенному хаосу глобальной истории и создать некий приватный, пусть и достаточно иллюзорный мир (ibid.: 148–149, 167–178).

В разнообразных оценках Болотова есть своя специфика, а именно — разброс мнений в рамках оппозиции «заурядный – уникальный». Споры об этом начались еще до революции (Морозов, 1933: 153–154). С одной стороны, Болотов в глазах других людей растворен в своей среде: посредственность, далеко не герой, он постоянно умудрялся ускользать от больших событий, демонстрируя сверхъестественную способность

оставаться вне истории⁶, даже когда история сама шла ему навстречу, как в случае с дворцовым переворотом в 1762 г. «Вся эта его жизнь была именно бытом, а не событиями: ничем не замечательная жизнь ничем не замечательного человека, воплощение золотой середины, умеренность и аккуратность [...]. Из многих тысяч своих товарищей по дворянскому сословию он выделялся только одним качеством: он был графоман» (Гаспаров, 2006: 80).

С другой стороны, Болотов выглядит как самостоятельный игрок, способный сам выстраивать свою жизнь в рамках неотторжимого и неустраняемого социального контекста. Наверное, нельзя сказать, что Андрей Болотов — безусловный талант, но в своих взаимоотношениях с внешним миром он в немалой степени ориентирован на себя: он ищет себя и приноравливает свое тело к наиболее комфортным для себя ситуациям. Если использовать терминологию из его философского сочинения (Болотов, 2012), то главное для него — веселие, веселие души в первую очередь, то есть удовольствия души, а значит, и комфорт тела. И веселие он прежде всего находит в познании природы, в экспериментах над природой — создании садов, выведении новых пород деревьев и прочем подобном, — в любовании красотами природы, в философских размышлениях и, конечно, в подробном описании всего, что случилось с ним в жизни: что он видел, что создал, что прочувствовал.

Болотов безусловно лоялен политическому режиму и социальным установлениям и не представляет себе жизни вне существующей социально-политической и экономической реальности, но со временем в его дискурсе появляются и нарастают критические нотки (Болотов, 1989: 65; Болотов, 1988: 52). Он не ставил под сомнение государственный и социальный порядок, окружавший его, но он производил разрывы в окружающей его социальной ткани и незаметно обособливался от традиционных норм и правил. Нельзя сказать, что Болотов отдаляется от «старины» преднамеренно: сначала это происходит непроизвольно, почти спонтанно; старое отвергается только потому, что не соответствует самости Болотова, и под подобным отстранением нет никакой идеологии. Часто разрывы со старым — результат необычайного любопытства и активности Болотова. Но постепенно Болотов осознает свое существование на границе старого и нового. Уже в зрелом возрасте Болотов осмысляет свою деятельность вполне в духе модерна как противостояние старого и нового, плохого и хорошего, невежественного и образованного, темного

⁶ «He exhibited an uncanny knack for staying out of history» (Newlin, 2001: 168).

и светлого с соответствующей дифференциацией людей на новаторов и консерваторов⁷.

Его новаторский пыл направлен в первую очередь на природу. Человек модерна, он предан познанию и эксперименту, но только в рамках предоставленной ему власти: в своей усадьбе и в Богородицкой волости, данной ему в управление, где он создает первый в России английский иррегулярный парк.

Болотов не стремится конфликтовать с окружающей средой. Жить в мире со всеми — его принцип. Но, следуя этому принципу, Болотов стремится очертить и сохранить границы своей самости — пытается не попадать под влияние других людей и поддерживать с ними хорошие отношения, не теряя собственного «Я». Отсюда, возможно, особое внимание к своему внутреннему миру. Болотов делает объектом изучения самого себя: он рассматривает и оценивает не только события, пришедшие извне, но и свои реакции на эти события, свои мысли и чувства. Через рефлекссию Болотов отделяется от обступающих его социальных структур и людей, а также дистанцируется от собственных мыслей и эмоций, делая из них объект наблюдения, что особенно заметно в его философском сочинении «Путеводитель к истинному человеческому счастью» (Болотов, 2012). Внимание к внутреннему миру подталкивает Болотова к калькуляции мыслей и эмоций, к подсчету баланса между дурными и хорошими мыслями и чувствами. Рефлексия помогает ему задуматься о внутреннем содержании Другого (других миров); Болотов открывает для себя эмпатию как способ мотивировать себя к хорошим делам и любви к ближнему (там же: 656).

Как производитель и инициатор новаций, как создатель и воспитатель своего внутреннего «Я» Болотов генерирует разрывы и в таком качестве включен в процессы модернизации. Возможно, он сам не рад этому; возможно, консерватор по своему характеру и отношению к окружающему, он хотел бы «держаться за старину», но что-то его спонтанно выталкивает в модернность, заставляет брезгливо кривиться при виде «древних» обычаев и искать новизну, экспериментировать, перестраивать свой маленький мир и себя вместе с ним. Но, морщась от преданности старине, он открыто не противопоставляет себя привычным правилам и нормам, не сопротивляется прошлому, не вступает в конфликт с традицией в различных неприятных для него проявлениях. Он мирно уживается с патриархальными формами, и различие «старое —

⁷См., например: Морозов, 1933: 155.

новое», «внешнее – внутреннее» в его жизни производится максимально безболезненным для него способом. Его новации рассредоточены и дискретны, они разбросаны по отдельным участкам, но в целом не противостоят среде, в которой Болотов вырос и сформировался.

И в этом, на мой взгляд, особенность феномена Болотова: быть субъектом и одновременно не демонстрировать сопротивления власти и традиционным социальным требованиям. Облик Болотова приобретает черты новоевропейского субъекта, но это не мешает ему мирно сожительствовать с традиционными и государственными структурами. Болотов погружен в сети зависимости, но он не растворяется в них; его жизнь, дела, мысли, поступки говорят о неповторимой, автономной личности. Возможно, это только частный случай Болотова и делать обобщения на его основе было бы преждевременно, однако сам этот случай представляет бесспорный интерес. Быть может, его анализ поможет прояснить, как внутри русской культуры XVIII в. созрел будущий культурный взрыв XIX в. с его особым интересом к внутреннему миру человека; как XVIII в. готовил среду не только производившую, но внимательно и благожелательно встречавшую и читавшую великие нарративы XIX в.

Теперь обратимся к понятию «субъект», чтобы выделить признаки новоевропейского субъекта и кратко обозначить особенности европейской эмансипации индивида.

II. ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА

В 1784 г. печатается «Путеводитель к истинному человеческому счастью» — философское сочинение Болотова, в котором он пытается показать, как с помощью хитрости можно победить мятежные страсти и установить мир и порядок в душе. В этом же году выходит небольшая статья Иммануила Канта «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» (Кант, Арзаканьян, 1966: 25–35), определяющая Просвещение как выход человека из несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине из-за лени или отсутствия мужества иметь собственное мнение. «Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого», — пишет Кант, и далее замечает: «Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя» (Кант, Арзаканьян, 1966: 27).

Кантовское противопоставление несовершеннолетия и совершеннолетия позволяет отчетливо определить, что представляет из себя новоевропейская субъектность. Субъект — это прежде всего тот, кто в своих действиях и суждениях опирается на свой рассудок, отказываясь от руководства со стороны любых авторитетов, будь это государство, духовный наставник или традиционные ценности и правила поведения. Правда, Кант ограничивает свободу от авторитетов публичной сферой, в то время как в сфере, которую он называл частной, каждый индивид должен прилежно и дисциплинированно выполнять свои обязанности в соответствии с государственными и социальными функциями. Но расширившиеся представления об автономии субъекта сняли эти ограничения.

Процесс новоевропейской индивидуализации предполагал становление автономного независимого индивида, индивида-суверена, способного распоряжаться своей судьбой, опираясь только на собственные силы. Новоевропейский субъект отказывается от опоры на прошлое; его намерения и желания связаны с будущим — это своего рода открытость будущему и покорение будущего, «колонизация будущего»:

«Открытость» еще не произошедших событий отражает податливость социального мира и способность людей формировать физическую среду своего существования. Поскольку признается, что будущее, в сущности, непостижимо и оно все резче отделяется от прошлого, это будущее становится новым поприщем — пространством контрфактических возможностей. Будучи однажды определена таким образом, эта область открывается для колониального вторжения... (Гидденс, Баньковская, 1994: 109).

В своей устремленности в будущее субъект производит разрывы с традициями, нормами, правилами, порядками, установлениями, доставшимися от предков, — можно сказать, что устанавливается режим регулярной дискредитации прошлого.

Новоевропейский субъект покоряет новые миры, его активность предполагает прорыв к неведомому с последующим освоением и рациональным упорядочиванием узнанного и приобретенного — и максимальным использованием для нужд человека там, где это выполнимо. Зигмунт Бауман назвал это «творческим разрушением», или «разрушительным творчеством»:

Как давным-давно говорил Готхольд Лессинг, на пороге Нового времени людей освободили от веры в акт творения, в откровение и вечное проклятие; с устранением этой веры мы оказались предоставленными самим себе, и это

означает, что не существует иных границ совершенствованию и самосовершенствованию, кроме как наши унаследованные или обретенные способности, наше мужество, решительность и стремление достичь избранных целей. И что бы ни сделал человек, он же может это разрушить. Принадлежать модернисту — значит быть не в силах остановиться, не говоря уже о том, чтобы стоять на месте (Бауман, Иноземцев, 2002: 131).

Модерн предполагает своеобразный культ новизны, и новоевропейский субъект предан этому культу, насколько это возможно. «Так как новый мир, мир модерна, отличается от старого тем, что открывает себя будущему, то в каждом моменте современности, порождающей новое из себя самой, повторяется и приобретает характер непрерывности процесс зарождения новой эпохи заново, так происходит снова и снова» (Хабермас, Беляев и др., 2003: 12). Модерн поощряет новизну, но и сам субъект, критически рефлексирова по отношению к имеющимся знаниям, нормам, правилам, институциям и т. д.⁸, готов созидать новое знание, новые правила, новые нормы, новые миры⁹. Общество модерна — это пространство постоянных дискуссий вокруг изменений, трансформаций, открытий и нововведений.

Автономность субъекта предполагает самопрозрачность и самоидентичное единство. Самопрозрачность достигается через саморефлексию, когда индивид делает объектом наблюдения самого себя, опознает самого себя через наблюдение над собой, выделяет себя на фоне окружающего мира, очерчивает границы собственной самости и идентифицирует себя в качестве субъекта действия. По мнению Норберта Элиаса, первым поставил проблему сознания и осознания через самонаблюдение Декарт, который «начал воспринимать себя как независимого от авторитетов, обращенного лишь к самому себе мыслителя и наблюдателя, а с другой стороны, одновременно также и как часть наблюдаемого, как одно из тел среди других»¹⁰ (Элиас, Антоновский и др., 2001b: 149).

⁸ «...современность изначально рефлексивна, рефлексивность же современна» (Филиппов, 2008: 96).

⁹ Даже если эти новые миры рядятся в старые одежды — маскируются под старину, как, например, у консерваторов, ратующих за возврат к воображаемому «прошлому», «традиции» и т. п.

¹⁰ Саморефлексия субъекта ведет к замыканию — такой вывод делает Ханна Арендт, рассматривая, как вслед за Декартом изменились представления о человеке и познании в Новое время: «...люди не в состоянии познать открывающуюся в себе данность истины, но зато они вполне способны знать и познавать то, что сами сделали» (Арендт, Библихин, 2000: 370). Субъект становится центром мира. Замкнутый на самого себя, субъект создает субъективный мир, даже если этот мир определяется через термины,

Наблюдая за собой, человек начинает отделять свое «Я» от «Мы» — «мы» государственного, сословного, группового, общинного, цехового и т. д. Начинается процесс индивидуализации, где первенство принадлежит высшим слоям западных обществ, после чего, считал Элиас, в процесс втягиваются и другие социальные слои, страны, континенты. «Акт выделения себя при наблюдении других и самого себя превратился в своего рода устойчивую позицию, пробуждая и укрепляя в наблюдающем представление о себе как о существующем отдельно и независимо от всего остального» (Элиас, Антоновский и др., 2001b: 151), — пишет Элиас, повествуя о процессе цивилизации, который он связывает с индивидуализацией и ростом самоконтроля, когда контроль над своим внутренним миром предполагает отказ от спонтанных импульсов и эмоциональной неводержанности в пользу планирования будущего и предвидения последствий своих поступков: «То, что с одной стороны предстает как процесс индивидуализации, с другой стороны одновременно оказывается процессом цивилизации» (Элиас, Антоновский и др., 2001b: 172).

Процесс автономизации сопровождается усилением интереса к внутреннему миру. Освоение внешнего мира, покорение природы посредством изобретенной техники и созданных разумом инструментов сопро-

указывающие на всеобщность и объективность. Человек почувствовал себя властелином природы — внутренней и внешней — и сделал господство главным принципом взаимоотношений с окружающим миром и с самим собой. «Поскольку человек стал в своем существе субъектом, существование — равнозначным представленности, а истина — достоверностью, постольку человек распоряжается здесь всем сущим как таковым, ибо задает меру для существования всякого сущего. Сам человек есть тот, кому заведомо и как задача надлежит располагать сущим. Субъект „субъективен“ в силу того и за счет того, что определение сущего и, значит, сам человек уже не сужены больше никаким ограничением, но во всех аспектах раскованы. Отношение к сущему становится наступательным „подходом“ к покорению мира и мировому господству. Человек задает меру сущему, сам от себя и по себе определяя, что вправде считается сущим», — подчеркивает Мартин Хайдеггер, указывая на различие между Декартом и Протагором (Хайдеггер, Бибихин, 1993: 133). Это закрытый мир, самопрозрачность которого оборачивается неспособностью видеть истину вне рамок субъективного самополагания. В этом закрытом субъективном мире человек подчиняется им же созданной «второй природе», то есть тем самым созданным человеком структурам, которые описываются в терминах объективного существования. Превращение человека в объект познания и господства ведет к самоотчуждению от собственного «Я», к насилию и к самым жестоким формам подавления, о чем по-разному писали критики модерна, Просвещения, гуманизма и новоевропейского субъекта — Хайдеггер, Хоркхаймер, Адорно, Маркузе, Арендт, Фуко и другие. В диагностированных ими процессах проявляет себя другая, темная сторона новоевропейского обращения человека к самому себе.

вождается освоением внутреннего мира — если использовать метафору колонизации, то можно говорить об одновременной колонизации внешнего и внутреннего миров¹¹.

Нарастающий самоконтроль стимулирует необычайное внимание к жизни души, к эмоциям и чувствам человека. Когда индивид переводит свой взгляд с внешнего мира на мир внутренний, то там он находит бесконечный космос переживаний. Происходит это разными путями. К этому толкала протестантская этика, когда, лишенный ритуальной внешней поддержки, кальвинист сам должен был напряженно и методично контролировать свое индивидуальное поведение, создавая отыскивая знаки спасения души (Вебер, Левин, 1990). По замечанию Хабермаса, Гегель считал, что «благодаря Лютеру религиозная вера обрела рефлексивность, в одиночестве субъективности божественный мир превратился в нечто установленное благодаря нам. Взамен веры в авторитет провозвестия и предания протестантизм утверждает господство субъекта, настаивающего на собственном понимании предмета» (Хабермас, Беляев и др., 2003: 17).

К познанию внутреннего мира могла подталкивать пасторская власть (в описании Мишеля Фуко), когда детализированная исповедь заставляла индивидов вглядываться в свои переживания, отыскивая в них мельчайшие оттенки греховных сексуальных побуждений. В результате этого формируются процедуры признания, и индивид начинает говорить о своем внутреннем мире, «говорить о том, что ты есть, что ты сделал, что ты помнишь и что забыл, о том, что прячешь и что прячется, о том, о чем ты не думаешь или о чем думаешь, что ты об этом не думаешь. Безмерный труд, к которому Запад приучил поколения, чтобы производить [...] подчинение людей: я имею в виду конституирование их в качестве „субъектов“» (Фуко, Табачникова, 1996: 159–160)¹².

¹¹На эту взаимосвязь внешнего и внутреннего указывают критики Просвещения Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно (Хоркхаймер и Адорно, Кузнецов, 1997). Юрген Хабермас, анализируя работу Хоркхаймера и Адорно, выделяет: «...люди формируют свою идентичность по мере того, как ценой репрессий и насилия над своей внутренней природой им удается покорять внешнюю природу» (Хабермас, Беляев и др., 2003: 120).

¹²В своих лекциях Мишель Фуко подчеркивает: «Индивидуализация в рамках христианского пастырства будет определяться отношением не к признанной истине, а, наоборот, к истине внутренней, тайной, скрытой. Аналитическая идентификация, подчинение и субъективация, — вот чем характеризуются процедуры индивидуализации, вводимые христианским пастырством и его институтами. Выходит, что история пастырства является подоплекой всей истории процедур индивидуализации человека на Западе. И, добавим, истории субъекта» (Фуко, Суслов и др., 2011: 248). И далее Фуко отмечает: «Пастырство

Возможно, открытие человека «во всей его полноте» начинается с итальянского Возрождения. «Эта эпоха сильнее всего развивает индивидуализм; затем она побуждает его же к чрезвычайно прилежному и многостороннему познанию индивидуального во всех его видах» (Буркхардт, Балашов и Маханьков, 1996: 200).

Норберт Элиас считал, что пробуждение индивидуальности и рост самоконтроля связаны с утверждением монополии государства на насилие, ростом общественной дифференциации и удлинением цепочек взаимозависимости, что затронуло в первую очередь придворные круги и элиту (Элиас, Руткевич, 2001а).

В XVI–XVIII вв. происходит почти одновременное становление государства нового типа, отделение от государства публичной сферы и выделение частного, приватного, интимного в отдельную сферу с соответствующими способами репрезентации этой сферы в культуре¹³.

Во Франции XVII в. вместе с расширением ролевого репертуара среди аристократии и крупной буржуазии формируется своего рода «частная публичность», то есть появляется публичная сфера, независимая от государственной власти, где нивелируются сословные различия и культивируются «нежные чувства» (Неклюдова, 2008).

Ужесточение самоконтроля не только усмиряло и дисциплинировало внутренние миры, но и пробуждало их, заставляя пестовать свою субъективность, чувственность, уникальность и тем самым укрепляя субъекта в его автономности. Человек все чаще обращает внимание на свои интимные переживания; в литературе появляются сентиментализм и романтизм, в котором речь уже открыто шла о противостоянии

совершенно особым образом конституирует субъект — субъект, достоинства которого определяются аналитически, который занимает подчиненное положение в непрерывных сетях послушания и который субъективируется путем извлечения истины, каковое ему предписывается. Полагаю, что это типичная для Запада Нового времени форма конституции субъекта как раз и делает пастырство одним из ключевых моментов истории власти в западных обществах» (Фуко, Суслев и др., 2011: 248–249).

¹³Достаточно подробное описание процессов выделения частной жизни в отдельную сферу в западном обществе с опорой на гипотезу Филиппа Арьеса см.: История частной жизни, Неклюдова и Панайотти, 2016. Однако Роже Шартье отмечает: «История частной жизни не должна смешиваться с процессом формирования в западных обществах философской, психологической и политической субъективности: это предмет отдельного исследования, требующего иных навыков. Но в понимании того, как происходит выделение современного приватного пространства, важнейшую роль играет новый взгляд на человеческую личность» (История частной жизни, Неклюдова и Панайотти, 2016: 188).

индивида и общества. Хотя обращение к чувствам часто диагностировалось как иррационализм, модерн быстро сделал романтические страсти важным ресурсом, при помощи которого завоевывались новые внешние и внутренние территории, что, однако, не мешало романтизму в разных модификациях — от ранних романтиков до Ницше, от Ницше до постмодернизма — выступать оппонентом модерна, гуманизма и Просвещения. Само это противостояние также составило важную часть самопознания модерна¹⁴.

Роже Шартье отмечает, что «становление частной сферы в западном мире, вне всякого сомнения, проходило в разных странах очень по-разному, что было вызвано очень многими факторами: природой государства и его эффективностью, религиозными верованиями, силой обычаев и структурой семей, грамотностью или неграмотностью населения» (История частной жизни, Неклюдова и Панайотти, 2016: 665). Это высказывание можно применить к России, где проблема эмансипации индивида, как и процессы выделения и репрезентации частной и интим-

¹⁴Критика модерна и Просвещения, особенно усилившаяся во второй половине XX в., во многом изменила отношение к новоевропейскому субъекту во всех его ипостасях. Субъект лишился былой автономии вплоть до полного растворения в языке и отношениях власти; констатировалась «смерть субъекта». Развернувшаяся дискуссия вокруг «смерти субъекта» значительно расширила представления о новоевропейском субъекте и, если можно так выразиться, сделала их более гибкими. С некоторыми важными позициями и различными аспектами этой дискуссии можно ознакомиться в: Батлер, Баблюян, 2002; Декомб, Головановская, 2011; Жижек, Щукина, 2014; Рено, Рындин, 2002; *Supposing the Subject*, 1996; *Who Comes After the Subject?*, 1991.

Хотя Алан Рено пишет про стертую в порошок субъекта (Рено, Рындин, 2002: 21), Винсент Декомб отмечает, что в дискуссиях вокруг субъекта позиции противоположных представлений сближаются: «Схватка о сути субъекта оказалась скомканной и бесплодной — именно поэтому теперь, исходя из сути утверждений ярых защитников и ярых противников этого понятия, сложно отличить одних от других, несмотря на то, что они решительно не находят почвы для консолидации» (Декомб, Головановская, 2011: 6).

Хабермас, защищая модерн от критиков, пытается противопоставить субъект-центрированному разуму концепцию коммуникативного разума: «Активная деструктивная деятельность приводит к реальным результатам лишь тогда, когда парадигма самосознания, самоотнесенности познающего и действующего в одиночку субъекта будет заменена другой парадигмой — принципом взаимопонимания, т. е. межсубъектными отношениями социально активных и склонных к обоюдному признанию индивидов. Лишь в этом случае критика распорядительного мышления субъект-центрированного разума примет определенную форму и выступит в виде критики западноевропейского „логоцентризма“, которая зафиксировала не „избыток“, а „недостаток“ разума. Вместо того, чтобы добиваться полнейшего теоретического сокрушения модерна, она вновь присваивает свой контрдискурс и тем самым выводит его из, казалось бы, безнадежной ситуации» (Хабермас, Беляев и др., 2003: 320).

ной сферы, имеют свою специфику, которая нуждается в детальном изучении.

III. ПРОБЛЕМЫ СУБЪЕКТНОСТИ В РОССИИ XVIII В.

Как происходил процесс индивидуализации в России XVIII в.? Как люди раскрывали себя в качестве субъектов, личностей, автономно действующих и чувствующих индивидов с обособленным внутренним миром? Эта тема относительно нова и работ, посвященных ей, немного. Можно выделить два исследования, одно из которых связано с данной темой напрямую, а второе косвенно, через изучение эмоциональных моделей дворянства в конце XVIII – начале XIX вв., — это недавно вышедшие книги Елены Марасиновой (Марасинова, 2008) и Андрея Зорина (Зорин, 2010; 2016a,b). В обеих работах высказывается общий — с некоторыми вариациями — тезис: личность и ее внутренний мир создавались при помощи государства как реакция на заказ со стороны власти.

Елена Марасинова акцентирует внимание на том, что «в стране с „минимальным совокупным прибавочным продуктом“ неизбежно складывался мобилизационный тип развития, который мог осуществляться лишь при ведущей социоэкономической роли государства и высокой степени зависимости всех социальных групп, в том числе и дворянства» (Марасинова, 2008: 20). Соответственно, обрести личностную автономию дворянин мог в основном на службе государства и предположительно на высоких должностях: «Самореализация высшего дворянства последней трети XVIII в. осуществлялась именно в сфере государственной службы. В самом деле, как могли состояться такие личности, как А. В. Суворов, П. А. Румянцев, Г. А. Потёмкин, Н. И. Панин, вне придворной среды, вдали от столицы, в отставке?» (там же: 326–327).

Государству нужны были как послушные, так и инициативные служащие, но в результате таких амбивалентных требований нарождается самодельная личность, способная к собственному мнению и сопротивлению власти. Служение начальствующим лицам заменяется служением Отечеству. Среди образованного высшего дворянства растет недовольство условиями государственной службы, когда, чтобы добиться успеха, нужно было унижаться перед начальством или сановниками, в результате чего на первые места выдвигались те, кто лучше заискивал перед начальством, не думая о пользе Отечества.

Эволюция сознания российского дворянства шла по линии девальвации официальных и господствующих идеалов и возникновения альтернативных им ориентаций, преимущественно в образованной элитарной среде правящего сословия. Внутренняя конфликтность взглядов, формирующихся в этих кругах, и общепринятых норм проявилась в таких процессах, как отрицание традиционных путей и средств продвижения по иерархической лестнице, обесценивание статусных привилегий, усложнение представлений о смысле императорской службы, фронда высшей чиновной аристократии и, наконец, стремление оградиться от влияния на личность дворянина мощной российской государственности. Первоосновой всех этих явлений было развитие, углубление, усложнение индивидуальности (там же: 335).

В результате становящиеся личности отказывались от утвердившихся механизмов карьерного роста — например, от «доискивания» (просьба к высшим сановникам, царским фаворитам и т. д. о протекции или помощи) и прочих похожих путей. Разочарованное в государственной службе дворянство частично уходит в частную жизнь.

Зарождению во времена правления Екатерины новых эмоциональных форм, ориентированных на внутренние переживания, посвящены работы и выступления Андрея Зорина (Зорин, 2016a,b). Императрица Екатерина рассматривается исследователем как один из субъектов распространения новых образцов чувственности — в терминологии Андрея Зорина, «включенных в новую эмоциональную матрицу». Кроме нее в этом процессе задействованы масоны и литература, в результате чего возникает своеобразный конфликт, соревнование трех моделей за право формировать внутренний мир русского образованного человека.

В своем выступлении (Зорин, 2016a) А. Зорин определяет спрос на новую эмоциональную матрицу как государственный заказ, связанный с утвердившейся со времен Петра европеизацией сверху. При Екатерине начинается принуждение к внутренней европеизации — в дополнение к внешней при Петре, — которая выступает как своего рода императив и предполагает копирование задаваемых эмоциональных образцов с соответствующими антропологическими трансформациями из старого человека в нового. Новый человек нужен был прежде всего государству. Андрей Зорин подчеркивает значительную роль матушки-императрицы в воспитании чувств подданных и говорит о колоссальной программе по преобразованию общества. В книге (Зорин, 2016b) немало внимания уделяется Ивану Бецкову и его утопическому проекту по воспитанию новой породы людей, в котором, на мой взгляд, можно уловить первые ростки тоталитарных тенденций Просвещения, — хотя не будем забывать, что

приблизительно в то же время поклонники Разума и Руссо наполняли головами корзины на Гревской площади. В качестве альтернативных программ европеизации А. Зорин рассматривает масонские ложи с их духом морального самосовершенствования¹⁵. Но выиграла соревнование за внутренний мир литература, начиная с Карамзина, а также массивный импорт эмоциональных матриц с соответствующей переупаковкой вплоть до «инструкций» по пользованию эмоциональными образцами (Зорин, 2016а).

Безусловно, утверждение, что европеизация России — как и воспитание внутреннего мира, как и обретение субъектности — происходила строго под жестким государственным контролем, имеет под собой основательный эмпирический фундамент. Тем не менее, роль государства, но мой взгляд, преувеличивать не следует. Болотов уходит из-под его контроля. Понятно, что без толчка, данного петровскими реформами и последующим развитием, вряд ли Болотов стал бы тем Болотовым, которого мы знаем. Сам дух петровских реформ, взятый как образец, должен был рано или поздно привести к поиску субъектности. Практики, направленные на европеизацию, были фоном и почвой, на которой вырос любитель иностранной науки, литературы и философии Андрей Болотов; эти практики легитимизировали увлечение Болотова западным искусством, западными технологиями и моделями переживаний — например, любованием природой. Но сам по себе Болотов был уже оторван от государства, хотя государство, например, через награды Вольного экономического общества, стимулировало занятия Болотова наукой — впрочем, недолго и малоэффективно. В основном его увлечение наукой и искусствами было чистой самодеятельностью, независимой от государственного интереса. Болотов в первую очередь заботился о себе, о собственном, говоря его термином, веселии (Болотов, 2012), и только потом думал о государстве — если вообще думал о нем. Можно сказать, что Болотов как субъект был сформирован властью, но именно как субъект он уже жил самостоятельной жизнью, не противостоя власти, но и не совпадая с ней, не растворяясь в ней. Примечательно, что попытка Болотова угодить императрице через преподнесение собственных изделий успеха не имела и, по оценке самого

¹⁵Томас Ньюлин считает, что Болотов имел много общего с масонами; он, как и они, стремился культивировать «внутренний рай» (Newlin, 2001: 27–28). Но масонское нравственное перерождение не предполагало индивидуализации, считает Зорин (Зорин, 2016b: 110). Надо заметить, что отказ Болотова от участия в масонской организации во многом связан со стремлением сохранить независимость.

Болотова, закончилась катастрофой: болотовские книги с рисунками садов оказались не нужны государыне (Болотов, 1873: 158–159). Этот эпизод показывает, какая пропасть лежала между заинтересованной в просвещении матушкой-императрицей и просвещающейся российской провинцией.

Надо отметить, что Болотов достаточно далек от аристократии и высшего дворянства Российской империи. Его социальная среда (близкие знакомые, друзья, родственники) — это мелкое и среднее дворянство с небольшими земельными наделами, небольшим количеством крестьян и чином не выше полковника или коллежского советника. В этой среде Болотов чувствовал себя комфортно; вместе с людьми своего круга он был склонен противопоставлять себя высшему дворянству и аристократии. В пространстве этого противопоставления (различения) Болотов помещается в оппозицию «внешнее – внутреннее», когда он, зависимый от представителей высшего дворянства, вынужден внешне соглашаться с ними — или, по крайней мере, не спорить, — но внутренне сопротивляться их образу жизни, их привычкам, их мировоззрению, их приказам, наставлениям и придиркам. Мотив внутреннего несогласия встречается у Болотова довольно часто, иногда с упоминанием внутреннего смеха или хохота: «...и потому внутренне только смеялся умничанию господина директора» (там же: 798). Религиозность Болотова раздражает «вольтеррианство» вельмож: он вспоминает, как застал своего сановитого начальника Сергея Васильевича Гагарина за чтением Гельвеция и понял, что в разговорах с ним надо знать меру (Болотов, 1872: 927–928). Его шокирует либертинаж, принятый в среде аристократии, его злят коррупция и фаворитизм, распространенные в высших слоях империи, — он ненавидит Потёмкина и радуется его смерти, хотя нет никаких сведений, что ему с Потёмкиным приходилось сталкиваться и что он понес от Потёмкина какой-нибудь урон¹⁶, — и т. д. Таким образом, Болотов оказывается в ситуации, когда ему надо надевать «маску», и это вынужденное лицемерие лишней раз актуализирует для Болотова внутренний мир, указывает на существование этого внутреннего мира и заставляет всматриваться в него.

¹⁶Справедливости ради надо отметить, что многое и объединяет Болотова с высшими слоями империи, хотя и не со всеми: любовь к учености, книгам, в том числе на иностранных языках, литературе, художествам, философии, домоводству и, конечно, к садам и природе.

Таким образом, перед нами, с одной стороны, типичный провинциальный среднепоместный дворянин, а с другой — человек, достаточно четко осознающий автономию своего «Я», несмотря на отдаление от элитных образованных слоев российского общества.

Независимо от побуждений государства Болотов нуждается во внутреннем мире, у него есть спрос на собственный внутренний мир. Болотову нужен внутренний мир, — точнее, нужны знаки или дискурсивные формы, через которые можно было бы выделить внутренний мир, описать его, обозначить, дать ему существование. В какой-то момент Болотов понял, что у него есть внутренний мир, но этот мир был непрозрачен для него, этот мир нужно было выхватить из темноты при помощи света истины — или создать свой мир в соответствии с некоторыми истинами. Болотов ищет способы выявить свой внутренний мир; он рыщет по Кёнигсбергу в поисках не только диковинных вещей или полезных практических знаний, но и философии, которая помогла бы ему понять и объяснить, что творится у него внутри. Болотов знает, что у него есть внутренний мир, но он не знает, как его обозначить, описать, объяснить. Ему необходимо опознать себя среди массы людей и социальных установлений. Ему нужно научиться воздействовать на свой внутренний мир. Болотову нужен язык для описания жизни души. Ему нужно знать, как устроена его душа, и он находит философию Крузия. Он сам сотворяет свой внутренний мир из подручных материалов — пускай заимствованных извне, импортированных из-за границы. Он сам находит и сам присваивает себе переживания, конгруэнтные его самости, и не боится подстраивать свою самость под модели переживаний, если нет полного совпадения. Например, про переживания природы Болотов узнает из книг Иоганна Зульцера¹⁷ — и ему нравятся эти переживания, он работает над собой, чтобы заполучить эти переживания и видеть то, чего другие не видят, то есть красоту природы. Болотов открыт изменениям, он сам инициирует поиск и создание своего внутреннего мира, спонтанно отторгая внешнее. Превращая себя в объект изучения, Болотов нащупывает границы между «Я» и другим миром.

Есть основания полагать, что Болотов был не одинок в рефлексии по поводу своего «Я» и что не он один производил разрывы в социальных отношениях. По крайней мере, он не выглядел «белой вороной» в своем провинциальном окружении.

¹⁷Которого Александр Блок называл «подозрительным немецким эстетиком» (Блок, 2003: 164).

Если довериться Андрею Зорину и признать, что в борьбе за создание внутреннего мира победила литература, это означает, что спрос на внутренний мир существовал со стороны общества, а отнюдь не государства. Так же и главные герои книги Зорина (Зорин, 2016b), Николай Карамзин и Андрей Тургенев, формировали свою идентичность не только в зависимости от паттернов государственной службы¹⁸, а Карамзин вряд ли бы стал популярным автором и импортером эмоциональных моделей, если бы в российском обществе не существовало достаточно больших групп, ожидающих появления новых образцов чувств, внутренне готовых к их появлению и восприятию. И, похоже, Болотов — достаточно типичный представитель этих социальных групп.

Что же заставляло конкретно Болотова искать и создавать свой внутренний мир? Здесь, мне кажется, нет однозначного ответа. Культурных и институциональных каналов, стимулирующих интерес к внутреннему миру, могло быть много — не исключая и тех, что предложил Андрей Зорин.

Олег Хархордин описывает техники индивидуализации, некоторым образом аналогичные детализированной исповеди, но с российской спецификой, — публичное покаяние, оформившееся в XVI–XVII вв., но в советское время возродившееся в секуляризованном варианте (Хархордин, 2002). Скорее всего, Болотов мало соприкасался с практиками публичного покаяния. Олег Хархордин обращает внимание, что в XVIII в. практики публичного покаяния находились в упадке и «русская знать использовала западные исповедальные техники самопознания по крайней мере начиная с XVIII в. Образованное духовенство также культивировало свой внутренний мир с помощью постоянной исповеди» (там же: 339). Но, как отмечалось выше, Андрей Болотов не принадлежал к русской знати, имел дело только с низшим, достаточно невежественным духовенством, — к которому, надо сказать, временами относился весьма скептически, иногда до всплесков раздражения и злобы, как, например, во время чумы 1771 г.

У Болотова есть то, чего не давали практики публичного покаяния, — особое отношение к составлению детальных планов и программ при работе с внутренним миром, с душой. В «Путеводителе к истинному человеческому счастью» это бросается в глаза: Болотов настоятельно рекомендует регистрировать все движения души, собирать и учитывать все мысли и соображения — с соответствующими записями и

¹⁸На это обратил мое внимание анонимный рецензент данной статьи.

пометками — для последующего их использования (Болотов, 2012). Он предлагает своего рода калькуляцию эмоций и страстей, с подсчетом и сравнением плохих и хороших желаний. Подобная бухгалтерия переживаний предполагает виртуозный напряженный самоконтроль. Откуда такое сосредоточенное и скрупулезное отношение к жизни души?

Татьяна Артемьева точно отмечает, что записная книжка Болотова напоминает журнал Бенджамина Франклина, о котором тот рассказывает в своей «Автобиографии» (Артемьева, Микешин, 2012: 28–29). Именно на высказывания Франклина опирается Макс Вебер, когда определяет, что такое «дух капитализма» (Вебер, Левин, 1990: 70–96). Возможно, что на Болотова оказала влияние протестантская этика с проповедью безжалостного индивидуального самопринуждения и самоконтроля — в том числе при помощи религиозных дневников, «в которые последовательно, иногда в виде таблиц заносились все грехи и искушения, а также свидетельства о преуспевании в деле спасения души» (Вебер, Левин, 1990: 159)¹⁹. Болотов без труда мог приобщиться к протестантизму через немецкие книги, журналы и прочее, включая пусть непродолжительное, но хорошо запомнившееся ему пребывание в Кёнигсберге. Болотов с отрочества хорошо знал немецкий язык, много лет имел доступ к немецкой научной, художественной, философской, нравоучительной литературе, с большим любопытством вникал в немецкую жизнь в Кёнигсберге, общался с прибалтийскими немцами. Как уже упоминалось выше, Александр Блок отказывал Болотову в праве считаться типичным русским, выделяя при этом слово «протестантизм». Иногда Болотов своей добродетелью, активностью, здравым смыслом, осторожностью напоминает немецкого бюргера — точнее, стереотипы о немецком бюргере, — однако не стоит спешить со сравнениями. Болотов считал себя православным, всю жизнь прожил в российской провинции, нечасто посещал Москву, был далек от Петербурга и с канонами протестантизма мог ознакомиться только теоретически, не углубляясь в практику.

В этом вопросе нет полной ясности. В философском сочинении Болотова есть любопытный и странный фрагмент: он начинает перечислять

¹⁹Макс Вебер замечает, что религиозные дневники существовали и в католицизме — «в сфере созданного иезуитами современного католического благочестия (в частности, французского)» — и использовались для полноты исповеди или авторитарного руководства христианином, в то время как «христианин реформаторского вероисповедания с помощью этого дневника „сам прощупывал себе пульс“» (Вебер, Левин, 1990: 159).

правила для исправления души и первым указывает: «Старайся, прежде всего, в самого себя войти и узнать все господствующие в тебе худые склонности и желания, страсти и привычки» (Болотов, 2012: 511). Далее он говорит о важности этого правила, но следом добавляет: «Могут сказать, что оно старинное и такое, которое внушаемо было всеми бывшими на свете нравоучителями [...]. Все оное довольно знают; все с младенчества наслышались и ежедневно почти его слышат, и многие уверены о великой важности оного, но немногие приступают к блаженному сему делу, а того меньше совершенно оное наблюдают» (там же: 511–512). Не совсем понятно, о каких нравоучениях идет речь, но можно предположить, что с младенчества жители тогдашней России могли слышать поучения о необходимости вникать в свой внутренний мир. Из этого следует, что человек XVIII в. сталкивался с требованием внутреннего самоконтроля с ранних лет и это требование было вполне обычным, хорошо знакомым, почти невидимым в рутине повседневной жизни: Болотов обозначает его как «старинное» и формальное, далеко не всеми исполняемое. Но надо помнить, что Болотов писал для образованной части дворянства и ориентировался на знания и культурные стереотипы этой группы.

Что же все-таки толкало Болотова и других к индивидуализации и эмансипации? Возможно, стоит отложить в сторону гипотезы, повествующие о влиянии, копировании, заимствовании, воздействии власти или дискурсивных практик и т. п.? Конечно, нельзя не учитывать их, но ответ на вопросы о процессах эмансипации можно искать в другой сфере: в структурных изменениях общества.

Можно предположить, что некоторые техники самопознания и самоконтроля существовали, но не воспринимались как необходимые. Актуализация их, как и потребность в импортных образцах, связана с трансформациями социальной структуры российского общества. Институциональные изменения, начавшиеся после петровских реформ, — прежде всего, перестройка ролевых моделей, — подталкивали к поиску внутреннего мира. Здесь следует обратить внимание не на сами технологии, помогающие открыть или создать внутренний мир, а на институциональные условия, которые толкают человека к открытию-созданию своего внутреннего мира. В данном случае вслед за Элиасом можно сказать: «Общество не только уравнивает и типизирует, но и индивидуализирует» (Элиас, Антоновский и др., 2001b: 94). Индивид обретает свою субъектность через рефлексивное противопоставление

структурам; общественные структуры могут побуждать актора к индивидуализации, к поиску своего внутреннего мира — и не обязательно в жестком варианте, когда за процессами индивидуализации стоит власть, выстраивающая новые способы контроля. Институциональные трансформации, разнообразие форм социальной жизни, ускорение изменений, противоречивые требования ролевых предписаний и многое другое окружают человека и заставляют его задуматься о собственном подлинном, аутентичном «Я». Но для этого также необходимо, чтобы индивид фиксировал структурные изменения вокруг и думал о них, рефлексировал по их поводу. Даже когда социальная реальность выдвигает человека в сферу внутреннего — через навязывание порой трудносовместимых внешних форм поведения, связанных с публичным этикетом, официальными правилами, требованиями лояльности и т. п., — со стороны актора должна проявляться активность, то есть актер должен сам стремиться осознать наличие у себя внутреннего мира, должен сам научиться опознавать свой внутренний мир и действовать в соответствии с требованиями своего отделившегося независимого «Я».

Таким образом, построение субъектности есть своего рода движение друг к другу двух реальностей: социальной структуры и активного актора. Это не снимает дуализм социальной структуры и социального действия, но в какой-то мере помогает понять ситуацию второй половины XVIII в., как я намерен показать во второй части своей статьи.

На примере Болотова мы видим, что структуры работают двояким образом. С одной стороны, они продуцируют давление, регламентацию и т. п., от которых необходимо ускользать при помощи разного рода хитростей. С другой, можно предположить, что изменения в структуре ролевых моделей подталкивали Болотова и других дворян к размышлениям о собственном внутреннем мире, к определению границ своего «Я». Во втором случае следует показать, как изменения ролевых моделей влияют на отношение человека к собственному «Я», помогают обнаружить внутреннее пространство, которое требуется наполнить содержанием, с последующим превращением внутреннего мира в основной катализатор социальной активности индивида. В первом случае надо обратить внимание, как актер совмещает себя с социальными структурами и как уходит от давления социальных структур и подчинения им, — в конкретном случае Болотова можно, как мне кажется, говорить о хитростях, которые Болотов сам выделяет в качестве инструмента победы не только над страстями, описанными в его философском сочинении, но также над крупным помещиком во время борьбы за землю в

Шадском уезде. Однако, на мой взгляд, следует начать со второго пункта и подробно рассмотреть, как трансформация социальной структуры фокусирует внимание индивида на своем внутреннем мире.

Источники

- Блок А. А.* Болотов и Новиков // Собрание сочинений. В 12 т. Т. 11. — Л. : Издательство писателей в Ленинграде, 1934. — С. 9–80.
- Блок А. А.* Рецензия на книгу. Академик А. И. Веселовский: В. А. Жуковский. Поэзия чувства и «сердечного воображения» // Собрание сочинений. В 20 т. Т. 7. — М. : Наука, 2003. — С. 160–166.
- Болотов А. Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. 1738–1793. В 4 т. Т. 2. — СПб. : Печатня В. И. Головина, 1871.
- Болотов А. Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. 1738–1793. В 4 т. Т. 3. — СПб. : Печатня В. И. Головина, 1872.
- Болотов А. Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. 1738–1793. В 4 т. Т. 4. — СПб. : Типография В. С. Балашова, 1873.
- Болотов А. Т.* Письма к сыну // Наше наследие. — 1988. — № 2. — С. 48–55.
- Болотов А. Т.* Памятник протекших времен, или Краткие исторические записки о бывших происшествиях и о носившихся в народе слухах // Записки очевидца: воспоминания, дневники, письма / под ред. М. Вострышева. — М. : Современник, 1989. — С. 6–276.
- Болотов А. Т.* Путеводитель к истинному человеческому счастью // Детская философия. — СПб. : Петрополис, 2012. — С. 353–853.
- Венгеров С. А.* Болотов, Андрей Тимофеевич // Критико-биографический словарь русских писателей и ученых : в 6 т. Т. 5. — СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1897. — С. 106–122.
- Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканьяна // Сочинения. В 6 т. Т. 6 / под общ. ред. Т. И. Ойзермана. — М. : Мысль, 1966. — С. 25–35.
- Морозов И.* Болотов-публицист // XVIII век / под ред. Л. Л. Авербаха. — М. : Журнально-газетное объединение, 1933. — С. 153–163. — (Литературное наследство ; 9–10).
- Обзор «Русской старины» в 1873 г. // Русская старина. — 1873. — Т. 8, вып. 12. — С. 1004–1017.
- Покровский М. Н.* Русская история : в 3 т. Т. 2. — СПб. : Полигон, 2002.
- Семевский М. И.* Андрей Тимофеевич Болотов // Русская старина. — 1889. — Т. 62, вып. 6. — С. 536–538.

- Шкловский В. Б.* Краткая и достоверная повесть о дворянине Болотове // Красная Новь. — 1928. — № 12. — С. 97–186.
- Щепкина Е. Н.* Старинные помещики на службе и дома : из семейной хроники (1578–1762). — СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1890.
- Щепкина Е. Н.* Болотов, Андрей Тимофеевич // Критико-биографический словарь русских писателей и ученых : в 6 т. Т. 5. — СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1897. — С. 90–106.

ЛИТЕРАТУРА

- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / пер. В. В. Бибихина. — СПб. : Алетей, 2000.
- Артёмьева Т. В.* Философия как судьба: А. Т. Болотов : технологии популярности в зеркале национальных гениев // Die Welt der Slaven. — 2006. — Bd. LI, Nr. 1. — S. 1–22.
- Артёмьева Т. В.* Свободна ли воля, или Как философ себе жену выбирал // Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения. Т. 1 / под ред. М. С. Киселевой. — М. : Научная мысль, 2015. — С. 232–238.
- Артёмьева Т. В., Микешин М. И.* Страсти души Андрея Болотова // Детская философия / А. Т. Болотов. — СПб. : Петрополис, 2012. — С. 5–32.
- Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции / пер. с англ. З. Р. Баблюяна. — Харьков, СПб. : ХЦГИ, Алетей, 2002.
- Бауман З.* Индивидуализированное общество / под ред. В. Л. Иноземцева. — М. : Логос, 2002.
- Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе // Вопросы литературы и эстетики. — М. : Художественная литература, 1975. — С. 234–407.
- Бахтина А. А.* Нравственные позиции А. Т. Болотова и Н. И. Новикова как отражение исторической эпохи // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2013а. — № 2. — С. 288–291.
- Бахтина А. А.* Художественная трансформация мемуарного текста (на примере «Жизни и приключений Андрея Болотова») // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2013б. — № 1. — С. 342–347.
- Бердышев А. П.* Андрей Тимофеевич Болотов — выдающийся деятель науки и культуры. — М. : Наука, 1988.
- Боровая А. А.* Философско-антропологические доминанты в философии русского просветителя А. Т. Болотова : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Боровая А. А. — СПб. : Ленинградский государственный университет им. Пушкина, 2008.
- Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии / пер. с итал. Н. Н. Балашова, И. И. Маханькова. — М. : Юрист, 1996.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левина // Избранные произведения. — М. : Прогресс, 1990. — С. 61–272.

- Веселова А. Ю.* Эстетика Андрея Тимофеевича Болотова: литературная критика и садово-парковое искусство : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Веселова А. Ю. — Санкт-Петербургский государственный университет, 2000.
- Владимирова И. В., Григорьев М. Г., Кумпан К. А.* А. Блок и русская культура XVIII века // Наследие А. Блока и актуальные проблемы поэтики. Блоковский сборник. Т. 4. — Тарту, 1981. — С. 27–115. — выходит с 1964.
- Ганичев В. Н.* Тульский энциклопедист. — Тула : Приокское книжное издательство, 1986.
- Гаспаров М. Л.* Из неопубликованного // Вопросы литературы. — 2006. — № 2. — С. 79–87.
- Гидденс Э.* Судьба, риск и безопасность / пер. с англ. С. Баньковской // Thesis. — 1994. — Т. 5. — С. 107–134.
- Гулыга А. В.* Болотов и мы // Искусство истории. — М. : Современник, 1980. — С. 92–104.
- Двинянинов Б. К.* Танатология А. Т. Болотова (на основе анализа книги «О душах умерших людей») // Acta Eruditorum. — 2012. — Т. 11. — С. 51–54.
- Декомб В.* Дополнение к субъекту / пер. с фр. М. Головановской. — М. : Новое литературное обозрение, 2011.
- Жижек С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / пер. с англ. С. Щукиной. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014.
- Зорин А. Л.* Импорт чувств: к истории эмоциональной европеизации русского дворянства // Российская империя чувств: Подходы к культурной истории эмоций / под ред. Я. Пламера, Ш. Шахадат, М. Эли. — М. : Новое литературное обозрение, 2010. — С. 117–130.
- Зорин А. Л.* Госзаказ на символические образы чувства в России конца XVIII века и их альтернативные поставщики. — 2016а. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=z98dMxrgazg> (дата обр. 25.07.2016) ; Стратегии культурного сопротивления и автономизации в закрытых обществах. XXIV международная конференция «Большие Банные чтения», 1–2 апреля 2016 г., Москва.
- Зорин А. Л.* Появление героя : из истории русской эмоциональной культуры конца XVIII – начала XIX века. — М. : Новое литературное обозрение, 2016б.
- История частной жизни. В 5 т. Т. 3. От Ренессанса до эпохи Просвещения / под ред. Ф. Арьеса, Ж. Дюби ; пер. с фр. М. С. Неклюдовой, О. П. Панайотти. — М. : Новое литературное обозрение, 2016.
- Лазарев В. Я.* Сокровенная жизнь : повести. — М. : Современник, 1978.
- Любченко О. Н.* Андрей Тимофеевич Болотов. — Тула : Приокское книжное издательство, 1988.
- Марасинова Е. Н.* Власть и личность. — М. : Наука, 2008.
- Неклюдова М. С.* Искусство частной жизни: век Людовика XIV. — М. : ОГИ, 2008.

- Пенькова Е. А.* А. Т. Болотов и философия Просвещения в России: вторая половина XVIII – начало XIX в. : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Пенькова Е. А. — Екатеринбург: Уральский федеральный университет им. Ельцина, 2015.
- Рено А.* Эра индивида: к истории субъективности / пер. с фр. С. Б. Рындина. — СПб. : Владимир Даль, 2002.
- Филиттов А. Ф.* Ясность, беспокойство и рефлексия // Социологическое обозрение. — 2008. — Т. 7, № 3. — С. 96–116.
- Фуко М.* Воля к знанию / пер. с фр. С. В. Табачниковой // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М. : Касталь, 1996. — С. 97–268.
- Фуко М.* Безопасность, территория, население : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / пер. с фр. Н. В. Сулова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. — СПб. : Наука, 2011.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне / пер. с нем. М. М. Беляева [и др.]. — М. : Весь мир, 2003.
- Хайдеггер М.* Европейский нигилизм / пер. с нем. В. В. Бибихина // Время и бытие. — М. : Республика, 1993. — С. 63–176.
- Хархордин О. В.* Обличать и лицемерить : генеалогия российской личности. — СПб., М. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, Летний сад, 2002.
- Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения / пер. с нем. М. М. Кузнецова. — М., СПб. : Медиум, Ювента, 1997.
- Шамедько Н. В.* Человеческий идеал в представлении русского просветителя А. Т. Болотова // Философский век. — 2008. — Т. 34. — С. 203–210.
- Шамедько Н. В.* Андрей Тимофеевич Болотов как педагог-просветитель : автореф. дис. ... канд. пед. наук : 13.00.01 / Шамедько Н. В. — Российский государственный университет им. Иммануила Канта, 2009.
- Щеблыгина И. В.* А. Т. Болотов и его система ценностей : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Щеблыгина И. В. — Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 1996.
- Щеблыгина И. В.* Нравственная позиция А. Т. Болотова в системе его ценностных ориентаций // Человек эпохи Просвещения / под ред. Г. Кучеренко. — М. : Наука, 1999. — С. 120–137.
- Щеблыгина И. В.* Андрей Тимовеевич Болотов: гармония мира и души. — М. : Андреевский флаг, 2003.
- Элиас Н.* Изменения в обществе. Проект теории цивилизации / пер. с нем. А. М. Руткевича // О процессе цивилизации. В 2 т. Т. 2. — СПб. : Университетская книга, 2001а.
- Элиас Н.* Общество индивидов / пер. с нем. А. Антоновского, А. Иванченко, А. Круглова. — М. : Праксис, 2001б.
- Эррен Л.* Российское дворянство первой половины XVIII века на службе и в поместье / пер. с нем. Б. А. Максимова // Дворянство, власть и общество в

провинциальной России XVIII века / под ред. О. Е. Глаголевой, И. Ширле. — М. : Новое литературное обозрение, 2012. — С. 51–88.

Newlin T. The Voice in the Garden: Andrei Bolotov and the Anxieties of Russian Pastoral, 1738–1833. — Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2001.

Supposing the Subject / ed. by J. Copjec. — New York, London : Verso, 1996.

Who Comes After the Subject? / ed. by E. Cardava, P. Connor, J.-L. Nancy. — New York, London : Routledge, 1991.

Mal'tsev, A. A. 2017. "Andrey Bolotov i problemy stanovleniya sub'yektnosti v Rossii XVIII veka. Chast' I [Andrey Bolotov and the Becoming of Subjectness in Eighteenth-Century Russia: Part I]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 61–94.

ANDREY MAL'TSEV

PHD IN SOCIOLOGY; INDEPENDENT RESEARCHER

ANDREY BOLOTOV AND THE BECOMING OF SUBJECTNESS IN EIGHTEENTH-CENTURY RUSSIA: PART I

Abstract: The issue of subjectness in Eighteenth-Century Russia is examined on the example of Andrey Bolotov. An attempt is taken to determine how Bolotov's inner world autonomy developed; which social and cultural conditions foregrounded his search for identity; how the borders of his self were defined; what he did to constitute himself as a self-identifying subject while escaping his subjectness at the same time. All this became possible only when the social actors (Russian nobility) received an opportunity to choose their social standing, social roles and behavior patterns, thus finding themselves in the face of alienated social statuses and roles. The diversity of available role models compelled them to engage in self-reflection, to discover or invent their inner world, and to search for identity. At the same time, their dependence on the traditional normativity and on the state forced them to resort to different ruses while identifying their subjectness.

Keywords: Subject, Self, Individualization, 18th century, Russian History, History of Russian Philosophy, Andrey Bolotov.

REFERENCES

- Ar'yes, F. and Zh. Dyubi [Ariès, P., and G. Duby], eds. 2016. *Ot Renessansa do epokhi Prosveshcheniya [De la Renaissance aux Lumières]* [in Russian]. Vol. 3 of *Istoriya chastnoy zhizni [Histoire de la vie privée]*, trans. from the French by M. S. Neklyudova and O. P. Panayotti. 5 vols. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Arendt, Kh. [Arendt, H.] 2000. *Vita activa, ili O deyatel'noy zhizni [Human Condition]* [in Russian]. Trans. by V. V. Bibikhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Artem'yeva, T. V. 2006. "Filosofiya kak sud'ba: A. T. Bolotov [Philosophy as a Fate: A. T. Bolotov]: tekhnologii populyarno sti v zerkale natsional'nykh geniyev [Technology of Popularity in the Mirror of National Genii]" [in Russian]. *Die Welt der Slaven* LI (1): 1–22.
- . 2015. "Svobodna li volya, ili Kak filosof sebe zhenu vybiral [If the Will is Free, or A Thinker was Looking for Wife]" [in Russian]. In *Chelovek pered vyborom v sovremennom*

- mire: problemy, vozmozhnosti, resheniya* [Human Choice in the Modern World: Challenges, Opportunities, Solutions], ed. by M. S. Kiselova, 1:232–238. Moskva [Moscow]: Nauchnaya mysl'.
- Artem'yeva, T. V., and M. I. Mikeshein. 2012. "Strasti dushi Andrey Bolotova [Passions of the Soul of Andrei Bolotov]" [in Russian]. In *Det-skaya filosofiya* [Philosophy for Children], by A. T. Bolotov, 5–32. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Petropolis.
- Bakhtin, M. M. 1975. *Formy vremeni i khronotopa v romane* [Forms of Time and of the Chronotope in the Novel] [in Russian]. In *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of Literature and Aesthetics], 234–407. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Bakhtina, A. A. 2013a. "Khudozhestvennaya transformatsiya memuarnogo teksta (na primere 'Zhizni i priklyucheniya Andrey Bolotova') [Literary Transformation of the Text of Memoirs (Illustrated by the Example of 'The Life and Adventures of Andrey Bolotov')]" [in Russian]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo* [Bulletin of the Nizhny Novgorod University], no. 1: 342–347.
- . 2013b. "Nravstvennyye pozitsii A. T. Bolotova i N. I. Novikova kak otrazheniye istoricheskoy epokhi [Moral Principles of Alexey Bolotov and Nikolay Novikov as the Reflection of their Historical Era]" [in Russian]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo* [Bulletin of the Nizhny Novgorod University], no. 2: 288–291.
- Batler, Dzh. [Butler, J.] 2002. *Psikhika vlasti: teoriya sub'yektivnogo* [The Psychic Life of Power: Theories in Subjection] [in Russian]. Trans. from the English by Z. R. Babloyan. Khar'kov and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: KhTsGI / Aleteyya.
- Bauman, Z. 2002. *Individualizirovannoye obshchestvo* [The Individualized Society] [in Russian]. Ed. by V. L. Inozemtsev. Moskva [Moscow]: Logos.
- Berdyshev, A. P. 1988. *Andrey Timofeyevich Bolotov — vydayushchiysya deyatel' nauki i kul'tury* [Andrey Bolotov: A Man of Science and Cultural Luminary] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Blok, A. A. 1934. "Bolotov i Novikov [Bolotov and Novikov]" [in Russian]. In vol. 11 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], 9–80. 12 vols. Leningrad: Izdatel'stvo pisateley v Leningrade.
- . 2003. "Retseziya na knigu Akademik A. I. Veselovskiy: V. A. Zhukovskiy. Poeziya chuvstva i 'serdechnogo voobrazheniya' [Book Review. Academician A. I. Veselovsky: V. Zhukovsky. Poetry of Feeling and of 'Heartfelt Imagination']" [in Russian]. In vol. 7 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], 160–166. 20 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Bolotov, A. T. 1871. [in Russian]. Vol. 2 of *Zhizn' i priklyucheniya Andrey Bolotova, opisannyye im samim dlya svoikh potomkov. 1738–1793* [The Life and Adventures of Andrey Bolotov, Described by Him for His Descendants: 1738–1793]. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pechatnya V. I. Golovina.
- . 1872. [in Russian]. Vol. 3 of *Zhizn' i priklyucheniya Andrey Bolotova, opisannyye im samim dlya svoikh potomkov. 1738–1793* [The Life and Adventures of Andrey Bolotov, Described by Him for His Descendants: 1738–1793]. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pechatnya V. I. Golovina.
- . 1873. [in Russian]. Vol. 4 of *Zhizn' i priklyucheniya Andrey Bolotova, opisannyye im samim dlya svoikh potomkov. 1738–1793* [The Life and Adventures of Andrey Bolotov, Described by Him for His Descendants: 1738–1793]. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya V. S. Balashova.
- . 1988. "Pis'ma k synu [Letters to Son]" [in Russian]. *Nashe naslediyе* [Our Heritage], no. 2: 48–55.
- . 1989. *Pamyatnik protekshikh vremen, ili Kratkiye istoricheskiye zapiski o byushikh proisshestviyakh i o nosiushikh v narode slukhakh* [The Records of the Old Days,

- or *Brief Historical Notes on Past Occurrences and Rumors That Were in the Air* [in Russian]. In *Zapiski ochevidtza: vospominaniya, dnevniki, pis'ma* [The Notes of an Eyewitness: Memoirs, Diaries, Letters], ed. by M. Vostryshhev, 6–276. Moskva [Moscow]: Sovremennik.
- . 2012. *Putevoditel' k istinnomu chelovecheskomu schastiyu* [Genuine Human Happiness Guidebook] [in Russian]. In *Det'skaya filosofiya* [Philosophy for Children], 353–853. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Petropolis.
- Borovaya, A. A. 2008. “Filosofsko-antropologicheskiye dominanty v filosofii russkogo prosvetitel'ya A. T. Bolotova [Philosophical and Anthropological Leitmotives in the Paradigm of A. T. Bolotov, Russian Enlightenment]” [in Russian]. Published summary of a PhD diss., Leningradskiy gosudarstvennyy universitet im. Pushkina.
- Burkhardt, Ya. [Burkhardt, J.] 1996. *Kul'tura Vozrozhdeniya v Italiï* [La civiltà del Rinascimento in Italia] [in Russian]. Trans. from the Italian by N. N. Balashov and I. I. Makhan'kov. Moskva [Moscow]: Yurist.
- Cardava, E., P. Connor, and J.-L. Nancy, eds. 1991. *Who Comes After the Subject?*. New York and London: Routledge.
- Copjec, J., ed. 1996. *Supposing the Subject*. New York and London: Verso.
- Dekomb, V. [Descombes, V.] 2011. *Dopolneniye k sub'yektu* [Le complément de sujet] [in Russian]. Trans. from the French by M. Golovanivskaya. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Dvinyaninov, B. K. 2012. “Tanatologiya A. T. Bolotova (na osnove analiza knigi ‘O dushakh umershikh lyudey’) [A. T. Bolotov’s Thanatology (Based on the Analysis of the Book ‘On the Souls of Dead People’)]” [in Russian]. *Acta Eruditorum* 11:51–54.
- Elias, N. 2001a. *Izmeneniya v obshchestve. Proyekt teorii tsivilizatsii* [Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation] [in Russian]. Vol. 2 of *O prozesse tsivilizatsii* [Über den Prozeß der Zivilisation], trans. from the German by A. M. Rutkevich. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Universitet'skaya kniga.
- . 2001b. *Obshchestvo individov* [Die Gesellschaft der Individuen] [in Russian]. Trans. from the German by A. Antonovskiy, A. Ivanchenko, and A. Kruglov. Moskva [Moscow]: Praksis.
- Erren, L. 2012. “Rossiyskoye dvoryanstvo pervoy poloviny XVIII veka na sluzhbe i v pomest'ye [The Russian Nobility of the First Half of Eighteenth-Century in the Service and in the Estate]” [in Russian]. In *Dvoryanstvo, vlast' i obshchestvo v provintsial'noy Rossii XVIII veka* [Nobility, Power and Society in Eighteenth Century Provincial Russia], ed. by O. Ye. Glagoleva and I. Shirle, trans. from the German by B. A. Maksimov, 51–88. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Filippov, A. F. 2008. “Yasnost', bespokoystvo i refleksiya [Clarity, Anxiety and Reflection]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian Sociological Review] 7 (3): 96–116.
- Fuko, M. [Foucault, M.] 1996. *Volya k znaniyu* [La volonté de savoir] [in Russian]. In *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti* [The Will to Truth: Beyond the Knowledge, Power and Sexuality], trans. from the French by S. V. Tabachnikova, 97–268. Moskva [Moscow]: Kastal'.
- . 2011. *Bezopasnost', territoriya, naseleniye* [Sécurité, territoire et population]: kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1977–1978 uchebnom godu [(1977–1978)] [in Russian]. Trans. from the French by N. V. Suslov, A. V. Shestakov, and V. Yu. Bystrov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Ganichev, V. N. 1986. *Tul'skiy entsiklopedist* [Encyclopedist of Tula] [in Russian]. Tula: Priokskoye knizhnoye izdatel'stvo.

- Gasparov, M. L. 2006. "Iz neopublikovannogo [Unpublished]" [in Russian]. *Voprosy literatury [Questions of Literature]:* 79–87.
- Giddens, E. [Giddens, A.] 1994. "Sud'ba, risk i bezopasnost' [Fate, Risk and Security]" [in Russian], trans. from the English by S. Ban'kovskaya. *Thesis* 5:107–134.
- Gulyga, A. V. 1980. "Bolotov i my [Bolotov and Us]" [in Russian]. In *Iskusstvo istorii [The Art of History]*, 92–104. Moskva [Moscow]: Sovremennik.
- Kant, I. 1966. "Otvét na vopros: Chto takoye prosveshcheniye? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]" [in Russian]. In vol. 6 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by T. I. Oyzerman, trans. from the German by Ts. G. Arzakan'yan, 25–35. 6 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Khabermas, Yu. [Habermas, J.] 2003. *Filosofskiy diskurs o moderne [Der philosophische Diskurs der Moderne]* [in Russian]. Trans. from the German by M. M. Belyayev et al. Moskva [Moscow]: Ves' mir.
- Khaydegger, M. [Heidegger, M.] 1993. "Yevropeyskiy nigilizm [Der europäische Nihilismus]" [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 63–176. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Kharkhordin, O. V. 2002. *Oblichat' i litsemerit' [Denounce and Dissemble]: geneologiya rossiyskoy lichnosti [A Genealogy of the Russian Identity]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge / Letniy sad.
- Lazarev, V. Ya. 1978. *Sokrovennaya zhizn' [Hidden Life]: povesti [The Novels]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovremennik.
- Lyubchenko, O. N. 1988. *Andrey Timofeyevich Bolotov [Andrey Bolotov]* [in Russian]. Tula: Priokskoye knizhnoye izdatel'stvo.
- Marasinova, Ye. N. 2008. *Vlast' i lichnost' [Power and Personality]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Morozov, I. 1933. "Bolotov-publitsist [Bolotov as an Essay Writer]" [in Russian]. In *xviii vek [Eighteenth Century]*, ed. by L. L. Averbakh, 153–163. Literaturnoye nasledstvo [Literary Heritage], 9–10. Moskva [Moscow]: Zhurnal'no-gazetnoye ob'yedineniye.
- Neklyudova, M. S. 2008. *Iskusstvo chastnoy zhizni: vek Lyudovika XIV [The Art of Privacy. Age of Louis XIV]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: OGI.
- Newlin, T. 2001. *The Voice in the Garden: Andrei Bolotov and the Anxieties of Russian Pastoral, 1738–1833*. Evanston and Illinois: Northwestern University Press.
- "Obzor 'Russkoy stariny' v 1873 g. ['Russian Olden Time' 1873 Review]." 1873 [in Russian]. *Russkaya starina [Russian Olden Time]* 8 (12): 1004–1017.
- Pen'kova, Ye. A. 2015. "A. T. Bolotov i filosofiya Prosveshcheniya v Rossii: vtoraia polovina xviii – nachalo xix v. [A. T. Bolotov and the Enlightenment Philosophy in Late Eighteenth – Early Nineteenth Centuries Russia]" [in Russian]. PhD diss., Yekaterinburg: Ural'skiy federal'nyy universitet im. Yel'tsina.
- Pokrovskiy, M. N. 2002. *Russkaya istoriya [Russian History]* [in Russian]. Vol. 2. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Poligon.
- Reno, A. [Renaut, A.] 2002. *Era individa: k istorii sub'yektivnosti [L'Ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité]* [in Russian]. Trans. from the French by S. B. Ryndin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Semevskiy, M. I. 1889. "Andrey Timofeyevich Bolotov [Andrey Bolotov]" [in Russian]. *Russkaya starina [Russian Olden Time]* 62 (6): 536–538.
- Shamed'ko, N. V. 2008. "Chelovecheskiy ideal v predstavlenii russkogo prosvetitel'ya A. T. Bolotova [Human Ideal in the View of A. T. Bolotov, Russian Enlightener]" [in Russian]. *Filosofskiy vek [The Philosophical Age]* 34:203–210.

- . 2009. "Andrey Timofeyevich Bolotov kak pedagog-prosvetitel' [Andrey Bolotov as an Educator and Enlightener]" [in Russian]. Published summary of a PhD diss., Rossiyskiy gosudarstvennyy universitet im. Immanuila Kanta.
- Shchelygina, I. V. 1996. "A. T. Bolotov i yego sistema tsennostey [A. T. Bolotov and His System of Values]" [in Russian]. Published summary of a PhD diss., Moskovskiy gosudarstvennyy universitet im. M. V. Lomonosova.
- . 1999. "Nravstvennaya pozitsiya A. T. Bolotova v sisteme yego tsennostnykh orientatsiy [The Moral Position of A. T. Bolotov in His System of Value Orientations]" [in Russian]. In *Chelovek epokhi Prosveshcheniya [Enlightenment Man]*, ed. by G. Kucherenko, 120–137. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2003. *Andrey Timofeyevich Bolotov: garmoniya mira i dushi [Andrey Bolotov: Harmony of the World and the Soul]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Andreyevskiy flag.
- Shchepkina, Ye. N. 1890. *Starinnyye pomeshchiki na sluzhbe i doma [The Old Landowners in the Service and at Home]: iz semeynoy khroniki (1578–1762)* [From the Family Chronicle (1578–1762)] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya M. M. Stasyulevicha.
- . 1897. "Bolotov, Andrey Timofeyevich [Bolotov, Andrew T.]" [in Russian]. In *Kritiko-biograficheskiy slovar' russkikh pisateley i uchenykh [Critical-Biographical Dictionary of Russian Writers and Scientists]* 1897, 90–106.
- Shklovskiy, V. B. 1928. "Kratkaya i dostovernaya povest' o dvoryanine Bolotove [Short but Trustworthy Story about a Nobleman Bolotov]" [in Russian]. *Krasnaya Nov' [Red Virgin Soil]*, no. 12: 97–186.
- Weber, M. [Weber, M.] 1990. *Protestant-skaya etika i dukh kapitalizma [Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus]* [in Russian]. In *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*, trans. from the German by M. I. Levin, 61–272. Moskva [Moscow]: Progress.
- Vengerov, S. A. 1897. "Bolotov, Andrey Timofeyevich [Bolotov, Andrew T.]" [in Russian]. In *Kritiko-biograficheskiy slovar' russkikh pisateley i uchenykh [Critical-Biographical Dictionary of Russian Writers and Scientists]* 1897, 106–122.
- Veselova, A. Yu. 2000. "Estetika Andrey Timofeyevicha Bolotova: literaturnaya kritika i sadovo-parkovoye iskusstvo [A. T. Bolotov's Aesthetics: The Literary Criticism and Landscape Gardening Art]" [in Russian]. Published summary of a PhD diss., Sankt-Peterburgskiy gosudarstvennyy universitet.
- Vladimirova, I. V., M. G. Grigor'yev, and K. A. Kumpan. 1981. "A. Blok i russkaya kul'tura XVIII veka [A. Blok and Eighteenth-Century Russian Culture]" [in Russian]. In *Nasledkiye A. Bloka i aktual'nyye problemy poetiki. Blokovskiy sbornik [A. Blok's Legacy and Important Issues of Poetics: Blok Collection]*, 4:27–115. Vykhodit s 1964 [Published since 1964]. Tartu.
- Zhizhek, S. [Žižek, S.] 2014. *Shchekotlivyy sub'yekt: ot-sut-stvuyushchiy tsentr politicheskoy ontologii [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology]* [in Russian]. Trans. from the English by S. Shchukina. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom "Delo" RANKhiGS.
- Zorin, A. L. 2010. "Import chuvstv: k istorii emotsional'noy yevropeizatsii russkogo dvoryanstva [Import of Feelings: The History of Emotional Europeanization of Russian Nobility]" [in Russian]. In *Rossiyskaya imperiya chuvstv: Podkhody k kul'turnoy istorii emotsiy [In the Realm of Russian Feelings: Approaches to the Cultural History of Emotions]*, ed. by Ya. Plamer, Sh. Shakhadat, and M. Eli, 117–130. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- . 2016a. "Goszakaz na simvolicheskiye obrazy chuvstva v Rossii kontsa XVIII veka i ikh al'ternativnyye postavshchiki [State Order for Symbolic Images of Feeling in Russia in the Late

- Eighteenth Century and Their Alternative Suppliers]" [in Russian]. Strategii kul'turnogo so-protivleniya i avtonomizatsii v zakrytykh obshchestvakh. XXIV mezhdunarodnaya konferentsiya "Bol'shiye Bannyye chteniya", 1–2 aprelya 2016 g., Moskva [The Strategies of Cultural Dissent, Resistance and Autonomization in Closed Societies. 24th Bath House Readings. 1–2 of April 2016]. Accessed 2016-07-25. <https://www.youtube.com/watch?v=z98dMxrgazg>.
- . 2016b. *Poyavleniye geroya [The Appearance of a Hero]: iz istorii russkoy emotsional'noy kul'tury kontsa XVIII – nachala XIX veka [From the History of Russian Emotional Culture of the Late Eighteenth – Early Nineteenth Centuries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

ЮРГЕН ОСТЕРХАММЕЛЬ:
THE TRANSFORMATION OF THE WORLD

ДИСКУССИИ

DISCUSSION

Сабурова Т. А. Время, «современность» и глобальная история : опыт глобальной истории: дискуссия о книге Ю. Остерхаммеля «The Transformation of the World» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2017. — Т. 1, № 2. — С. 97–109.

ТАТЬЯНА САБУРОВА*

ВРЕМЯ, «СОВРЕМЕННОСТЬ» И ГЛОБАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ**

ОПЫТ ГЛОБАЛЬНОЙ ИСТОРИИ: ДИСКУССИЯ О КНИГЕ
Ю. ОСТЕРХАММЕЛЯ «THE TRANSFORMATION OF THE WORLD»

OSTERHAMMEL J. THE TRANSFORMATION OF THE WORLD: A GLOBAL HISTORY OF THE
NINETEENTH CENTURY / TRANS. FROM THE GERMAN BY P. CAMILLER. — PRINCETON :
PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 2014

Фундаментальный труд Юргена Остерхаммеля «Трансформация мира»¹ как очередная попытка создания глобальной истории, отражающая мощную историографическую тенденцию последних десятилетий, не мог не привлечь внимания исследователей масштабностью замысла, широким спектром обсуждаемых вопросов, оригинальной структурой работы и, конечно, самим предложенным подходом к написанию истории XIX столетия с точки зрения глобальной истории. Проблема создания глобальной или транснациональной истории как способ выхода за рамки национальных исторических нарративов не только активно обсуждается, но и находит подтверждение в конкретных исторических исследованиях, которые все чаще носят «транснациональный» характер, а историографы говорят о «глобальном повороте», включая его в список историографических «поворотов» — наряду с «антропологическим» или «визуальным».

Дэвид А. Белл в рецензии «Глобальный поворот. Что случается, когда историки злоупотребляют идеей сети» на книгу «A World Connecting» (Harvard University Press, 2012) писал, что рождение этого направления в историографии было во многом вызвано процессом глобализации и что

*Сабурова Татьяна Анатольевна, главный научный сотрудник ИГИТИ им. А. В. Полегаева, НИУ ВШЭ (Москва); приглашенный профессор Индианского университета (США), sabourova@mail.ru.

**© Сабурова Т. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Впервые книга была опубликована в Германии на немецком языке (Osterhammel, 2009) и затем вышла на английском (Osterhammel, Camiller, 2014). Фрагменты из книги на русском языке опубликовал журнал *Ab Imperio* (Остерхаммель, Каплуновский, 2011).

первоначальный импульс для исследований был скорее политическим, но со временем академическая составляющая вытеснила политическую, а само направление укрепилось и получило распространение. По его мнению, в первые десятилетия XXI в. «глобальная» история стала тем, чем социальная история была для 1960–70-х гг., а «культурная» история — для 1980–90-х гг. Сорок лет назад молодой историк, интересующийся эпохой войны за независимость в США, мог бы написать диссертацию о том, как независимость повлияла на повседневную жизнь маленького городка в Новой Англии. Двадцать лет назад он мог бы писать о дискурсе маскулинности в периодической печати периода ранней республики. Сегодня типичная тема скорее всего была бы связана с изучением или влияния «глобальных» товаров, таких как чай или вино, на американские города, или роли иностранных моряков на американских торговых судах, или установления «сетей сообщения» между рабовладельцами американского Юга и Карибского бассейна. Как и в случае предыдущих «поворотов», сторонники глобальной истории настаивают на необходимости применения их исследовательского подхода к тем предметам, которые всем уже давно знакомы, и, как отмечает Белл, хотя это и открывает новые замечательные перспективы в изучении прошлого, добиться успеха в создании обобщающих трудов оказывается намного сложнее (Bell, 2013)². Сложности, возникающие при попытке создания целостной истории, соединения различных предметов исследования, событий и процессов, стран и континентов в рамках единой логики историописания, конечно, очевидны и требуют от авторов не только обширных энциклопедических знаний, но и, главное, разработки универсальной модели, позволяющей достичь исторического синтеза.

Перечисляя работы, претендующие на создание общих нарративов в рамках глобальной истории, чаще всего вспоминают действительно чрезвычайно значимую и блестящую книгу Кристофера Бейли «Рождение современного мира, 1780–1914: глобальные связи и сравнения» (Bailey, 2004), где автору удалось создать широкую панораму трансформации мира через сеть политических и промышленных революций, формирования наций, империй, рождения современного государства и т. д., рассматривая политические, экономические, культурные и социальные процессы, которые привели к «великому ускорению» 1890-х – 1914 гг., как связующие нити одной «большой» истории становления

²Рецензия была также опубликована на сайте «Гэфтер» в разделе «Дебаты»: Белл, 2014.

«современного» мира, проводя параллели и соединяя историю разных стран и континентов. Книга Бейли, безусловно, заслуживала бы отдельного обсуждения, также как и упомянутая выше книга под редакцией Эмили Розенберг, само название которой подчеркивает стремление ее авторов «соединить» историю разных стран, выделяя такие ее глобальные составляющие, как сотрудничество, обмен, движение, насилие и сопротивление. Заметим, что «A World Connecting» — это только первый том новой шеститомной всемирной истории, одним из редакторов которой является Юрген Остерхаммель, чья собственная книга «Трансформация мира» внесла огромный вклад в развитие глобальной истории.

Книгу Остерхаммеля часто сравнивают с работой Бейли. Это не случайно не только потому, что обе книги являются яркими примерами применения «глобального» подхода, но и потому, что сам Остерхаммель в предисловии к «Трансформации мира» пишет о книге сэра Кристофера Бейли, соглашаясь с тем, что это — один из немногих случаев успешного обобщения, синтеза всемирной истории в эпоху, называемую в английском издании *late modern*. Сразу отмечу, что при переводе на русский язык таких понятий как *modernity*, *modern* и выделении периодов *early modern*, *late modern* сталкиваешься с серьезной проблемой, так как понятия «современность», «современный», «современная эпоха» не отражают в полной мере семантику используемых английских слов, сочетание «позднее Новое время» звучит странно (хотя «раннее Новое время» используется), а понятие «модерн» в русском языке связано в большей степени с историей искусства. Эта же проблема возникает и при переводе данных понятий с немецкого — не случайно, например, в «Словаре основных исторических понятий» отмечается, что единого и общепринятого русского эквивалента для немецкого *Moderne* на сегодняшний день не существует, поэтому используются различные слова, приблизительно передающие его значение, а неологизм «модерный» не используется ввиду проблематичности с точки зрения грамматики (Словарь..., Левинсон, 2016: 241). К понятиям *modernity* и *modern* я еще вернусь, так как они имеют принципиальное значение как для Бейли, так и для Остерхаммеля, а также для глобальной истории в целом, и их применение требует особой аккуратности и исследовательской рефлексии.

Рассматривая отношение Остерхаммеля к труду Бейли, важно подчеркнуть, что Остерхаммель не противопоставляет ему свою книгу и

говорит, что она не имеет направленности «анти-Бейли», но представляет собой, можно сказать, альтернативный вариант, общий по духу. По его словам, обе книги избегают регионального разделения на нации, цивилизации или континенты. Обе книги считают колониализм и империализм настолько важными, что вместо того, чтобы стать предметом обсуждения в отдельной главе, они прослеживаются на протяжении всей работы и в той, и в другой книге. В обеих книгах предполагается, что нет резкого различия между тем, что Бейли в подзаголовке своей книги называет «глобальными связями» и «глобальными сравнениями»; они могут и должны быть соединены, а кроме того, далеко не все сравнения нуждаются в строгом методологическом обосновании. Иногда свободное — но в меру — использование ассоциаций и аналогий, хотя безусловно не всегда, дает больше, чем педантичные, перегруженные обоснованиями сравнения.

В то же время Остерхаммель отмечает не только общее для двух книг, но и различия между ними: если Бейли уделяет больше внимания национализму и религии, то в книге Остерхаммеля более основательно рассматриваются экономика, переселение, окружающая среда, международные отношения и наука. Кроме того, Остерхаммель признает, что, возможно, он все-таки немного более склонен к «европоцентризму», чем Бейли, более ясно видя в XIX веке «европейский» век.

Но самые главные различия, которые стремится подчеркнуть сам Остерхаммель, — это, во-первых, более пластичные, «открытые» хронологические границы изучаемого периода в его книге, — последняя представляет собой не историю определенного количества лет, отделенных жестко от того, что было «до и после» (поэтому и в названии книги отсутствуют точные хронологические рамки), в связи с чем проблема периодизации и темпоральной структуры рассматривается Остерхаммелем в отдельной главе, — и, во-вторых, другая стратегия историописания. Нарративную стратегию Бейли Остерхаммель называет *space-divergent*, подчеркивая отсутствие центральной линии, внимание к отдельным явлениям, которые он рассматривает и сравнивает в глобальной, общей перспективе, создавая картину пересечений, совпадений, проводя параллели, выявляя скрытые взаимосвязи. Остерхаммель же использует тот тип, который можно определить как *time-convergent*, выделяя главный, характерный признак эпохи, создающий основу для целостного, связанного повествования, но без заранее заданной схемы (Osterhammel, Camiller, 2014: VII–VIII). Подобную стратегию, несмотря на разные теоретические подходы, он видит в знаменитом трехтомном

сочинении Эрика Хобсбаума (Hobsbawm, 1962; 1975; 1994), сравнение с которым также было бы интересным и полезным для понимания развития глобальной истории.

Таким образом, категория времени и темпоральные структуры имеют принципиальное значение для Остерхаммеля. Если снова проводить сравнение с Бейли, то последний использует категорию времени как исключительно внешнюю, объективную, применяя готовые темпоральные характеристики к историческим процессам, располагая события на одной линии, описывая динамику и скорость перемен, выделяя соответствующие периоды в истории и показательно завершая свою книгу главой о «великом ускорении» между 1890-ми и 1914 г. Бейли «работает», прежде всего, с пространством истории, соединяя на своей объемной и масштабной исторической карте разные страны и города, проводя соединительные линии, устанавливая общность процессов и явлений, взаимосвязи и пересечения. Но для Остерхаммеля вопрос о времени — это вопрос о границах XIX столетия, и Остерхаммель не имеет на него готового ответа, не удовлетворяясь календарным определением; в результате он рассматривает категорию времени и как инструмент, и как объект исследования. Век у Остерхаммеля — не календарный промежуток времени, а культурный пласт, сконструированный, созданный воспоминаниями о нем, наполненный смыслами. «Век — это отрезанный ломоть времени. Он приобретает значение только благодаря следующим поколениям. Память структурирует время, выстраивает его рядами сверху вниз, иногда приближает его к настоящему, растягивает или сжимает, а когда-то и уничтожает. [...] Линейная хронология — это абстракция, которая редко соответствует восприятию времени» (Osterhammel, Camiller, 2014: 46). Более того, календари, хронологии и представления об истории различались в разных странах, и применять понятие «европейского» XIX века, переносить способы маркировки времени из западной цивилизации противоречило бы подходам «глобальной истории».

Соответственно, Остерхаммель заново ставит вопрос о границах XIX века. Ему недостаточно «формальной синхронности» при написании глобальной истории, и даже достаточно гибкие и «компромиссные» определения «долгого» и «короткого» XIX века не отвечают его подходу, поэтому вторая глава первой части его книги так и называется — «Время: когда был XIX век?». И дело не только в необходимости определить хронологически границы исследования; главное — определить XIX век как эпоху, с ее существенными характеристиками, исходя из исследуемых

процессов. Остерхаммель пишет: «Мой девятнадцатый век понимается не как временной отрезок, проложенный из пункта А в пункт Б. Меня интересует не линейное повествование в стиле „и затем случилось это, потом произошло то...“, растянутое на сто с лишним лет; мне интересны истории переходов и трансформаций, каждый из которых имеет особенную временную структуру, свою динамику, отличительные переломные моменты и пространственную специфику, — то, что может быть названо „региональными темпоральностями“. И важная задача этой книги — раскрыть эти временные структуры» (Osterhammel, Camiller, 2014: 47).

Одним из понятий, используемым Остерхаммелем для характеристики временных структур, является понятие исторической эпохи, которое служит для упорядочения и организации исторического времени. Он полагает, что «по крайней мере для современного европейского сознания прошлое представляется в виде череды временных блоков, но характеристики, используемые для описания исторических эпох, редко являются результатом „необработанных“ воспоминаний; они — результат исторической рефлексии и конструирования» (Osterhammel, Camiller, 2014: 48). И далее Остерхаммель приводит примеры «изобретения» эпох — таких как Античность, Средневековье, Ренессанс и относительно недавно институционализированное ранее Новое время. И тут выясняется, что в процессе «изобретения», конструирования различных исторических эпох XIX век остался обойденным историками, стоящим особняком и избежавшим какого-либо наименования. И, как заключает Остерхаммель, в случае XIX века «мы остались с безмянным и фрагментарным веком, долгим переходным периодом между двумя стадиями, которые кажутся более легко поддающимися идентификации» (Osterhammel, Camiller, 2014: 49). Ставя задачу определения рамок XIX века в глобальной перспективе, исходя из исторических процессов и перемен, Остерхаммель признает сложность применения критерия политической трансформации, так как в разных странах изменения политического порядка — уничтожение старых политических институтов и практик, создание объединенных государств или получение независимости — происходили как в конце XVIII – начале XIX столетия (календарного), так и в середине XIX века, а сведение начала XIX века в политическом отношении только к Великой французской революции означает его неизбежное территориальное ограничение. Столкнувшись с трудностью определения начала XIX века с точки зрения содержания исторического процесса как начала особой эпохи, Остерхаммель приходит к использованию термина выдающегося немецкого историка и теоретика Р. Козеллека *Sattelzeit*

(*saddle period*), означающего переход к «современности» («когда наше прошлое становится нашим настоящим»), — и тут мы опять сталкиваемся с трудностью перевода термина на русский язык, хотя образ горной цепи и пространства между двумя вершинами («седловина» как форма рельефа в геологии), наверное, может помочь.

Таким образом, Остерхаммель отказывается не только от принятой хронологии, но и от «переломных» событий, традиционно рассматриваемых как начальные точки, и приходит к определению начала XIX века как особого периода, доказывая возможность применения термина Козеллека в рамках глобальной истории. Он показывает, основываясь на трудах других историков, что в период приблизительно с 1750-х (1770-х) до 1850-х (1830-х) гг. соотношение сил в мире претерпело радикальное изменение в результате не только появления «европейских близнецов» (имеется в виду индустриальная революция в Англии и политическая — во Франции) и даже не только «атлантической» революции, охватившей территорию от Женевы до Лимы, — Остерхаммель рассматривает «эпоху революций» как часть всеобщего кризиса, затронувшего и американские колонии переселенцев, и исламский мир от Балкан до Индии. Не останавливаясь на других аргументах Остерхаммеля относительно *Sattelzeit* в глобальной перспективе как «начала» XIX столетия, отмечу, что собственно XIX век, названный условно «викторианским», представляет собой, в понимании Остерхаммеля, насыщенную, «стволовую» эпоху, а не просто короткий период перехода от 1830-х к 1890-м гг., как, например, часто считается относительно истории Германии (Osterhammel, Camiller, 2014: 62–63). И особое значение в периодизации XIX столетия, предложенной Остерхаммелем, приобретают 1880-е гг. как время радикальных перемен, «период-шарнир», соединивший «викторианство» и *fin de siècle*, который, в свою очередь, характеризуется новым кластером кризисов. Таким образом, используя существующие определения исторических эпох, Остерхаммель наполняет их новым смыслом, создавая другую темпоральную структуру XIX века, «изобретая» свой XIX век.

Как «изобретение» XIX века относится к российской истории? Вопрос, как кажется, противоречащий изначально обсуждаемому глобальному подходу, стремлению выйти за рамки национальных исторических нарративов, — но авторы книги, подготовленной в рамках совместного проекта Германского исторического института в Москве и издательства «Новое литературное обозрение», ставят вопросы, близкие тем, которые задает Остерхаммель, однако рассматривают их в другой перспективе:

«...насколько XIX век целостен и для кого он действительно „наш“ и „золотой“? Как произошло это присвоение или признание? О чем мы вспоминаем, говоря о XIX веке сейчас? Как он „собирался“ из разрозненных событий и явлений прошлого? Как соотносится русский XIX век с западным *Moderne/modernity* и как соотносится современность/модерность XIX века с веком XX и с новым тысячелетием?» (Изобретение века, 2013: 6)

В сборнике статей ставится задача реконструкции темпоральных моделей XIX века как моделей самоописания и идентификации, и при определении исследовательской рамки, во введении, Е. Вишленкова и Д. Сдвижков вступают в своеобразный диалог с Остерхаммелем: «Глобальная перспектива, которой оперирует в своей истории XIX века Юрген Остерхаммель, еще может констатировать универсальность раннего Нового времени, но дальше она скорее высвечивает одновременность неодновременного (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) и, наоборот разновременность подобного между Европой и не-Европой» (Изобретение века, 2013: 7-8). Разбивая на элементы, анализируя в категориях времени и пространства, империи и нации, поколений и революций, прогресса и разочарования, и вновь собирая XIX век в единое целое, авторы статей создают свою панораму XIX столетия, вглядываясь в него изнутри и соединяя с другими историческими эпохами, работая с «памятью» и «представлениями», выходя за рамки календарных хронологий.

Возвращаясь к Остерхаммелю, можно сказать, что авторы статей отвечают в какой-то степени на его размышления об «объективном времени хронометра, субъективном времени человеческого опыта и находящемся между ними социальном времени „типичных“ жизненных циклов в семье и трудовой деятельности, которое демонстрирует различные комбинации культурных норм, экономических задач и эмоциональных потребностей. И вопрос, заслуживающий особого внимания, — может ли и при каких условиях социальное время быть коллективным опытом, например, поколения» (Osterhammel, Camiller, 2014: 74). Замечу, что в целом исследования темпоральности как части картины мира и исторических нарративов — изучение создания образов прошлого в рамках культурно-интеллектуальной истории — занимают сегодня значительное место в российской историографии последних двух десятилетий³.

³Например, см.: Образы времени..., 2010; Савельева, Полетаев, 1997.

Обсуждение вопроса о темпоральных структурах, периодизациях и глобальной истории неизбежно приводит и к обсуждению понятия «современность» — того трудно переводимого *modernity*, о котором шла речь в самом начале. Однако дело не только в переводе: само понятие, как и его различные варианты, полисеманлично, а потому и остается расплывчатым — несмотря на продолжающиеся дебаты о сущности, исследовательском потенциале, ограничениях, вариантах существования и «ловушках»⁴. Остерхаммель считает до сих пор не вполне проясненным использование этого понятия, так как последнее бессистемно применяется фактически к каждому столетию в Европе начиная с XVI в. — и даже к «средневековому» Китаю XI в.; социальная история использует его для периода после 1830-х гг., культурная эстетика видит возможность его использования только с появлением Бодлера, Дебюсси и Сезанна. Широко распространенные разговоры о *modernity*, *postmodernity*, «*multiple modernities*» почти всегда происходят без какой-либо даже приблизительной хронологической дефиниции (Osterhammel, Camiller, 2014: 48). Но помимо неопределенности и чрезмерной пластичности, для Остерхаммеля понятие *modernity* связано, прежде всего, с Западной Европой и США; по его мнению, хотя с 2000-х гг., благодаря С. Айзенштадту, и стали говорить о «множественных модерностях (современностях)», что существенно продвинуло осмысление этого понятия и возможностей его применения, тем не менее контуры понятия все равно остались определенными существованием некоего целостного Запада — даже для Айзенштадта. Участники круглого стола в *American Historical Review*, анализируя, как мы осмысляем и понимаем исторические перемены, также стремились уйти от традиционных моделей — и иногда даже называли понятие *modernity* дискредитированным и нуждающимся или в дальнейшем уточнении, или замене.

Для Остерхаммеля понятие *modernity*, изначально включающее некий набор политических, экономических, социальных и культурных характеристик, с помощью которых мы описываем «современное общество», не создает представления о взаимосвязи всех этих аспектов «современности», да и сам список вызывает сомнения. Кроме того, Остерхаммель задает и другие вопросы, которые больше интересуют исследователей. Что подразумевает «рождение» современного общества, его появление в определенное время и в определенном месте? Каким образом его принципы распространяются и оказывают влияние? Когда мы можем

⁴См. например, круглый стол *Historians and the Question of “Modernity”*, 2011.

говорить о том, что общество стало полностью «современным», и можем ли определить степень его «современности», учитывая не только самые противоречивые из возможных сочетаний политической и экономической или культурной сферы, но и региональные отличия? И что мы получим, если будем оценивать страны с точки зрения степени их «современности»? (Osterhammel, Camiller, 2014: 904–905) Все эти вопросы отражают как скептическое отношение Остерхаммеля в целом к изначально заданным рамкам для исследования исторического процесса, так и продолжающиеся дебаты о понятиях *modernity*, *modernism*, *modern*. Остерхаммель заявляет, что если историки действительно хотят использовать понятие *modernity*, то они должны обратиться к теориям более высокого уровня, чем предлагает им социология. Но при этом важно помнить, как тот же XIX век понимал и представлял себя, и учитывать этот взгляд «изнутри».

Соответственно, размышляя о «современности» и ее понимании в России во второй половине XIX – начале XX вв., можно обратиться к «эго-документам», которые позволяют выявить — хотя и не претендуя на широкие обобщения — содержание и смысловые значения понятия «современность», контексты его использования и распространения, характер отражения в нем как сознания и поведения человека эпохи «модерна», так и самой темпоральности эпохи. Как показало наше исследование, многозначное и открытое для различных интерпретаций слово «современность» во второй половине XIX – начале XX вв. могло быть аксиологически нейтральным, ограничиваясь указанием на настоящее время, текущий момент, но отражать тем не менее ярко выраженную историческую темпоральность Нового времени с ее отчетливым выделением хронологических структур — разграничением прошлого, настоящего и будущего. Понятие «современность» могло наполняться во второй половине XIX в. негативным смыслом, отражая реакцию на разрушение традиционных ценностей, индивидуализацию и разрыв с традиционными коллективными структурами, радикализацию общественных настроений и нарастание революционного движения в России. Понятия «современный» и «современность» могли быть связаны во второй половине XIX в. с идеей прогресса и служить для трансляции «передовых» идей, быть способом формирования и выражения общественного мнения, обоснованием необходимости перемен в стране, выступать символом либеральных преобразований. Благодаря этому в начале XX в. понятия «современная цивилизация» и «современный мир»

стали уже устойчивым компонентом дискурса русского образованного общества (см.: Родигина, Сабурова, 2016).

Конечно, фундаментальная работа Остерхаммеля подталкивает к размышлениям на самые разные темы, вызывает немало вопросов, ставит перед исследователями новые проблемы, дает возможность в «глобальной перспективе» увидеть исторические события и процессы — и в очередной раз задуматься о ключевых понятиях и их потенциале, о категориях времени и пространства в исторических исследованиях, а также о хронологиях и стратегиях историописания.

ЛИТЕРАТУРА

- Белл Д. А.* Что происходит, когда историки злоупотребляют идеей глобальной сети. — 28.04.2014. — URL: <http://gefter.ru/archive/12156> (дата обр. 22.05.2017).
- Изобретение века. Проблемы и модели времени в России и Европе XIX столетия / под ред. Е. Вишленковой, Д. Сдвижкова. — М. : Новое литературное обозрение, 2013.
- Образы времени и исторические представления: Россия – Восток – Запад / под ред. Л. П. Репиной. — М. : Кругъ, 2010.
- Остерхаммель Ю.* Трансформация мира: история XIX века : главы из книги / пер. с нем. А. Каплуновского // *Ab Imperio*. — 2011. — № 3. — С. 21–140.
- Родигина Н. Н., Сабурова Т. А.* «Мы вдоволь наговорились о разных современностях...»: дискурс о «современности» в русских эго-документах второй половины XIX – начала XX века // *Диалог со временем*. — 2016. — № 56. — С. 172–193.
- Савельева И. М., Поletaев А. В.* История и время. В поисках утраченного. — М. : Языки русской культуры, 1997.
- Словарь основных исторических понятий : избранные статьи. В 2 т. Т. 1 / сост. Ю. Зарецкого, К. Левинсон, И. Ширле ; пер. с нем. К. Левинсон. — М. : НЛО, 2016.
- Bayly C. A.* The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons. — Blackwell Publishing, 2004.
- Bell D. A.* The Global Turn : Review of Emily Rosenberg et al., A World Connecting. — 10/07/2013. — URL: <https://newrepublic.com/article/114709/world-connecting-reviewed-historians-overuse-network-metaphor> (visited on 05/22/2017).
- Historians and the Question of “Modernity” // *The American Historical Review*. — 2011. — Vol. 116, no. 3. — P. 631–714.
- Hobsbawm E.* The Age of Revolution: Europe 1789–1848. — London, New York : Weidenfeld & Nicolson, Vintage Books, 1962.
- Hobsbawm E.* The Age of Capital: 1848–1875. — London, New York : Weidenfeld & Nicolson, Vintage Books, 1975.

- Hobsbawm E.* Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991. — London : Michael Joseph, 1994.
- Osterhammel J.* Die Verwandlung der Welt. — München : Verlag C. H. Beck, 2009.
- Osterhammel J.* The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century / trans. from the German by P. Camiller. — Princeton : Princeton University Press, 2014.

Saburova, T. A. 2017. “Vremya, ‘sovremennost’ i global’naya istoriya [Time, ‘Modernity’, and Global History]: opyt global’noy istorii: diskussiya o knige Yu. Osterkhammelya ‘The Transformation of the World’ [The Experience of Global History; A Discussion about ‘The Transformation of the World’ by J. Osterhammel]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 97–109.

TAT’YANA SABUROVA

PRINCIPAL RESEARCHER AT THE POLETAYEV INSTITUTE FOR THEORETICAL AND HISTORICAL STUDIES IN THE HUMANITIES, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW;
VISITING SCHOLAR AT THE INDIANA UNIVERSITY, USA

TIME, “MODERNITY”, AND GLOBAL HISTORY

THE EXPERIENCE OF GLOBAL HISTORY; A DISCUSSION ABOUT
“THE TRANSFORMATION OF THE WORLD” BY J. OSTERHAMMEL

OSTERHAMMEL, J. 2014. *THE TRANSFORMATION OF THE WORLD: A GLOBAL HISTORY OF THE NINETEENTH CENTURY [DIE VERWANDLUNG DER WELT: EINE GESCHICHTE DES 19. JAHRHUNDERTS]*. TRANS. FROM THE GERMAN BY P. CAMILLER. PRINCETON: PRINCETON UNIVERSITY PRESS

REFERENCES

- Bayly, C. A. 2004. *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons*. Blackwell Publishing.
- Bell, D. A. 2013. “The Global Turn: Review of Emily Rosenberg et al., *A World Connecting*.” Oct. 7. Accessed 2017–05–22. <https://newrepublic.com/article/114709/world-connecting-reviewed-historians-overuse-network-metaphor>.
- . 2014. “Chto proiskhodit, kogda istoriki zloupotrebyayut ideyey global’noy seti [The Global Turn. What Happens When the Historians Overuse the Idea of a Global Network]” [in Russian]. Apr. 28. Accessed 2017–05–22. <http://gefeter.ru/archive/12156>.
- “Historians and the Question of ‘Modernity’.” 2011. *The American Historical Review* 116 (3): 631–714.
- Hobsbawm, E. 1962. *The Age of Revolution: Europe 1789–1848*. London and New York: Weidenfeld & Nicolson / Vintage Books.
- . 1975. *The Age of Capital: 1848–1875*. London and New York: Weidenfeld & Nicolson / Vintage Books.
- . 1994. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*. London: Michael Joseph.
- Osterhammel, J. 2009. *Die Verwandlung der Welt* [in German]. München: Verlag C. H. Beck.

- . 2014. *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century* [*Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*]. Trans. from the German by P. Camiller. Princeton: Princeton University Press.
- Osterkhammel', Yu. [Osterhammel, J.] 2011. "Transformatsiya mira: istoriya XIX veka [Die Verwandlung der Welt]: glavy iz knigi [The Chapters from the Book]" [in Russian], trans. from the German by A. Kaplunovskiy. *Ab Imperio*, no. 3: 21–140.
- Repina, L. P., ed. 2010. *Obrazy vremeni i istoricheskiye predstavleniya: Rossiya – Vostok – Zapad* [*Images of Time and Historical Representations: Russia – the East – the West*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Krug'.
- Rodigina, N. N., and T. A. Saburova. 2016. "“Мы vdovol' nagovorilis' o raznykh sovremennostyakh...”: diskurs o ‘sovremennosti’ v russkikh ego-dokumentakh vtoroy poloviny XIX – nachala XX veka [‘We Have Spoken Enough of the Present Times’: The Present-Time Discourse in the Russian Ego-Documents of the Late 19th – Early 20th Centuries]" [in Russian]. *Dialog so vremenem* [*Dialog with Time*], no. 56: 172–193.
- Savel'yeva, I. M., and A. V. Poletaev. 1997. *Istoriya i vremya. V poiskakh utrachennogo* [*History and Time: In Search of the Lost*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki russkoy kul'tury.
- Vishlenkova, Ye., and D. Sdvizhkov, eds. 2013. *Izobreteniyе veka. Problemy i modeli vremeni v Rossii i Yevrope XIX stoletiya* [*The Invention of the Century: Temporal Concepts and Problems in Russia and Europe in the 19th Century*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Zaretskiy, Yu., K. Levinson, and I. Shirle, comps. 2016. [in Russian]. Vol. 1 of *Slovar' osnovnykh istoricheskikh ponyatiy* [*Geschichtliche Grundbegriffe*]: *izbrannyye stat'i* [*Selected Articles*], trans. from the German by K. Levinson. 2 vols. Moskva [Moscow]: NLO.

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ*

НАЦИОНАЛИЗИРУЮЩИЙСЯ ВЕК**

ОПЫТ ГЛОБАЛЬНОЙ ИСТОРИИ: ДИСКУССИЯ О КНИГЕ
Ю. ОСТЕРХАММЕЛЯ «THE TRANSFORMATION OF THE WORLD»

OSTERHAMMEL J. THE TRANSFORMATION OF THE WORLD: A GLOBAL HISTORY OF THE
NINETEENTH CENTURY / TRANS. FROM THE GERMAN BY P. CAMILLER. — PRINCETON :
PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 2014

Издавека история представляет собой гладкую поверхность; она становится достоверной лишь вблизи.

Альфонс Ламартин
(1861, послесловие к «Истории жирондистов», 1847)

В завершение своего труда Юрген Остерхаммель цитирует известные слова Леопольда фон Ранке: «Всеобщая история мира необходима, но невозможна при настоящем положении исследований...», — и утверждает, что эти слова, написанные в 1869 г., по-прежнему верны и сегодня (Osterhammel, Camiller, 2014: 902). Причем, следует отметить, речь идет именно о «всеобщей», а отнюдь не о «всемирной» истории: многое из того, что случалось в мире, вполне вероятно, не имеет отношения к первой — а многое, что для современников выглядело вполне локальным, имеющим лишь частный интерес, тем не менее стало ее событием. В этом смысле, хотя автор и говорит лишь о том, что слова Ранке по-прежнему верны, представляется, что сейчас мы дальше от предположений о возможности «всеобщей истории», чем во времена Ранке или чуть более полувека назад, когда стала выходить история XIX столетия Эрика Хобсбаума (Hobsbawm, 1962; 1975; 1987). В конце концов, современная попытка «глобальной истории» предполагает либо сосредоточение на одном из аспектов, который считает главным, —

*Тесля Андрей Александрович, к. филос. н., старший научный сотрудник Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета (БФУ) им. И. Канта (Калининград); доцент кафедры философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета (ТОГУ, Хабаровск), mestr81@gmail.com.

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

прояснение, не претендующее на исчерпывающий характер, описание процесса, которое обладает самостоятельной логикой и воздействует на иные процессы, как в случае Иммануила Валлерстайна (Валлерстайн, Проценко, 2016), т. е. схватывание сути, своего рода «чертеж всеобщей истории», — либо опыт описания через многообразие, по пути Фернана Броделя (Бродель, Орлова, 2015). При всей близости двух взятых для примера предприятий, в стремлении к «тотальной истории» их разделяет фундаментальное противопоставление: возможность свести многообразие к некоей единой, достаточно простой в своих основаниях схеме — или уже в качестве исходного полагать, что реальность принципиально сложна и не сводима к чему-либо более простому, чем она сама; что детали значимы тем, что способны переменить смысл целого. В последнем случае всякое обобщение — неизбежный, вынужденный шаг, чтобы сделать материал, нам предстоящий, мыслимым; но, тем не менее, это же и утрата: стремление мыслить «глобальную историю», опыт в этом направлении нам необходим хотя бы потому, что в этом контексте происходят все остальные события (если мы говорим об эпохе модерна); общая рамка — не следствие любви к «истории с птичьего полета», а, напротив, результат стремления не только сделать понятным конкретное, единичное, но и ухватить события особого рода, протекающие в долгом времени, в большом пространстве (Бродель, Юсим, 2002).

«Трансформация мира» Юргена Остерхаммеля — работа, получившая к сегодняшнему дню мировое признание, переведенная или готовящаяся к переводу на основные мировые языки (русское издание планируется на 2018 г.), — один из лучших образчиков того, как возможно если не преодолеть, то продуктивно обойти обозначенную Ранке невозможность. Прежде всего — это прекрасно написанная книга, не только умная, но и временами остроумная, написанная удивительно экономно: ее большой объем проистекает из разнообразия и глубины рассмотрения поднятых тем, каждая из которых лаконично раскрыта и тщательно продумана; она избавлена от описаний ради описания и материала, приводимого лишь ради того, чтобы продемонстрировать собственную эрудицию; всякая деталь в ней служит реализации авторских целей — и, если книга получилась столь велика, то это от того, что более краткая попытка проговорить затронутые проблемы, не утрачивая необходимой серьезности, оказалась бы напрасной. Мы не будем пересказывать ее содержание и отошлем к по необходимости краткому, но емкому обзору, сделанному А. И. Миллером (Миллер, 2010). Отметим лишь, что в центре исторической концепции Остерхаммеля,

как она представлена в рассматриваемом труде, лежит масштабная версия новой имперской истории, над которой он работает с конца прошлого века. Как отмечалось исследователями, «история империй [в интерпретации Остерхаммеля. — А. Т.] претендует на охват всего исторического пространства — от политической и экономической до социальной истории и истории культуры — на глобальном уровне и в самых широких хронологических рамках» (Ауст, 2004: 600). Если в работах 1990-х — первой половины 2000-х речь шла о подступах к подобному рассмотрению, то «Трансформация мира», вышедшая в немецком издании в 2009 г. и в 2014 г. переведенная на английский, что сделало ее доступной более широкой научной аудитории, представляет собой реализацию данной программы — и, следует признать, вполне успешную. Остерхаммелю удастся сочетать разные планы исследования — от истории образов и метальных карт до истории социальной, политической и экономической — в сложное единство не за счет подчинения всего многообразия какой-либо главенствующей линии, а в пересечении и наложении планов: империи оказываются не «игроками», подчиняющими всех прочих, а самыми массивными актерами среди других; образованиями, чье тяготение ощущается повсюду.

Со своей стороны я сосредоточусь на том аспекте фундаментальной и великолепной как по замыслу, так и — в первую очередь — по исполнению работы Остерхаммеля, который непосредственно связан с моей собственной предметной областью, с историей национализмов. Согласно Остерхаммелю, XIX в., вопреки его репутации, неверно называть «веком наций» (название, в первую очередь связанное с революционной волной 1848 г.) — подавляющее большинство политических субъектов на протяжении этого столетия не были национальными государствами; их число хоть и возросло к концу столетия, однако, тем не менее, подобная форма политической организации оставалась весьма редкой, особенно если наше внимание не будет сфокусировано лишь исключительно в границах Европы.

Заявленный автором тезис уже тем хорош и полезен, что провокативен в интеллектуальном плане, позволяя увидеть знакомые темы и предметы с непривычных ракурсов. Остерхаммель весьма убедительно демонстрирует, что привычное противопоставление «наций» и «империй» имеет слабое отношение к реалиям XIX столетия. Параллельно с Роджерсом Брубейкером (Брубейкер, Борисова, 2012) Остерхаммель считает верным говорить — правда, применительно только к XIX в. — не о «нациях», но о «национализмах» (Osterhammel, Camiller, 2014: 406):

именно последние оказывались влиятельными социальными и политическими силами, во многом определившими облик столетия. Вместе с тем, противопоставление «наций» и «империй», на наш взгляд, далеко не лишено продуктивности — более того, именно внутреннее противоречие двух этих политических феноменов, вполне традиционное для описаний XIX столетия, является определяющим: материал и многочисленные наблюдения Остерхаммеля подтверждают этот вывод. Если для современной нации ключевым является понятие гражданства, то империя определяется подданством. К этой же проблематике обращается в своем IV, последнем из вышедших на данный момент, томе «Мир-системы Модерна» Иммануил Валлерстайн, отмечая заложенный в современном понятии «гражданства», «гражданина» парадокс: с одной стороны, гражданами, согласно, например, Сийесу должны быть «все обитатели той или иной страны»; всякому постоянному жителю данной страны надлежит быть гражданином, то есть быть причастным существующему политическому строю, что обеспечивает легитимность последнего, отныне связанного с понятием народного суверенитета, становящегося универсальным. И в то же время ограничение гражданства необходимо — по критериям не только возраста, но и пола, состоятельности, обладания недвижимым имуществом; образовательным цензом или как-либо еще. В идеале гражданином должен быть каждый — и в то же время не всякий способен им быть, из чего возникает разграничение на «пассивных» и «активных» граждан: только последние являются «подлинными акционерами этого великого общественного приятия», лишь они «являются... полными членами общества» (Валлерстайн, Проценко, 2016: 171). Валлерстайн пишет, интерпретируя формулировку Сийеса как раннее и оттого эксплицитное выражение скрытых в политической теории и практиках XIX в. конфликтов:

Отличием XIX века стали попытки соорудить теоретические подмости, которые могли бы узаконить превращение данных категорий в правовые категории, с тем чтобы подобные категории служили ограничению того, в какой степени провозглашенное равенство всех граждан реализовывалось на деле. Причина этого проста. Когда неравенство является нормой, не требуется делать каких-либо новых различий в дополнение к тем, что уже существуют между людьми разных рангов — в целом между знатными и простолюдинами. Однако, когда официальной нормой стало равенство, внезапно оказалось принципиальным понимание того, кто в действительности составлял этих «всех», имевших равные права, то есть кто являлся «активными» гражданами. *Чем больше равенство провозглашалось в качестве морального принципа,*

тем больше внедрялось препятствий — юридических, политических, экономических и культурных, чтобы предотвратить его реализацию [выделено нами. — А. Т.] (Валлерстайн, Проценко, 2016: 172).

«Цивилизационная миссия», патернализм и расизм оказывались разными, но вполне сочетающимися в разных отношениях и пропорциях способами утверждения неравенства в ситуации, когда принцип равенства все чаще принимался в качестве универсального. «Гражданство» и «подданство» оказывались разными, но принципиально сосуществующими категориями в рамках имперских реалий (Osterhammel, Camiller, 2014: 465) — тем более, что само «гражданство», как замечательно подчеркнул Валлерстайн, было в реальности далеко от гомогенности. В результате это создавало все возрастающее внутреннее напряжение: подобно тому, как утверждение принципа «народного суверенитета» и связанного с ним понимания гражданства как принадлежащего в качестве права и обязанности (участия, причастности) всем жителям данного государства подталкивало к утверждению всеобщего, равного гражданства, исключения из чего раз за разом приходилось создавать и обосновывать как необходимые изъятия из общего принципа, следовать которому вполне не позволяет реальность, — так и разграничение на «подданных» и «граждан», с одной стороны, наполняя позитивным содержанием понятие «пассивных граждан», вместе с тем — по мере того, как «цивилизационная миссия» оказывалась успешной по крайней мере в плане распространения общих представлений, усвоения некоторого минимального, но разделяемого и гражданами, и подданными политического языка; по мере универсализации представлений об участии и представленности, возможности определить данный политический режим, данную политическую систему как «свою» — подтачивало имперский порядок¹.

¹Примечателен и другой выделяемый Остерхаммелем аспект данного вопроса: именно Франция, наиболее последовательно утверждавшая принципы гражданского равенства, оказалась гегемонистской в своих колониальных культурных практиках — так, Ханой, столица французского Индокитая, в архитектурном плане демонстративно не учитывал никаких «местных» элементов, воспроизводя французские образцы (Osterhammel, Camiller, 2014: 284–285), а среди обитателей колонии осуществляется четкое разграничение между (1) прибывшими из метрополии, (2) родившимися уже в колонии и (3) туземцами. «Универсализм» утверждаемых принципов здесь наглядно проявляется как трансляция собственных культурных и политических принципов («собственное» тождественно «универсальному»), тогда как гораздо более ограниченная в утверждении универсалистских политических принципов британская практика оказывается способной к гораздо более гибким формам соучастия.

На протяжении XIX в. европейские империи сохраняли и укрепляли легитимность в глазах как метрополий (в случае, например, Франции и Англии, являвшихся национальными государствами), так и граждан и подданных за счет экономического, военного и политического превосходства: если угодно, то перед нами самоподдерживающийся и самоукрепляющийся, самораспространяющийся режим — так, колониальный раздел Африки в последние десятилетия века был связан не столько с потребностями самих держав, сколько с их опасениями в отношении друг друга. Новые колониальные владения в данном случае образовывались по принципу «опережения», «предвосхищения» возможных действий противной стороны: дабы избежать нежелательных столкновений и конкуренции с непредсказуемым исходом, способным сказаться на внутриевропейских делах и создать угрозу масштабного военного столкновения, представлялось более разумным заранее произвести раздел, устранив возможный предмет не столько настоящих, сколько будущих разногласий. Параллельно Остерхаммель отмечает, сколь большой вклад колониализм внес в разрушение традиционных легитимностей — даже если останавливаться исключительно на внешних, формальных критериях, то «европейское колониальное правление было величайшим врагом монархий в XIX столетии» (Osterhammel, Camiller, 2014: 580), уничтожив, ослабив или существенно ограничив их власть.

Иными словами, империи оказывались решающим феноменом XIX в., не противостоящим национализму постольку, поскольку принципы партиципаторности, гражданственности были ограничены достаточно ясно по контексту определяемыми для всех участников политического взаимодействия границами, — то есть пока неравенство само по себе сохраняло остаточную легитимность, а равенство было ограничено вполне конкретными границами, в пределах которых оно должно было осуществляться (как границами территориальными, так и границами персонального статуса). Усилия по выстраиванию национального государства в пределах метрополии и по созданию/расширению/сохранению имперского правления вовне оказывались принципиально непротиворечивым процессом (хотя и не подразумевающим необходимым образом их единство). Так, для Германии притязания на колониальные владения были связаны в том числе и с тем, чтобы претендовать на равенство с другими великими державами: Великобританией и Францией. Но аналогичным образом и «собственная территория», то есть метрополия (противостоящая как подвижной границе, так и колониям), была объектом «колонизации»: «нация», как подчеркивает Остерхаммель

(Osterhammel, Camiller, 2014: гл. XI), присоединяясь к исследованиям последних десятилетий, является тем, что во многом создается государством, — объектом и результатом его воздействия (в противостоянии — более или менее удачном — усилиям контр-элит, направленным на реализацию альтернативных проектов: в пределе — на образование иного государства, которое окажется способным создать свою собственную нацию).

Каждый подобный, столь масштабный по охвату материала, труд интересен во многом теми стратегиями, которые использует автор, чтобы упорядочить материал, сделать его обозримым, — и одновременно производством сопоставлений, обобщений, к которым вынуждает широта охвата, через создание классификаций и типологий. Последние, в свою очередь, значимы не только тем, что позволяют определить типологически схожее, но и способностью обращать внимание на исключения. Анализируя процессы образования национальных государств, Остерхаммель выделяет три пути:

- ◇ путем освободительных революций;
- ◇ через гегемонистскую унификацию;
- ◇ эволюционным путем, через автономию.

Примерами первого рода служат освобождение американских колоний от власти Лондона и Мадрида, равно как Бельгии в 1830 г. от власти Гааги, а также образование греческого государства в результате восстания против Османской империи, в 1827–1830 гг. поддержанного великими державами. При всей разнородности данных событий (включая процесс образования независимого сербского государства, растянувшийся на большую часть XIX столетия), они характеризуются утверждением некоего достаточно близкого исторического события в качестве «учредительного» для нации — политическое сообщество выстраивает собственную субъектность от «общего» для нее действия, обнаруживающего ранее отсутствующее, скрытое, забытое или подавленное (в зависимости от избираемых стратегий легитимации) единство, по отношению к которому предшествующее выступает как предыстория, генеалогия.

Второй тип образования национальных государств представлен случаями Италии и Германии, когда существующее политическое образование (в первом случае королевство Пьемонт-Сардиния, во втором — Пруссия) выступает как решающий субъект в процессе образования национально-государства, выстраивая последнее во многом через распространение на другие части как своей политической власти, так и своих моделей

политической, социальной и культурной организации (так, в Германской империи с 1871 г. «пруссачество» во многом выступало как высший тип «немецкости», когда последняя выстраивалась иерархически — и, соответственно, вызывала оппозицию со стороны иных вариантов понимания национального).

В третьем типе объединяются такие случаи, как выход Норвегии из унии со Швецией или предоставление все более расширяющейся автономии британским доминионам. Британский случай особенно любопытен тем, что Великобритания в имперском плане пережила два принципиально разных этапа в отношении «поселенческих колоний», разделенных 1776–1783 гг.: «вторая» Британская империя строилась уже поверх опыта американской войны за независимость, в связи с чем отношения с доминионами строились как постепенное расширение возможностей участия — в этом отношении британский имперский режим существенно отличался от опыта других империй, для которых (как в случае Испании) отделение колоний стало закатом имперского существования, — либо они не имели столь значимого опыта (как в случае Франции).

Империя, как подчеркивает Остерхаммель, предполагает непременно авторитарное правление, что связано с асимметрией; имперская социальная и культурная интеграция охватывает лишь уровень имперских элит, не распространяясь на средние слои, и т. д. (Osterhammel, Camiller, 2014: 428): тем самым, теперь уже на теоретическом уровне, он подчеркивает, что демократические и авторитарные практики в XIX в. столь же не противоречили друг другу, как в V в. до н. э. демократический строй Афин никоим образом не предполагал демократизма устройства морского союза. В предлагаемой Остерхаммелем убедительной оптике империи и нации не только не противоречат друг другу, — именно империи станут производителями наций, национальных государств (nation-states), создав все условия для развернувшегося с полной силой уже в XX в. процесса (в связи с чем «веком наций» вполне можно назвать ближайшее к нам столетие):

- ◊ в империях XIX в. будут развиты или, в других случаях, возникнут бюрократические режимы управления территориями, формирующие единство последних и определяющие новые границы поверх прежних, определявшихся политическими сообществами, ликвидированными или ослабленными имперским правлением;

- ◇ подданные империй на протяжении XIX – первой половины XX в. все в большей степени будут оказываться объектами непосредственного управления и одновременно будут идентифицироваться в рамках категориальных сеток, внешних по отношению к ним, — тем самым образуя новые, большие и относительно гомогенные общности, способные стать в дальнейшем гражданскими сообществами;
- ◇ новые или качественно преобразованные старые административные единицы, образуемые логикой имперского управления, станут в дальнейшем, в ситуации деколонизации, готовыми единицами политической эмансипации — образования государств, которые, в свою очередь, станут более или менее эффективными производителями национальных сообществ.

Краткий концептуальный очерк, сделанный Остерхаммелем, является, по нашему мнению, весьма перспективной программой многогранных исследований, — подобно тому, как его масштабный труд стал плодом многолетних трудов и ряда монографических исследований, так и сам он в свою очередь уже явился толчком для серии исследований, исходящих из новой оптики (см., напр.: *Nationalizing Empires*, 2015).

ЛИТЕРАТУРА

- Ауст М.* Новая история Российской империи в германской русистике // Новая имперская история постсоветского пространства / под ред. И. В. Герасимова [и др.]. — Казань : Центр Исследований Национализма и Империи, 2004. — С. 599–608. — Библиотека журнала «Ab Imperio».
- Бродель Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Ч. 1: Роль среды / пер. с фр. М. А. Юсима. — М. : Языки славянской культуры, 2002.
- Бродель Ф.* Очерки истории / пер. с фр. Э. Орловой. — М. : Академический проект, Альма Матер, 2015.
- Брубейкер Р.* Этничность без групп / пер. с англ. И. Борисовой. — М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.
- Валлерстайн И.* Мир-система Модерна. Т. IV. Триумф центристского либерализма, 1789–1914 / под ред., пер. с англ. и коммент. Н. Проценко. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2016.
- Миллер А. И. J.* Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. — 2010. — URL: http://www.perspectivia.net/publikationen/recensio-moskau/2010-3/miller_osterhammel (дата обр. 21.05.2017).
- Hobsbawm E.* The Age of Revolution: Europe 1789–1848. — London, New York : Weidenfeld & Nicolson, Vintage Books, 1962.

Hobsbawm E. The Age of Capital: 1848–1875. — London, New York : Weidenfeld & Nicolson, Vintage Books, 1975.

Hobsbawm E. The Age of Empire: 1875–1914. — London : Weidenfeld & Nicolson, 1987.

Nationalizing Empires / ed. by S. Berger, A. Miller. — Budapest, New York : Central European University Press, 2015.

Osterhammel J. The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century / trans. from the German by P. Camiller. — Princeton : Princeton University Press, 2014.

.....

Teslya, A. A. 2017. "Natsionaliziruyushchiysya vek [Nationalizing Century]: opyt global'noy istorii: diskussiya o knige Yu. Osterkhammelya 'The Transformation of the World' [The Experience of Global History; A Discussion about 'The Transformation of the World' by J. Osterhammel]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 110–120.

.....

ANDREY TESLYA

PHD IN PHILOSOPHY; SENIOR RESEARCHER AT THE INSTITUTE FOR HUMANITIES, IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY, KALININGRAD; ASSOCIATE PROFESSOR IN THE PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES DEPARTMENT, PACIFIC NATIONAL UNIVERSITY, KHABAROVSK

NATIONALIZATING CENTURY

THE EXPERIENCE OF GLOBAL HISTORY; A DISCUSSION ABOUT "THE TRANSFORMATION OF THE WORLD" BY J. OSTERHAMMEL

OSTERHAMMEL, J. 2014. *THE TRANSFORMATION OF THE WORLD: A GLOBAL HISTORY OF THE NINETEENTH CENTURY [DIE VERWANDLUNG DER WELT: EINE GESCHICHTE DES 19. JAHRHUNDERTS]*. TRANS. FROM THE GERMAN BY P. CAMILLER. PRINCETON: PRINCETON UNIVERSITY PRESS

REFERENCES

- Aust, M. 2004. "Novaya istoriya Rossiyskoy imperii v germanskoj rusistike [The New History of Russian Empire in German Russian Studies]" [in Russian]. In *Novaya imperskaya istoriya post-sovet-skogo prostranstva [The New Imperial History of the Post-Soviet Space]*, ed. by I. V. Gerasimov et al., 599–608. Kazan': Tsentr Issledovaniy Natsionalizma i Imperii.
- Berger, S., and A. Miller, eds. 2015. *Nationalizing Empires*. Budapest and New York: Central European University Press.
- Brodell, F. [Braudel, F.] 2002. *Sredizemnoye more i sredizemnomorskiy mir v epokhu Filipa II. Ch. 1: Rol' sredi [La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II. Tome 1: La part du milieu]* [in Russian]. Trans. from the French by M. A. Yusim. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoj kul'tury.
- . 2015. *Ocherki istorii [Ecrits sur l'Histoire]* [in Russian]. Trans. from the French by E. Orlova. Moskva [Moscow]: Akademicheskij proyekt / Al'ma Mater.

- Brubeyker, R. [Brubaker, R.] 2012. *Etnichnost' bez grupp [Ethnicity without Groups]* [in Russian]. Trans. from the English by I. Borisova. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom Vyshey shkoly ekonomiki.
- Hobsbawm, E. 1962. *The Age of Revolution: Europe 1789–1848*. London and New York: Weidenfeld & Nicolson / Vintage Books.
- . 1975. *The Age of Capital: 1848–1875*. London and New York: Weidenfeld & Nicolson / Vintage Books.
- . 1987. *The Age of Empire: 1875–1914*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Miller, A. I. 2010. “J. Osterhammel, Die Verwandlung der Welt” [in Russian]. Accessed 2017-05-21. http://www.perspectivia.net/publikationen/recensio-moskau/2010--3/miller_osterhammel.
- Osterhammel, J. 2014. *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century [Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts]*. Trans. from the German by P. Camiller. Princeton: Princeton University Press.
- Vallersteyn, I. [Wallerstein, I.] 2016. *Triumf tsentrist-skogo liberalizma, 1789–1914 [Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914]* [in Russian]. Vol. IV of *Mir-sistema Moderna [The Modern World-System]*, ed., trans. from the English, and comm. by N. Protzenko. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke.

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

TRANSLATIONS

ЮРИЙ ВАСИЛЕНКО*

ТРЕТЬЯ «ЛЕКЦИЯ ПО ПОЛИТИЧЕСКОМУ ПРАВУ» Х. ДОНОСО КОРТЕСА**

Аннотация: В статье представлены основные положения третьей из десяти «Лекций по политическому праву», прочитанных выдающимся испанским политическим философом-консерватором XIX в. Хуаном Доносо Кортесом в мадридском АТЕНЕО в 1836–1837 гг. В ходе лекции Доносо разбирает политическую философию Платона и Л. Г. А. де Бональда, доказывая, что оба философа при всех своих различиях создавали в целом общую «теорию деспотизма». Критикуя Платона и Бональда с либеральных позиций, Доносо противопоставляет их пониманию власти как деспотической просвещенческое понятие свободы, а столь же деспотическому пониманию Государства — либерально-буржуазное понятие индивида как разумного. Лекция рассматривается в широком контексте политической борьбы между либерально-консервативным крылом партии «модерадос» и ее оппонентами слева (прогрессистами) и справа (карлистами). Автор доказывает, что некоторые положения, высказанные Доносо, находящимся во второй половине 1830-х гг. на либерально-консервативном этапе своей идейно-ценностной эволюции, в дальнейшем (на традиционалистском этапе) изменятся (в частности, станет позитивным отношение к Платону и Л. Г. А. де Бональду, а также произойдет перестановка акцентов в интерпретации Дж. Вико), в то время как другие (в частности, неприязнь к России по геополитическим причинам и стремление противопоставить ей «англо-саксонскую расу»), наоборот, только получают свое дальнейшее развитие. В результате лекция Доносо приобретает собственное концептуально-теоретическое звучание, демонстрируя нам, что политическая философия испанского либерального консерватизма является неотъемлемой частью общевропейского.

Ключевые слова: деспотизм, либеральный консерватизм, традиционализм, Хуан Доносо Кортес, Испания XIX века.

Во второй половине 1830-х гг. в Испании начиналась новая историческая эпоха. Последний испанский король-абсолютист Фернандо VII, умерший в 1833 г., оставил своей жене Марии-Кристине и трехлетней дочери Изабелле — будущей королеве Изабелле II — довольно тяжелое наследство. Либерально-буржуазная революция, разразившаяся в Испании в 1808 г. в условиях французской оккупации, была жесточайшим образом подавлена после окончания Войны за независимость (1808–1814 гг.). «Либеральное трехлетие» 1820–1823 гг., приведшее к

*Василенко Юрий Владимирович, к. филос. н., доцент кафедры гуманитарных дисциплин социально-гуманитарного факультета НИУ ВШЭ (Пермь), yuvasilenko@hse.ru.

**© Василенко, Ю. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

восстановлению знаменитой Конституции 1812 г., принципиально ситуацию к лучшему не изменило. Фернандо VII, поклявшийся в кортесах на конституции, уже через три года смог легко раздавить испанских либералов-революционеров при помощи французской интервенции, которая действовала во исполнение обязательств в рамках Священного союза. В результате либерально-буржуазная модернизация была отложена еще на десять лет.

После смерти Фернандо VII испанский политический спектр состоял из трех больших частей. Левый фланг занимала партия прогрессистов (леворадикальные либералы), состоявшая из средней и мелкой городской буржуазии и настаивавшая на активном продолжении либерально-буржуазной революции и, соответственно, радикальной модернизации всех сфер общественной жизни. На правом фланге оказались карлисты (радикальные традиционалисты и — в перспективе — правые радикалы), получившие свое название по имени своего лидера дона Карлоса, младшего брата Фернандо VII; они, наоборот, представляли интересы той части Католической церкви и мелкопоместного дворянства на периферии Испании (прежде всего, Страны Басков и Каталонии), которая выступала за полное сохранение Старого порядка, для чего в борьбе со всеми силами, более левыми, чем сами карлисты, последние в 1833–1876 гг. развязали три крупномасштабных вооруженных конфликта — так называемые карлистские войны.

В центре же политического спектра, между левыми и правыми радикалами, находилась в целом консервативная партия, предпочитавшая, однако, на протяжении всей своей истории называть себя «умеренно-либеральной» («модерадос»). Эта партия имела в своем составе два крыла, каждое из которых легко могло распасться далее на фракции — как парламентские, так и внепарламентские: правое, традиционалистское, и левое, либерально-консервативное. Второстепенное по своему значению традиционалистское крыло «модерадос» состояло из тех представителей Католической церкви и дворянства, которые ранее сохраняли лояльность Фернандо VII, а сейчас поддержали Марию-Кристину как регентшу и будущую Изабеллу II, признав одновременно необходимость постепенной либерально-буржуазной модернизации. К любой модернизации они относились крайне скептически и легко шли на тактический союз с карлистами. Левое крыло «модерадос» включало в себя разочаровавшихся либералов-революционеров (отсюда и понятие «умеренные», «модерадос») и выражало интересы зарождающейся в Испании крупной буржуазии и высшего дворянства.

Либеральные консерваторы как либералы признавали результаты происшедших революций, а как консерваторы считали, что имеющегося на данный исторический момент уровня инноваций вполне достаточно для постепенной модернизации страны. Ведя себя в политике рационально и прагматически, они ловко маневрировали между революцией (прогрессистами) и контрреволюцией (карлистами), более или менее последовательно сохраняя свою идейно-ценностную приверженность католической традиции, зарождавшемуся национализму и переживавшему глубокий кризис колониальному империализму.

В середине 1830-х гг. уроженец Эстремадуры Хуан Франсиско Мария де ла Салуд Доносо Кортес-и-Фернандес Канедо (1809–1853) — будущий маркиз де Вальдегамас, дипломат, политик и политический философ — находился еще в самом начале своей карьеры. Почему тогда выбор по чтению лекций по политическому праву пал именно на Доносо? В данном случае, на наш взгляд, можно говорить о нескольких причинах.

Прежде всего, прочитать подобные лекции позволяло Доносо имеющееся у него образование. Доносо поступает в Саламанкский университет в 1820 г. в 11-летнем возрасте. В Саламанке (1820–1821 гг.) он изучает философию и впервые проникается политическим духом времени — тем более, в стране начиналась вторая либерально-буржуазная революция, так называемое «либеральное трехлетие» (1820–1823 гг.). В 1823 г. Доносо поступает в Севильский университет, где в течение пяти лет (1823–1828 гг.) изучает право и философию и пробует себя в поэзии. Увлечение поэзией у Доносо было во многом закономерным. В 1824 г. он знакомится с испанским поэтом и революционером-прогрессистом М. Х. Кинтаной-и-Лоренсо (1772–1857), который в это время находится в ссылке недалеко от семейного клана Доносо Кортесов, переживая идейно-ценностный кризис после подавления «либерального трехлетия». По мнению биографов, Кинтана оказывает на юного философа чрезвычайно мощное идейно-ценностное влияние, что позволяет некоторым из них говорить о целом прогрессистском этапе в жизни Доносо (1820–1836) — однако такое заявление, на наш взгляд, не очень обоснованно. В этом же году Доносо пишет свою первую работу — «Записки о всемирной истории», — заслужившую хоть какого-то внимания со стороны интерпретаторов его наследия; в ней он пытается анализировать причины революций и демонстрирует интерес к историософии, т. е. начинает отрабатывать классические для себя сюжеты, которые лягут в основу всех «Лекций по политическому праву» и не только. В том же духе

будет составлена и речь на открытии учебного года в «гуманитарном коллегии» Касереса в 1829 г. (Donoso Cortés, 1904a: 3–35), куда Доносо устроится на работу.

Однако подлинным пиком в карьере молодого интеллектуала из провинции станет «Памятная записка об актуальном положении монархии» (Donoso Cortés, 1904b: 39–52), представленная 13 октября 1832 г. самому королю Фернандо VII и одобренная им. Данная «Записка» отмечает начало правого поворота в политических предпочтениях Доносо, благодаря которому в 1836 г. он вступит в партию «модерадос». Работа «Размышления о дипломатии и ее влиянии на социально-политическое положение Европы со времен июльской революции до договора о четырехстороннем альянсе» 1834 г. и активное участие в дискуссиях вокруг нового избирательного закона 1835 г. на стороне лидера партии «модерадос» Х. Мартинеса де ла Росы были лишь вехами на этом пути. Доносо заметили и предложили поступить на государственную службу. Сотрудничество Доносо с прогрессистским правительством Х. де Дьоса Альвареса Мендисабалья в 1835–1836 гг. станет лишь небольшой паузой в его карьере в среде либеральных консерваторов. При этом уже к маю 1836 г. Доносо дослужится до должности секретаря Совета министров и президиума Совета министров. При всех имиджевых издержках прагматический выбор полностью себя оправдал: Доносо перестал быть мелким провинциальным чиновником.

Таким образом, отличное классическое образование, неподдельный интерес к определенным сюжетам, востребованным эпохой, и огромные интеллектуальные и политические амбиции привели к тому, что Доносо начинает претендовать на роль политического идеолога целой партии. Когда в 1835 г. регентша Мария-Кристина во второй раз открывала в Мадриде подчеркнуто либеральный литературно-научный — а в дальнейшем и артистический — частный клуб, получивший название Атенео, кандидатура Доносо на пост секретаря и заведующего кафедрой политического права (отсюда производно и название лекций) была выбрана ею не случайно. Во-первых, к этому времени Доносо становится уже личным секретарем Марии-Кристины, что позволяло ему в течение нескольких десятилетий быть в самом центре испанской политики и руководить ею из-за кулис, а иногда и непосредственно. Во-вторых, Доносо должен был принять самое активное участие в борьбе за Атенео с тем, чтобы клуб не оказался в руках исключительно представителей партии прогрессистов.

Атенео, основанный в годы «либерального трехлетия» (1820–1823 гг.) как передвижная дискуссионная площадка, был официально закрыт королем Фернандо VII во времена так называемого «пагубного десятилетия» (1823–1833 гг.), хотя часть его постоянных посетителей и участников продолжала собираться в Лондоне. Поэтому повторное открытие клуба олицетворяло собой серьезные перемены, произошедшие в Испании после смерти Фернандо VII. История Атенео — неотъемлемая часть политической истории Испании и своеобразное интеллектуальное приложение к ней. В аудиториях Атенео словно эхо отражались все события социально-политической жизни Испании, но прежде всего — в интересующем нас аспекте — идейно-ценностное противостояние между двумя политическими партиями — прогрессистами и «модерадос», каждая из которых старалась представить и обосновать собственный проект будущего Испании.

В этом контексте «Лекции по политическому праву», прочитанные Доносо в 1836–1837 гг., вполне могут быть определены как либерально-консервативные; однако учитывая общий правый вектор его идейно-ценностной эволюции, некоторые интерпретаторы трактуют эти «Лекции» не столь однозначно, смещая свои определения в той или иной степени на поле между либеральным консерватизмом и традиционализмом. Нам также данный подход представляется вполне обоснованным — при том условии, что либерально-консервативная составляющая в «Лекциях» в целом является принципиально самодовлеющей. Доносо, как мы видим, в эти годы очень активно работает на либерально-консервативное крыло партии «модерадос», а если и отклоняется от «чистого»¹ либерального консерватизма в сторону традиционализма, то делает это не в силу какого-то незнания или недопонимания классиков и современников, а в силу общей специфики испанского либерального консерватизма, изначально в силу известных обстоятельств склонного к реакционной правизне.

Основной смысл «Лекций по политическому праву», читаемых в Атенео, заключался в разработке и обосновании политических реформ. Помимо Доносо лекции с похожими названиями читали и другие лидеры партии «модерадос»: так, в 1843 г. «Лекции по конституционному политическому праву» читал один из главных персонажей партии,

¹То есть, для испанцев, «британо-французского» с упором на последний, в частности — на французских «либеральных доктринеров» во главе с Ф. П. Г. Гизо, а также на его единомышленников.

А. Алькала Гальяно-и-Фернандес де Вильявисенсио (Alcala Galiano, 1843); в 1844–1845 гг. «Лекции по конституционному политическому праву» прочитал лидер левой фракции («пуританос») либерально-консервативного крыла партии Х. Ф. Пачеко-и-Гутиеррес Кальдерон (Pacheco, 1845). В 1843 г. партия «модерадос» скинула прогрессистскую диктатуру генерала Х. Б. Фернандеса-Эспартеро Альвареса де Торо, победителя карлистов в первой карлистской войне, и, объявив 13-летнюю Изабеллу совершеннолетней, приступила к очередному витку либерально-буржуазных преобразований, — отсюда и насущная необходимость в «Лекциях».

«Лекции по политическому праву» в исполнении Доносо выстраиваются на таких понятиях, как: (1) представительное правление, (2) народный суверенитет, (3–4) деспотизм, (5) реакционные принципы, суверенитет народа и божественное право королей, (6) абсолютный и ограниченный суверенитет, (7–9) суверенитет разума и (10) собственно политические реформы. Как представляется, даже на данном уровне анализа понятно, что центральным понятием всех лекций является суверенитет разума, положенный Доносо в основу его политической философии до европейской революции 1848–1849 гг., испытавшей на тот момент заметное влияние со стороны британо-французского Просвещения XVII–XVIII вв. При этом за философско-политическими понятиями Доносо скрывается куда более приземленный политико-институциональный «проект», реализованный партией «модерадос» в действительности. На протяжении всей своей истории «модерадос» обосновывали и защищали конституционную монархию регентши Марии-Кристины и Изабеллы II, опираясь на довольно ограниченную буржуазную демократию, основы которой в 1834 гг. в так называемом «Королевском статуте» заложил Ф. Мартинес де ла Роса. Задача партии «модерадос» заключалась в том, чтобы не допустить восстановления либеральной конституции 1812 г., в пользу которой в 1812–1874 гг. довольно последовательно выступала партия прогрессистов. Третья лекция по политическому праву, являясь в целом логическим продолжением двух предыдущих, посвященных более общим проблемам представительного правления и народного суверенитета, тематически непосредственно больше связана с четвертой, которая посвящена «реализации деспотизма в истории». Несмотря на то, что третья лекция сразу же объявляется Доносо теоретическим введением к четвертой, она имеет и собственное концептуально-теоретическое значение.

Структура лекции довольно проста. Доносо разбирает политическую философию Платона и Л. Г. А. де Бональда, стараясь убедить нас в том, что оба философа довольно близки друг другу по своим идеям, взглядам и ценностям и стоят у истоков «теории деспотизма». Критикуя Платона и Бональда с либеральных позиций, Доносо противопоставляет их пониманию власти как деспотической просвещенческое понятие свободы, а столь же деспотическому пониманию государства — либерально-буржуазное понятие индивида как разумного. Учитывая то обстоятельство, что в политико-идеологическом плане «Лекции по политическому праву» были прочитаны Доносо в целом с либерально-консервативных позиций, мы можем утверждать, что в третьей лекции он заметно смещается влево, не выходя при этом за идейно-ценностные рамки партии «умеренных либералов» («модератос»). Отсюда и общая — крайне недооцененная — значимость «Лекций» как таковых для становления испанского либерального консерватизма: уходя влево, Доносо уподобляет его европейскому (на тот момент британо-французскому), делая испанскую политическую философию неотъемлемой частью европейской и лишая ее тем самым статуса периферийной по отношению к Европе экзотики.

Рассматривая третью лекцию по политическому праву в более общем контексте идейно-ценностной эволюции Доносо, мы можем сделать несколько наблюдений, которые, как представляется, позволят нам еще лучше уяснить ее место и значение для современной политической философии.

Так, в лекции Доносо в очередной раз проглядывается его увлечение историософией вообще и Дж. Вико в частности. Увлечение Доносо историософией отмечается многими исследователями его наследия и, на наш взгляд, в особых комментариях не нуждается. Выдающийся мурсийский историк и юрист второй половины XX в. Р. Фернандес-Карвахаль, вышедший в свое время из рядов «либерального фалангизма», из которого впоследствии в Испании вырастет уже современный либеральный консерватизм, даже относит «тесную связь между религиозной философией и философией истории» к «константам Доносо» (Fernández-Carvajal, 2003: 171). В этом контексте обращение Доносо к историософии Вико является закономерным. Доносо прямо заимствует понятия у Вико, когда говорит, что «несгибаемый Платон изгоняет любой вид поэзии, которая не воспекает высокую идею *героев* или *богов*» (курсив наш. — Ю. В.). Насколько Вико является для Доносо «поэтом» — вопрос открытый; важно другое: уже через два года он посвятит великому итальянцу

очередной цикл из десяти лекций под общим названием «Философия истории. Дж. Вико» (Donoso Cortés, 2004–2005), политико-идеологические интерпретации которых в историографии вопроса будут еще менее однозначными, чем интерпретации «Лекций по политическому праву» (Василенко, 2015: 26–29). Доносо начнет смещаться вправо.

Идейно-ценностная эволюция Доносо непосредственно отразится и на политико-идеологических интерпретациях его лекций. Главный испанский специалист по исследованию трудов Доносо Кортеса Ф. Суарес Вердегер настаивает на протрадиционалистской интерпретации цикла лекций про Вико, выделяя фразу Доносо: «...философия истории невозможна без Бога, потому что история есть хаос, если Бог не направляет ее ход» (Donoso Cortés, 2004–2005: 496), — и приходит к выводу, что «...после 1847 года это будет уже не философия истории, это будет уже теология истории» (Suárez Verdegue, 1997: 344). В то же время другой авторитетный специалист в данном вопросе — издатель «Тетрадей о Вико» Х. М. Севилья Фернандес — утверждает, что на данном этапе своей идейно-ценностной эволюции Доносо «еще не охвачен страстью к традиционализму и, наоборот, испытывает вдохновение к современной дисциплине философии истории» (Donoso Cortés, 2004–2005: 489).

Современный испанский философ Х. Вильялобос Домингес из Севильского университета, проникая в философско-исторические взаимосвязи между Вико и Доносо, склонен подтверждать протрадиционалистскую интерпретацию Суареса Вердегера. При этом он ставит перед нами вопрос в более широком контексте: «Конечно, нужно задаться вопросом, почему „зрелый“ Доносо (уже как теолог) отходит от Вико, почитаемого „молодым“ Доносо» (Villalobos Domínguez, 1991: 55).

Как политический идеолог зарождающегося в Испании либерального консерватизма, Доносо, по нашему мнению, в принципе не мог обойти своим вниманием «век людей», являющийся у Вико, как известно, той вершиной исторической эволюции «наций», для которой характерны торжество разума, гражданственность, свободы и законы. При этом утверждение Вико о том, что «век людей» завершается катастрофой, благодаря которой человечество будет вынужденно пойти на второй «круг», соответствует общему консервативному предчувствию Доносо, предопределившему в дальнейшем и его «конверсию» в католический традиционализм. Наблюдая тотальное разращение нравов, которое в историографии вопроса очень долго считалось едва ли не единственной и самой главной причиной падения Западной Римской империи, Доносо

связывает его с забвением религиозной морали; Вико фактически говорит то же самое. Однако воспетый в дальнейшем Доносо «век Богов» располагается в концепции Вико в самом начале человеческой истории, т. е. трактуется итальянским историософом как наиболее примитивное и несовершенное общественное устройство — как лишенное истории «темное время». Перейдя на позиции традиционализма, Доносо будет доказывать обратное: «век Богов» станет для него вершиной в исторической эволюции человечества, когда христианство наставит людей на путь истинный, а подлинная история человечества только начнется.

В этом контексте и критика французского традиционалиста Бональда, представленная Доносо в третьей лекции по политическому праву, преломляется в совершенно ином свете.

Так, прежде всего обращает на себя внимание «метафизическая троичность» Бональда, в которой на фундаментальном уровне в качестве «причины» выступает Бог (в политике это — власть), в качестве «средства» — Иисус Христос (в политике — слугитель), а в качестве «следствия» — мироздание (в политике это — подданный). Данная «троичность» наполняется несколькими рядами категорий, но важным является другое: трансформация причины ведет к трансформации средства, а трансформации причины и средства — к трансформации следствия. Трансформации же происходят в результате разнообразных революций, главной из которых для Бональда является, конечно же, Великая французская революция 1789–1794 гг. В 1836 г. Доносо критикует сторонника консервации Старого порядка Бональда (за которым вполне проглядываются и собственно испанские радикальные традиционалисты — карлисты) за то, что его «конституция» в силу своей «однообразности» и «неподвижности» неизбежно становится деспотической. Между тем, через десять с небольшим лет, в 1849–1850 гг., в своих знаменитых парламентских речах «О диктатуре», «Об общей ситуации в Европе» и «О положении в Испании», а также в «Очерке о католицизме, либерализме и социализме» (1951 г.) Доносо не только возьмет на вооружение троичность Бональда, но и воспроизведет некоторые элементы метафизики Платона, выдав их за сугубо католические. При этом критика собственно марксистского коммунизма у позднего Доносо окажется в конечном итоге слабой². В целом же «конверсия» Доносо в

²Непосредственно против Маркса выступит другой испанский традиционалист — Х. Л. Бальмес-и-Урпия.

католический традиционализм пойдет теми же путями, от которых он отговаривает испанцев в середине 1830-х гг.

Третий значимый, на наш взгляд, момент лекции вытекает из второго и связан с текущей геополитикой. Вынося приговор деспотизму Бональда, Доносо как бы вскользь упоминает Варшаву, где царит тот же порядок, что и на кладбище. Как будущий дипломат, Доносо уже крайне внимательно следит за международной обстановкой, формируя постепенно собственные представления о международных отношениях. К сожалению, будучи разбросанными по различным работам и выступлениям, представления Доносо о текущей геополитике так и не привлекли системного внимания исследователей. Между тем, в 1836 г. Доносо постепенно начинает говорить о том, что вскоре станет одной из его «визитных карточек» как «черного пророка» в отношении не только перспектив либерально-буржуазной Европы, но и сугубо геополитических аспектов в ее развитии. Именно в этом направлении Доносо совершает буквально прорыв если не в сегодняшний день, то, по крайней мере, во вторую половину XX в., вновь подтверждая востребованность и актуальность своей философии.

Так, уже в 1850 г., рассматривая общую ситуацию в Европе, Доносо прямо заговорит о том особом значении, которое очень скоро приобретет для нее Россия, когда постарается ее захватить. Другое дело, возвращается Доносо к своей излюбленной теме, для этого будет необходимо, чтобы либерально-буржуазная и демократическая революция разрушила все европейские армии, социализм лишил собственников их собственности и, соответственно, патриотического настроения, и была бы создана «мощная конфедерация всех славянских народов, возглавляемых и защищаемых Россией». И пусть негативный образ России после подавления польского восстания 1830–1831 гг. был в тогдашней Европе общим местом, а к 1850 г. даже «заезженной пластинкой». Важно другое: с точки зрения Доносо, единственным «лекарством» против России сможет стать лишь «самая великодушная, благородная и смелая во всем мире» англо-саксонская раса, которая «менее других подвержена революционным порывам» (см.: Доносо Кортес, Шурбелев, 2006: 350–353).

Отсюда и значимость третьей лекции Доносо по политическому праву. Мы видим не известного всем позднего Доносо-традиционалиста, обвиненного в праворадикальном консерватизме и — в перспективе — в правом радикализме огромным количеством французских, испанских

и отечественных политических философов, идеологов и их интерпретаторов (Н. М. Матеос, Ж. В. А. де Броли, Ж. А. Барбе д'Оревильи, Х. Васкес де Мелья, М. Менендес-и-Пелайо, Х. Валера, Э. Пардо Базан, Е. д'Орс Ровира, Э. Шрамм, Ф. Суарес Вердегер, С. Галиндо Эрреро, Х. Олабаррия Агра, В. Ткаченко-Гильдебрант), а молодого Доносо — политического философа, лихо и с задором нападающего на тех мыслителей, концептуально-теоретические конструкции которых он прямо или в снятом виде воспроизведет на позднем этапе своей идейно-ценностной эволюции.

ЛИТЕРАТУРА

- Василенко Ю. В.* «Первая лекция по политическому праву» Х. Доносо Кортеса // Социологическое обозрение. — 2015. — Т. 14, № 2. — С. 23–30.
- Доносо Кортес Х.* Речь об общей ситуации в Европе / пер. с исп. А. П. Шурбе-лева // Сочинения. — СПб. : Владимир Даль, 2006. — С. 339–357.
- Alcala Galiano A.* Lecciones de derecho político constitucional. — Madrid : D. I. Boix, 1843.
- Donoso Cortés J.* Discurso de apertura del Colegio de Humanidades de Cáceres en Octubre de 1829 // Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. En 4 vols. Vol. III. — Madrid : Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904a. — P. 3–35.
- Donoso Cortés J.* Memoria sobre la situación actual de la Monarquía // Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. En 4 vols. Vol. III. — Madrid : Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904b. — P. 39–52.
- Donoso Cortés J.* Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico // Cuadernos sobre Vico. — 2004–2005. — 2005. — 17–18. — P. 489–526.
- Fernández-Carvajal R.* El pensamiento español en el siglo XIX. — Murcia : Nausicaä edición electrónica, 2003.
- Pacheco J.* Lecciones de derecho político constitucional pronunciadas en el Ateneo de Madrid en 1844 y 1845. — Madrid : Imprenta y librería de D. Ignacio Boix, 1845.
- Suárez Verdeguer F.* Vida y obra de Juan Donoso Cortés. — Pamplona : Eunsa, 1997.
- Villalobos Domínguez J.* El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico // Cuadernos sobre Vico. — 1991. — N° 1. — P. 55–67.

Vasilenko, Yu. V. 2017. "Tret'ya 'Lektsiya po politicheskomu pravu' Kh. Donoso Kortesa [The Third 'Lecture on Political Right' by J. Donoso Cortés]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] I (2), 123–135.

YURIY VASILENKO

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, PERM

THE THIRD "LECTURE ON POLITICAL RIGHT" BY J. DONOSO CORTÉS

Abstract: The article presents the main ideas of the third of ten "Lectures on Political Right" read by the outstanding Spanish political conservative philosopher of the XIX century Juan Donoso Cortés in the Madrid "Ateneo" in 1836–1837. During the lecture, Donoso analyses the political philosophy of Plato and L. G. A. de Bonald, proving that both philosophers, with all their differences, created in general the similar "theory of despotism". Criticising Plato and Bonald from a liberal position, Donoso opposes Enlightenment concept of freedom to their understanding of power as being despotic, and the liberal-bourgeois notion of the individual as reasonable man — to their knowledge of the state as the absolute one. The lecture is analysed in the broad context of the political struggle between the liberal-conservative wing of the *moderados* party and its opponents on the left (progressists) and on the right (the Carlists). The author proves that some of the opinions expressed by Donoso, who in the second half of the 1830s was at the liberal-conservative stage of his ideological evolution, later will change. In particular, his attitude towards Plato and L. G. A de Bonald will become positive, and a shift in emphasis will be made in the interpretation of G. Vico's works. Meanwhile, the others (his driven by geopolitical reasons hostility to Russia, his desire to put up the "Anglo-Saxon race" against it, etc.), on the contrary, will only get further development. As a result, the Donoso's lecture acquires the unique conceptual and theoretical sounding, thereby demonstrating that the political philosophy of Spanish liberal conservatism is an integral part of the all-European one.

Keywords: Despotism, Liberal Conservatism, Traditionalism, Juan Donoso Cortés, 19th Century Spain.

REFERENCES

- Alcala Galiano, A. 1843. *Lecciones de derecho político constitucional* [in Spanish]. Madrid: D. I. Boix.
- Donoso Cortés, J. 1904a. "Discurso de apertura del Colegio de Humanidades de Cáceres en Octubre de 1829" [in Spanish]. In vol. III of *Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas*, 3–35. 4 vols. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales.
- . 1904b. "Memoria sobre la situación actual de la Monarquía" [in Spanish]. In vol. III of *Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas*, 39–52. 4 vols. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales.
- . 2004–. 2005. "Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico" [in Spanish]. *Cuadernos sobre Vico*, no. 17–18: 489–526.
- Donoso Kortés, Kh. [Donoso Cortés, J.] 2006. "Rech' ob obshchey situatsii v Yevrope [Speech on Overall Situation in Europe]" [in Russian]. In *Sochineniya* [Selected Works], trans. from

- the Spanish by A. P. Shurbelev, 339–357. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Fernández-Carvajal, R. 2003. *El pensamiento español en el siglo XIX* [in Spanish]. Murcia: Nausicaä edición electrónica.
- Pacheco, J. 1845. *Lecciones de derecho político constitucional pronunciadas en el Ateneo de Madrid en 1844 y 1845* [in Spanish]. Madrid: Imprenta y librería de D. Ignacio Boix.
- Suárez Verdeguer, F. 1997. *Vida y obra de Juan Donoso Cortés* [in Spanish]. Pamplona: Eunsa.
- Vasilenko, Yu. V. 2015. “‘Pervaya lektsiya po politicheskomu pravu’ Kh. Donoso Kortesa [J. Donoso Cortés’ First ‘Lecture on Political Right’]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 14 (2): 23–30.
- Villalobos Domínguez, J. 1991. “El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico” [in Spanish]. *Cuadernos sobre Vico*, no. 1: 55–67.

О действии, реакции и деспотизме

«Лекции по политическому праву», прочитанные Хуаном Доносо Кортесом в мадридском Атенео в 1836–1837 гг., важны для нас сразу по нескольким причинам, поскольку этот текст, во-первых, маркирует значимый этап в эволюции философских и политических взглядов испанского мыслителя и, во-вторых, представляет собой прекрасный образец либерально-консервативной мысли первой половины XIX в., — образец, не известный до сего дня отечественному читателю. Ранее на русском языке публиковались первая и вторая лекции из данного цикла, посвященные разъяснению понятий общества и правительства (Доносо Кортес, Василенко, 2015a) и народного суверенитета (Доносо Кортес, Василенко и Марей, 2015b). Сейчас мы предлагаем читателю третью лекцию, в которой автор развивает свою теорию деспотизма.

Вышедшая в данном номере журнала обширная статья переводчика третьей лекции ЮРИЯ ВАСИЛЕНКО, посвященная историческому контексту «Лекций...» и биографии Доносо Кортеса, позволяет нам не пересказывать здесь жизненный путь знаменитого испанского консерватора, а обратить внимание на один из аспектов его идей. Прежде всего, речь пойдет о «действии» и «реакции»¹ — паре понятий, вокруг которых он выстраивает, по сути, всю свою теорию общества и правительства. Под конец размышления о действии мы скажем несколько слов о теории деспотизма, разработанной Кортесом.

В самом начале первой лекции Доносо Кортес вводит понятие действия, которое становится ключевым для всей его последующей теории. Понятие *реакции* в первой лекции им не используется, оно вводится только во второй и активно используется в дальнейших лекциях — прежде всего, со второй по шестую. Нужно учесть при этом, что первая лекция имеет во многом установочный и нормативный характер и посвящена, как уже говорилось, анализу понятий «общество» (*sociedad*)

¹О понятии «реакции» и его появлении и развитии в языке европейской политической философии см. недавнюю статью А. Ф. Филиппова: Филиппов, 2017. Также см. классическую книгу Ж. Старобинского: Старобинский, Шестаков, 2008.

и «правление/правительство» (*gobierno*), в то время как в лекциях 2–6 разбираются различные формы возможных социальных и политических патологий, такие как народный суверенитет, деспотизм или божественное право королей. Это наводит на мысль, что, в отличие от *действия*, имеющего нормативный характер, само наличие *реакции* свидетельствует уже о нарушении нормы. Однако возводить данное предположение в ранг утверждения было бы несколько преждевременно.

Концепт действия служит Доносо Кортесу прежде всего для того, чтобы определить правление, которое описывается как «социальное действие, или, если угодно, само общество в действии» (Доносо Кортес, Василенко, 2015а: 33). отождествление правления с категорией социального действия позволяет испанскому философу обосновать необходимость правительства как института для существования любого человеческого общества. Общество, по его утверждению, не может существовать без действия, — любое же действие общества будет по определению социальным. Одновременно с этим общество само по себе является «началом, целью и пространством социального действия», что объясняет, с одной стороны, органическую природу правительства и, с другой, невозможность его существования без общества².

Доносо Кортес подробно рассматривает и созидательный характер действий правительства. Само понятие «действие» в данном случае передается двумя испанскими словами: *acción* и *obra*; второе слово из двух, чаще используемое для передачи понятий «труд» и «работа», означает не просто действие или деятельность как процесс, но действие созидательное, устанавливающее некую новую реальность или создающее некий новый объект. Таким образом, вся деятельность правительства исходит из интересов общества, направлена на достижение для него пользы и имеет своей главной целью сохранение общества. Концепт «сохранения» употреблен нами не случайно — в «Лекциях...» Доносо Кортес неоднократно настаивает на том, что суть действий правительства состоит в *сопротивлении* центробежным силам, грозящим превратить общество в собрание независимых друг от друга индивидов. Сдерживая то, что Кортес называет «законом свободы» или «законом индивида», правительство никогда не должно переходить в атаку и заменять его «законом ассоциации», так как в противном случае оно рискует превратиться в тиранию или — для Кортеса это синонимы — в

²В современной испанской политической философии эта точка зрения активно отстаивается Далмацио Негро Павоном. См.: Negro Pavón, 2010.

деспотизм восточного типа (Доносо Кортес, Василенко и Марей, 2015b: 81). Иначе говоря, в глазах испанского философа идеальным правительством является *охранительное*, а идеалом социального действия — *сдерживание* индивидуальных активностей в той мере, в которой они начинают угрожать единству социума. Такое действие всегда полно и самодостаточно, оно не нуждается в дополнениях и, что важно, не порождает собой *реакции*.

В противовес действию, *реакция* для Доносо Кортеса всегда либо неполна, либо, наоборот, чрезмерна. Само ее наличие указывает на разрушенное равновесие, на то, что действие правительства в отношении общества оказывается либо недостаточным, либо избыточным. Правительство, как уже говорилось, всегда защищается против натиска того принципа индивидуальной свободы, который грозит гибелью обществу как целому, но, вместе с тем, неотъемлемо присущ каждому человеку (Доносо Кортес, Василенко, 2015a: 33–35 и сл.). Поэтому, если действия правительства оказываются чрезмерными, оно подавляет закон индивида и устанавливает тиранию; если, напротив, правительство оказывается слабым и довольствуется полумерами, закон индивида берет верх над законом ассоциации, вследствие чего общество рассыпается. В обоих случаях неизбежно зарождается реакция, принимающая вид либо революционного разрушения, либо, напротив, новой волны созидания. В этом смысле вся история Европы «от разрушения Римской империи и до XIX века является историей ее социальных и политических реакций» (Доносо Кортес, Василенко и Марей, 2015b: 88).

Реакция, таким образом, оказывается сама по себе действием, но действием несовершенным. Ее цель состоит в том, чтобы дополнить собой неполное действие, либо, напротив, прекратить действие избыточное. Выражаясь словами А. Ф. Филиппова, можно сказать, что «реакция претендует на точность, на понимание ограниченности горизонта планирования действий ее противниками, но у нее нет собственного горизонта планирования, она не имеет руководящей идеи и зависит от чужой повестки» (Филиппов, 2017).

Наконец, обратимся к теме деспотизма. На первый взгляд может показаться, что Доносо Кортес не формулирует своей теории деспотизма, ограничиваясь лишь последовательной критикой концепций Платона и Л. Г. А. де Бональда. Однако это все же не так. Свой анализ Платона, а затем и Бональда («долгого эха Платона», по его словам) Кортес начинает с выявления у каждого из них троичной системы координат, на которой покоится вся выстроенная ими социально-политическая модель.

В случае с Платоном, что естественно, это — разум, мужество и страсти, уподобляемые Кортесом магистратам, воинам и народу. У Бональда все оказывается несколько сложнее, и для того, чтобы разобраться в его теории, Доносо Кортесу приходится прибегать не только к метафизике и политике, но также и к религии. В метафизическом плане троичная система Бональда складывается из причины, средства и следствия, причем из этих трех наиболее ценной является причина, а наименее — следствие. Отражением этой триады в политике являются власть как причина, ее служители (министры) как средство, и подданные (то есть народ) как следствие. К этим двум планам, как уже было сказано, Доносо Кортес, вслед за Бональдом, добавляет план религиозный, в котором место причины отводится Богу Отцу, место же следствия — природе осязаемого мира. Вакантным остается место средства, которое в конечном итоге атрибутируется Иисусу Христу «как универсальному средству, охватывающему их».

Троичность предлагаемых оснований позволяет Бональду выстроить почти идеальную картину общества, его социальной и политической жизни, и Доносо Кортес по сути ей практически не возражает. Она прекрасно встраивается в его собственную социально-политическую теорию — за исключением лишь одного фактора, к которому мы сейчас и перейдем.

Как уже говорилось, всякий человек, согласно Доносо Кортесу, обладает от природы двумя неотъемлемыми атрибутами — разумом и свободой. Человеческая природа оказывается двойственной и изначально включающей в себя глубинное противоречие: как существо разумное, человек понимает, что одному ему не выжить, но, как существо свободное, признает только свое право на природу и свои обязанности перед Богом. Эта двойственность отражается в двух фундаментальных законах человеческого бытия, которые Кортес определяет как «закон индивида/свободы» и «закон общества/ассоциации». Социально-политические конструкции, предложенные Платоном и Бональдом, устраивают Кортеса с точки зрения их стабильности и удобства. Возражения у него вызывает другое, что и позволяет определить суть деспотизма в его теории.

Как Платон, так и Бональд предлагают стабильные конструкции, где интересы индивида оказываются надежно принесены в жертву интересам целого, и где, говоря словами Доносо Кортеса, «закон свободы» уничтожен «законом ассоциации». Иначе говоря, в обеих этих конструкциях не остается центростремительного движения, противостояние которому, как говорилось ранее, и представляет собой суть любого правления,

его *действие*. Если правительству нечего сдерживать, поскольку индивидуального действия не остается, оно, что естественно, переходит к активным действиям, пусть даже и созидающего характера, закрепляя сложившуюся ситуацию и устанавливая покой. Деспотизм в теории Доносо Кортеса — это состояние политического, а точнее, *полицейского* покоя. Именно этим объясняется эмоциональный призыв, завершающий третью лекцию, которую мы предлагаем сегодня вниманию читателей. «Просите для деспотизма — реакций!», — восклицает Доносо Кортес. Испанский философ призывает не к революции, но — и это важно — к восстановлению нормального режима действия, или, точнее, *взаимодействия*, в рамках которого правительство сможет вернуться к штатной охранительной деятельности, не переступая опасного порога.

А. В. Марей, к. ю. н., доц. (НИУ ВШЭ)

Хуан Доносо Кортес

ТЕОРИЯ ДЕСПОТИЗМА*

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ ИЗ ЦИКЛА «ЛЕКЦИИ ПО ПОЛИТИЧЕСКОМУ ПРАВУ»,
ПРОЧИТАННАЯ В МАДРИДСКОМ АТЕНЕО 6 ДЕКАВРЯ 1836 Г.

Господа!

Проанализировав уже в рамках догмы народного суверенитета принцип закона индивида — или, что то же самое, человеческой свободы — доведенный до крайности, сегодня и в следующий вторник мы разберем закон ассоциации — или, что то же самое, принцип субординации и гармонии — также доведенный до крайности, то есть до абсурда, до невозможного. Ведь абсурдное или невозможное представляют последний предел любого принципа поглощения или разложения, возведенного в крайнюю степень.

Этот разбор необходим, чтобы понять подлинный дух и социальную направленность представительного правления, и необходим он по трем веским причинам. Во-первых, для того, чтобы познать его¹, его необходимо ограничить, отделить от всего того, что ему чуждо, от всего

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: Ю. В. Василенко, под ред. А. В. Марей. Оригинал: *Donoso Cortés J. Lecciones de derecho político, pronunciadas en el Ateneo de Madrid. Lección tercera. 6 de diciembre de 1836. Teoría del despotismo // Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. En 4 vols. Vol. III. — Madrid : Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. — P. 175–189.*

¹Подлинный дух представительного правления. — *Прим. лит. ред.*

того, что отвергается им, не относится к нему: одним словом, чтобы познать, чем он является, необходимо познать прежде, чем он не является. Во-вторых, в историческом смысле, представительное правительство — последнее из появившихся в этом мире, и едва ли можно будет познать, какова должна быть его направленность, если мы не исследуем прежде проблемы, которые остальные правительства оставили без решения, и социальные потребности, которые они оставили без удовлетворения. И, наконец, в-третьих, потому, что, будучи последним, кто предъявил свои права на господство над обществом, оно² в философском смысле представляет собой логический результат реакционных правительств, предшествовавших ему в истории.

В связи с этим я сделаю здесь одно важное наблюдение. Любая реакция есть истина преувеличенная или неполная. Представительное правление не предполагает открытия новых социальных элементов, новых принципов организации: все возможные принципы, все элементы существуют с тех пор, как существует человек и общество, содержащие их в себе. В этом смысле можно повторить вечную мудрость: *Nihil sub sole novum*³; и, следовательно, можно сказать также, что и представительное правление не является новым. Однако если социальные элементы вечны, они могут сопрягаться разными, бесконечно разнообразными способами — и в этом смысле представительное правление является новым, потому что предлагает новую комбинацию социальных элементов.

Если это так, то представительное правление не может освободиться от прошлого, ведь первое условие любого правительства — быть возможным, а прошлое включает все возможное в самом себе. Раз подобное освобождение невозможно, представительное правительство будет требовать свое наследство. Будучи же наследником всех социальных и политических реакций, которые боролись за господство над миром на полях великих сражений, представительное правление должно будет объединить все распыленные истины, дополнить неполные и поставить предел преувеличенным. В теории деспотизма сквозь зловещую пелену, которая ее покрывает, просматривается идея власти величественной и возвышенной. И в самой глубине демагогической реакции, сквозь окровавленное покрывало, прячущее ее, видна статуя свободы — блистательной, бесхитростной и чистой. Посмотрите, господа,

²Представительное правительство. — *Прим. лит. ред.*

³Еккл. 1:9: «Нет ничего нового под солнцем». — *Прим. данного издания: Donoso Cortés, 1904.*

сколь необходимо изучать прошлое, чтобы понимать настоящее, которое его продолжает и дополняет, и сколь необходимо изучать принципы, поглощающие человека и разлагающие ассоциацию, чтобы понять, как сильная власть возникает в свободном и независимом обществе.

Деспотические правительства — или, что то же самое, те, при которых закон индивида был принесен в жертву закону ассоциации, свобода — власти, независимость — субординации и гармонии, — были описаны философами и реализованы в истории. Сегодня мы рассмотрим их в теории, а в следующий вторник будем изучать их развитие и прогресс в человеческих обществах.

Восток, господа, для нас — загадка: вечная ночь покрывает политическую, религиозную и общественную мысль тех огромных пространств, на которых таинственным образом зародился человеческий род. Восток, подобно божеству, раскрывается лишь посредством ощутимых феноменов, которые он оставил в истории. Но истинное, глубинное мышление этой цивилизации остается молчаливым, сокрытым и неподвижным, свободным от исследования людей под покровом темноты своих храмов. Каста священников — вот та священная фаланга, которая защищает его крепость от приближения непосвященных. Догма Востока в том, что истина своим божественным светом убивает смотрящего на нее. Могут лицезреть ее, не умирая, лишь те, кто посвящен в его священные мистерии, однако посвящение, которое позволяет им пить из потоков мудрости, делает их немыми. Философы там разговаривают с божеством, но не с людьми. И потому мы откажемся от поисков теории восточного государства в египетской или индийской философии.

Философ, который сформулировал эту теорию, родился не на берегах Ганга или Нила, а в демократических Афинах. Путешественник, как все великие люди Античности, Платон посетил Грецию, Италию и Египет. Желая оставить миру свидетельство своего гения, он написал четыре диалога под названиями «Горгий», «Законы», «Государство» и «Политик»⁴, которые содержат его социально-политическое учение. Учение, господа, более смелое, чем все, что было до него. Без сомнения, не все идеи, образующие его учение, зародились в уме Платона. Сократ научил его, что есть Бог, а ученики Пифагора смогли передать ему восточные традиции, о которых они узнали из уст

⁴В оригинальном тексте диалоги названы: *Gorgias, Leyes, Republica, Politica*. Можно с уверенностью утверждать, что под последним Доносо Кортес имел в виду диалог «Политик», и здесь мы имеем дело с ошибкой корректора. — *Прим. ред.*

своего учителя. Однако величественное единство его теории является его собственной заслугой, как и вдохновение, наполняющее и украшающее ее. И, прежде всего, господя, именно ему принадлежит дерзость бороться с духом Греции и своего века.

Посреди греческого политеизма Платон провозглашает единство Бога, посреди самой неугомонной демократии ищет короля, чтобы надеть на него корону. Среди абсолютного триумфа закона индивида он провозглашает закон ассоциации. В среде, возносящей свободу, он воспевает сильную власть, посреди индивидуализма прославляет социальное единство. И когда, наконец, он обрел социальное и политическое единство, он поднимается на крыльях своего гения, чтобы абсорбировать их и раствориться самому в лоне единства религиозного. Никогда ни один человек не боролся так смело с принятыми идеями. Давайте кратко посмотрим, почему не могло быть иначе, как это прослеживается в его учении.

Гений Платона, слишком широкий для того, чтобы удовольствоваться неполным наблюдением за миром следствий, хотел изучить мир причин, в котором те имеют свое начало, и установить отношение, которое их единит, и единство, устанавливаемое их законом. Он был первым философом в мире, который в единстве Бога нашел постоянную троичность. Это открытие принесло ему в Средние века титул христианского философа и стало причиной того, что в александрийской школе христианство обвиняется в плагиате доктрины Платона. Без сомнения, господя, вы охотно простите меня, если я не последую за Платоном в темные сферы мрачной метафизики, бесполезной для нас. Для моей цели достаточным будет сказать, что установленная им божественная троичность послужила ему для объяснения мира как отражения Бога, человека — как отражения мира и общества — как отражения человека. Как раз последним из этих тезисов мы сейчас и займемся.

Когда государство⁵ является совершенным? Согласно Платону, оно

⁵В испанском тексте здесь и далее Доносо Кортес употребляет термин *república*. Мы передаем его русским понятием «государство», поскольку очевидно, что здесь испанский философ анализирует концепцию Платона, изложенную в его одноименном диалоге. Однако нельзя забывать, что оригинальном тексте Платона в виду имелся полис, не имевший практически ничего общего ни с республикой, ни с государством. Подмена категорий, возникшая при переводах греческих философских текстов на латынь и происходящие от нее романские языки, и последствия этой перемены для политической философии латинского Запада представляют собой исключительно интересный предмет, достойный отдельного исследования в области истории философии и истории понятий. В данной лекции это видно особенно ярко: под пером Доносо Кортеса в диалоге Платона *полис* трансформируется в *республику*, философы становятся *магистратами* и, наконец,

совершенно всегда, когда является отражением совершенного человека. Когда же совершенен человек? Он совершенен, когда разум в нем правит как господин, мужество защищает его, а страсти повинуются ему как рабыни. Следовательно, общество будет совершенным, когда оно будет управляться разумом, защищаться мужеством и повелевать страстями. Разумом оно будет управляться всегда, когда им будут править наиболее умные, то есть всегда, когда философы будут правителями — теми, кого Платон называет *магистратами*. Мужество будет защищать его всегда, пока будет существовать класс, чья миссия будет состоять исключительно в том, чтобы повиноваться и сражаться, — его Платон называет классом воинов. Наконец, общество будет повелевать страстями всегда, пока народ, представитель страстей в обществе, не будет допущен ни к одной публичной должности, но будет молчать и подчиняться. Господа, государство, описанное этим философом, по-моему, является пантеоном человеческого рода.

Мы уже познакомились с социальной троичностью Платона: ее образуют магистраты, воины и народ, которые отражают разум, мужество и страсти, образующие троичность человека. последуем за философом в негибкости его логики.

Так как даже самое незначительное вторжение воинов в управление или народа в дело защиты общества могло бы разрушить гармонию его государства, Платон забирает у домашних очагов образование, этот главный моральный инструмент древних обществ, и передает его Государству⁶. Оно же для того, чтобы воздвигнуть непреодолимую стену между классами, составляющими его организм, будет давать одинаковое образование индивидам одного и того же класса, но разное — каждому классу общества: класс магистратов будет учиться править, класс воинов — сражаться, класс народа — обрабатывать землю и повиноваться. Тот факт, что Платон возводит в статус теории необратимое разделение различных социальных функций, столь характерное для восточных правительств, показывает, кстати, насколько ошибаются те,

вместо третьей социальной страты, т. е. ремесленников и земледельцев, здесь появляется *народ*. — Прим. ред.

⁶Здесь в оригинальном тексте стоит термин *Estado*. Представляется, что Доносо Кортес использовал его, чтобы указать на государство не как на *совокупность граждан* (для чего ему служит понятие *república*), но как на *властные структуры* — то, что в современной теории называется аппаратом управления. Вместе с тем очевидно, что понятие *república* для Доносо Кортеса во-многом синонимично понятию *sociedad* — «общество». — Прим. ред.

кто полагает, что Платон, описывая свое государство, имел всегда перед собой в качестве модели Спарту. Платон, господа, пошел много дальше, и, когда писал, он направлял свои взоры на Восток. Продолжим.

Поэты своими песнями унижают божественность, приумножая ее, а также превозносят и питают страсти; их влияние на государство должно быть развращающим, потому что их непреодолимое стремление состоит в том, чтобы возвысить народ и принизить магистраты. Несгибаемый Платон изгоняет любой вид поэзии, которая не воспеваает высокую идею героев или богов. То есть он, будучи революционером для своего времени, осмелился изгнать из своего государства Гомера и, поступив таким образом, пожертвовал греческим гением гению восточному. Он протестовал против побед при Марафоне, Платеях и Саламине, осудил победителя и возложил диадему на чело побежденного; о нем как о Катоне можно было бы сказать: *Victrix causa dei placuit, sed victa Platonis*⁷.

В конце концов, не удовлетворенный тем, что создал вечную аристократию, которая могла бы стать гарантией вечности его государства, он душит человеческую индивидуальность, разрушая собственность и уничтожая семью. Частные интересы могли бы прийти в противоречие с всеобщим, и, чтобы этот конфликт не возникал, все блага объявляются собственностью государства⁸. Домашние привязанности могли бы лишиться государство эксклюзивной привязанности граждан, которые во имя ее должны принести себя в жертву; чтобы этого не случилось, все граждане будут сыновьями исключительно государства. С рождения отлучат их от материнской груди, и для того, чтобы те не смогли распознать их после, они будут, подобно стаду овец, вскармливать без разбора всех сыновей государства⁹. Я вижу здесь общество, но где находится человек? Платон и его изгнал из своего государства.

Этот философ не принадлежит Греции, он принадлежит восточной цивилизации, — это египетская статуя, помещенная в Парфенон. Любой сказал бы, что это — путешественник, который, странствуя по чужим краям, вступил заносчиво в город Минервы и, увидев, что там человек

⁷ «Дело победителей было угодно Богам, но дело побежденных — Платону», — перефразированная строчка из поэмы римского поэта Марка Аннея Лукана «Фарсалия», посвященной гражданской войне между Гаем Юлием Цезарем и Гнеем Помпеем (49-47 гг. до н. э.). — *Прим. ред.*

⁸ В оригинале — *Estado*. — *Прим. ред.*

⁹ В оригинале — *Estado*. — *Прим. ред.*

подобен богу, а божество — человеку, почувствовал в сердце своем возвышенное воспоминание о божестве, хранившем его детство и ведущем величественное существование в святилищах Саиса¹⁰.

Платон, господа, не понимал ни сути общества, ни природы человека. Он не понимал сути общества, потому что видел в нем лишь власть, которая существует, но которая существует не одна. Не понимал природы человека, потому что видел в ней только разум, который, действительно, существует в ней, но не конституирует ее. Человек есть существо разумное — но прежде всего, это существо свободное. Ведь если как существо разумное он похож на божество, и как существо организованное — на мир, который его окружает, то как существо свободное он похож только на самого себя. Не зная об элементе свободы в человеке, Платон не смог допустить его и в конституции своего государства. Поэтому одновременно с тем, что он мечтал о власти, вооруженной всяким оружием, и дал ей в руки уничтожающий луч, он не предоставил индивидам даже щита, чтобы защищаться.

Таким образом, система Платона не то чтобы ложная, но неполная. Однако ошибки уходят, а истины образуют наследие человеческого рода. Представительное правительство, наделенное сильной способностью к освоению, присвоит и освоит все неполные истины, порожденные веками, с тем, чтобы дополнить их.

Если среди философов Античности только Платон мог раскрыть нам политическое, социальное и религиозное учение Востока, то среди философов Европы наших дней имеется множество тех, кто может преподать нам, как вести жертву на алтарь и как жертвовать правами народов божественному праву королей. Среди них Бональд¹¹, возможно, стал тем, кто сформулировал наиболее полную, логичную и непротиворечивую теорию деспотизма. Если к этому добавить, что он лучше остальных отражает Платона, то вы не удивитесь, что именно им я сейчас и займусь.

¹⁰Саис (Са-эль-Хагар) — город в западной дельте Нила, столица пятого нома Нижнего Египта. Центр культа богини Нейт, посещавшийся, согласно традиции, Платоном и некоторыми другими греческими мыслителями. Руины Саиса были подробно описаны в материалах египетской экспедиции Наполеона Бонапарта, а затем, в 1828 г., — Франсуа Шампольоном. Можно предположить, что Доносо Кортес был знаком с этим описанием. — *Прим. ред.*

¹¹Бональд, Луи-Габриель-Амбруаз, виконт де (1754–1840) — французский публицист, политик, философ, один из наиболее ярких представителей традиционализма. Среди его работ выделяются «Теория политической и религиозной власти» (1796), о которой, по всей видимости, и говорит здесь Доносо Кортес. — *Прим. ред.*

Бональд, как и Платон, чтобы объяснить общество и человека, прибегает к метафизической троичности, включающей их в себя. Согласно ему, наиболее общей является формула причины, средства и следствия — она охватывает всех существ и объясняет все феномены и категории. Из этого выводится другая, такая же всеобщая по сути: любая причина относится к средству так, как средство относится к следствию. То есть причина влияет на средство, чтобы его детерминировать, как средство влияет на следствие, чтобы его произвести. Бог есть причина наиболее всеобщая и абсолютная, а природа со всеми ее явлениями есть наиболее универсальное и абсолютное следствие. Среди древних наций только еврейская имела идею причины¹² — то есть идею Бога. Греческое и римское общества имели лишь идею универсальности следствий, но не Бога, который является их причиной. Поэтому, по словам Бональда, еврейское общество является наиболее прочно сложенным среди всех остальных. Чтобы доказать это, он ссылается на чудесное существование еврейского народа, видевшего человеческие общества, проходящие перед ним подобно пару, растворяющемуся в воздухе, в то время как только он наделен бессмертием, потому что поклоняется Богу в скинии и живет, несломленный несчастьями, неколебимый бурями, недвижимый революциями.

Греко-римское общество является для иудейского тем же, чем иудейское является для христианского. Ведь если первое знало только следствие, то есть физическую природу, а второе — следствие и причину, то есть физическую природу и Бога, последнее, познав Бога и природу, познало также и Иисуса Христа как универсальное средство, охватывающее их. С тех пор истина явлена человеку без покровов и человеческий род знает столько, сколько нужно знать, и ждет всего того, чего следует ждать.

Христианское общество является более совершенным, чем общества античности, не только потому, что лишь оно одно познало Иисуса Христа, но также и потому, что познало его лучше, чем иудейское — Бога, и лучше, чем греческое и римское — человека. Бога и человека оно познало лучше потому, что античность, не имея промежуточного термина, который бы связал величие первого с малостью второго, не могла иметь основательную идею о вечных и неизменных отношениях, которые их

¹²В этой фразе и в нескольких последующих опять обращает на себя внимание словопотребление Доносо Кортеса. Он отождествляет понятия «нация» (*nación*) и «общество» (*sociedad*). — *Прим. ред.*

соединяют, тогда как христианское общество, познав Иисуса Христа, который, будучи причастным природе как следствия, так и причины, был высшим представителем и божества, и человеческого рода, увидело объединенными в одной точке два полюса нравственного мира и, благодаря чудесному замыслу, обрело знание законов, которые их соединяют. Посмотрим, как Бональд конституирует общества с этими принципами.

Прежде всего, он отказывает человеку в праве и власти создавать философию и конституцию и отрицает, что различные общества должны быть управляемы различными конституциями. Единой является истина, един человеческий род, едина конституция, свойственная и исключительно подходящая ему. Несчастен век, который изобретает конституции и вводит инновации в вопросы долга! В морали любое учение, не столь же древнее, как человек, ошибочно; в политике любая конституция, не реализующая в обществе троичность причины, средства и следствия или сотрясающая необходимые отношения, существующие между этими роковыми терминами, является эфемерной и должна быть развеяна поднимающимся ветром.

Как реализуется в человеке эта необходимая троичность? Посредством разума, который его направляет, посредством органов, которые ему служат, и посредством предметов, по отношению к которым органы проявляют себя. Как она реализуется в обществе? Это происходит благодаря трем лицам, конституирующим ее: власть, то есть причина, служитель, то есть средство, и подданный, то есть следствие. В домашнем общении¹³ отец является причиной, то есть властью, мать является следствием, то есть служителем, сын — следствием, то есть подданным. В публичном общении¹⁴ король является причиной, то есть властью, знать, дающая магистратов или воинов, — средством, то есть служителем, народ — следствием, то есть подданным. В религиозном общении¹⁵ Иисус Христос является властью, священник — служителем, христианский народ — подданным.

Такова первичная, необходимая, неизменная и вечная конституция Бональда. Как искажается эта конституция? Она искажается всегда, когда устраняется какое-либо из необходимых лиц или изменяются их отношения, также необходимые. Конституция человека искажается

¹³В оригинале — *sociedad doméstica*. — Прим. ред.

¹⁴В оригинале — *sociedad pública*. — Прим. ред.

¹⁵В оригинале — *sociedad religiosa*. — Прим. ред.

всегда, когда вместо того, чтобы рассматривать его как разум, обслуживаемый органами, его трактуют как организм, наделенный разумом. Ведь тогда суверенитет с его разума, который является причиной, или властью, переносится на телесную организацию, которая является средством, или служителем. Конституция домашнего общения искажается всегда, когда разрешен развод, потому что при нем устраняется одно из необходимых лиц в общении, и всегда, когда утверждается, что сын ничего не должен отцу после того, как повзрослеет, поскольку при устранении подданного устраняется также и общение. Публичное общение искажается всегда, когда на власть, то есть на суверена, налагают обязательства, и всегда, когда устраняют служителя, то есть патрициат, или знать. Религиозное общение искажается пресвитерианством, которое, не рукополагая своих служителей, тем самым уничтожает их. Наконец, естественная конституция всех существ искажается, когда, путая причину со следствием, отрицают существование Бога или путают его с существованием мира.

Напротив, первоначальная и естественная конституция сохраняется всегда, когда Бог рассматривается как причина, Иисус Христос — как средство, мироздание — как следствие. Конституция религиозного общения будет в сохранности, пока будет существовать рукоположение служителей, вечно связывающее их с божеством с одной стороны и с верными — с другой. Конституция публичного общения будет в сохранности при отсутствии народных институций. Конституция домашнего общения сохранится, пока нерушимость брака будет священна, а сыновья будут вечно связаны узами долга со своими отцами. В конце концов, естественная конституция человека будет таковой всегда, пока она будет определяться как «разум, обслуживаемый телом».

Вы уже видите, господа, что Бональд — это долгое эхо Платона. Магистраты, воины и народ легко передаются как власть, служитель и подданный. Разум, мужество и страсти могут также быть истолкованы как разум, органы и действие. Деспотизм всегда однообразен, ведь его законом является неподвижность; «измениться» означает для него «умереть»: всегда, когда он изменяется, это ведет к вырождению, всегда, когда он движется, он движется в сторону кладбища, и каждый раз, когда он делает шаг в направлении кладбища, свобода делает шаг к трону.

Установив три социальных лица, посмотрим, как они движутся и каковы условия их вечности. Власть, согласно Бональду, является сущностью, желающей сохранения общества и работающей ради этого. Воля власти называется законом, действие — правлением. Любит власть

лишь самое себя, работает посредством своих служителей, которые служат¹⁶ для разъяснения воли власти и для проведения ее действий по отношению к подданным. Таким образом создается общее благо, которое должно быть пределом для воли власти и для отправления публичного служения.

Прежде чем пойти дальше, позвольте мне сделать одно наблюдение. Если власть и публичное служение являются средствами, по утверждению Бональда, а общее благо является целью, то лишь последнее является необходимым; первые же должны претерпевать изменения, необходимые для его реализации, ведь только для этого они и существуют. Их существование является необходимым, так как без них всеобщее благо не сможет реализоваться. Однако сам Бональд признает в другом месте, что власть может находиться в руках притеснителей и публичное служение — в руках падших людей. Если это будет так, то общее благо как единственное необходимое по сути своей не сможет реализоваться без риска для людей, работающих на него, ведь оно подразумевает одновременно и счастье подданных, и очищение власти и публичного служения. Бональд, без всякого сомнения, даже не предполагал, что подобными своими построениями он санкционировал вмешательство народа — то есть подданного — в волю и в действия власти, которую он сделал всемогущей.

Так как малейшее изменение в политическом законе государства¹⁷ исказило бы его, Бональд, чтобы закрепить его навеки, хочет, чтобы власть была едина, чтобы принадлежала мужчине на условиях вечного права собственности, потому что только так ее существование является застрахованным и ее независимость является истинной. Он хочет, чтобы публичное служение было неотчуждаемым достоянием одной корпорации, потому что только корпорации не умирают. Этой корпорацией является знать. Знать должна быть собственником не только потому, что так она будет независима, но также потому, что при переходе из домашнего состояния, в котором подданный работает только на себя, в состояние публичное, в котором люди работают только чтобы служить государству¹⁸, она не смогла бы реализовать свою миссию, если бы, будучи обделена дарами фортуны, она должна была бы думать о себе

¹⁶В оригинале — *ministrant*. — *Прим. ред.*

¹⁷В оригинале — *Estado*. — *Прим. ред.*

¹⁸В оригинале — *Estado*. — *Прим. ред.*

самой прежде чем о спасении своей родины. Форум должен быть местом обитания знати. Лишь подданные пусть остаются привязанными к своим домашним очагам.

Дабы в обществе не было бы никакого элемента силы на службе человеческой свободы, образование будет публичным, единым, всеобщим и вечным. Его будет распределять государство¹⁹ при помощи религиозной корпорации, так как лишь последняя сохраняет общий фонд идей и традиций и, будучи связанной обетами и жертвоприношениями, может обучать, на своем примере, практическим обязанностям. Только иезуиты, согласно Бональду, совмещают в себе все условия, необходимые для того, чтобы нести столь тяжкий груз прилежно и в полной мере. Их изгнание, по его мнению, стало общественным бедствием и невосполнимой утратой.

Наконец, устроив общество, Бональд устанавливает теорию ответственности власти следующим образом. Власть в домашнем общении, то есть отец, будет отвечать за свои действия только перед публичной властью, то есть перед монархом, последний же будет отвечать за свои действия только перед Богом — единственной властью, которая имеет право судить общественные власти, потому что является единственным, кто держит в своей руке сердца королей²⁰.

Так, господа, Бональд украл у человека все, кроме разве что его надежды, неподвластной ни господству философов, ни воле тиранов. Бональд, как и Платон, не познал организм общества, спутав идею власти, саму по себе благую и необходимую, с практической властью, которая нуждается в ограничениях, если не хочет выродиться в ужасную тиранию. Он не познал его, потому что хочет привязать общество к земле, тогда как его судьба — идти вперед, подобно знатному воину, который никогда не отдыхает, к завоеванию цивилизации и человеческому совершенствованию. Он его не познал, сделав из общества неподвижное озеро, не зная, что неподвижность — это смерть. Порядок царит в его обществе, как он царит в Варшаве, как он царит на кладбище: порядок в Варшаве и порядок на кладбище не есть порядок, но тишина²¹. И если

¹⁹В оригинале — *Estado*. — *Прим. ред.*

²⁰Доносо Кортес отсылает слушателей к книге Притч Соломоновых. Ср.: Притч. 21:1: «Сердце царя в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его». — *Прим. ред.*

²¹Речь идет о ситуации в Варшаве и в Царстве Польском в целом после подавления восстания 1830–1831 гг. В ходе восстания император Николай I, являвшийся конституционным королем (в русской номенклатуре — царем) польским, был детронизирован (25.01.1831).

эта тишина вдруг будет прервана, это будет определенно не легким бризом реформ, но ужасным ураганом революций. Нет ничего более пугающего, господа, чем молчание народа, которое всегда есть примета несчастий. Когда весь народ молчит, внимательно прислушайтесь — и вы услышите грядущий его взрыв и всхлипы его жертв.

Я не закончу, господа, не сделав одно важное наблюдение. Когда Бональд писал, французская революция уже напугала мир своими преступлениями. Когда Платон, сосредоточив свой взор на пирамидах, кладбище королей, закладывая основания своего государства, этой великой могилы человеческой свободы, он уже видел неудачи своих поездок на Сицилию, был свидетелем излишеств народа, неконтролируемого роста демократии, способствовавшей возвышению высокомерного и аморального юнца, приведшего ее к пропасти после того, как осквернил ее храмы и разрушил статуи ее богов. Он был свидетелем смерти праведника и безразличия народа, мученичества Сократа и преступления Афин. Вы правда считаете, господа, что книги Платона и Бональда являются чем-либо иным, кроме как криком протеста, реакцией несправедливой, как и все реакции против излишеств толпы? Вы серьезно думаете, что в этой ужасной схожести человеческих событий не заключается ужасный урок?

Господа, нужно усилие, чтобы признать: разум нам диктует и история нас учит, что любая власть — как народов, так и королей — заканчивает самоубийством. Когда во имя свободы провозглашается террор, а во имя народа требуют остракизма, разум отворачивается от этого проклятого занятия и оставляет брошенное общество на милость варваров. Тогда сомнение, этот маразм нравственного мира, овладевает некоторыми умами, которые, будучи наделенными не очень крепкой верой в способность человека к совершенствованию, не верят в свободу,

После подавления восстания Николай I официально заявил, что огненные владеет Царством Польским «по праву завоевания» и не связан конституционными обязательствами. Конституция 1815 г. была отменена, взамен ее принят «Органический статут» (1832), наместником назначен кн. И. Ф. Паскевич (1831–1856) с диктаторскими полномочиями, в центре Варшавы воздвигнута Александровская цитадель, ставшая символом русского военного присутствия: существовавшая до этого польская армия была ликвидирована. Восстание 1830–1831 гг. получило широкую поддержку в Западной Европе, причем как среди революционных и либеральных кругов — в первую очередь во Франции и Великобритании, — так и во многом в католических консервативных кругах. Для европейского общественного мнения эти события и реакция на последующие репрессии в отношении Царства Польского стали рубежными в формировании характерного для 1830–1840-х гг. негативного образа Российской империи. — *Прим. ред.*

потому что видят ее в момент затмения и, находясь в поиске новой веры и новых убеждений, более стойких и более крепких, находят их у подножия алтарей и в божественном праве. Эта ситуация ужасна, господа. Развод между свободой и разумом — это святотатство, так же как и брак между разумом и деспотизмом, между свободой и анархией, является профанацией. Разум без свободы является бесплодным, свобода без разума слабеет и умирает. Хотите, чтобы они жили вместе, — устраните скандалы, всегда способствующие их разводу. Хотите, чтобы деспотизм был невозможным? Хотите, чтобы свобода жила и обладала вечной молодостью? Просите у небес для деспотизма реакций, для свободы — умеренности, для деспотизма — излишеств, для свободы — справедливости, ибо только справедливость и умеренность имеют будущее. Излишества и реакции его не имеют.

ЛИТЕРАТУРА

- Доносо Кортес Х.* Лекции по политическому праву, прочитанные в Мадридском Атенео. Лекция первая (22 ноября 1836 г.): Об обществе и правительстве / пер. с исп. Ю. В. Василенко // Социологическое обозрение. — 2015а. — Т. 14, № 2. — С. 31–40.
- Доносо Кортес Х.* Лекции по политическому праву, прочитанные в Мадридском Атенео. Лекция вторая (29 ноября 1836 г.): О народном суверенитете / пер. с исп. Ю. В. Василенко, А. В. Марeya // Социологическое обозрение / под ред. А. В. Марeya. — 2015b. — Т. 14, № 3. — С. 80–92.
- Старобинский Ж.* Действие и реакция. Жизнь и приключения одной пары / пер. с фр. А. В. Шестакова. — СПб. : Владимир Даль, 2008.
- Филлипов А. Ф.* Девять тезисов о реакции. — 2017. — URL: <http://gefter.ru/archive/22074> (дата обр. 03.06.2017).
- Donoso Cortés J.* Lecciones de derecho político, pronunciadas en el Ateneo de Madrid. Lección tercera. 6 de diciembre de 1836. Teoría del despotismo // Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. En 4 vols. Vol. III. — Madrid : Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1904. — P. 175–189.
- Negro Pavón D.* Historia de las formas del Estado. Una introducción. — Madrid : Buey mudo, 2010.

Donoso Kortes, Kh. [Donoso Cortés, J.] 2017. “Teoriya despotizma [The Theory of Despotism]: tret’ya leksiya iz tsikla ‘Lektsii po politicheskomu pravu’, pročitannaya v Madridskom Ateneo 6 dekabrya 1836 g. [Third Lecture from ‘Lectures on Political Right’ Delivered at the Ateneo of Madrid on the 6th of December, 1836]” [in Russian], trans. from the Spanish by Yu. V. Vasilenko. Ed. by A. V. Marey. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 136–154.

JUAN DONOSO CORTÉS

THE THEORY OF DESPOTISM

THIRD LECTURE FROM “LECTURES ON POLITICAL RIGHT” DELIVERED AT
THE ATENEO OF MADRID ON THE 6TH OF DECEMBER, 1836

Translation of: Donoso Cortés, J. 1904. “Lecciones de derecho político, pronunciadas en el Ateneo de Madrid. Lección tercera. 6 de diciembre de 1836. Teoría del despotismo” [in Spanish]. In vol. III of *Obras de Don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas*, 175–189. 4 vols. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales.

REFERENCES

- Donoso Kortes, Kh. [Donoso Cortés, J.] 2015a. “Lektsii po politicheskomu pravu, pročitannyye v Madridskom Ateneo. Lektsiya pervaya (22 noyabrya 1836 g.): Ob obshchestve i pravitel’stve [Lecciones de derecho político, pronunciadas en el Ateneo de Madrid. Lección primera. 22 de noviembre de 1836. De la sociedad y del gobierno]” [in Russian], trans. from the Spanish by Yu. V. Vasilenko. *Sotsiologicheskoye obozreniye* 14 (2): 31–40.
- . 2015b. “Lektsii po politicheskomu pravu, pročitannyye v Madridskom Ateneo. Lektsiya vtoraya (29 noyabrya 1836 g.): O narodnom suverenitete [Lecciones de derecho político, pronunciadas en el Ateneo de Madrid. Lección segunda. 29 de noviembre de 1836. De la soberanía del pueblo]” [in Russian], ed. by A. V. Marey. Trans. from the Spanish by Yu. V. Vasilenko and A. V. Marey. *Sotsiologicheskoye obozreniye* 14 (3): 80–92.
- Filippov, A. F. 2017. “Devyat’ tezisov o reaktsii [Nine Theses on Reaction]” [in Russian]. Accessed 2017–06–03. <http://gefter.ru/archive/22074>.
- Negro Pavón, D. 2010. *Historia de las formas del Estado. Una introducción* [in Spanish]. Madrid: Buey mudo.
- Starobinskiy, Zh. [Starobinski, J.] 2008. *Deystviye i reaktsiya. Zhizn’ i prikllyucheniya odnoy pary [Action et Réaction. Vie et aventures d’un couple]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. Shestakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

МАРИЯ МАРЕЙ*

МАЛОИЗВЕСТНОЕ ОБ ИЗВЕСТНОМ: ОТКРЫВАЯ ГЕРЦЕНА ЗАНОВО**

ГЕРЦЕН А. И. «Наши» и «не наши». Письма русского : сборник / под ред., вступ. ст. А. А. Тесля. — М. : Рипол-классик, 2017. — (Перекрестья русской мысли ; 1)

Сборник «„Наши“ и „не наши“. Письма русского» — это первая книга серии «Перекрестья русской мысли» — нового проекта издательства «Рипол-классик». В аннотации к ней сказано, что в этой книге и других, будущих, будет предпринята попытка «сдвинуть ключевых персонажей интеллектуальной истории России XIX века с „насиженных мест“ в истории русской философии и создать наиболее точную и объемную картину эпохи». В предисловии к сборнику, говоря об общем замысле серии, составитель тома и идейный вдохновитель этого проекта А. А. Тесля пишет, что в ней планируется выпускать избранные тексты русских и российских (по подданству, а не по самоидентификации) авторов: «философов, историков и публицистов, имеющих определяющее значение для выработки языка, определения понятий и формирования существующих по сей день образов, посредством которых мы осмысляем и представляем себе Россию / Российскую империю и ее место в мире» (Тесля, 2017b: IV).

Таким образом, одной из задач серии становится преодоление стереотипного восприятия как хорошо известных широкой общественности интеллектуалов XIX в. — Н. М. Карамзина, М. Н. Каткова, В. Г. Белинского, П. Я. Чаадаева, — так и тех, кого мы сейчас знаем гораздо хуже, чьи имена знакомы, в основном, специалистам по истории общественной мысли: М. П. Сыромятникова, М. П. Драгоманова и других. Их тексты предлагается не рассматривать как сборники готовых ответов на актуальные вопросы современности, а посмотреть на них глазами первых их читателей: попытаться увидеть логику возникновения идей,

*Марей Мария Дмитриевна, к. филос. н.; ответственный секретарь журнала «Философия. Журнал Высшей школы экономики», mdyurlova@hse.ru.

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

смыслов и образов, которые кажутся нам сейчас очевидными, понятными и знакомыми, а в этих текстах чуть ли не впервые вводились в интеллектуальный оборот. Возможно, это позволит оценить сказанное тогда по-новому, увидеть ценность и значимость каких-то интеллектуальных ходов, проследить генеалогию известных метафор и способов описания политической реальности, вспомнить, что некоторые термины и понятия могли значить не то же, что сейчас, и что некоторые из них поменяли значение на противоположное.

Другой задачей, о которой говорится в предисловии, является обращение внимания к языку интеллектуальных споров XIX в., интерес к которым подогревается сейчас их кажущейся актуальностью — особенно в том, что касается национальных вопросов, отношений с сопредельными государствами, так называемого «русского пути», осмысления места России в мире и ее исторической роли, если таковая имеется.

В современной исторической науке уделяется достаточно большое внимание исследованиям общественно-политической мысли России XIX в., при этом теоретические взгляды и практические разработки представителей разных идейных течений рассматриваются в самых разных аспектах, иногда в большей степени отражая политические и идеологические пристрастия исследователя, чем всю сложность и многообразие взглядов исследуемого персонажа. Возможно, это связано с тем, что «мы по сей день говорим во многом посредством интеллектуального словаря, что возникает в ту эпоху, используем противопоставления, определившиеся тогда, и, встречаясь с ними в прошлом, испытываем „радость узнавания“, которая нередко оказывается лишь следствием ложного отождествления» (Тесля, 2017b: II).

Избавление как от соблазна втянуть мыслителей XIX в. в современные споры, приписать им наши позиции и аргументы, так и от соблазна искать в их текстах подтверждение собственной правоты; возвращение их «на свое место» — это также одна из декларируемых задач данной серии.

Это масштабный замысел, а Александр Иванович Герцен, чьи тексты вошли в первый сборник серии, — это одновременно удачный и провоцирующий выбор, поскольку этот персонаж, на первый взгляд, хорошо знаком; у него есть имя и репутация, сложившаяся как из отзывов современников и традиции изучения, так и на основе его трудов. Он был хорошо известен в советское время — правда, в определенном ключе: как «предшественник» и «провозвестник» революции, как «дозволенная альтернатива», другой вариант русского социализма, занимавший

особую позицию в споре «западников» и «славянофилов» (Тесля, 2017а: VII, XI). От такой репутации сложно избавиться. Однако именно эта попытка и предпринята в данном издании, где основную часть вступительной статьи А. А. Тесли занимает анализ сделанной Герценом попытки синтеза славянофильского и западнического видений судьбы России, ее места в мире. Несмотря на идейную и дружескую близость к западникам, Герцен в 1842–1844 гг. испытал сильное славянофильское влияние, когда славянофильская повестка дня была им усвоена и воспринята¹, однако интересно то, что почти на все волновавшие славянофилов вопросы он давал свой собственный ответ, созвучный славянофилам лишь в самых общих чертах. Реакция на польское восстание 1863 г. разведет их окончательно, однако, несмотря на это и на то, что Герцен, с особой требовательностью относившийся к своим друзьям, не видел возможности близкого общения без согласия по ключевым для него вопросам, их уважительное отношение друг к другу сохранилось и окончательного интеллектуального разрыва не последовало. Впрочем, принятие Герценом западнических идей также не было безусловным: отчасти оно было обусловлено как раз дружеской близостью, которая во многом должна была скрепляться идейным средством.

Составитель сборника в предисловии также обращает внимание на постепенную эволюцию взглядов Герцена, которые становится сложно уместить в привычные шаблоны, и на то, почему для него таким удобным оказывается написание текстов в формате письма — обращения, предполагающего собеседника, с которым ведется диалог, и тем самым позволяющего лучше услышать «искренний голос свободного русского».

В сборнике приведено подробное библиографическое описание выбранных для публикации текстов с указанием даты и обстоятельств первой их публикации. Также в книге приведена таблица с основными датами жизни и творчества Герцена. Все вместе это отчасти позволяет поместить тексты в биографический и историко-политический контекст, чтобы продемонстрировать, на что именно, на какие события отзывался Герцен в своих письмах.

Тексты, которые собраны в данном издании, охватывают период с 1842 по 1869 г., то есть двадцать семь лет, в которые уместились

¹ Сам он впоследствии отмечал, что у него с ними часто было даже больше общего, чем с товарищами. См. главы «„Наши“ и „Не наши“» и «Письма к противнику» в настоящем издании: (Герцен, 2017).

дискуссии с друзьями и идейными противниками, постепенное расхождение, переосмысление прежних взглядов, а также эмиграция, семейные трагедии, финансовые сложности, политическая деятельность — и все это сопровождалось активным творчеством: публицистикой, письмами, компоновкой воспоминаний. В сборнике «„Наши“ и „не наши“. Письма русского» можно найти лишь небольшую часть того, что написал Герцен, однако, имея дело с публицистом, сложно определить, какие именно тексты будут «самыми важными»: выбор публикатора во многом будет определяться задачами его проекта, и материал будет подобран соответствующий. Каким предстает А. И. Герцен на страницах данного сборника после работы, проделанной составителем, и насколько реализованы задачи, о которых говорится в предисловии, — об этом судить читателю.

ЛИТЕРАТУРА

- Герцен А. И.* «Наши» и «не наши». Письма русского : сборник / под ред., вступ. ст. А. А. Тесли. — М. : Рипол-классик, 2017. — (Перекрестья русской мысли ; 1).
- Тесля А. А.* Александр Герцен: первый опыт синтеза западничества и славянофильства // «Наши» и «не наши». Письма русского : сборник / А. И. Герцен ; под ред., вступ. ст. А. А. Тесли. — М. : Рипол-классик, 2017а. — С. v–xxiv. — (Перекрестья русской мысли ; 1).
- Тесля А. А.* Перекрестья русской мысли // «Наши» и «не наши». Письма русского : сборник / А. И. Герцен ; под ред., вступ. ст. А. А. Тесли. — М. : Рипол-классик, 2017б. — С. i–iv. — (Перекрестья русской мысли ; 1).

Marey, M. D. [Marey, A. D.] 2017. "Maloizvestnoye ob izvestnom: otkryvaya Gertsena zanovo [Little-Known about the Known: Opening Herzen Again]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 157–161.

MARIA MAREY

PHD IN PHILOSOPHY; EXECUTIVE SECRETARY OF
"PHILOSOPHY. JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS"

LITTLE-KNOWN ABOUT THE KNOWN:
OPENING HERZEN AGAIN

GERTSEN, A. I. [HERZEN, A. I.] 2017. "NASHI" I "NE NASHI". *PIS'MA RUSSKOGO ["OURS" AND "NOT OURS"]. LETTERS OF THE RUSSIAN: SBORNIK [COLLECTION]* [IN RUSSIAN]. ED., WITH AN INTROD., BY A. A. TESLYA. PEREKREST'YA RUSSKOY MYSLI [THE CROSSROADS OF RUSSIAN THOUGHT] 1. MOSKVA [MOSCOW]: RIPOL-KLASSIK

REFERENCES

- Gertsen, A. I. [Herzen, A. I.] 2017. "Nashi" i "ne nashi". *Pis'ma russkogo ["Ours" and "not Ours"]. Letters of the Russian: sbornik [Collection]* [in Russian]. Ed., with an introd., by A. A. Teslya. *Perekrest'ya russkoy mysli [The Crossroads of Russian Thought]* 1. Moskva [Moscow]: Ripol-klassik.
- Teslya, A. A. 2017a. "Aleksandr Gertsen: pervyy opyt sinteza zapadnichestva i slavyanofil'stva [Alexander Herzen: A First Attempt to Combine Westernism and Slavophilia]" [in Russian]. In Gertsen 2017, v–xxiv.
- . 2017b. "Perekrest'ya russkoy mysli [The Crossroads of Russian Thought]" [in Russian]. In Gertsen 2017, I–IV.

МАРИЯ ШТЕЙНМАН*

ДАР ПОСТ-ВИДЕНИЯ: РЕЦЕНЗИЯ НА НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ О КОРОЛЕВСТВАХ ВЕСТГОТОВ**

Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (v – начало VIII в.) : исследования и переводы / сост. О. В. Аурова, Е. С. Марвей. — М. : Дело, 2017

Вот так, пройдя через три века Просвещения, мы все еще похожи на Исидора: когда газеты повествуют о наших научных симпозиумах, симпозиумы неотвратимо выглядят волхованием.

У. Эко, «Наука, технология и магия»

Пожалуй, прежде чем вести разговор об этой книге, необходимо обозначить некоторые важные моменты, свидетельствующие о крайней актуальности и своевременности издания. В настоящий момент от историков, культурологов, социологов все чаще можно услышать рассуждения об архаизации современного сознания и — шире — современного социума. Это касается самых различных областей — от истории до социологии и политологии. Возможно, именно этот журнал станет тем пространством коммуникации, где станет возможно, наконец, начать диалог на эту тему. Архаизация касается прежде всего двух аспектов: отношения к государственной власти и места Церкви в социуме по отношению к государственной власти. Причем скорость, с которой архаизация проникает в общественное сознание (отметим — в том числе и с помощью новых медиа), не может не потрясать.

Более того, это явление, весьма заметное в России, носит, по сути дела, общецивилизационный характер. Этот процесс был предугадан Умберто Эко, который в начале наступившего столетия заговорил о «прогрессе навыворот» (Эко, Костюкович, 2007: 10) В идеале три книги

*Штейнман Мария Александровна, к. филол. н., доцент кафедры теории и практики общественных связей факультета истории, политологии и права Историко-архивного института РГГУ, philology@mail.ru.

**© Штейнман, М. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

следует положить рядом друг с другом и читать параллельно: «Теологию и политику. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V — начало VIII в.)», «Полный назад!» Эко и его же «Пять эссе на тему этики». Ибо те самые тенденции, появление которых итальянский ученый констатировал семнадцать лет назад в Италии, равно как и те, которые мы замечаем в России сегодня, описаны авторами книги, вышедшей в 2017 г. и посвященной вестготам, жившим более двух тысяч лет назад. В этом издании, как сказал бы все тот же Эко, авторам удалось обрести дар «пост-видения», когда события прошлого не только обретают очевидность и убедительность, но и, осмелев, вступают в диалог с настоящим — а значит, и с нами.

Отдельно следует отметить и значимость издания в контексте новых социокультурных и, по сути дела, онтологических вызовов, перед которыми оказалась европейская цивилизация в контексте разнообразных политических кризисов, приведших к массовой эмиграции в страны Евросоюза. Задолго до этого, а точнее, ровно семнадцать лет назад, в 2000 г., Эко снова заговорил о варварах у ворот Европы. Он сформулировал это так: «Феномены, которые Европа все еще пытается воспринимать как иммиграцию, в действительности представляют собой миграцию. Третий мир стучится в ворота Европы и входит в них, даже когда Европа не согласна пускать» (Эко, Костюкович, 2002: 136). Совершенно очевидно, что Европа в XXI в. заняла место Римской империи, и кажется, что на этот раз ее закат близок как никогда. По сути, вызовы, стоящие перед Европой, — это повторение пройденного, а именно — отношений между «римским» и «варварским» у вестготов¹.

Еще один важнейший аспект издания — это образ власти. Эпитет «сакральный», который все чаще проявляется в современном политическом дискурсе применительно к различным проявлениям государственной власти, без сомнения, имеет многовековые корни. И можно только согласиться с автором второй главы, постулирующим, что «ныне, в эпоху всеобщего господства PR-технологий, кажется, уже нет смысла доказывать очевидную истину: власть — это в первую очередь образ, утвержденный и поддерживаемый в общественном сознании». Далее следует еще более важное утверждение: «Репрезентация власти — ключевое условие ее бытия: там, где власть не обозначена символически, она как

¹Некоторые из тех социокультурных вызовов, с которыми уже столкнулась Европа, обозначены в статье «Миграция в XXI в.: социокультурные вызовы и социальное сотрудничество» (Штейнман, 2017).

бы и не существует и, наоборот, там, где присутствует символ, власть проявляется как бы сама собой» (Теология и политика, 2017: 48).

Если говорить о структуре издания, то она очевидным образом делится на две большие части. В первой части, озаглавленной «Бог, король, епископ», рассматриваются различные аспекты политической теологии и теологической политики королевств вестготов. Вторая часть — «Тексты и контексты» — посвящена в большей степени источникам, каждый из которых представляет самостоятельную ценность.

В данной рецензии, однако, будет сделана попытка подойти к этой монографии как к тексту, инициирующему другие тексты, трактовки и реплики; активному участнику коммуникации, порождающему переключку смыслов; своего рода мосту, соединяющему эпохи.

Поэтому рискнем выделить некоторые точки наибольшей концентрации смыслов.

Истина у нас, но они думают, что она у них.

Пресвитер Сальвиан

Первая глава — «Арианская» богословская традиция в Вестготском королевстве — выполняет роль своеобразного камертона для всей книги. Слово «арианский» берется в кавычки вполне осознанно, поскольку речь очевидно идет не об арианах как таковых, но о сторонниках так называемой омийской доктрины. Более того, омийство как течение начиналось со вполне благих намерений императора Констанция I объединить противоборствующие течения «через принятие своеобразного доктринального минимума и отказа от обсуждения спорных вопросов» (Теология и политика, 2017: 22). Иначе говоря, омийский символ веры, принятый на Константинопольском соборе в 360 г., изначально представлял собой не только религиозный, но и политический компромисс, основной задачей которого было бы укрепление императорской власти — или, говоря в терминах современного политического новояза, вертикали власти.

Гораздо более интересным, однако, представляется тот факт, что сугубо богословские споры вокруг символа веры демонстрируют желание выстроить теологическую иерархию. Если вероучительная формула Константинопольского собора избегала употребления терминов «сущность» и «ипостась» в сугубо богословском контексте, то у готского епископа Ульфила — по свидетельству Авксентия Доросторского, который называл себя его учеником, — встречается целая система подчинений внутри Троицы. Бог Отец является Богом для Бога Сына, Бог Сын

покорен Богу Отцу, а вот Святой Дух, в свою очередь, подчиняется Богу Сыну. Более того, Святой Дух в представлении Ульфила и его ученика в принципе не обладает божественным достоинством и назван «службой Христа».

Подобный субординационизм, при всем своем своеобразии, выглядит вполне логичным для сознания, занятого постоянными попытками соотнести между собой различные иерархические структуры и концепты власти божественной и власти земной. До определенной степени можно даже сказать, что привычная картина земной власти проецировалась на власть божественную.

В V в. омиизм пришло в упадок, но мировоззренческая матрица в рамках этого сообщества не изменилась, и арианский епископ Максимин также подчеркивает в своей триадологии внутреннюю иерархичность Троицы, хотя и рассматривает отношения между Богом Отцом, Богом Сыном и Святым Духом как «согласие (*concordes atque unanimes*) неравных по своему достоинству лиц» (Теология и политика, 2017: 25).

Интересно, что все эти аспекты, в свою очередь, оказываются неразрывно связаны с этнической и территориальной спецификой, ибо этническая общность вестготов складывается как арианская. Вестготы противопоставляются римлянам в сочинении Сальвиана. И вновь на первый план выходит вопрос об иерархии внутри Троицы. Для ариан важнее иерархия (Сын меньше Отца), а для сторонников никейской веры — равенство божественных лиц.

Однако подобные религиозные расхождения не способствовали консолидации Вестготского королевства — и вот на смену попыткам диалога приходит идея радикальной унификации Церкви. Готский король Рекаред I обращается в католическую веру, за ним в 589 г. следуют епископы и знать. В этом случае «арианство», демонстративно отвергаемое епископами, становится тем необходимым отрицательным полюсом, от которого нужно оттолкнуться, чтобы выстроить новую иерархию в королевстве.

Победа над варварами. Эксплуатация варваров. Союз с варварами. Победа варваров. Такова судьба империи.

Г. К. Честертон, «Перелетный кабак»

Тема королевской власти у вестготов развивается во второй главе, где рассматриваются ее варварские и римские черты. И снова история повторяется: религиозная принадлежность того или иного готского вождя —

соответственно, Алариха и Радагайса, — становится необходимым аргументом, подтверждающим или опровергающим концепцию соотношения божественной и земной власти того или иного мыслителя. Религия и риторика замечательно сочетаются в «Истории против язычников» Павла Орозия, где Аларих именуется христианином, близким к римлянину, в то время как Радагайс называется язычником, варваром и истинным скифом. Автор главы О. В. Ауров справедливо замечает, что Орозий закрывает глаза на исторические факты ради следования собственной логике: в реальности «близкий к римлянину» Аларих разграбил Рим в 410 г., однако его принадлежность к христианству оказывается гораздо более значимым моментом в полемике против язычников.

Эта весьма показательная деталь становится ключом к исследованию королевской власти у вестготов. Феномен королевской власти в Тулузском королевстве в течение долгого времени рассматривался через призму социально-экономических трансформаций. Однако каково же было в действительности соотношение категорий варварства и «римскости» у вестготов?

Данный вопрос освещается с разных позиций. Это, во-первых, «римское» под личиной «варварского» на примере провозглашения предводителя. Во-вторых — те образы правителей вестготов, которые создаются в латинских и греческих текстах IV–VI вв. Характерно, что именно факт принадлежности/непринадлежности того или иного правителя к римскому государству в определенный момент оказывается ключевым и определяет дальнейшую оценку. И даже принятие христианства не может изменить этот расклад. Напротив, готского короля Теодориха II епископ Клермона описывает в весьма восторженных тонах, выделяя прежде всего его «учтивость» как черту, присущую именно римскому гражданину.

Иными словами, варвару не могут быть присущи те качества, которыми изначально обладает римский гражданин: «учтивость, обходительность, вежливость» (Теология и политика, 2017: 46).

К VI в., однако, подобное жесткое разделение постепенно исчезает, и вот уже образ Теодориха Великого предстает в сугубо позитивном свете.

Внешним выражением власти становится и королевский двор. И здесь крайне интересно приведенное сопоставление понятий *palatium* (ср. Палатинский холм) и *domus*. Последний, например, относится к описанию помещения, в котором пребывает Теодорих I, невзирая на свой королевский статус.

Тем не менее, латинские писатели VI в. тяготеют к тенденции переносить идею императорской власти на вестготских королей. Так, Кассиодор в своей «Хронике», равно как и Исидор Севильский, обращается к латинским терминам, описывающим императорскую власть, когда говорит о королях вестготов. Кассиодор называет Теодориха Великого *dominus noster*, а Исидор Севильский именует королей *princeps* (Теология и политика, 2017: 76).

С точки зрения автора, это свидетельствует о том, что в период с IV по VI в. под влиянием христианства произошло размывание границ римской идентичности: принадлежность к христианству постепенно становится важнее римского происхождения, в то время как «варварскость» деактуализируется и отступает на задний план.

И здесь нельзя не обратить внимание на следующее совпадение — которое, безусловно, не является таковым. Дело в том, что сходную логику, хотя и в несколько ином контексте, демонстрирует нам Дж. Р. Р. Толкин во второй части своей трилогии «Властелин колец». Здесь необходимо сделать оговорку: «Властелина колец» следует расценивать не как образец беллетристики и тем более массовой культуры, но как развернутое рассуждение оксфордского профессора-филолога о природе власти. В свою очередь, власть осмысливается Толкином на самых различных уровнях, в том числе и в историческом контексте. Среди социокультурных матриц его книги есть Рохан, который обычно трактуется исследователями как аналог культуры викингов, перенесенной с моря на сушу. Однако их предводитель носит имя Теоден (*Theoden*). Современные исследователи (Lee, Solopova, 2015; Tolkien's Modern Middle Ages, 2005) проводят параллель между предводителем воинов Рохана и Теодорихом I, тем более что Теоден находит свою гибель в битве на Пеленнорских полях — так же, как Теодорих I погибает в битве на Каталаунских полях, известной также как Битва народов.

Параллель между именами *Teodoric* и *Theoden* кажется вполне очевидной, если обратиться к оригиналу англосаксонской поэмы «Беовульф», где неоднократно встречается написание *þeoden* или *ðeoden*. Так, например, в строфе 129 дается словосочетание *maere þeoden*, переведенное на современный английский как *mighty chieftain*. А в строфе 2134 в идентичном значении *chieftain* встречается написание *ðeoden* (Beowulf, 1997).

Еще одна деталь, роднящая Теодена и Теодориха, — это уже упомянутая учтивость. Воины Рохана описаны как отважные, но непросвещенные кочевники: «They are proud and willful, but they are true-hearted, generous in thought and deed; bold but not cruel; wise but unlearned,

writing no books but singing many songs, after the manner of the children of the Men before the Dark Years» (Tolkien, 1993b: 34). Теоден отличается от своих воинов именно учтивостью: «‘So what is the king of Rohan!’ said Pippin in an undertone. ‘A fine old fellow. Very polite’» (ibid.: 203).

Третий пункт, где пересекаются Теодорих и Теоден, — это, конечно же, вопрос жилища. Собственно, при описании используется слово *hall*. Однако в дальнейшем, в эпизоде, где происходит спор Теодена с Саруманом, последний дает практически пародийное описание жилища варваров: «What is the house of Eorl but a thatched barn where brigands drink in the reek, and their brats roll on the floor among dogs» (ibid.: 232).

За всеми этими деталями скрывается нечто существенно большее, нежели филологическая игра. Толкин уподобляет Гондор Римской империи V в. н. э., а роханцев — возможно, вестготам, а не только викингам. На страницах трилогии, таким образом, разворачивается реплика к разговору о судьбах империи и варваров, причем одни варвары — орки — осаждают великий город, а другие — роханцы, — облагороженные культурной экспансией, защищают его. Однако эффект этой защиты оказывается недолговременным. Даже при условии одержанной победы Гондор не в силах ни продолжать имперскую экспансию, ни просто сохранить свое культурное наследие. Именно поэтому, как представляется, Толкин вынес финал сюжета о Гондоре из основного текста в приложение. Притча о власти перешла в притчу о падении империи, причем империи практически утопической, которой она становится после воцарения Арагорна: состарившись, король добровольно покидает этот мир, а королева Арвен тенью бродит по опустевшему Лориэну, тоскуя по супругу (Tolkien, 1993a).

«Двое смиреннейших служителей матери-церкви! Хотел бы я поглядеть, какие же у нее бывают дворецкие, кравчие и иные старшие слуги», — подумал про себя Вамба, однако же, хотя и слыл дураком, остерегся произнести свою мысль вслух.

В. Скотт, «Айвенго»

В третьей главе прослеживается зависимость различных попыток массового крещения евреев Толедского королевства в VII в. от внешне- и внутривосточных факторов, таких как необходимость установления и поддержания в королевстве религиозного единства. Потребность

в этом, в частности, представлялась вестготскому королю Сисебуту настолько высокой, что этот король-интеллектуал (в глазах современников) отдавал приказы о массовом насильственном крещении евреев, пренебрегая римским правом. Этот отраженный в «Вестготской правде» факт важен не только сам по себе, но и как свидетельство того, что король принимал подобные важнейшие решения без обсуждения с Церковью. В свою очередь, это привело к принципиальному расхождению королевского решения с воистину дивным представлением, распространенным в церковной среде того времени, — со времен Отцов Церкви было известно, что массовое обращение евреев должно произойти непосредственно перед концом времен. Таким образом, с точки зрения церковников, король Сисебут своим поступком ни много ни мало мог приблизить второе пришествие, пойдя тем самым против божественного промысла.

Первоочередной задачей епископов, соответственно, становились сглаживание и нейтрализация последствий королевского приказа. Огромная роль здесь принадлежала Исидору Севильскому, который отстаивал идею сознательного обращения в христианство. Впрочем, противоречие между насильственным и осознанным обращением оказывается для него практически неразрешимым: необходимость выполнять королевскую волю вступает в противоречие с личной позицией. Тем не менее, интересы государства и Церкви сольются воедино в решениях 4-го собора в Толедо.

Одно из наиболее ярких подтверждений подобного слияния можно найти в четвертой главе, где излагается история Толедского королевства с опорой на «Историю Вамбы» и «Письма неверного Павла, который устроил незаконный мятеж в Галлиях против великого правителя Вамбы». Итогом нескольких Толедских соборов, в том числе и состоявшегося в 646 г., стала жесткая система, при которой духовенство встраивалось в существующую иерархию власти. Так, епископы были обязаны приносить клятву верности правителю. Нарушение ее вело к пожизненному отлучению от Церкви. Отлучение было наказанием и за злословие против короля.

Что же касается собственно «великого правителя Вамбы», то в главе доказываемается, что формальных прав на престол у него было не больше, чем у «неверного Павла». Важно, однако, не это. Легитимацией Вамба обязан Юлиану Толедскому, который в своей «Истории» создал один из самых выразительных государственных мифов той эпохи. Подобно

профессиональному политтехнологу XXI в., Юлиан понимает, что запомнят не юридические казусы, а зрелища. И вот — в его трактовке от помазанного елеем затылка Вамбы поднимается столб света и взлетает пчела. Пчела здесь — символ «благоденствия, мудрости, трудолюбия и силы» (Теология и политика, 2017: 124).

Последующие трансформации статуса епископа в соборном законодательстве Толедского королевства рассматриваются в пятой главе.

Глава шестая, посвященная социальным функциям епископской проповеди, — чтение практически обязательное, причем отнюдь не только для историков. Сочинения Исидора Севильского — действительно блестящий пример политических и социальных коммуникаций. По сути дела, в своих проповедях ему удалось создать своего рода идеальную реальность, управляемой «тайной закона». Прихожане вовлекались в эту реальность, и таким образом создавалась не просто религиозная общность, но религиозное единообразие. В сознании прихожан проповедью была сформирована не только религиозная, но и государственная идентичность.

Более того, кроме горизонтальных связей проповедь формировала в общине связи вертикальные, иными словами — выстраивала иерархию. Говоря сегодняшним языком, Исидор Севильский определял лидеров мнений — «старших народа» — и адресовал им свои проповеди как целевой аудитории. Уже потом, выступая в функции коммуникативного медиатора, «старшие народа» доносили смысл проповеди до «нижестоящих».

Вот так, глава за главой, эта монография убеждает нас в актуальности теологии и политики королевств вестготов применительно к нашему времени. Видимо, пора признать, что маятник культуры качнулся в обратную сторону, и вопрос теперь будет заключаться в амплитуде его движения — а также в том, что поджидает нашу цивилизацию в крайней точке. И здесь именно эта книга может стать своего рода дорожной картой, с помощью которой философы предскажут возможные варианты и пути развития общества.

ЛИТЕРАТУРА

Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V — начало VIII в.) : исследования и переводы / сост. О. В. Аурова, Е. С. Марей. — М. : Дело, 2017.

Штейнман М. А. Миграции в XXI веке: социокультурные вызовы и социальное сотрудничество // Вестник РГГУ. — 2017. — Т. 7, № 1. — С. 123–128.

- Эко У. Пять эссе на тему этики / пер. с итал. Е. Костюкович. — СПб. : Симпозиум, 2002.
- Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / пер. с итал. Е. Костюкович. — М. : Эксмо, 2007.
- Beowulf / ed. by M. Swanton. — Manchester, New York : Manchester University Press, 1997. — Revised Edition.
- Lee S., Solopova E. The Keys of Middle-Earth : Discovering Medieval Literature through the Fiction of J. R. R. Tolkien. — Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Tolkien J. R. R. The Return of the King. — London : Harper Collins Publishers, 1993a.
- Tolkien J. R. R. The Two Towers. — London : Harper Collins Publishers, 1993b.
- Tolkien's Modern Middle Ages / ed. by J. Chance, A. K. Siewers. — London, New York : Palgrave Macmillan, 2005.

Shteynman, M. A. 2017. "Dar post-videniya: retsenziya na novyye issledovaniya o korolevstvakh vestgotov [The Gift of Post-Vision: A Review of New Research on the Visigothic Kingdoms]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 162–172.

MARIYA SHTEYNMAN

PHD IN PHILOLOGY; ASSOCIATE PROFESSOR IN THE COMMUNICATION STUDIES AND PUBLIC AFFAIRS DEPARTMENT AT THE HISTORY, POLITICAL SCIENCE AND LAW SCHOOL, RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW)

THE GIFT OF POST-VISION: A REVIEW OF NEW RESEARCH ON THE VISIGOTHIC KINGDOMS

AUROV, O. V., AND YE. S. MAREY, COMPS. 2017. *TEOLOGIYA I POLITIKA. VLAST', TSEKOV' I TEKST V KOROLEVSTVAKH VESTGOTOV (V – NACHALO VIII V.) [THEOLOGY AND POLITICS: POWER, THE CHURCH, AND TEXT IN THE VISIGOTHIC KINGDOMS (FROM THE FIFTH TO THE EARLY EIGHTH CENTURY)]: ISSLEDOVANIYA I PEREVODY [RESEARCH AND TRANSLATIONS]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: DELO

REFERENCES

- Aurov, O. V., and Ye. S. Marey, comps. 2017. *Teologiya i politika. Vlast', Tserkov' i tekst v korolevstvakh vestgotov (v – nachalo VIII v.) [Theology and Politics: Power, the Church, and Text in the Visigothic Kingdoms (from the Fifth to the Early Eighth Century)]: issledovaniya i perevody [Research and Translations]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Delo.
- Chance, J., and A. K. Siewers, eds. 2005. *Tolkien's Modern Middle Ages*. London and New York: Palgrave Macmillan.
- Эко, У. 2002. *Pyat' esse na temu etiki [Cinque scritti morali]* [in Russian]. Trans. from the Italian by Ye. Kostyukovich. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Simpozium.
- . 2007. *Polnyy nazad! "Goryachiye voyny" i populizm v SMI [A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico]* [in Russian]. Trans. from the Italian by Ye. Kostyukovich. Moskva [Moscow]: Eksmo.

- Lee, S., and E. Solopova. 2015. *The Keys of Middle-Earth: Discovering Medieval Literature through the Fiction of J. R. R. Tolkien*. Oxford: Oxford University Press.
- Shteynman, M. A. 2017. "Migratsii v XXI veke: sotsiokul'turnyye vyzovy i sotsial'noye sotrudnichestvo [Migration in XXth century: Sociocultural Challenges and Social Cooperation]" [in Russian]. *Vestnik RGGU [RSUH/RGGU Bulletin]* 7 (1): 123–128.
- Swanton, M., ed. 1997. *Beowulf*. Revised Edition. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Tolkien, J. R. R. 1993a. *The Return of the King*. London: Harper Collins Publishers.
- . 1993b. *The Two Towers*. London: Harper Collins Publishers.

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ*

ДЕМОКРАТИЯ ХОРОШО ПРОДАЕТСЯ НА ЗАПАДЕ: РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Я.-В. МЮЛЛЕРА**

МЮЛЛЕР Я.-В. СПОРЫ О ДЕМОКРАТИИ : ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЕВРОПЕ XX ВЕКА / ПЕР. С АНГЛ. А. ЯКОВЛЕВА. — 2-е изд. — М. : Издательство Института Гайдара, 2017

К столетнему юбилею революции 1917 г. на русском языке ожидаемо появляется много посвященных ей научных книг. Разумеется, это касается не только книг: выходят или готовятся к печати тематические журналы, проводятся так или иначе касающиеся революции конференции разного масштаба и разной тематики. Но нас в первую очередь интересуют те тексты, которые давно получили признание в западных гуманитарных и социальных науках и только сейчас публикуются на русском языке. Таким образом, они могут стать предметом для широкого научного обсуждения. Возможно, наиболее заметными переводными классическими текстами являются работы Баррингтона Мура и Теды Скочпол (Мур, Глухов, 2016; Скочпол, Моисеев, 2017). Уже второй раз переиздается «Революция» Джека Голдстоуна, вышедшая в серии оксфордских «очень кратких введений» (Голдстоун, Яковлев, 2015). Но что, если наиболее важные мысли о революции стоит поискать в книгах, непосредственно ей не посвященных? Более того: что, если на русском появляются относительно свежие книги, которые моментально стали классикой на Западе? Лучшим примером такого текста является книга Яна-Вернера Мюллера «Споры о демократии: политические идеи в Европе в XX веке» (Мюллер, Яковлев, 2017). И, разумеется, о революции в этой работе можно найти много любопытного. Надо сказать, что совсем недавно, в 2017 г., на русском языке вышло уже второе издание текста. Первое (Мюллер, Яковлев, 2014) появилось в 2014 г. и мгновенно стало библиографической редкостью, что подтверждает даже не столько

*Павлов Александр Владимирович, к. юрид. наук, доцент Школы философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; заведующий сектором социальной философии, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, apavlov@hse.ru.

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

качество книги, сколько ее актуальность и востребованность. И, если заглянуть в саму книгу, можно увидеть, что в свете «революционного юбилея» она стала еще более актуальной, чем была в 2014 г.

Обсуждать «Споры о демократии» непросто. Концентрация использованного материала настолько велика, а охват государств, идей и персоналий настолько широк, что краткий анализ книги становится весьма проблематичным. Чтобы избежать пересказа книги, который в любом случае невозможен, я бы предложил два взгляда на «Споры о демократии». Первый, если угодно, — это взгляд самого Мюллера. Необходимо посмотреть на книгу так, как ее видит сам автор, когда во введении, в соответствии со всеми правилами научных работ, объясняет, как ее следует читать и что в ней главное. Второй взгляд — это критический анализ текста и, следовательно, подхода Мюллера, за которым, вероятно, последует некоторая реконструкция ключевых сюжетов «Спор о демократии». Таким образом, я предприму попытку ответить на вопрос, получилось ли у Мюллера сделать то, что он хотел, или его введение остается лишь необходимой попыткой выделить для читателя основное, — в то время как на самом деле главное в тексте совсем не то, что называет таковым автор. Итак, начнем с первого взгляда.

В названии заявлено, что речь пойдет о демократии, причем не о ее конкретных воплощениях в политической истории XX в., но о разных «авторах» и «актерах», разброс которых очень широк (от государственных деятелей до строгих академических ученых, от политиков-революционеров до публицистов, от политизированной молодежи до философов, обеспечивающих интеллектуальный блеск того или иного режима или, напротив, — его критику), но которых связывает то, что можно назвать «политическая мысль» или «политическая идея». Как настаивает Мюллер, эта мысль так или иначе вращается вокруг «демократии». И, как указывает заголовок, эта мысль посвящена не будущему и даже не настоящему, а прошлому *демократии* — тому, какой ее видели в XX в., — то есть всевозможным (не)идеальным представлениям о демократии — от радикальных до авторитарных. Автор показывает, какой сложный путь европейцы прошли, прежде чем понять, что не может быть режима лучше «либеральной демократии». Этот тезис можно сформулировать даже более радикально, если перефразировать или немного «уточнить» Уинстона Черчилля: «либеральная демократия» — худший политический режим, но лучше нее вряд ли что-то можно найти. И XX в. — яркое подтверждение этого, что и пытается обосновать Мюллер. Автор описывает все угрозы демократии в XX

столетии, когда многочисленные мыслители и политики, прикрываясь именем демократии, предлагали строить и даже строили совершенно недемократические политические режимы. Например, и социализм, и фашизм старались воплотить в жизнь якобы демократические идеалы.

Подзаголовок книги говорит, что автор ориентируется на политический дискурс в Европе XX в., хотя на самом деле он вынужден касаться и Америки — например, рассказывая о Герберте Маркузе, который, впрочем, в 1960-е гг. оказывал на Европу не меньшее влияние, чем на США. Но Америки в книге в самом деле мало. И здесь, забегая вперед, хочется задать вопрос: можно ли описывать актуальные политические дискуссии XX в., намеренно исключая из фокуса своего внимания США? Это тем более забавно, что «Споры о демократии» вышли в издательстве Йельского университета в 2011 г. и, таким образом, предназначались скорее для американской или, по крайней мере, для англоязычной публики. Впрочем, этот «ход» Мюллера объясним: учитывая немецкие корни автора, можно предположить, что он «продает», если выражаться цинично, англоязычной аудитории «политическую мысль Европы XX в. в целом», которая, оказывается, ничуть не менее оригинальна или интересна, чем политическая мысль США. Здесь походя можно заметить, что, конечно, европейцы внутри самих США оказали существенное влияние и на академию, и на политический процесс — от уже упомянутого Маркузе до Ханны Арендт или даже Мишеля Фуко, которые, надо полагать, в книге Мюллера присутствуют. Но, как и следует ожидать, в разном объеме.

Макс Вебер, Жорж Сорель, Карл Шмитт, Дьёрдь Лукач, Мишель Фуко, Герберт Маркузе — вот лишь немногие из тех, чьи политические идеи описывает автор. С точки зрения Мюллера, все они рассуждали о демократии — и необязательно в комплиментарном тоне. Автор подробнейшим образом исследует разные идеологические конструкты, так или иначе включавшие в современные им политические дебаты «демократию» — неважно, зачем: для критики или для восхваления. «Короче говоря, это была эпоха, когда политические доводы опирались на то или иное понимание демократии» (Мюллер, Яковлев, 2014: 15). Опять же, как заявляет автор, он исследует не только сами идеологические доктрины, но и причины, по которым эти доктрины могли казаться такими привлекательными.

Сильнее всего читателей в книге могут заинтересовать выводы автора, а именно — выделяемые им последствия XX в., представляющие собой

две ключевые идеи современной политической системы. Мюллер пытается объяснить, что Европа сделала для того, чтобы предотвратить еще одну мировую войну или возникновение «демократических» режимов вроде фашистского. Первой такой новацией в демократии стала идея Европейского сообщества. Интеграция европейских стран с помощью неизбираемых институтов легко позволяла наложить определенные ограничения на национальные государства. Второй политической новацией стало государство всеобщего благоденствия, предоставлявшее гражданам гарантии социальной защищенности. Были и другие серьезные вызовы, с которыми демократии столкнулись после Второй мировой войны. Хотя идея социального благоденствия усилила государство и обеспечила его участие в деятельности рынка, сам этот рынок в силу определенных причин не мог развиваться. Поэтому некоторые политические мыслители потребовали освободить рынок, а вместе с ним личность. Равно как и 1968 г., который, несмотря на то, что он оставил политические системы без существенных изменений, как считает Мюллер, все же повлиял на социально-культурную сферу, разрушив иерархии и предоставив права женщинам, сексуальным меньшинствам и т. д.

Основной целью своей книги Мюллер называет попытку развенчать миф о том, что «либеральная демократия с необходимостью является позицией, внутренне присущей Европе или всему Западу в целом» (Мюллер, Яковлев, 2014: 18). Европейский опыт сложных поисков либеральной демократии должен быть учтен другими государствами, которые не ценят эту, казалось бы, простую и очевидную идею. Разумеется, это мысль самого автора. Когда Фукуяма объявил о «конце истории», отмечает Мюллер, то он не имел в виду, что всем конфликтам и насилию навсегда пришел конец. Он просто хотел сказать, что теперь окончательно стало ясно, что у либеральной демократии нет никаких альтернатив и что международные отношения, вероятно, ожидает «общий рынок» (Фукуяма, 1990: 147). Именно здесь Мюллер заканчивает свой рассказ о демократии, и здесь же его должны подхватить другие авторы и продолжить на новые лады.

Однако читателям более интересным может показаться другой вывод Мюллера — не такой очевидный, как только что изложенные идеи. Мюллер ставит вопрос так: какое именно политическое движение, какая политическая идея или партийная политика сформировала политический мир, в котором сегодня живет Европа? И дает совершенно определенный ответ. Но ответ этот столь же неожиданный, сколь и легко объяснимый: христианская демократия. Если сегодня Европа воспринимается

некоторыми как один из последних и мощных оплотов современного секуляризма, хотя далеко не все согласились бы с такой позицией, то наследственный принцип европейской политической системы, как считает Мюллер, кроется именно в христианской демократии. Успехом христианская демократия обязана тому, что она преподносит себя, с одной стороны, как партию антикоммунизма, с другой — как движение, которое все еще сохраняло связь с подлинной религией. Проблематичным этот сильный вывод делает то, что он постулируется в начале книги и *немного* обсуждается в самом тексте — но сама по себе эта идея не закладывается в основание имманентной логики текста. Создается впечатление, что это, скажем так, «выносимое на защиту положение» просто было вписано в начале книги, чтобы как сделать текст более полемическим, так и показать, что книга не является удачным и последовательным, но все-таки пересказом тех или иных политических идей.

Итак, примерно это пытается доказать Мюллер. Теперь же давайте обратимся к тому, что в итоге у него получилось.

Мюллер начинает свой текст с цитаты Исаяи Берлина о том, что тот, хотя и не испытывал особых притеснений, считает XX в. наиболее ужасным временем из всех возможных. Важно, однако, откуда Мюллер берет это высказывание Берлина. Дело в том, что оно стало эпиграфом к книге британского историка-марксиста «Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914–1991)» (Хобсбаум, Нарышкина и Никольская, 2004). Мюллер не проговаривает этого, но, по большому счету, его исследование ограничивается теми же датами, что и у Хобсбаума, и по хронологии остается в пределах «короткого XX в.». Разумеется, разница между книгами Хобсбаума и Мюллера колоссальна: первая посвящена истории как таковой — культурной, экономической, социальной и т. д., а кроме того, затрагивает куда более обширную географию; вторая же посвящена конкретным политическим идеям, которые либо определяли политику, либо испытывали на себе ее влияние, либо являлись важнейшими комментариями к текущим событиям. Таким образом, книга Мюллера является идеальным, пускай и ограниченным, дополнением к уже ставшему классическим тексту Хобсбаума. Или, если угодно, — альтернативой тексту Хобсбаума, так как Мюллер смотрит на «короткий XX в.» с совершенно иной позиции, фокусируясь лишь на идеологиях и политически ориентированных идеях.

Относительно последнего тезиса необходимо отметить следующее. Мюллер пишет не совсем про тех, кто принимал политические решения, — скорее, про тех, кто либо влиял на умы принимавших решения

или участвовавших в формировании политической повестки, либо мог совмещать академическую работу и участие в политических дебатах. Грубо говоря, книга Мюллера — не политическая история и не история споров на предмет высокой политической философии в стенах академии, но история политических мыслителей, высказывавшихся на актуальные политические темы. Те из философов, кто так или иначе повлиял на формирование повестки дня, попали в книгу Мюллера. По крайней мере, так заявляет сам автор. В этом отношении показательна фигура Макса Вебера. Мюллер не обращается к его теоретическим работам, но использует именно те тексты, которые Вебер, заключая мир академической этики, как он его представлял и описывал, в скобки, посвящал актуальному политическому процессу, наблюдая за тем, как разворачивается «советский эксперимент», предостерегая об опасностях «стального панциря» бюрократии и вступая в полемику с такими «коллегами», как Лукач или Шумпетер.

Здесь, правда, необходимо отметить следующее. Создается такое впечатление, что Мюллер строит свое повествование главным образом на вторичных источниках, — к первоисточникам он тоже обращается, но реже, — то есть на уже существующих исследованиях тех или иных тем или проблем. Само по себе это вовсе не плохо, потому что автор переработал большое количество материала и сплавил его в единое повествование — стройное и последовательное. Например, тот же упрек предъявляет марксисту Перри Андерсону британский консерватор Роджер Скрутон. Скрутон положительно — до определенного момента, так как «марксистский подход к истории» в принципе не может удовлетворить консерватора, — отзывается о двух книгах Андерсона (Андерсон, Смирнов, 2007; Андерсон, Курилла, 2010), но отмечает, что уникальная работа построена на исследовательской литературе (Scruton, 2015: 224). Отличает Андерсона от Мюллера то, что первый пишет про историю, а второй — про идеи. И излагать политические идеи по вторичным источникам, как бы ни был широк предмет исследования, — не всегда оправданно и, в конечном счете, не всегда позитивно сказывается на тексте.

Но вернемся к Веберу. Вопросы, сформулированные Вебером, логично и ретроспективно переадресовываются Мюллером в том числе СССР и строителям нового государства. В этом смысле приятно удивляет, что в книге, посвященной политическим идеям *Европы*, существенное внимание уделено России, а точнее — Советскому Союзу. Мюллер обращается к революционной теории Ленина, попутно проводя экскурс в

историю; затем в книге появляется и Сталин. Заканчивается же текст Горбачевым и развалом Советского Союза. При этом создается впечатление, что про Ленина и начало построения советского государства Мюллер пишет более детально или даже более концентрированно, т. е. говорит много в сравнительно небольшом объеме текста. Таким образом, его взгляд на политическую мысль и политический процесс того или иного государства не всегда сбалансирован. Но главное отнюдь не это. Обсуждая СССР в контексте *европейской* политической дискуссии, Мюллер включает Россию в Европу, даже не делая специальных оговорок, почему и на каких основаниях. Дело не в том, Европа Россия или не-Европа, а в том, что для Мюллера она такая же Европа, как и все иные европейские страны, просто по умолчанию. В некотором роде это можно считать комплиментом. Например, американский историк Мартин Малиа во всех своих книгах на разные лады повторял, что Россия — это Европа, но при этом называл ее «третьей Европой», то есть самой отсталой из европейских стран («вторая Европа» — Восточная, а первая, соответственно, — Западная). Косностью и отсталостью «Третьей Европы» Малиа объясняет и то, что Россия повторила европейский путь развития — совершила революцию — фактически самой последней (Малиа, Володина, 2015).

Более того, Юрген Хабермас, которому в книге уделяется немало места, сказал о «Спорах о демократии»: «Больше всего в этой книге меня привлекло сбалансированное рассмотрение событий в Западной и Восточной Европе»¹. То, что Мюллер обращается к восточноевропейским дискуссиям, не может не привлекать, но все же нельзя сказать, что его внимание сбалансировано, — и не только в отношении Восточной Европы. Например, в начале текста Мюллер относительно подробно описывает политическую мысль Великобритании, периодически обращаясь к таким фигурам, как Майкл Оукшот, но оставляет за рамками многих английских авторов, в лучшем случае упоминая их имена или же обращаясь к их цитатам. И, возможно, здесь мы сталкиваемся с главным вопросом, который можно было бы задать Мюллеру. Что же это за вопрос?

XX в., даже «короткий», — все же слишком насыщенный период, чтобы все его политические идеи, пусть и ограниченные Европой, можно было изложить в одной книге. В этом смысле перед автором, если он отваживается на такой амбициозный план, встает серьезная задача:

¹ Оценка, данная Хабермасом, цитируется на обложке книги.

изложить материал так, чтобы сделать его единым дискурсивным пространством. То есть Мюллеру нужно было не просто описать реальные дискуссии, но механически реконструировать это единое пространство «диалога». И он создает этот диалог, не забывая описывать и события, которые ему сопутствовали. Иногда — довольно часто — Мюллер позволяет себе «вольности» (например, когда он описывает, как «новые философы» Глюксман и Леви превратились из «маоистов» в критиков тоталитаризма²), от которых, впрочем, книга только выигрывает. Мюллер справляется со своей задачей блестяще, — знаем ли мы аналогии этой книги? — но при таком подходе, разумеется, просто по самой логике вещей возникают определенные проблемы. Меньшей из этих проблем является уже озвученная — несбалансированность, а также тот факт, что все учесть невозможно. Чуть более серьезной проблемой является то, что автор, чтобы сделать логику своего текста более стройной и подвести все к сильному заключению, вероятно, намеренно (возможно, и нет — это не так важно) не включает в текст некоторые вещи, которые могли бы подпортить впечатление от этих заключений (либеральная демократия, «конец идеологии» — такой, какой мы ее знали в XX в., и проч.). Скажем, в конце 1980-х, которыми Мюллер заканчивает свое повествование, была предпринята попытка серьезного политико-философского тандема. Феликс Гваттари, постоянный соавтор Жюлья Делеза, и Антонио Негри, постоянным соавтором которого станет Майкл Хардт, написали небольшую совместную работу «Коммунисты как мы», в которой заявили, что, несмотря на все происходящее с коммунистическими режимами, они будут продолжать свою борьбу; точнее, они собирались спасти коммунизм — не марксизм — от его же дурной славы (Guattari and Negri, Ryan, 1990: 7)³. Мюллер

² «Экс-маоист Глюксман особенно бичевал более или менее современную философию, делая это с тем же пылом, с каким прежде восхвалял маленькую красную книжицу Мао» (Мюллер, Яковлев, 2014: 340).

³ Англоязычный перевод книги Гваттари и Негри вышел в 1990 г. с новым послесловием Негри. В оригинале текст появился на французском в 1985 г. Разумеется, Мюллер пишет о теоретических попытках Негри обновить марксизм и обнаружить новый революционный субъект, однако обращаясь лишь к ранним текстам итальянского неомарксиста (Мюллер, Яковлев, 2014: 314–315). Конечно, писать об эволюции Негри в 2000-е и его сотрудничестве с Майклом Хардтом означает выходить далеко за пределы очерченной темы и хронологических рамок. Но тандем Гваттари и Негри в некотором роде проложил дорогу последующему успеху тандема Негри и Хардта. Это лишь единичный случай того, как успешно Мюллер манипулирует идеями и текстами, подгоняя материал под свою концепцию споров о демократии в коротком двадцатом веке.

мог бы оставить без внимания эту книгу и справедливо заметить, что он и делает, что после 1991 г. марксизм не умер, но стал куда менее влиятельным и энергичным, — если бы впоследствии Негри и Хардт не написали несколько важнейших книг, в которых не только актуализировали марксистский дискурс, но и нашли способ ярко говорить об актуальных проблемах уже XXI в. Конечно, это замечание не разрушает логику Мюллера, но, пусть и немного, делает ее менее безупречной.

Наконец, самое главное. Посвящена ли книга Мюллера демократии в самом деле? Как уже отмечалось, христианской демократии, о которой автор отзывается в высшей степени положительно, в самой книге не так много. И даже демократии как таковой в тексте в некотором отношении меньше, чем этого можно бы было ожидать. Довольно большое место в «Спорах о демократии» занимают проблемы бюрократии, тоталитаризма, либерализма, марксизма и т. д. А еще, конечно же, — революции, которая на протяжении XX в. становилась все менее привлекательным проектом. Поэтому книга с таким же успехом могла бы называться «Споры о революции» — и, возможно, даже выиграть от этого. Но на самом деле книга сконцентрирована на идеологических спорах. В этом отношении и содержанием, и логикой она куда более похожа на «Споры об идеологии». Неслучайно Мюллер некоторые тексты, вошедшие в книгу, публиковал в журнале *The Journal of Political Ideologies*. Просто «демократия» — предельно общая рамка, в которую могут быть вписаны практически все политические дебаты или социальные идеи, даже если какие-то из них противоречат «либеральной демократии». Наконец, демократия, даже в рамках дискуссий и даже европейская, хорошо продается — особенно в англоязычной среде. Вероятно, этим и обусловлено конечное название книги. В конце концов, ее подзаголовок «Политические идеи в Европе XX века» соответствует содержанию куда больше, чем само название «Споры о демократии». Назвать книгу «Политические идеи в Европе XX века» было бы более правильно и даже более честно, но в таком случае она лишилась бы общей концептуальной рамки. Другое дело, что, как заметит любой внимательный читатель, эта рамка не вполне выдержана. Это не означает, что книга неинтересна или плоха. Она более чем информативна и, следовательно, полезна. Более того, она прекрасно написана. Мюллер проделал колоссальный труд, и им можно наслаждаться независимо от того, какой удельный вес в книге занимают непосредственно «споры о демократии».

ЛИТЕРАТУРА

- Андерсон П.* Переход от античности к феодализму / пер. с англ. А. Смирнова. — М. : Территория будущего, 2007.
- Андерсон П.* Родословная абсолютистского государства / пер. с англ. И. Курилы. — М. : Территория будущего, 2010.
- Голдстоун Д.* Революции : очень краткое введение / пер. с англ. А. Яковлева. — М. : Издательство Института Гайдара, 2015.
- Малия М.* Локомотивы истории. Революции и становление современного мира / пер. с англ. Е. С. Володиной. — М. : РОССПЭН, 2015.
- Мур младший Б.* Социальные истоки диктатуры и демократии / пер. с англ. А. А. Глухова. — М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2016.
- Мюллер Я.-В.* Споры о демократии : политические идеи в Европе XX века / пер. с англ. А. Яковлева. — 1-е изд. — М. : Издательство Института Гайдара, 2014.
- Мюллер Я.-В.* Споры о демократии : политические идеи в Европе XX века / пер. с англ. А. Яковлева. — 2-е изд. — М. : Издательство Института Гайдара, 2017.
- Скотчпол Т.* Государства и социальные революции : сравнительный анализ Франции, России и Китая / пер. с англ. С. Моисеева. — М. : Издательство Института Гайдара, 2017.
- Фукуяма Ф.* Конец истории? : пер. с англ. // Вопросы философии. — 1990. — № 3. — С. 134–148.
- Хобсбаум Э.* Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914–1991) / пер. с англ. Е. Нарышкиной, А. Никольской. — М. : Изд-во Независимая газета, 2004.
- Guattari F., Negri A.* Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance / trans. from the French by M. Ryan. — New York : Columbia University Press, 1990.
- Scruton R.* Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left. — London etc. : Bloomsbury, 2015.

Pavlov, A. V. [Pavlov, A. V.] 2017. "Demokratiya khorosho prodaet-sya na Zapade: retsenziya na knigu Ya.-V. Myullera [Democracy Sells Well in the West: A Review of J.-W. Müller's Book]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 173–184.

ALEXANDER PAVLOV

PHD IN LAW, ASSOCIATE PROFESSOR AT THE SCHOOL OF PHILOSOPHY, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW; HEAD OF THE SOCIAL PHILOSOPHY DEPARTMENT, LEADING RESEARCHER AT THE RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY, MOSCOW

DEMOCRACY SELLS WELL IN THE WEST: A REVIEW OF
J.-W. MÜLLER'S BOOK

MYULLER, YA.-V. [MULLER, J.-W.] 2017. *SPORY O DEMOKRATII [CONTESTING DEMOCRACY]: POLITICHESKIYE IDEI V YEVIROPE XX VEKA [POLITICAL IDEAS IN TWENTIETH-CENTURY EUROPE]* [IN RUSSIAN]. 2ND ED. TRANS. FROM THE ENGLISH BY A. YAKOVLEV. MOSKVA [MOSCOW]: IZDATEL'STVO INSTITUTA GAYDARA

REFERENCES

- Anderson, P. 2007. *Perekhod ot antichnosti k feodalizmu [Passages from Antiquity to Feudalism]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Smirnov. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- . 2010. *Rodoslovnaya absolutist-skogo gosudarstva [Lineages of the Absolutist State]* [in Russian]. Trans. from the English by I. Kurilla. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Fukuyama, F. 1990. "Konets istorii? [The End of History?]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Voprosy Filosofii]*, no. 3: 134–148.
- Goldstoun, D. [Goldstone, D.] 2015. *Revolyutsii [Revolutions]: ochen' kratkoye vvedeniye [A Very Short Introduction]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Yakovlev. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Instituta Gaydara.
- Guattari, F., and A. Negri. 1990. *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance [Les nouveaux espaces de liberté]*. Trans. from the French by M. Ryan. New York: Columbia University Press.
- Khobsbaum, E. [Hobsbawm, E.] 2004. *Epokha kraynostey: Korotkiy dvadtsatyy vek (1914–1991) [The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. Naryshkina and A. Nikol'skaya. Moskva [Moscow]: Izd-vo Nezavisimaya gazeta.
- Malia, M. 2015. *Lokomotivy istorii. Revolyutsii i stanovleniye sovremennogo mira [History's Locomotives. Revolution and the Making of the Modern World]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. S. Volodina. Moskva [Moscow]: ROSSP·EN.
- Mur mladshiy, B. [Moore, B., Jr.] 2016. *Sotsial'nyye istoki diktatury i demokratii [Social Origins of Dictatorship and Democracy]* [in Russian]. Trans. from the English by A. A. Glukhov. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom Vysshey shkoly ekonomiki.
- Myuller, Ya.-V. [Muller, J.-W.] 2017. *Spory o demokratii [Contesting Democracy]: politicheskiye idei v Yevrope xx veka [Political Ideas in Twentieth-Century Europe]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. from the English by A. Yakovlev. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Instituta Gaydara.
- Myuller, Ya.-V. [Müller, J.-W.] 2014. *Spory o demokratii [Contesting Democracy]: politicheskiye idei v Yevrope xx veka [Political Ideas in Twentieth-Century Europe]* [in

- Russian]. 1st ed. Trans. from the English by A. Yakovlev. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Instituta Gaydara.
- Scruton, R. 2015. *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. London etc.: Bloomsbury.
- Skochpol, T. [Skocpol, T.] 2017. *Gosudarstva i sotsial'nyye revolyutsii [States and Social Revolutions]: sravnitel'nyy analiz Frantsii, Rossii i Kitaya [A Comparative Analysis of France, Russia, and China]* [in Russian]. Trans. from the English by S. Moiseyev. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Instituta Gaydara.

НА ПОЛЯХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАКТАТОВ

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

IN THE MARGINS OF
PHILOSOPHICAL TREATISES

АННА ВИНКЕЛЬМАН*

ЛОЖНЫЕ ДИЛЕММЫ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: О РОМАНЕ У. СТАЙРОНА «ВЫБОР СОФИ»**

СТАЙРОН У. ВЫБОР СОФИ / ПЕР. С АНГЛ. Т. КУДРЯВЦЕВОЙ. — М. : АСТ МОСКВА, 2010

В середине 2016 г. случилось важное для философского нон-фикшена событие: Институт Гайдара выпустил перевод нашумевшей работы Д. Эдмондса «Убили бы вы толстяка?» (Эдмондс, 2016). Книга вызвала бурный ажиотаж: всюду проходили представления и презентации, с несколькими открытыми лекциями приезжал в Москву и сам автор. Иными словами, нехитрая этическая задача в популярном изложении и в сопровождении активной рекламной кампании на некоторое время вернула нас от логических проблем к этическим. О чем же книга?

Д. Эдмондс предлагает нам краткий философский экскурс, основанный на мысленном эксперименте Ф. Фут (1967 г.). В философии эта моральная дилемма получила название *trolley problem* и с момента своего создания перепевалась на разные лады¹. Задача нашей работы состоит в том, чтобы показать: ни эта, ни ряд других «моральных дилемм» таковыми не являются — следовательно, пора оставить тщетные усилия по разрешению этой головоломки и перенаправить энергию в другое русло.

В качестве альтернативного *trolley problem* примера мы предлагаем обратить внимание на роман У. Стайрона «Выбор Софи» (2010 г.). Проблематика романа аналогична «моральным дилеммам», которые породила «вагонетка», однако роман, в отличие от мысленных экспериментов, предлагает нам реальную ситуацию, где ясно видно, как сам мысленный эксперимент не выдерживает критики ни одной этической теорией.

*Винкельман Анна Михайловна, студентка магистратуры, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), winkelmanhanna@gmail.com.

**© Винкельман, А. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Именно на ее основе была сформулирована *fat man problem*, о которой и идет речь в книге Д. Эдмондса.

Действие романа разворачивается в послевоенной Америке, где пытаются обустроиться Софи с гражданским мужем Натаном. Рассказывает историю Софи ее сосед и друг Стинго, молодой писатель с Юга. Выясняется, что прекрасная Софи после того, как всю ее семью уничтожили нацисты, оказалась в Освенциме с двумя маленькими детьми на руках. Перед селекцией в газовые камеры к Софи подошел немецкий офицер и предложил увести ее с собой в обмен на близость.

— Одного ребенка можешь оставить при себе, — повторил он. — Другого отдай. Которого оставляешь?

— Вы хотите сказать, я должна выбрать? Я не могу выбрать, не могу! — Она закричала. Истязаемые ангелы никогда не кричали так в аду. — Ich kann nicht wählen! — кричала она. (Стайрон, Кудрявцева, 2010: 661)

Но как ни просила Софи офицера оставить ей обоих детей, он был непреклонен. Если не выбрать одного, уничтожат обоих. Тогда Софи крикнула: «Берите малышку» (Стайрон, Кудрявцева, 2010: 662).

Градус этического напряжения здесь колоссальный. Однако остановимся только на одном аспекте проблемы: выборе между двумя детьми. Как и в случае с вагонеткой, Софи находится в ситуации, где требуется выбрать между двумя альтернативными вариантами. Этический ли это выбор? Нет.

История Софи станет испытательным полигоном для четырех философских концепций, которые, как мы постараемся показать, не выдержат этого испытания. Предварительно же сделаем несколько важных оговорок. Во-первых, «Выбор Софи» не связан напрямую с *trolley problem*: мы только хотим показать, что в обоих случаях имеет место ситуация выбора, который, хоть это контринтуитивно, не носит *этического характера*; во-вторых, следует максимально абстрагироваться от культурно-исторического контекста «Софи», так как он в данной ситуации призван не «сгустить краски», а послужить ярким реальным примером. Подобные ситуации действительно часто встречаются в нашей обыденной практике: например, тот же принцип работает в проблеме «кого из двух утопающих спасти?».

Первой не выдерживает критики практическая философия И. Канта. В «Основоположениях метафизики нравов» (1785 г.) философ говорит: «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (Кант, Л. Д. Б., 1994с: 195). Такова формулировка категорического императива, т. е. формы морального закона *для человека*. Если поступок

автономен, т. е. *не определен ничем иным* (например, склонностями), кроме самого разума, то это — поступок доброй воли, которая добра «сама по себе» (Кант, Л. Д. Б., 1994с: 162). Кант приводит несколько знаменитых примеров: требование отдать долг, запрет на самоубийство и т. д. Иными словами, мы вполне понимаем, как работает категорический императив в *нормальной* ситуации. Относительно *себя* я всегда могу точно сказать, *как* поступить, — тут нет проблемы. «Таким образом, я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой проницательности, чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым» (Кант, Л. Д. Б., 1994с: 173). В «Критике практического разума» Кант даже приводит пример того, что и самый гнусный человек все равно в состоянии усмотреть в себе моральный закон (Кант, Соколов, 1994а: 408). Более того, философу, возможно, разобраться с проблемами морали будет даже труднее, чем человеку, не знакомому с философией, так как философ может «легко запутать свое суждение массой посторонних, не относящихся к делу соображений и отклонить его от прямого пути» (Кант, Соколов, 1994а: 175).

Важно, что категорический императив, по Канту, — это только формальный принцип. Он, в отличие от нормативных этических концептов — «десяти заповедей», «золотого правила этики» и проч., — не дает нам *конкретных* указаний, а только говорит, что мы *всегда точно знаем принцип*, сообразно которому следует поступать. Этика — всегда усилие; я всегда законодатель морального закона; как только я прекращу проверять каждый свой поступок на предмет согласия с моральным законом, моя этическая жизнь резко оборвется. В этом смысле, по Канту, мы никогда не ляжем спать с *чистой совестью*, так как совесть — это судящая сама себя способность суждения: она должна работать *всегда*, либо ее нет.

Со всеми этими соображениями мы возвращаемся в Освенцим, где стояла Софи. Что же делать? Может ли то, что Софи отдала фашистам дочь, быть всеобщим законом? Очевидно, нет. Являлся ли только разум определяющим основанием ее воли? Нет, она находилась в ситуации, в которой мы никак не можем назвать ее свободным субъектом. Однако вспомним «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (см.: Кант, Вальденберг, 1994b): герой этой работы, открывший дверь преступнику, по Канту, тоже был заложником некоторых обстоятельств. Иными словами, согласно Канту, *вне зависимости* от ситуации мы знаем, *как* поступить.

Почему в случае Софи ответ неочевиден? Посмотрим еще раз. Так, если моя воля определяется одним только разумом, то поступок добрый. Воля, согласно «Критике практического разума» (Кант, Соколов, 1994а: 404), *по определению* свободна — следовательно, она добрая. Получается, злой поступок не может быть свободным, и наоборот. То, что сделала Софи, Кант назвал бы аморальным, но что *нужно* было сделать — он не говорит. Кроме того, при всей фундаментальности системы, этика Канта блокирует выбор между альтернативами. Например, я точно знаю, что *приятное* удовлетворяет моей склонности, а *хорошее* отвечает целесообразности. Выбрать между двумя «приятными» или «хорошими» вполне возможно: в мире природы ясно прослеживается иерархия. Однако *в мире свободы* никакой иерархии нет. Человек является *целью самой по себе* и причастен к *миру целей*, где все граждане совершенно равны и мы не можем предпочесть одного другому.

Невозможность мыслить альтернативы в этике — одна из ключевых проблем в кантовской практической философии. Попытался разрешить ее Ф. Шеллинг (см.: Кречетова, 2015). В «Системе мировых эпох» он пишет: «Знать истину, альтернативу которой невозможно себе представить, скажем, что $a = a$, — это еще не знание. Всякий скажет, что такая истина ровно ничего не даст ему сверх того, что он уже знал» (Шеллинг, Борисов, 1999: 64). Строго говоря, такое понимание восходит еще к Лейбницу, однако и для «Мировых эпох», и для лейбницианской трактовки это соображение пока имеет только гносеологический характер.

В 1809 г. Шеллинг публикует весьма провокационный текст — «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». В общем и целом, он продолжает линию, которая тянется еще от «Системы трансцендентального идеализма», обосновывая тезис о том, что единственно возможный способ существования «Я» — это *акт*. «Философские исследования...» полны герменевтических тонкостей и имплицитных отсылок; впрочем, провокация и новаторство содержатся не в них.

Займствуя некоторые положения из своей натурфилософии, Шеллинг подвергает критическому пересмотру понятие Бога. «Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 108). Основа, согласно Шеллингу, есть *prius* (что отсылает нас к однокоренному *a priori*), аналогией которому является сила тяжести; неотделимое же, *но отличное* от Бога — *actu*, т. е. деятельное начало. Подобным образом существует «Я»; Шеллинг сравнивает *actu* со светом,

разумом. Проясняя же то, что является божественной *основой*, философ использует такие слова как *стремление, воля, хаос* — иными словами, речь идет о бессознательном начале. Важно, что *Бог* есть и *grius*, и *actu вместе*: так они образуют *дух* — термин, кстати, очень неуютный для кантовской философии. Однако Шеллинг понимает дух в особом смысле — как *самость*. «Будучи духом, самость свободна от обоих начал» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 113), дух активен и творит, в его природе — ответ на интересующий нас вопрос о том, что такое этический выбор.

«В человеке же содержится вся мощь темного начала и в нем же — вся сила света. Воля человека есть сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 113). Самость человека — дух — свободна от обоих (добраго и злого) начал в силу своего единства. Это как бы возвышает ее и открывает возможность альтернативы в том смысле, что *зло*, согласно Шеллингу, можно выбрать *свободно*.

За герметичностью формулировок стоит революционная идея. Так, по Канту, зло коренится в природе, а человек зол постольку, поскольку является частью природного механизма, и не только *разум*, но и склонность может определять его волю. Шеллинг же решительно отвергает такое представление — а вместе с ним лейбницианскую и платоновскую трактовку зла — и говорит, что зло ни в коем случае не природное явление. Также оно является не недостатком, а, наоборот, необходимым условием свободы и, более того, самого Бога. Божественное *откровение* было бы невозможно, не будь Бог способен ко злу. Нет ли тут противоречия, пусть даже здравому смыслу? Шеллинг пишет: «Вопрос же, почему Бог, необходимо предвидя, что зло будет хотя бы побочным следствием самооткровения, не предпочел вообще не открываться, действительно не заслуживает ответа. Ибо это было бы равносильно тому, чтобы во избежание противоположности любви не было бы и самой любви» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 146).

А что в таком случае происходит с человеком? Ему, кажется, никакого самооткровения совершать нет нужды. Исходная точка для ответа на этот вопрос, конечно, — идеализм, объявивший свободу умопостигаемой сущностью, которая не вписывается в причинно-следственный ряд, поскольку она *безусловна* и *сама* является *определяющей* для всего остального. Однако в духе фихтевских аргументов Шеллинг справедливо замечает, что для того, чтобы определить хотя бы саму себя, она должна *уже* быть как-то определена. Противоречия тут не возникнет, если это определение свободе задает ее собственная природа. «Другими

словами, действие может следовать из внутренней природы сущности только по закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая только и есть абсолютная свобода» (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 130). Эту парадоксальную мысль Шеллинг поясняет на примере Иуды, предавшего Христа. Иуда не мог поступить иначе просто потому, что его природа была *такова*; речь не о склонностях, а именно о характере духа. В этом и состоит принципиальная новизна шеллинговской трактовки: зло коренится не в природе, а в духе; свобода, таким образом, — это способность выбрать между добром и злом.

Однако несмотря на то, что теперь на теоретическом уровне мы имеем ценностные альтернативы, задача Софи не разрешается. Действительно, пусть свобода — возможность выбрать между добром и злом. Но разве выбор между двумя своими детьми является выбором между *добрым и злым*? Очевидно, нет. В этом отношении Шеллинг не перешагивает Канта, а разве что дублирует широко известную витгенштейновскую идею о том, что *добрая или злая воля не может изменить мир* (Витгенштейн, Козлова и Асеев, 1994: 71; Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989: 134). Иными словами, «Философские исследования» скорее подошли бы нам для анализа поступка немецкого офицера, с которым столкнулась Софи, чем для анализа ситуации, в которой оказалась она сама.

Теперь можно посмотреть, что может сказать по этому поводу Г. Гегель, философская система которого претендует на то, чтобы объяснить все, а несогласным с ней — и то, почему они с ней не согласны. Гегель, как известно, был в юности дружен с Шеллингом, даже делил с ним комнату в Тюбингенском университете. Кроме того, исходной точкой для построения их систем становится переработка кантовского наследия. Даже довольно поздняя гегелевская «Философия права» (1820 г.) во многом созвучна кантовским идеям. Однако то решение, которое, как мы полагаем, предложил бы Софи Гегель, вступит с кантовской философией во взаимоисключающие отношения.

«В основе этого элемента воли лежит то, что я могу освободиться от всего, отказаться от всех целей, абстрагироваться от всего. Единственно только человек может все отбросить, *даже свою жизнь* [выделено нами. — *А. В.*]: он может совершить самоубийство. Животное не может этого сделать» (Гегель, Столшнер и Левина, 1990: 70), — пишет Гегель в «Философии права». Воля в его системе — то, что составляет сущность «Я». Благодаря *воле* «Я» способно сделать переход *от абстрактного к конкретному*, стать наличным. Смысл этого соображения заключается в том, что воля «Я» — всегда воля *чего-то*:

например, я хочу, чтобы из глины появился горшок. Саму возможность моего желания обеспечивает воля, которая, впрочем, всегда волит, как уже было сказано, конкретное — горшок, стакан, вазу и т. д. Поскольку горшок не может появиться в силу одного только моего воления, постольку Гегель определяет волю и как то, что в «Я» способно переводить представление в *наличное бытие*.

Воля из абстрактной становится волей *индивида* только в момент принятия решения. «Лишь благодаря решению человек вступает в действительность, как бы тяжело это ему ни приходилось» (Гегель, Столпнер и Левина, 1990: 78). Так, пока я не начал лепить горшок, а не чашку, никакой *моей* воли еще нет: она появляется только тогда, когда я уже опустил пальцы в глину и начал оформлять ее. Получается, что «Я» — это прежде всего возможность *так или иначе* определить себя, т. е. «выбирать» между теми или другими внешними определениями» (Гегель, Столпнер и Левина, 1990: 79).

Как мы видим, Гегель отказывается мыслить определение воли в оппозиционных терминах «добро» и «зло». Альтернативой им становится понятие *нравственности*, т. е. воплощенная идея государства. Ей предшествуют стадии *семьи*, основанной на любви, и гражданского общества, основа которого — *признание*. К судьбе отдельной личности Гегель, как известно, беспощаден. Что же делать Софи, согласно Гегелю? В рамках тех обстоятельств, в которых она находится, гегельянским решением, как нам кажется, было бы самоубийство. Так как *выбор* она сделать не может, то единственный способ остаться человеком, по Гегелю, — определить волю в пользу ее уничтожения. Вариант хоть и теоретически оригинальный, но нашу задачу не решающий.

Точнее всех, как нам кажется, почувствовал интуиции, важные для проблемы Софи, Людвиг Витгенштейн в «Логико-философском трактате». Этическое, согласно Витгенштейну, не может быть высказано в языке, так как язык способен выражать только факты. Факты, согласно онтологии «Трактата», случайны, т. е. могут быть, а могут и не быть. В этическом такое недопустимо — мы претендуем на некоторую абсолютную ценность (см.: Данько, 2016).

Этическое, включая логическое и эстетическое, у Витгенштейна — структура, оформляющая наш опыт, подобно тому как априорные формы пространства и времени у Канта оформляют для нас мир явлений. Мир просто не был бы нам *понятен* без этики. Отсюда ясно видно, что о том, *что* делает для нас мир понятным, мы не можем сказать ничего, кроме того, что оно есть.

Поскольку этика, о которой говорит Витгенштейн, не нормативна и не структурирована внутри себя, а является условием структуры, можно сказать, что внутри структуры, конечно, возможны альтернативы. Однако, как и в случае с Шеллингом, эти альтернативы мало что нам дают. Так, я могу выбрать между тем, отдать мне долг или не отдать; «окошко» в структурной сетке может впустить любую ценность, но только одну. Ценность, таким образом, не просто есть, а, будучи условием нашего видения мира, структурирует его для нас сообразно этой ценности. Так, если я выбираю «не отдать долг», то мир, согласно «Трактату», будет выглядеть для меня несколько иначе, чем если бы я его отдал. Впрочем, если идея оставить деньги себе кажется мне превосходной, и, обманув заемщика, я чувствую себя прекрасно, передо мной нет проблемы. Вопросами *правильного* поступка занимается, по Витгенштейну, вовсе не этика.

Таким образом, этическое — это *модус отношения к миру*. Это очень важное соображение для понимания истории Софи. Получается, Витгенштейн в этой ситуации говорил бы, как мы полагаем, не о самом выборе, а о том, как этот выбор можно осмыслить и потом с ним жить. Его предшественники же фокусировались на процессе самого выбора, на том, *как поступить*, хотя для решений вроде тех, которые приходится принимать оператору «вагонетки» или Софи, как видно из философии Канта, Шеллинга и Гегеля, невозможно дать адекватного определяющего основания.

Софи сказала в одной из бесед о соседском сыне: «Вы ясно видите — я себя не жалею. Есть вещи и похуже, чем те, что человек не смог доучиться, не стал тем, кем хотел быть. Если бы только *это я* потеряла, я бы не огорчилась» (Стайрон, Кудрявцева, 2010: 194), а потом еще более язвительно отозвалась о психоанализе: «„Мой аналитик то, мой аналитик это“... Такая мерзость, можно подумать, что они от чего-то действительно страдали, эти уютно устроившиеся американские евреи...» (Стайрон, Кудрявцева, 2010: 481).

Софи очень страдает, но не от того, что сделала неправильный выбор, а от того, что ей пришлось выбирать и теперь она остается с *выбранным*. Это страдание подобно тому, о котором пишет С. Кьеркегор в «Страхе и трепете» (см.: Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2011), объясняя *молчание Авраама*. Витгенштейн и Кьеркегор пересекаются в важной для нас точке: трудность *этической* жизни состоит не в том, что у нас мало воли, мы слабы перед склонностями и т. д., а в том, что *этическое*

часто бывает связано с невыразимым парадоксом. Наш поступок может казаться на вид совершенно аморальным, как в случае Авраама или Софи, но в то же время содержать в себе колоссально высокий градус этического напряжения, далеко выходящий за рамки бинарной оппозиции «добро–зло».

Итак, *сам выбор* не является этической проблемой. Его обсуждение можно передать, например, антропологам или психоаналитикам. Первые, в лице Ч. Дарвина, объяснили бы решение Софи в пользу сына тем, что мальчик, конечно, имеет больше шансов выжить в адских условиях Освенцима. Сторонники же З. Фрейда тоже нашли бы, что сказать, уже с первых минут сеанса на кушетке.

Почему мы выбираем спасение одного, а не пяти (в случае с вагонеткой), или все же отдаем предпочтение первому утопающему перед вторым — не философский вопрос. Дилеммы такого рода являются ложными дилеммами моральной философии в том смысле, что никакого философского ответа на них дать нельзя. Сама же проблема является скорее тем, что Кант называет *регулятивной идеей*. Она лишь показывает бессилие нашего разума перед такими вопросами, как проблема Софи, — устанавливая тем самым границы познания в области этического. Здесь мы имеем дело с некоторыми *предельными* задачами, не имеющими ответа, но побуждающими искать ответы на другие этические вопросы.

Этика же начинается тогда, когда Софи *судит* о своем поступке — пытается, в терминах Витгенштейна, выразить свое к нему отношение. И тут же попадает в ситуацию Авраама, где от рыцаря веры один шаг до трагического героя (см.: Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2011: 53–59). Как жить дальше с этим выбором, с той *выбранной ценностью*, которая задает теперь понимание и принятие мира? Для Софи ответом оказался яд, который она приняла вместе с Натаном, отказавшись от мира, который потерял для нее всякую ценность и перестал быть ей понятен. Осмысление выбора и прояснение того, как выбранная ценность определяет понимание или непонимание *мира*, остается тогда *философской* проблемой.

ЛИТЕРАТУРА

- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // Философские работы. Т. 1 / сост. М. С. Козловой. — М. : Гнозис, 1994.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем. Б. Г. Столпнер, М. И. Левиной. — М. : Мысль, 1990.

- Данько С. В.* Бессилие и могущество воли. Комментарии к афоризму Л. Витгенштейна «мир не зависит от моей воли» // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. — 2016. — № 24. — С. 66–71.
- Кант И.* Критика практического разума / пер. с нем. Н. М. Соколова // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 4 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994а. — С. 373–459.
- Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия / пер. Н. Вальденберг // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 5 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994b. — С. 256–262.
- Кант И.* Основоположения метафизики нравов / пер. с нем. Л. Д. Б. // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 4 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994с. — С. 153–246.
- Кречетова М. Ю.* Моральный или экзистенциальный выбор: Ф. В. Й. Шеллинг versus М. Хайдеггер // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. — 2015. — № 4. — С. 178–185.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. — 2-е изд. — М. : Академический проект, 2011.
- Стайрон У.* Выбор Софи / пер. с англ. Т. Кудрявцевой. — М. : АСТ Москва, 2010.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. и Михайлова // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1989. — С. 86–158.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Система мировых эпох : Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо / пер. с нем. Е. Борисова. — Томск : Водолей, 1999.
- Эдмондс Д.* Убили бы вы толстяка? / пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : Изд-во Института Гайдара, 2016.

Vinkel'man, A. M. [Winkelman, A. M]. 2017. "Lozhnyye dilemmy moral'noy filosofii: o romane U. Stayrona 'Vybor Sofi' [False Dilemmas of Moral Philosophy: On the William Styron's Novel 'Sophie's Choice']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 187–198.

ANNA WINKELMAN

MA STUDENT AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

FALSE DILEMMAS OF MORAL PHILOSOPHY: ON THE WILLIAM STYRON'S NOVEL "SOPHIE'S CHOICE"

STAYRON, U. [STYRON, W.] 2010. *VYBOR SOFI [SOPHIE'S CHOICE]* [IN RUSSIAN]. TRANS.

FROM THE ENGLISH BY T. KUDRYAVTSEVA. MOSKVA [MOSCOW]: AST MOSKVA

REFERENCES

- Dan'ko, S. V. 2016. "Bessiliye i mogushchestvo voli. Kommentarii k aforizmu L. Vitgenshteyna 'mir ne zavisit ot moyey voli' [The Disability and the Power of Will. The Comments to L. Wittgenstein's Aphorism 'The World is Independent of My Will']" [in Russian]. *Nauchnyye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo [Belgorod State University Scientific bulletin. Philosophy. Sociology. Law]*, no. 24: 66–71.
- Edmonds, D. 2016. *Ubili by vy tolstyaka? [Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Kralachkin. Moskva [Moscow]: Izd-vo Instituta Gaydara.
- Gegel', G. V. F. [Hegel, G. W. F.] 1990. *Filosofiya prava [Grundlinien der Philosophie des Rechts]* [in Russian]. Trans. from the German by B. G. Stolpner and M. I. Levina. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- K'yerkegor, S. [Kierkegaard, S.] 2011. *Strakh i trepet [Frygt og Bæven]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. from the Danish by N. V. Isaeva and S. A. Isaev. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- Kant, I. 1994a. *Kritika prakticheskogo razuma [Kritik der praktischen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. M. Sokolov, 373–459. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994b. "O mnimom prave lgat' iz chelovekolyubiya [Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen]" [in Russian]. In vol. 5 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. by N. Val'denberg, 256–262. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994c. *Osnovopolozheniya metafiziki nravov [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by L. D. B., 153–246. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Krechetova, M. Yu. 2015. "Moral'nyy ili ekzistentsial'nyy vybor: F. V. Y. Shelling versus M. Khaydegger [Moral or Existential Choice: F. W. J. Schelling versus M. Heidegger]" [in Russian]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya [Vestnik Novosibirsk State University]*, no. 4: 178–185.
- Shelling, F. V. Y. [Schelling, F. W. J.] 1989. *Filosofskiye issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoy svobody i svyazannykh s ney predmetakh [Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände]* [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans.

- from the German by M. I. Levina and A. V. i Mikhaylov, 86–158. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1999. *Sistema mirovykh epokh [System der Weltalter]: Myunkhenskiye lektzii 1827–1828 gg. v zapisi Ernsta Laso [Münchener Vorlesung 1827–1828 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx]* [in Russian]. Trans. from the German by Ye. Borisov. Tomsk: Vodoley.
- Stayron, U. [Styron, W.] 2010. *Vybor Sofi [Sophie's Choice]* [in Russian]. Trans. from the English by T. Kudryavtseva. Moskva [Moscow]: AST Moskva.
- Vitgenshteyn, L. [Wittgenstein, L.] 1994. “Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]” [in Russian]. In *Filosofskkiye raboty [Philosophical Works]*, comp. M. S. Kozlova, trans. from the German by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseyev, vol. 1. Moskva [Moscow]: Gnozis.

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

КОНФЕРЕНЦИИ, КОНГРЕССЫ, СИМПОЗИУМЫ

ACADEMICAL LIFE

ЕЛИЗАВЕТА ЗАХАРОВА, СОФЬЯ ПОРФИРЬЕВА, ДАРЬЯ ЧАГАНОВА*

VIII МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «СПОСОБЫ МЫСЛИ, ПУТИ ГОВОРЕНИЯ». ХРОНИКА**

С 26 по 29 апреля 2017 г. в НИУ ВШЭ прошла VIII Международная конференция «Способы мысли, пути говорения», ежегодно проводимая школой философии. В этом году в ней приняли участие почти 150 исследователей из России и всего мира.

26 АПРЕЛЯ

Первый день конференции — 26 апреля — начался с пленарного заседания в зале Ученого совета (Мясницкая, 11). Заседание открыла проректор НИУ ВШЭ МАРИЯ МАРКОВНА ЮДКЕВИЧ, поприветствовав гостей и пожелав успешной работы. К ее словам присоединился с ободряющей речью руководитель школы философии ВЛАДИМИР НАТАНОВИЧ ПОРУС. Вел пленарное заседание первого дня ГРИГОРИЙ БОРИСОВИЧ ЮДИН (НИУ ВШЭ, МВШСЭН).

Первым выступающим был РИЧАРД БЁРК (RICHARD BOURKE), профессор Университета Королевы Марии (Лондон), с докладом «Народный суверенитет в истории политической мысли». Докладчик выявил имеющиеся на сегодняшний день проблемы с пониманием того, что такое «народный суверенитет». Идея суверенитета была введена в европейскую интеллектуальную культуру Жаном Боденом еще в XVI в. для критики идеи так называемого «смешанного правительства». Другие авторы XVII и XVIII в. рассуждали об идее «народного суверенитета»,

*Захарова Елизавета Сергеевна, Порфирьева Софья Игоревна, Чаганова Дарья Николаевна, студентки, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), elizabethzakharova@gmail.com, sophyigorevna@gmail.com, d-chaganova@mail.ru.

**© Захарова, Е. С.; Порфирьева, С. И.; Чаганова, Д. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

который в современном мире ошибочно отождествляют с демократией из-за объединения верховной власти и народной воли. Бёрк выступил с критикой такого представления и заявил, что мы не можем поставить знак равенства между понятиями народного суверенитета и демократии. Мыслители того времени не знали, что такое партийная система, основанная на всеобщих выборах, когда конструировали идею народного суверенитета. Поэтому важно не смешивать изначально расходящиеся понятия: «народный суверенитет» и «демократия».

Разговор о демократии продолжил профессор Бард-Колледжа (США) РОДЖЕР БЕРКОВИЦ (ROGER BERKOWITZ), доклад которого был посвящен кризису представительной демократии. Профессор Берковиц обратился к *public power* в понимании Ханны Арендт и провел последовательную критику представительной демократии, которая развивается благодаря влиянию буржуазии. Буржуазный человек заиклен на личных целях; не заботясь об обязанностях перед обществом, он хочет государственной поддержки своих предприятий без связи с самим государством. Буржуазия желает поддержания порядка и регулирования рынка с помощью полиции и служб: происходит разложение народной власти, поскольку сейчас либерально-настроенные люди ее опасаются. Что же делать с кризисом представительной демократии? Роджер Берковиц говорит о расширении власти — власти ответственной — и концепции ответственной политики по Ханне Арендт.

Тему демократии и ее проблем затронул и российский политолог СВЯТОСЛАВ КАСПЭ, который выступил с докладом «Политическое зло и как с ним бороться: уроки империй». Профессор Каспэ начинает с того, что под злом здесь стоит понимать зло *in specie* — выраженное и зафиксированное в политическом порядке. Нам необходимы средства противостояния политическому злу, которые успешно находили империи. В то время как демократия носит пассивный и оборонительный характер (защищает свои границы, людской капитал), империя атакует зло. Элита — которая и есть империя — добивается преданности народа через легитимность, которая имеет происхождение не человеческое, а божественное. В демократии же происходят «пляски репрезентации». Разделение властей расчищает центр, зияющий сакральной пустотой, и мы видим лишь личину общего голоса и воли. Демократиям стоит выучить два самых главных урока империй: (I) противостоять агрессивно и превентивно, оказывая фронтальное перманентное давление, (II) не дискредитировать собственные ценности. Сейчас, во время кризиса

представителей демократии, нужна лишь вера в *sancta sanctorum* — пустоту; происходит потеря способности различения добра и зла. Что делать? «Делай, что должен, и будь, что будет», — заключает С. Каспэ.

АРТЕМИЙ МАГУН, профессор Европейского университета, декан факультета политических наук и социологии, выступил с докладом об интеллектуальном наследии революции 1917 г. Последняя, по мнению докладчика, имела огромное историческое значение: все развитие Советского Союза было предопределено особой большевистской «революцией в революции», которая оставила наследие в виде проблем гегемонии, коллективности vs индивидуальности и отрицательности. В связи с гегемонией докладчиком также был упомянут проект революции Троцкого, в связи с коллективностью — имя А. Богданова.

После выступлений докладчиков последовала продолжительная дискуссия, затем работа конференции продолжилась на секционных заседаниях.

СЕКЦИЯ 1. PUBLIC SPACE

Секция о публичном пространстве включала доклады исследователей из Университета Сан Пабло (Мадрид), Теологического института (Луго) и НИУ ВШЭ (Пермь). Дискуссия затрагивала такие темы, как политическое действие, драма, религия, республика, испанский традиционализм. Основное внимание секции было сфокусировано на публичном пространстве в Испании, а на экране часто мелькала знаменитая Пласа Майор Мадрида. Модератором секции был профессор Университета Сан Пабло АРМАНДО СЕРОЛО ДУРАН (ARMANDO ZEROLO DURAN).

Первый докладчик — профессор Теологического института Луго (Испания) АЛОНСО МУНЬОС ПЕРЕС (ALONSO MUÑOZ PÉREZ) — рассказал о публичном пространстве на примере Пласа Майор Мадрида как «спектакля». Понятие драмы, ключевое для испанской политической философии, нельзя связать с иными важными для нас понятиями — «государством», «суверенитетом», «политическими партиями». Место публичное — как Пласа Майор — должно быть своеобразным «театром», который не только помогает «на других посмотреть и себя показать», но и выполняет экономические, религиозные и политические функции. Каждый человек — на разном уровне — участвует в спектакле. «Представьте оркестр. Скрипка важна, но важен и человек, который производит звук *ting* на треугольнике» — шутит докладчик. Однако

профессор Муньос указывает на следующую проблему: где же такое место в современной политике? «Мы потерялись в пространстве, которое, казалось бы, должно быть общественным», — добавил присутствовавший на секции Ричард Бёрк. Размышления о функциях публичного пространства продолжил бакалавр Университета Сан Пабло в Мадриде АНТонио ХИМЕНЕС САЭС (ANTONIO GIMÉNEZ SÁEZ). Докладчик начал с вопроса: «Что же такое Испания?». Ответив, что Испания является Союзением королевств, а не «Объединенным королевством», докладчик рассмотрел восстание коммунистов (Comuneros) через призму взглядов Хосе Антонио Маравалля. Продолжил разговор о примерах применения публичного пространства АРМАНДО СЕРОЛО ДУРАН (ARMANDO ZEROLO DURÁN). Профессор Университета Сан Пабло рассказал о функциях и особенностях Пласа Майор, а также попытался найти похожее пространство в Москве. Докладчик сравнил Пласа Майор с открытым театром, где протекает общественная жизнь во всех ее проявлениях: «пуп» Испании несет и экономические, и политические, и социальные функции. Самое важное — это чувствовать общий дух, который регулярно укрепляется публичными празднованиями. Когда же профессор Сероло попытался сравнить Красную площадь с испанским публичным пространством, он признал, что они похожи по функциям, но Красная площадь более отгорожена, далека от народа, более спокойна и «официальна». Следующий докладчик — Хоакин ХАРЕНЬО АЛАРКОН (JOAQUÍN JAREÑO ALARCÓN) — переместил фокус внимания секции на современную Испанию и вопросы евроинтеграции. В его выступлении были освещены такие понятия, как евроскептицизм, космополитизм и суверенитет. Так, сегодня трактат Канта «К вечному миру» некоторым образом обретает воплощение в виде Европейского союза. Однако кризисы ЕС призывают нас задуматься над вопросами дальнейшей интеграции. Настроения в Испании, — сообщает профессор Хареньо, — весьма скептически по отношению к Европейскому союзу: 42% населения не поддерживают ЕС. Быть частью ЕС сложно, потому что государство вынужденно отказывается от части своего суверенитета. Несмотря на это профессор не склонен думать, что Испания когда-нибудь совершит второй «Брекзит».

Заключительный доклад секции о публичном пространстве представил доцент Высшей школы экономики (Пермь) Юрий Василенко, который рассуждал о тенденциях испанского традиционализма на примере двух авторов: политического философа Х. Доносо Кортеса и

католического теолога Х. Л. Бальмеса-и-Урпии («личностей противоположных», как сказал бы испанский историк Масиас Лопес). Так, если Бальмес шел от религии к политике, то Доносо Кортес двигался в обратном направлении (поэтому его «обращение» в традиционализм, а фактически — в католицизм, сказалось первоначально на его имидже политического деятеля и идеолога, перешедшего в лагерь правых радикалов, негативным образом). Бальмес с апологетикой католицизма и «идеей *Hispanidad*» оказывается более востребованной фигурой для публичной политики: его пролиберально-буржуазная тенденция является центральной для идеологии испанского традиционализма. Профессор Алонсо Муньос Перес подытожил, что необходимо менять отношение к религии и использовать ее как ключ к пониманию политики.

СЕКЦИЯ 2. GODS AND MEN IN-BETWEEN:

PHILOSOPHY AND THE SACRED IN ANTIQUITY AND EARLY CHRISTIANITY

В первый день конференции секцию «Между богами и людьми: философия и сакральное в античности и раннем христианстве» модерировала доцент ВШЭ, кандидат филологических наук ОЛЬГА ВАЛЕРЬЕВНА АЛИЕВА. Секция работала два дня и включала 12 докладов. В работе секции участвовали представители Мадридского университета Комплутенсе (Испания), Высшей школы экономики (Москва), Университета Люцерна (Швейцария), Московского государственного университета, Вюрцбургского университета (Германия), Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва).

Темы докладов затрагивали философские и филологические аспекты корпуса античных текстов. Выступление МИГЕЛЯ ЭРРЕРО ДЕ ХАУРЕГИ (MIGUEL HERRERO DE JAUREGUI) было посвящено разбору речи Эмпедокла к Павсанию (V3, B111, B131 DK), интерпретируемой некоторыми исследователями как речь Музы к поэту. В своем выступлении докладчик сделал подробный анализ данных фрагментов. НИКОЛА ЛЕЧИЧ (NIKOLA LEČIĆ) представил генологию древней философии, обратившись к платоновскому дискурсу сакрального, который, в свою очередь, получил интерпретацию в неоплатонизме. В ходе доклада были сделаны важные выводы относительно соотношения границы и единого; также было установлено, что генология в неоплатонизме характеризуется древними концепциями неподвижности, «единости», отделенности божественного от материального. ЕЛИЗАВЕТА ЩЕРВАКОВА проиллюстрировала физиологические сходства, описанные в трактатах псевдо-Гиппократов «De

carnibus» и «De victu». Согласно античному автору, человеческое сердце представляет собой центр, в котором сосредоточено все тепло и дыхание. Доклад Ирины МАКАРОВОЙ был посвящен разбору противоречивой характеристики *voûς ποιητικός* (деятельного ума), данной Аристотелем в 5 главе III книги «О душе». На основе аристотелевского учения о свете и неоплатонической интерпретации термина *hexis* было доказано, что деятельный ум означает не «бездеятельное» состояние, а состояние «активного обладания», которое способно поддерживать душу в созерцании умопостигаемого мира. ОЛЬГА САВЕЛЬЕВА обратилась к лингвистическому анализу концепта мышления на основе греческого материала. Проведя анализ древнегреческих ментальных лексем в ходе их деривации, докладчица сделала вывод о том, что архаический греческий концепт мышления неоднороден, а языковой уровень репрезентует соотношение мысли с эмоциями.

СЕКЦИЯ 3. РЕЦЕНЗИЯ. РЕЦЕПЦИЯ. РЕАКЦИЯ

Секция «Рецензия. Рецепция. Реакция» проводилась под руководством доцента школы филологии, кандидата филологических наук НАТАЛЬИ МИХАЙЛОВНЫ ДОЛГОРУКОВОЙ. Участниками секции были исследователи из школы исторических наук и школы философии Высшей школы экономики (Москва). Докладчики призывали обратиться к опыту предшествующих и нынешних поколений в области рецензирования, изучить ключевые этапы формирования жанра рецензии в российской зарубежной периодике в XIX–XXI вв.

Доклад АНДРЕЯ ЛИХАЦКОГО, открывший секцию, был посвящен целевой аудитории рецензий в российских исторических журналах конца XIX – начала XX в., а именно — тому, влияла ли схема финансирования журнала и его аудитории на форму рецензионного высказывания. НАТАЛЬЯ ДОЛГОРУКОВА представила Михаила Михайловича Бахтина как автора и читателя рецензий. Она отметила, что, с одной стороны, Бахтин практически не писал рецензий; с другой стороны, некоторые написанные им тексты так или иначе посвящены рецензированию. Именно эти отклики Бахтина на произведения и рассматривала Наталья Долгорукова в своем докладе. СЕРГЕЙ МАТВЕЕВ предложил обратиться к рецензиям в российской исторической периодике 2000–2016 гг. и проанализировать, какие изменения произошли с жанром научной рецензии в период появления, например, онлайн-платформ у традиционных журналов; какие жанры рецензии остались неизменными и

каким образом на рецензирование повлияло умножение коммерческих и псевдонаучных сборников. Доклад СВЕТЛАНЫ ЯЦЫК был посвящен анализу рецензии О. А. Добиаш-Рождественской на магистерскую диссертацию Л. П. Карсавина, где Добиаш-Рождественская изложила методологические противоречия между Карсавиным и другими историками. АЛЕКСЕЙ ПЛЕШКОВ обратился к феномену «новой» философской классики XX в. На основе статьи и опроса Дугласа П. Лаки «What Are the Modern Classics? The Baruch Poll of Great Philosophy in the Twentieth Century» (The Philosophical Forum, 1999) обсуждались вопросы темпорального фактора и механизмов классикализации современных философских текстов, а также рассматривалась правомерность применения библиометрических методов для оценки состояния актуального исследовательского поля.

СЕКЦИЯ 4. ПОНЯТИЕ И ОБРАЗЫ «РЕВОЛЮЦИИ» В РОССИЙСКОМ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ XIX – НАЧАЛА XX В.

Четвертая секция первого дня была посвящена революции и ее образам в российском общественном сознании начала XIX в. Модератором секции был кандидат философских наук, доцент БФУ им. И. Канта (Калининград) и ТОГУ (Хабаровск) АНДРЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ТЕСЛЯ.

Первый докладчик, МИХАИЛ КАЛАШНИКОВ (СГТУ), в своем выступлении предложил рассмотреть тождественность семантики понятий «либерализм» и «революция» в политическом дискурсе русского общественного сознания 1820-х – 1840-х гг. Он отметил, что до 40-х годов XIX в. «либералов» приравнивали к революционерам, поджигателям, радикалам. Сегодняшнее же противопоставление этих понятий вызвано тем, что в 1850-х гг. появились новые революционеры, против идей и методов которых выступили либералы. Следующий доклад был посвящен идеям революции у А. И. Герцена. СВЕТЛАНА ВОЛОШИНА, исследователь творчества Герцена и Огарёва, предложила рассмотреть динамику движения от робеспьеризма к «постепенничеству» в жизни А. И. Герцена. Докладчик показала, как Герцен постепенно охладевает к революциям, наблюдая их неудачи одну за одной. Можно сказать, что Герцен проделал путь от одного полюса к другому: от Робеспьера до пропаганды отказа от насильственных революционных переворотов в пользу постепенной эволюции, базирующейся на просвещении и изменениях в социально-экономической сфере — на «апостольском» подходе.

АЛЕКСАНДР КОТОВ (СПбГУ) предложил рассмотреть тему «белого нигилизма» в русской пореформенной публицистике. Он рассказал о том, что консервативные публицисты, провозглашающие борьбу с нигилизмом, порой идейно были очень близки к своим оппонентам. Кроме того, идеологи консерватизма нередко происходили из революционной среды. Так, уже в 1860-е гг. появится выражение «белый нигилизм», связанное с именем М. Н. Каткова, а потом и «революционный консерватизм». АНДРЕЙ ИЛЬИН, аспирант ИГИТИ им. А. В. Полетаева, сделал интересный доклад о трансформации понятий «революция» и «реформа» в либеральном дискурсе эпохи Александра II. Доклад Ирины ГОРДЕЕВОЙ (РГГУ) был посвящен возникновению и развитию концепции «мирной революции» (духовной революции братства) в радикально-пацифистском движении начала XX в. В выступлении было рассмотрено движение «толстовцев» и идеи мирного крыла русского коммунитарного народничества.

Закрывала работу секции НАТАЛИЯ РОДИГИНА (НГПУ, УрО РАН), рассказавшая об образах революции, которые формировались православными педагогическими журналами начала XX в., на примере журнала «Божия нива» 1905-1907 гг. Так, в эти годы образ революции становится особенно ярким: профессор Д. И. Введенский и другие редакторы предлагают в своих статьях и обзорах «спасение от революции».

ЛЕКЦИЯ ВИВИАНА НАТТОНА: «ВЕЗАЛИЙ И ВОЗРОЖДЕНИЕ АНАТОМИИ»
(ОТКРЫТАЯ ЛЕКЦИЯ В РАМКАХ СЕМИНАРА
«СИМВОЛИЧЕСКОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ»)

В рамках конференции состоялся доклад профессора ВИВИАНА НАТТОНА (VIVIAN NATTON), историка медицины, члена Британской академии, профессора кафедры истории медицины, истории Отечества и культурологии медико-профилактического факультета Первого МГМУ им. М. В. Сеченова.

Предметом обсуждения стали сочинения основоположника научной анатомии Андреаса Везалия (1514–1564). Рассказав кратко о его обучении в Лёвене, Париже и Падуе, о службе при дворе Карла V и Филиппа II, а также о наиболее известных медицинских практиках, В. Наттон предложил взглянуть на Везалия как на ученого, совершившего революцию в трех направлениях. Речь шла прежде всего о медицинском мастерстве (проведение вскрытий), медицинской теории (тщательный пересмотр Галена) и, как ни странно, о книжной иллюстрации. Оставив

неоднократно рассматривавшиеся темы за рамками своего выступления, историк сфокусировался только на последнем сюжете — отображении мышления Везалия в печатных изданиях его сочинений.

27 АПРЕЛЯ

Второй день конференции начался с пленарного заседания, посвященного памяти Н. Л. Трауберг. АЛЕКСЕЙ ВИКТОРОВИЧ ЮДИН (ВГБИЛ), СВЕТЛАНА МИХАЙЛОВНА ПАНИЧ (независимый исследователь) и МАРИЯ АЛЕКСАНДРОВНА ШТЕЙНМАН (РГГУ) вели разговор о судьбе языка в богословском, поэтическом и политическом дискурсе, а также о том, как развитие власти отражается в художественном языке эпохи. Модератором заседания выступил председатель оргкомитета конференции, АЛЕКСАНДР ВЛАДИМИРОВИЧ МАРЕЙ. В ходе пленарного заседания много вспоминали саму Наталью Леонидовну Трауберг — российского переводчика, мемуариста, человека творческого и выдающегося. Докладчики говорили о счастье и свободе простого, «маленького» человека и об отражении этого в литературе. Дискуссии не закончились и после окончания пленарного заседания, а работа конференции продолжилась секционными заседаниями.

СЕКЦИЯ 1. ОБЩЕЕ ДЕЛО: РЕСПУБЛИКАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН ДО НАЧАЛА XXI В.

Организатором и модератором этой секции выступил главный научный сотрудник ИРИ РАН, доктор исторических наук, профессор КИРИЛЛ АНДРЕЕВИЧ СОЛОВЬЕВ.

Секция собрала исследователей республиканизма из разных университетов России: РГГУ (Москва), МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва), ИРИ РАН (Москва), ТЮМГУ (Тюмень), ЕУСПб (Санкт-Петербург). Открывал ее доклад КОНСТАНТИНА ЕРУСАЛИМСКОГО (РГГУ), который рассказал о республиканской идее не на привычном западном материале, а на примере сюжетов из русской истории XV–XVII вв. Докладчик обратился к проблеме республики в самосознании жителей русских земель и Московского государства, что позволило увидеть, как меняются формы мышления о «гражданстве» и пределы «политического» в самоидентификации жителей различных регионов. ЛЮБОВЬ БИБИКОВА (УЛЬЯНОВА) (МГУ) говорила о заочной дискуссии между М. М. Сперанским и Н. М. Карамзиным как о первом общественно-политическом споре

в России, во многом повлиявшем на будущее развитие общественно-политической жизни страны. Докладчица продемонстрировала, что идея конституционной монархии, актуальная для начала правления Александра I, не стала для них резонансной; в центре дискуссии оказалась республика, а именно план Сперанского с его слабым обоснованием монархического принципа, но четко проведенной системой разделения властей, а также неограниченная монархия, она же самодержавие, из «Записки о древней и новой России» Карамзина. Любовь Бибикова (Ульянова) обратилась к анализу причин такого положения дел — в частности, к идее конституционной монархии, за которой в конце XIX в. нередко вставал призрак республики: «конституционалистов» упорно подозревали в некотором скрытом республиканизме.

НАТАЛЬЯ РОСТИСЛАВЛЕВА (РГГУ) продолжила разговор о республиканской идее, показав, как она проявлялась в раннем германском либерализме в первой половине XIX в. Докладчица сделала важную оговорку: речь идет о периоде, когда Германия не была единым государством и, следовательно, для этой территории не существовало единой доктрины либерализма. Модели германского либерализма зависели от исторических особенностей региона. Очень показательным оказывается отношение либералов юго-запада, севера, запада и востока Германии к естественному праву и свободе. Проанализировав подробно каждое из направлений, докладчица пришла к выводу, что республиканизм в рамках раннего германского либерализма есть не что иное, как анахронизм, построенный на почве рационализма и теории естественного права, направленный на принятие исторической традиции. По этой же причине республиканские идеи приобретают утопические коннотации. ГУЛЬНАРА БАЯЗИТОВА (ТюмГУ) обратилась к понятию *république* в политическом дискурсе Франсуа Отмана и Жана Бодена. Одной из важных проблем, по мнению докладчицы, является вопрос трактовки понятия в дискурсе XVI в.: это и самостоятельный термин со сложной этимологией, и синоним *état*. Докладчица рассказала о двух авторах, полемика которых показательна в связи с эволюцией данного понятия. Если Боден опирается как на аристотелевскую, так и на Цицероновскую традиции, то Отман говорит о *république* как о чем-то тесно связанном с идеями Платона, Аристотеля и Полибия. Отман, отмечает докладчица, обращается к понятию *souveraineté*, объясняя сущность *république*. Боден же пишет о том, что *république* осуществляется *puissance souveraine* — суверенным могуществом. Таким образом констатируется появление

одной из главных характеристик нововременного государства суверенитет. ДАРЬЯ МИТЮРЕВА (ТюмГУ) продемонстрировала возможные проблемы перевода «Шести книг о государстве» на английский язык в XVII в. — в частности, она говорила о корректности перевода таких терминов, как *souveraineté / majestas / the majestie of absolute souveraigntie*, или использования слова *parliament* для обозначения как французских парламентов, так и Генеральных штатов. Завершил секцию доклад МАРИИ ПОНОМАРЕВОЙ (ЕУ СПб), которая рассказала о *Patria* и *Respublica* во французской политической публицистике XIV в. Докладчица на примере «Спора между священником и рыцарем» говорила об изменении латинского концепта *respublica*. Она показала, что на основании изменений (редактирования и перевода), которые происходят с антипапским полемическим трактатом начала XIV в. «Спор между священником и рыцарем» в манифесте королевской власти эпохи Карла V Мудрого, «Сне садовника», можно проследить радикальное переосмысление, которому подвергается понятие *respublica* за более чем 70 лет. В рамках разработки дискурса внешней угрозы, из-за которого смешиваются все изначально различные понятия, обозначающие вещи, подлежащие «защите» — королевство, церковь, богатства, империя, народ, — размывается смысл понятия *respublica*. Кроме того, в текст привносятся два совершенно новых понятия: *le pays* и *le bien*, что переносит представление о *respublica* как о принципе целевой причины королевской власти, и оно же практически перестает отличаться от понятий «Церковь», «страна», «королевство». Работа секции завершилась общей дискуссией.

СЕКЦИЯ 2. GODS AND MEN IN-BETWEEN:
PHILOSOPHY AND THE SACRED IN ANTIQUITY
AND EARLY CHRISTIANITY (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

Секция «Между богами и людьми: философия и сакральное в античности и раннем христианстве» продолжила свою работу во второй день конференции. На этот раз модератором секции была кандидат филологических наук, сотрудник РАН ЕЛИЗАВЕТА АЛЕКСАНДРОВНА ЩЕРБАКОВА. Первый докладчик, ЯН ЭРИК ХЕССЛЕР (JAN ERIK HESSLER) из Вюрцбургского университета, пригласил коллег к исследованию богоподобного образа Эпикура, который был составлен его последователями в ходе сакрализации текстов Эпикура. Выступление ИРИНЫ ПРОЛЫГИНОЙ (Московский государственный медико-стоматологический университет

им. А. И. Евдокимова) было посвящено проблеме взаимоотношения античного медицинского искусства и храмовой медицины с культом Асклепия. Эта тема была рассмотрена ею на примере текстов Галена Пергамского, из анализа которых следует, что сакральная медицина не вступала в противоречие с рациональной медициной, но дополняла ее. Анна ГРЮНЕРТ (ANNA GRÜNERT) из ПСТГУ (Москва), выступавшая на французском языке, в своем докладе сравнивала адресованные людям разных возрастов тексты Плутарха и Василия Великого, в которых наблюдается христианизация и сакрализация образа Плутарха. В докладе ТАТЬЯНЫ АЛЕКСАНДРОВОЙ (ПСТГУ) был поставлен вопрос об интертекстуальности при изучении центона, поскольку в центоне можно обнаружить как вольный парафраз евангельского текста, так и философский подтекст. Кирилл ПРОКОПОВ (НИУ ВШЭ, Москва) в своем докладе рассмотрел темы границы человеческого знания и недоверия к философскому рассуждению в «Федоне» Платона. Было показано, как сомнения собеседников Сократа в самой возможности доказательства бессмертия души служат источником движения диалога. Ответ Сократа на это неверие в человеческие силы и сомнения в способности вынести достаточное суждение (логос) о душе — критика ненависти к слову (мисологии) и презентация собственного «метода гипотез». Работа секции завершилась выступлением ОЛЬГИ АЛИЕВОЙ (НИУ ВШЭ, Москва). Целью ее доклада было показать, что образы Больших и Малых мистерий последовательно используются как в работах Василия Великого, так и в текстах Амфилохия Иконии и Григория Назианца, причем использование мистерий обусловлено не религиозными практиками, а, скорее, схоластической традицией, унаследованной от платонизма.

СЕКЦИЯ 3. ЯЗЫКИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ: ПЕРСПЕКТИВА Х. АРЕНДТ

Третья секция второго дня конференции была посвящена политико-философской тематике. Модерировал ее кандидат философских наук, доцент НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург) ВIKТОР ЛЬВОВИЧ КАПЛУН.

Первая докладчица, МАРИНА СИМАКОВА (ЕУСПБ), обратилась к расшифровке политического языка Антонио Грамши, акцентировав внимание на интегральном принципе и интегральном государстве. Докладчица предложила посмотреть на «Тюремные тетради» через аналитическую рамку. ЯНА ЛЕПЕТЮХИНА (БФУ им. И. Канта) посвятила

свой доклад проблеме морали в политической теории Ханны Арендт. Главной задачей она поставила осмысление Арендт как морального философа, согласно концепции Маргарет Кэнован. О континентальном подходе к проблеме действия на примере Х. Арендт и П. Рикёра в своем выступлении говорила МАРИЯ СИДОРОВА (НИУ ВШЭ). В ходе доклада было проанализировано место Рикёра и Арендт в истории становления герменевтического подхода к действию. Данные направления объединяет обращение к практической философии Аристотеля, однако в докладе были оговорены и различия в подходе к данному вопросу. ЕВГЕНИЙ ЛЮТЬКО (ПСТГУ) представил попытку археологического рассмотрения политической легитимации священника в России Нового времени. Выдвигаемая гипотеза заключается в следующем: хронологическое разворачивание богословских высказываний о священнике соответствует логике развития «властных отношений» внутри «административного» государства. Заключительное слово было предоставлено ВИКТОРУ КАПЛУНУ, который еще раз отметил актуальность теории Арендт для современного общества.

КРУГЛЫЙ СТОЛ «КАНТОВСКОЕ ЯВЛЕНИЕ, ЕГО ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ СТАТУС»

Модерировал круглый стол, посвященный кантовскому явлению и его онтологическому и эпистемическому статусу, PhD, кандидат философских наук, доцент факультета гуманитарных наук ГЕОРГИЙ ИГОРЕВИЧ ЧЕРНАВИН (НИУ ВШЭ). Основой для обсуждения в ходе секции стали доклады СЕРГЕЯ КАТРЕЧКО (независимый исследователь) и НИКОЛАСА ШТАНГА (Nick Stang) из Торонто (Канада). С. КАТРЕЧКО говорил о кантовском явлении как объективном представлении. Докладчик обратил внимание на то, что, с одной стороны, для кантовского трансцендентализма определяющим выступает различие *вещей-самих-по-себе* и *явлений*. С другой стороны, наш «способ познания» является репрезентативным, т. е. основан на *представлениях*, среди которых можно выделить *субъективные* и *объективные* представления. Тем самым в основе кантовского трансцендентализма лежит (концептуальная) триада «предмет (вещь-сама-по-себе; *Ding an sich*) — явление (*Erscheinung*) — представление (*Vorstellung*)», где явление занимает промежуточное положение и может быть соотносено с *объективными* (предметными) *представлениями*. В докладе приводится ряд аргументов в пользу тезиса об объективном (объектном) статусе явления. Доклад Н. ШТАНГА

«Экуменический подход к идеализму Канта: почему концепции двух вещей и двух аспектов одной вещи в конечном счете не противоречат друг другу» был прочитан по видеосвязи и вызвал живое обсуждение. Далее ИГОРЬ НЕВВАЖАЙ (СГЮА) предложил поговорить о проблеме данного в теории познания Канта. О явлении неявленного или о двух видах явлений в гносеологии Канта с весьма интересной позиции рассказал ЛЕОНАРД КАЛИННИКОВ (БФУ им. И.Канта). Продолжила разговор о явлениях СВЕТЛАНА КУСКОВА (МПСУ), показав, как можно к широкому классу явлений применять трансцендентальный подход. Дискуссию продолжила С. ГЛАДЫШЕВА (независимый исследователь), которая представила позиции феноменализма у Канта. С. ПАНОВ пригласил к разговору о явлении и номене у Канта как о нейтрализации суждения об объективности. Завершил круглый стол доклад ДМИТРИЯ ЧИХАЧЕВА (независимый исследователь). Он рассказал о вопросе «преодоления» трансцендентализма Канта и предложил рассмотреть трактовку воображения у Гегеля в «Энциклопедии философских наук».

28 АПРЕЛЯ

В третий день конференции — 28 апреля — работали четыре секции и один круглый стол.

СЕКЦИЯ 1. КОНТИНЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Модератором данной секции был преподаватель факультета мировой экономики и мировой политики ДМИТРИЙ ВЕНИАМИНОВИЧ НОВИКОВ (НИУ ВШЭ). Всего в секции было 8 докладов, с которыми выступили представители Высшей школы экономики (Москва), Самарского государственного технического университета, Самарской гуманитарной академии и Московской высшей школы социальных и экономических наук.

Первой выступила ЕЛЕНА БОЛОТНИКОВА (СамГТУ), которая выдвинула гипотезу критического подхода к понятию «забота» в философии М. Хайдеггера. Опираясь на работы Хайдеггера (в частности, на трактат «Бытие и время») и сравнивая понятие заботы о себе с результатами исследований П. Адо и М. Фуко, докладчица заключила, что хайдеггеровский экзистенциал «забота» оказал существенное влияние на гуманитарные исследования XX в. МАРИНА КОРЕЦКАЯ (Самарская гуманитарная академия) в своем выступлении затронула проблему генеалогии концепта воли к власти. В ее докладе особое внимание было

уделено Ф. Ницше и его пониманию власти, в которой кроется метафизический контекст. Политический аспект философии был рассмотрен в докладе АНТОНА ШАВЛИНСКОГО (МВШЭСН). Выступающий сравнил три интерпретации конфликта между общей и частной волей: Ричарда Дэггера, Патрика Райли и Дэвида Хайли. Как было показано в ходе доклада, трактовка Хайли является наиболее полной и широкой по сравнению с другими. Она не только сохраняет обе стороны взаимодействия, но и предлагает объяснения действий индивида, следующего общей воле. Таким образом, разрешение конфликта между частной и общей волей оказывается возможным лишь в случае, когда мы согласимся с тем, что общая воля — объективная сущность, возникающая после заключения договора. АЛИНА ПЕРЦЕВА (НИУ ВШЭ) в своем выступлении поставила вопрос о заполнении пробела между субъективацией в эстетике политики и десубъективацией в политике эстетики Рансьера. Она предложила решить эту проблему с помощью работы «Взгляд портрета» Жана-Люка Нанси, где он рассматривает живопись как единственное место проявления субъекта, — однако нельзя с точностью утверждать, что это решает противоречие. Доклад МАКСИМА МИРОШНИЧЕНКО (НИУ ВШЭ) о спекулятивном трансцендентализме был посвящен рассмотрению концепции К. Мейсу, критикующего идею конечности субъекта. Важное следствие этой критики обнаруживается в отказе от трансцендентального измерения. Главный тезис, выдвинутый докладчиком, заключался в следующем: «спекулятивный трансцендентализм», интегрирующий трансцендентальную феноменологию Гуссерля и немецкий идеализм, позволяет сделать критический пересмотр метафизических импликаций в феноменологии Гуссерля и актуализировать наследие немецкого идеализма. АНАСТАСИЯ ЛЕПЕТЮХИНА (НИУ ВШЭ) в своем докладе рассмотрела концепцию «свободных умов» как результат критики эпохи Просвещения в философии Ф. Ницше, а НАТАЛЬЯ ИЩЕНКО (НИУ ВШЭ) говорила о проблеме трансценденции в философии Мартина Хайдеггера.

СЕКЦИЯ 2. УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КУЛЬТУРА В СРЕДНИЕ ВЕКА И РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ

Программа секции «Университетская культура в Средние века и раннее Новое время» включала 6 докладов исследователей из университетов Москвы и Санкт-Петербурга. Модератором был кандидат исторических наук, доцент РАНХиГС ОЛЕГ ВАЛЕНТИНОВИЧ АУРОВ.

Первые доклады были представлены ведущими научными сотрудниками ИГИТИ — Юлией Ивановой и Павлом Соколовым (НИУ ВШЭ). Юлия Иванова рассказала о том, какое место в обязательной университетской программе должны занимать топика и критика. В докладе она опиралась на труды итальянского философа Джамбаттисты Вико. Павел Соколов обратился к его же речи о методе преподавания наук в университете, сравнив университет с «госпиталем».

Следующий докладчик, доктор филологических наук, поэт и переводчик РОМАН ШМАРАКОВ (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) предложил всей секции окунуться в мир метафор. Участники обсуждения наслаждались переводами Романа Шмаракова, который рассказал о таких грамматических метафорах, как *thesesin* (рассечение — на деле же брешь), подлежащее (в качестве женского начала), печень (как седалище сладострастия Елены Троянской) и других. Кроме того, докладчик говорил об изменениях в образе ученого-поэта в университетской структуре на примере Иосифа Эксетерского.

СВЕТЛАНА ЯЦЫК (НИУ ВШЭ) рассказала об устройстве Парижского университета в XIII в. Основное внимание докладчицы было сфокусировано на механизмах академической коммуникации. Выступающая обратилась к примеру Иоанна Уэльского (которых, кстати, было два) и опыту риторической техники *captatio benevolentiae*.

ОЛЕГ АУРОВ в своем докладе рассказал о становлении университетского образования в XII–XIV вв. на примере Кастилии и Леона, а также о Болонской системе свободных юридических школ. Были рассмотрены дидактические практики и реалии в Болонье, отношение к книгам и ведению конспектов (юристы, например, рисовали на полях) и квалификационный экзамен.

Завершал работу секции доклад АЛЕКСАНДРА МАРЕЯ (НИУ ВШЭ), посвященный «Siete Partidas». В его выступлении было рассмотрено влияние Альфонсо X на сферу образования и юридическую систему. Особое внимание докладчик уделил структуре документа, заметив, что цель «Семи Партид» — не подражание, а создание свода, который заменит Своды канонического и римского права.

СЕКЦИЯ 3. ВОЙНА И ТЕРРОР: НА ОСКОЛКАХ МОДЕРНА

Организатором и модератором этой секции был АРСЕНИЙ ДМИТРИЕВИЧ КУМАНЬКОВ, кандидат философских наук, руководитель научно-

учебной группы по изучению философии войны (НИУ ВШЭ). Участников секции, помимо общей темы, объединяло и еще одно: все они являются студентами различных факультетов и кампусов НИУ ВШЭ. Тема секции предлагала участникам рассмотреть современную войну и террор, вооружившись политико-онтологической и антропологической оптикой.

Так, Святослав Амелин (МВШСЭН) в своем докладе сделал акцент на постановке вопросов о сущности войны, основанной на секулярных традициях западной классической философии. Артём Колганов (НИУ ВШЭ) предложил интерпретацию феномена терроризма в современных теориях постмарксизма, заключив, что терроризм предстает объединяющим элементом, который всегда выносится «за скобки» политического субъекта. Опыт «консервативной революции» стал центральной проблемой выступления Михаила Лямина (НИУ ВШЭ), который заключил, что модерн «ошибся» по поводу романтизма. О положении человека в рамках современной войны рассуждал Алексей Санкин (НИУ ВШЭ, Нижний Новгород), рассматривая данную проблему в категориях гуманности и дегуманизации. Вновь к проблеме терроризма обратилась в своем докладе Елизавета Ключкова (НИУ ВШЭ), опиравшаяся на работы Жоржа Батая и его коллег по «Социологическому колледжу». Владислав Демидкин (НИУ ВШЭ) в своем выступлении обратился к проблеме различия внутреннего и внешнего врага, рассматривая возможности дифференцировать эти категории с опорой на теоретические работы Альфреда Шюца, Георга Зиммеля и Карла Шмитта. Заключительный доклад Антона Гребенникова (НИУ ВШЭ) был посвящен концепции Номоса Земли, предложенной Карлом Шмиттом: гуманитарная война, трансформируясь в полицейскую операцию, угрожает современному государству, что способствует приходу нового Номоса на место старого.

КРУГЛЫЙ СТОЛ: XXI ВЕК — ПРОБЛЕМЫ СОЦИУМА

Модератором и организатором круглого стола была ординарный профессор НИУ ВШЭ Татьяна Юрьевна Сидорина. Участники обсуждали проблемы неопределенностей и рисков в современном обществе.

Первый докладчик, Александр Логинов (РГГУ), говорил о переходе от капитализма к посткапитализму. Начав разговор с того, что практически все понятия с приставкой «пост» не отличаются определенностью, и «пост» здесь свидетельствует о переходности и незавершенности нашего времени, Александр Логинов заметил, что есть и

другие варианты обозначения подобного состояния общества — «текущая современность», «поздний капитализм». И в этом смысле поздний капитализм трансформирует социальную структуру; задачи современного капитализма более гибки, индивидуализированы и эмоциональны. Обратив внимание на то, что данная проблематика рассматривается, в частности, в работах Ульриха Бека и Энтони Гидденса, докладчик поставил вопрос: чем являются процессы в обществе — проявлением системного кризиса капитализма или способом закрепления существующего социально-экономического порядка?

НАДЕЖДА БОРОЗДИНА (РГГУ) предложила поговорить о философских подходах к осмыслению университета в контексте трансдисциплинарности. Докладчица обратила особое внимание на взаимосвязь понятий «междисциплинарность» и «трансдисциплинарность»: второе понятие, по мнению докладчицы, продолжает первое. Трансдисциплинарность крайне актуальна в условиях сегодняшней образовательной среды, и именно поэтому репрезентативно говорить о философском понимании университета в контексте трансдисциплинарности. ВЛАДИСЛАВ КАРЕЛИН (РГГУ) обратился к рефлексивности как к фактору субъектности университета. Отталкиваясь от того, что важным аспектом сущностного описания человека в философской антропологии считается возможность автореферентного описания субъекта, способность определять себя, свои функции и состояния, докладчик говорил о том, что подобную характеристику имманентной субъектности можно транслировать и на университет как на социальный институт. Университет становится квазиантропологическим институциональным субъектом в его наиболее фундаментальном размышлении о себе. В качестве университета, на который можно посмотреть как на институциональный субъект, выбирается Берлинский университет во время его становления. Владислав Карелин показывает, что рефлексия функционирует не только как индикатор идентичности, но и как инструмент ее становления.

АННАЛИЗА ПАЭЗЕ (ANNALISA PAESE) из Питтсбургского университета предложила рассмотреть гуманизм как сильное убеждение (*sturdy creed*). Она сделала акцент на том, что подход к этике, предлагаемый ею в этом докладе, будет параллельным тем подходам, которые весьма часто подвергаются критике и считаются неясными, — например, подход Айрис Мердок. В то же время, признала докладчица, эти работы репрезентативны тем, что они признают сложность вопроса, а не пытаются его закрыть. И в данном докладе Аннализа Паэзе показала достоинства подобного признания. Она также ответила на возражение о том,

что многие мыслители как внутри философии, так и за ее пределами выступили против гуманизма только в одном смысле данного понятия.

В докладе «Рефлексия и содержание философского субъекта в феноменологической философии Густава Шпета» НИКОЛАЕМ АФАНАСОВЫМ (НИУ ВШЭ) была предпринята попытка связать «теоретическую» часть философии, работающую с определением того, что есть субъект как таковой, с конкретным воплощением особенностей субъекта в социальной реальности. На материале философских работ Г. Шпета 20-х гг. и их психологическо-социальной интерпретации в трудах отечественных психологов было показано, что рассмотрение субъекта всегда упирается в его конкретно-историческое воплощение в формах культуры.

СЕКЦИЯ 4. ПОНЯТИЕ И ОБРАЗЫ «РЕВОЛЮЦИИ» В РОССИЙСКОМ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ XIX – НАЧАЛА XX В. (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

Продолжением работы этой секции в третий день конференции стало возвращение к дискуссии о понятии революции в российском интеллектуальном пространстве XIX – начала XX в. Модераторами секции были доцент БФУ им. И. Канта и ТОГУ, кандидат философских наук АНДРЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ТЕСЛЯ и доцент Высшей школы государственного аудита МГУ ЛЮБОВЬ ВЛАДИМИРОВНА БИБИКОВА (УЛЬЯНОВА).

С докладом, продолжившим разговор об учителях — уже провинциальных, — выступила ТАТЬЯНА ТЕТЕРЕВЛЕВА из САФУ им. М. В. Ломоносова (Архангельск). Она рассказала о воздействии «языка революционной эпохи» на провинциальное учительство. Доклад АНДРЕЯ ТЕСЛИ (ТОГУ) был посвящен понятию революции в понимании Бориса Николаевича Чичерина. Политические взгляды Чичерина особенны тем, что отличались от господствующей русской традиции недоверия к праву. Как юрист и философ, он возвышал закон и пытался взаимодействовать с государством как с партнером, считая также необходимым и сохранение самодержавия. ТАТЬЯНА РЕЗВЫХ (ПСТГУ, Москва) представила участникам секции два неизвестных доклада С. Франка о России, большевизме и революции. На фоне докладов «Мысли о России» и «Кризис мирозерцания и судьба России», сделанных философом в первой половине 1920-х, докладчица показала, как «Духовные основы общества» Франка связаны с понятиями революции и свободы.

Вторая часть секции открывалась докладом профессора РАНХиГС (Москва) ДЖОВАННИ САВИНО (GIOVANNI SAVINO) «Русские социалисты,

итальянский марксист: Анна Кулишёва, Анжелика Балабанова, Антонио Лабриола и международное рабочее движение (1890–1920)», где он подробно говорил о связях итальянских и российских социалистов того периода. О Казимире Малевиче и его революционном платонизме рассказала ТАТЬЯНА ЛЕВИНА (НИУ ВШЭ). Завершил секцию доклад доцента кафедры истории русской философии (МГУ) БОРИСА МЕЖУЕВА, который предложил обратиться к понятиям революции и дезертирства у Александра Блока.

КИРИЛЛ СОЛОВЬЕВ (ИРИ РАН): ЛЕКЦИЯ «БЮРОКРАТИЧЕСКАЯ РЕСПУБЛИКА В МОНАРХИЧЕСКОЙ РОССИИ. XIX ВЕК»

Завершала третий день конференции мини-лекция о бюрократической республике в монархической России XIX в., которую прочитал КИРИЛЛ СОЛОВЬЕВ (ИРИ РАН, НИУ ВШЭ). Он рассказал о формировании в XIX в. чиновничьей корпорации, которой была свойственна особая субкультура. В структуре данного управленческого класса складываются устойчивые связи, неформальные контакты и алгоритмы принятия решений. Докладчик подчеркнул, что эти неписанные законы, в большинстве своем противоречащие законодательству, определяли ритм государственной жизни России до 1905 г. При этом влияние императора на управление страной неуклонно сокращалось: ему приходилось соглашаться с решениями, принятыми в канцеляриях. Таким образом, в контексте технологии власти нельзя говорить об автократии, так как решения принимались коллегиально с учетом интересов бюрократической корпорации. Расхождение мифологии и технологии власти обнажало «ахиллесову пяту» политической системы того времени: подлинная власть де-факто не обладала своими привилегиями, а мнимая — достаточными рычагами, чтобы стать настоящей.

29 АПРЕЛЯ

Пленарное заседание заключительного, четвертого дня конференции было посвящено логике, семантике и онтологии. Модератором заседания был старший преподаватель школы философии НИУ ВШЭ ВИКТОР ВИКТОРОВИЧ ГОРБАТОВ.

Открывал пленарное заседание АЛЛАРД ТАММИНГА (ALLARD TAMMINGA) из Гронингенского университета, который в своем докладе предложил метод, опирающийся на таблицы истинности и исчисления секвенций. Такой метод будет действовать в четырехзначной логике и,

в итоге, должен привести к тому, что правила $2 \cdot 4^n$, описывающие данный нам n -мерный оператор, будут сводиться не более чем к четырем законам секвенции. ЕКАТЕРИНА КУБЫШКИНА из Университета Сорбонны предложила свою систему, которая будет работать в трехзначной логике. Преимущество этой системы в том, что она позволяет избежать ограничений для модели S_5 . СИЛЬВЕР БРОНЗО (SILVER BRONZO) из НИУ ВШЭ сделал доклад о носителе истины как об акторе сквозь призму остаточного платонизма Питера Хэнкса. Прежде чем переходить к деталям, докладчик, в свою очередь, поднял проблему истинности и ложности в первичном — что важно, — а не в производном смысле. Согласно объектоориентированным теориям, которые отстаивали Бертран Рассел, Готлоб Фреге и многие другие представители направления логики и философии языка начала XX в., первичные носители истины — абстрактные и не зависящие от ума объекта. Когнитивные и лингвистические акты могут быть истинными или ложными только в смысле производного, поскольку они соответствующим образом связаны с этими абстрактными объектами. Питер Хэнкс бросил вызов объектным теориям носителей истины и стремился защитить основанный на актах подход, согласно которому первичными истинами являются конкретные когнитивные и лингвистические акты: такие акты, как «думая, что p »; «судя по тому, что p »; и «утверждая, что p ». Именно этот подход и обсуждался докладчиком. ПАОЛО ВАЛОРЕ (PAOLO VALORE) из Миланского государственного университета обратился к аудитории с вопросом о том, как найти критерии высшего порядка в метаонтологии. Как мы можем регулировать возможности различных оценок в метаонтологии и какова, если таковая имеется, общая структура такой оценки? Паоло Валоре предложил решение: необходимо, чтобы относительность метафизических вариантов перешла на метаонтологический уровень.

СЕКЦИЯ 1. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Секция «Эпистемология и философия науки», модерировали которую ШТЕФАН ХЕССБРЮГГЕН-ВАЛЬТЕР (STEFAN HESSBRÜGGEN-WALTER), ДАРЬЯ НИКОЛАЕВНА ДРОЗДОВА и ВИКТОР ВИКТОРОВИЧ ГОРБАТОВ, включала четыре доклада. Участники этой секции представляли Болгарскую академию наук, Университет Дели (Индия), Высшую школу экономики (Москва) и Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН (Москва).

ВАСИЛЬ ПЕНЧЕВ (VASIL PENCHEV) из Болгарской академии наук (София) в своем докладе рассмотрел возможную интерпретацию эк-

вивалентности уравнения Шрёдингера (SE) и уравнения поля Эйнштейна (EFE). Стандартная интерпретация EFE и нестандартная SE позволяют приравнивать Вселенную к кванту, где EFE представляет реальность внутри кванта, а SE — внешнюю реальность относительно кванта. САГАРИКА ДАТТА (SAGARIKA DATTA) из Университета Дели представила концепцию Куайна-Крипке-Плантинга, критикуемую неоекзистенциалистами. Доклад был посвящен попытке интерпретировать теории, выдвинутые логиками XX в. относительно статуса существования вещи. Доцент НИУ ВШЭ ШТЕФАН ХЕССВРЮГГЕН-ВАЛЬТЕР (STEFAN HESSBRÜGGEN-WALTER) в своем выступлении сравнивал два взгляда на концепцию жизни в XVII в. Основной проблемой было определение общего основания жизни для растений, духов и Бога. Доклад ДМИТРИЯ БАЮКА (ИИЕТ РАН) был посвящен работам Галилео Галилея, а в частности — «Письмам о солнечных пятнах», где полемика Галилея с перипатетиками приобретает публичный характер. Оппоненты Галилея утверждали, что в сочинениях Аристотеля не содержится противоречий, однако итальянский астроном указывает на их первую ошибку — нежелание увидеть возможность противоречия, возникающего, когда метод приводит к знанию, которое противоречит системе.

СЕКЦИЯ 2. ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И СОЗНАНИЯ

Модератором этой секции была ЮЛИЯ ВАЛЕРЬЕВНА ГОРБАТОВА, кандидат философских наук, доцент НИУ ВШЭ.

Первая докладчица, СВЕТЛАНА КУСКОВА (МПСУ), в своем докладе акцентировала внимание на проблеме бессубъективности в свете нормативности актов сознания. Полемизируя с европейскими мыслителями, которые утверждают, что чистое «Я» существует безусловно и выступает предпосылкой рациональных связей между объектами любого природы, докладчица доказала следующий тезис: из факта нормативности разума не следует его необходимое бытие и существование других сознаний. Более того, субъект может выступать как интенциональная система, остающаяся после выполнения основного предписания. Таким образом, остается лишь пустая форма предписания, которая не принадлежит даже самой высокой деятельности, например, формулированию категорического императива до разработки этики.

Выступление ДАРЬИ ШАМИС (НИУ ВШЭ) было посвящено неопределимости содержания морального суждения. В своем докладе она опиралась на аргумент Мура, который полагал, что наше определение

доброе или хорошего сводится к тому, что мы всегда говорим о чем-то большем, когда характеризуем нечто как «доброе».

ОЛЬГА ШАПИРО (Крымский федеральный университет, Таврическая академия им. В. И. Вернадского) проанализировала влияние нового «пути говорения» на «способ мысли» на примере эпистолярного формата коммуникации. Как оказалось, электронное сообщение не только изменяет лингвистические и прагматические параметры письма-эпистолы, но и нивелирует социокультурный фон переписки.

Основная цель доклада ВАДИМА САВЕЛЬЕВА (ОмГУ) — деконструирование и историзирование двух концептов: автонарративной природы личной идентичности и «автобиографического я». Современный роман кодирует наши самые интимные самоописания, из чего, по мнению докладчика, следует вывод, что философия сознания — лишь бледная тень романа.

Следующий доклад сместил антропологический фокус на природу животного. Выступление ЕЛЕНА СЕМЕНОВОЙ (САФУ, Архангельск) было посвящено методам и анализу возможности определить, обладает ли животное самосознанием. Во-первых, проводился зеркальный тест, во-вторых, — эксперименты, направленные на обнаружение сформированной theory of mind и, наконец, — тест, определяющий наличие у животных воспоминаний.

ВИТАЛИЙ СУХОВОЙ (НИУ ВШЭ) в своем докладе показал, что не только сознание сопротивляется редукционистскому объяснению. Редукция в рамках науки — неразрешенная и сложная проблема. Основной акцент был сделан на аргументе Давида Чалмерса — аргументе зомби, — при помощи которого возможно доказать, что из одной и той же конъюнкции всех микрофизических фактов могут следовать различные конъюнкции высокоуровневых физических фактов, даже при том, что эти различные системы будут неразличимы в поведении.

Выступление АЛЕКСЕЯ ДЕНИСЕНКО (НИУ ВШЭ) касалось перформативной силы онтологического аргумента и возможности «обоснованного» перехода от наличия данного «необычного объекта» в уме к убежденности в его существовании «в действительности». Данный анализ был, прежде всего, сфокусирован на доказательстве Ансельма.

СЕКЦИЯ 3. ИСКУССТВО И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Секция, модерировала которую аспирантка школы философии НИУ ВШЭ МАРТА ВЛАДИМИРОВНА МОРОЗОВА, была посвящена искусству

и повседневности в контексте философской рефлексии. Открывала заседание Гилян БАСАНГОВА (НИУ ВШЭ), рассказавшая о понятии «культура» в философско-теоретических дискуссиях в СССР (1950–1980 гг.). Она показала, что понимали под термином «культура» в 1950-е гг. и что в нем читали в 1960-е.: если в первом случае имелась в виду совокупность достижений науки и искусства в непосредственной связи с культурно-просветительной работой, то во втором случае термин переосмысливается ввиду накопленного опыта, что связано с углублением в проблематику философии культуры. Однако основной вопрос, который ставит докладчица, заключается в том, нужно ли ограничивать «философию культуры» от культурологического анализа культуры и где же проходит граница между философским и культурологическим анализом культуры, если эта разница вообще существует.

ДАРЬЯ ДЕМЕХИНА (НИУ ВШЭ) в докладе, посвященном *performance studies* в контексте философской рефлексии, говорит о том, что концепцию перформанса Ричарда Шехнера можно и нужно рассматривать как метод анализа перформативных практик повседневности наряду с художественными. Ключевая посылка, рассматриваемая в данном докладе, — принципиальный тезис Шехнера о сближении искусства и жизни: желание исследователя создать единую методологию для анализа различных практик влечет за собой необходимость преодоления оппозиции повседневной и художественной реальностей в рамках одной плоскости. Данной плоскостью представляется перформативная реальность, где эти различия не исчезают, но становятся несущественными.

МАРТА МОРОЗОВА предложила поговорить о чтении художественной литературы как о модели опыта и культурной коммуникации в рецептивной эстетике. Целью доклада было стремление проследить формирование такого направления, как рецептивная эстетика, обусловленного, прежде всего, изысканиями Романа Ингардена и работами представителей констанцской школы. Докладчица предположила, что природа этих проблем не может быть ограничена сферой эстетики, но позволяет ввести их в оборот философской рефлексии. ДАНИИЛ НЕБОЛЬСИН (НИУ ВШЭ) обратился к проблеме философии изображений и когнитивных исследований и рассмотрел новые перспективы их теоретического взаимодействия. Он показал, что тезис о репрезентационной природе сознания активно критикуется, то есть работа над этими вопросами обладает серьезным потенциалом, но требует воздержания от поспешных ответов и излишнего энтузиазма, — поэтому в

выступлении докладчика акцентировалась проблема того, могут ли актуальные концепции когнитивных наук и связанные с ними философские теории восприятия и сознания помочь в предварительной разметке подхода к изображениям.

Юлия ЩЕРБИНА (НИУ ВШЭ) говорила о хтонических мотивах в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание». Она предложила подумать, что повлияло на выбор Раскольникова и было ли убийство старухи выбором Родиона в полном смысле этого слова. Ответив на эти вопросы, можно переходить к рассмотрению вопроса о том, как данный роман может быть проинтерпретирован — с позиций, прежде всего, философии культуры — в качестве реализации специфической культурной практики.

Доклад ЕВГЕНИИ СТРИЖАК (НИУ ВШЭ) был посвящен антропологическому проекту А. Варбурга и Э. Кассирера. Она говорила о том, что перспектива, в которой рассматривается население у А. Варбурга, весьма узка, и эсплицирование антропологической составляющей проекта развернет его в большей полноте. По ее мнению, важно показать, как происходит генезис этого антропологического субъекта при работе с конкретным историческим, преимущественно визуальным материалом.

Доклад АЛЕКСАНДРА СУВАЛКО (НИУ ВШЭ) был посвящен анализу текста Иоахима Риттера «Большой город» (*Die große Stadt*, 1960). Современную культуру невозможно представить без большого города. В своей небольшой работе Риттер опирается на ключевые философские идеи Ницше, Хайдеггера и Шпенглера, которые характеризовали состояние городской культуры как состояние упадка, от которого нужно бежать, как Гоген или Толстой бежали к примитивным южным морям или крестьянской простоте. Риттера этот подход не устраивает, и он обращается к античным авторам — Сократу и Аристотелю. Докладчик показал, что рассматриваемый им текст важен прежде всего потому, что Риттер демонстрирует важность компенсаторной теории для дальнейшего существования города.

Завершающим докладом секции стал доклад АННЫ ВИНКЕЛЬМАН (НИУ ВШЭ). Она рассказала о я-образе и проблеме внутренней рефлексии на примере романов Макса Фриша. Анна предложила поговорить о идее маски у упомянутого автора. Хотя сам Фриш не использует данный термин, однако, как показала Анна, именно об этом феномене идет речь в его романах.

СЕКЦИЯ 4. ФЕНОМЕН В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМЕ КАНТА И ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

В заключительный день конференции участники секции, модерировал которую кандидат философских наук СЕРГЕЙ ЛЕОНИДОВИЧ КАТРЕЧКО (независимый исследователь), говорили о феномене в трансцендентализме Канта и феноменологии Гуссерля. Открывал секцию доклад НЕЛЛИ МОТРОШИЛОВОЙ (ИФ РАН): она предложила посмотреть на различия между «явлением» (Erscheinung) и «феноменом» (Phänomen) на примере разных работ Иммануила Канта — начиная с ранних сочинений и заканчивая «Критикой чистого разума». Продолжил разговор о Канте, а именно — о различиях и тавтологиях кантовского трансцендентализма — ВИКТОР МОЛЧАНОВ (РГГУ). Далее АЛЕКСЕЙ САВИН (ИФ РАН; РАНХиГС) предложил поговорить о рецепции кантовской «вещи в себе» в философии Теодора Адорно. МИХАИЛ БЕЛОУСОВ (РГГУ) вновь вернул дискуссию к разговору о Канте и Гуссерле и проанализировал значение термина «трансцендентальный» у этих авторов. АННА ШИЯН (РГГУ) пригласила к размышлению о явлении, задав вопрос, как оно существует. Предложил представить мир как идею АЛЕКСАНДР ФРОЛОВ (независимый исследователь), опираясь на трансцендентальную философию Э. Гуссерля и И. Канта. О критике Канта в исполнении Хайдеггера в «Бытии и времени» рассказал ЭЛЬФИР САГЕТДИНОВ (РГГУ). Закрывали секцию доклады А. СВЕРДЛИКОВА (независимый исследователь) и П. СТРОКИНА (НИУ ВШЭ): докладчики говорили о феномене с разных позиций. А. Сverdликов предлагал сравнить феномен и Ereignis, Петр Строкин же рассмотрел феномен с точки зрения истории его возникновения (производства), акцентируя внимание на фотографии и мимесисе.

Секция завершилась общей дискуссией.

Говоря об общих итогах работы конференции, нужно отметить, что каждое заседание было интересным как для докладчиков, получавших на свои выступления живой отклик, а иногда и критику, так и для тех, кто просто пришел послушать доклады и обсудить интересные и близкие академические темы. Дискуссии, начатые на пленарных заседаниях, секциях и круглых столах, не ограничивались временем, отведенным регламентом, и многие из них будут продолжены в следующем году — на IX конференции «Способы мысли, пути говорения».

Zakharova, Ye. S., S. I. Porfir'yeva, and D. N. Chaganova. 2017. "VIII Mezhdunarodnaya konferentsiya 'Sposoby mysli, puti govoreniya'. Khronika [Eighth International Conference 'The Modes of Thinking, the Ways of Speaking': Conference Chronicles]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 1 (2), 201–227.

YELIZAVETA ZAKHAROVA, SOF'YA PORFIR'YEVA, DAR'YA CHAGANOVA
BA STUDENTS, FACULTY OF HUMANITIES, HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

EIGHTH INTERNATIONAL CONFERENCE "THE MODES OF
THINKING, THE WAYS OF SPEAKING": CONFERENCE
CHRONICLES

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО О
IX МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
ШКОЛЫ ФИЛОСОФИИ ФГН НИУ ВШЭ
«СПОСОБЫ МЫСЛИ, ПУТИ ГОВОРЕНИЯ //
THE MODES OF THINKING, THE WAYS OF SPEAKING»

Производство нового гуманитарного знания предполагает постоянную рефлексию исследователя, направленную на совершенствование и уточнение своего инструментария. Критическое осмысление процессов, происходящих в мышлении, выверение ставящихся вопросов, многократная проработка ответов с целью довести их до возможного совершенства — вот тот алгоритм, которому следуют гуманитарии, начиная, как минимум, с философов Греции. Различные способы мыслить одни и те же вопросы моделируют — на этапе говорения — разные варианты ответов на них, от методологических до дескриптивно-позитивистских.

Организаторы приглашают к участию в конференции «Способы мысли, пути говорения» всех, заинтересованных в осмыслении процессов рефлексии в истории философии и теологии, практической философии, философии языка и логике, онтологии и гносеологии, философии коммуникации.

В центре внимания конференции находятся различные способы конструирования философских проблем и типы их преломления в том языке, на котором они обсуждаются; искажения, возникающие при переводах с древних и новых языков; уточнение старого и разработка нового концептуального аппарата гуманитарной науки. В силу междисциплинарного характера предмета конференции ее область охвата затрагивает целый ряд разделов различных гуманитарных наук — в частности, историю языка и литературы, теологию, герменевтику, отдельные вопросы социокультурной коммуникации и лингвистической культурологии, формальную семантику и многие другие. Особенностью конференции этого года будет ее ориентированность на историю понятий (*Begriffsgeschichte*) как наиболее актуальную для современной гуманитарной науки стратегию и методологию обработки данных и производства нового знания.

Первое пленарное заседание мы планируем посвятить проблематике истории понятий в ее приложении к проблемам политической философии и истории политической мысли России и Европы периода раннего

Нового времени. Среди предполагаемых докладчиков — Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (CNRS, Paris — CONICET, Buenos-Aires) и Константин Ерусалимский (РГГУ, Москва).

В рамках второго пленарного заседания предполагается обсудить проблемы герменевтики научного знания применительно к античным философским текстам. Философский текст подвергается интерпретации на всех этапах своего существования: первая письменная фиксация философского учения в рамках античной школы, работа переписчика и редактора, труд переводчика и читателя — все это представляет собой постоянный процесс интерпретации, о трудностях которого мы зачастую не задумываемся, когда пытаемся извлечь из текста ту или иную философскую «доктрину». Между тем, именно в античности ставится впервые вопрос о том, *как понять* оракулы, Платона, Священное писание — и самих себя.

Третье пленарное заседание конференции традиционно планируется посвятить проблематике философии языка и сознания, а также логико-онтологическим вопросам. Как возникают понятия в сознании и как они оформляются в языке? Насколько в анализе понятий применимы логические механизмы? Как в современную философскую науку встраиваются проблемы и инструменты, разработанные в стенах средневековых университетов в рамках знаменитой полемики об универсалиях?

В рамках секционных заседаний планируется провести обсуждения, посвященные проблематике учредительной власти в русских спорах XIX – первых десятилетий XX вв. (модератор — Андрей Тесля, БФУ им. И. Канта, Калининград; ТОГУ, Хабаровск), проблематике публичного и частного пространств в общественно-политической мысли России (модераторы — Любовь Бибикова, Высшая школа государственного аудита МГУ им. М. В. Ломоносова, и Андрей Тесля). Также планируется осветить проблемы методологической применимости инструментария истории понятий в философском исследовании (модератор — Клаудио Серхио Нун Ингерфлом), рассмотреть различные аспекты становления неокантианства на протяжении «долгого XIX века» (модератор — Надя Моро, НИУ ВШЭ). Будут продолжены дебаты об университетском образовании как особом способе мысли и говорения в европейской средневековой и современной среде, а также дискуссии о проблеме публичных пространств в европейской культуре и о перспективах развития республиканской теории. Кроме этого, планируются традиционные секции по логике, онтологии, философии языка и сознания.

Данный список не является окончательным. Более подробная информация будет появляться на сайте <https://phil.hse.ru/plc/>.

Рабочие языки конференции — русский и английский.

Конференция пройдет *в последнюю декаду апреля 2018 года* в Москве, на базе Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Точные дни конференции будут уточнены в ближайшее время.

ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ КОНФЕРЕНЦИИ

- ◇ проректор по науке НИУ ВШЭ, к. э. н., М. М. Юдкевич;
- ◇ декан ФГН НИУ ВШЭ, д. филос. н., проф. А. М. Руткевич;
- ◇ руководитель школы философии ФГН НИУ ВШЭ, д. филос. н., проф. В. Н. Порус;
- ◇ первый заместитель декана ФГН НИУ ВШЭ, к. филос. н., проф. Д. М. Носов;
- ◇ заместитель декана ФГН НИУ ВШЭ по науке, д. и. н., проф. М. А. Бойцов;
- ◇ заместитель руководителя школы филологии ФГН НИУ ВШЭ, к. фил. н., доц. И. В. Ефименко.

ОРГКОМИТЕТ КОНФЕРЕНЦИИ

- ◇ председатель: к. ю. н., доц. А. В. Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
- ◇ ответственный секретарь: к. филос. н., доц. М. Д. Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
- ◇ М. А. Штейнман, к. фил. н., доц. (РГГУ, Москва)
- ◇ В. В. Горбатов, ст. преп. (НИУ ВШЭ, Москва)
- ◇ О. В. Алиева, к. и. н., доц. (НИУ ВШЭ, Москва)
- ◇ А. А. Тесля, к. филос. н., доц. (БФУ им. И. Канта, Калининград; ТОГУ, Хабаровск)

УСЛОВИЯ ДЛЯ УЧАСТНИКОВ

Оргкомитет конференции не покрывает расходы на дорогу до Москвы и на проживание в Москве, однако, при необходимости, готов оказать информационную поддержку в поиске оптимального варианта размещения.

Организационный взнос для участников конференции составляет 1000 (одну тысячу) рублей с человека.

ВАЖНЫЕ ДАТЫ

- ◇ 01.12.2017 — завершение приема тезисов докладов;
- ◇ 15.01.2018 — авторам сообщается о решении оргкомитета;
- ◇ 01.03.2018 — завершение регистрации участников.

СПРАВОЧНАЯ ИНФОРМАЦИЯ

За дополнительной информацией просьба обращаться к ответственному секретарю оргкомитета Марии Дмитриевне Марей по электронному адресу mdyurlova@hse.ru.

Адрес оргкомитета конференции: 109028, Москва, Ст. Басманная ул., 21/4, ком. 424.

Тел.: +7 (926) 535-61-87 (Виктор Викторович Горбатов); +7 (916) 396-32-12 (Александр Владимирович Марей); +7 (960) 000-80-22 (Мария Дмитриевна Марей).

ФОРМЫ УЧАСТИЯ В КОНФЕРЕНЦИИ ПРЕДПОЛАГАЮТ

- ◇ пленарный доклад (40 мин, вопросы и дискуссия: 20 мин);
- ◇ выступление на секции (20 мин, вопросы и дискуссия: 10 мин);
- ◇ выступление в рамках круглого стола (15 мин, вопросы и дискуссия: 5 мин).

ВОЗМОЖНЫЕ ФОРМАТЫ ЗАЯВОК НА УЧАСТИЕ В КОНФЕРЕНЦИИ

- ◇ тезисы докладов объемом до 1000 слов;
- ◇ предложение секции, включающее в себя состав участников и тезисы их докладов.

Заявки объемом до 1000 слов, составленные строго на двух языках (по-русски и по-английски), просьба присылать до 15 ноября 2017 г. на адрес оргкомитета конференции: phillangcult@gmail.com. К заявкам должна прилагаться справочная информация об авторе: ФИО, ученая степень и звание (если есть), должность, место работы (учебы), контактные данные.

