

ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2018 — Т. II, № 3

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2018 · VOLUME II · № 3

PHILOSOPHY

2018 II (3)

HISTORY OF POLITICAL LANGUAGES: NEW PERSPECTIVES

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

ISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФС 77-68963

ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590 * 12032

EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow)

Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow)

Executive Editors of the Issue:

Timur Atnashev (RANEPa), Mikhail Velizhev (NRU HSE), Moscow

Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow)

TeX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow)

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 («Voprosy

Filosofii» Journal, Moscow) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow) · Tatiana Schedrina

(MSPU, Moscow) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow)

ФИЛОСОФИЯ

2018 — Т. II, № 3

ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ ЯЗЫКОВ: НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

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

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

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

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)

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

Выпускающие редакторы:

Тимур Атнашев (РАНХИГС), Михаил Велижев (НИУ ВШЭ), Москва

Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)

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 (ВФУ им. И. Канта, Калининград) ·

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) · Тереза Оболевич (Папский университет

Иоанна Павла II, Краков) · Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк) ·

Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин,

Буэнос-Айрес) · Алексей Руккевич (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 Editors of the Issue] 7

STUDIES

VLADIMIR KORSHAKOV
«Svoboda» i «volya» drevnerusskogo cheloveka
[Two Concepts of Liberty in Old Rus: Svoboda and Volya] 13

MARIYA PONOMAREVA
«Patria» i «respublica» vo frantsuzskoy politicheskoy publitsistike XIV v.
[“Patria” and “Respublica” in French Political Publicism of the Forteenth
Century] 29

CÉSAR RUIZ SANJUÁN
John Stuart Mill on the Relation between Society and Individual Regarding Personal
Liberty
[Dzhon Styuart Mill’ ob otnosheniyakh mezhdru obshchestvom i individom
v tom, chto kasayet-sya lichnoy svobody] 66

ANDREY TESLYA
Mezhdru Vl. Solov’yevym i «natsionalizmom» : «Razmyshleniya o natsional’nosti» S.N.
Bulgakova v kontekste sporov o natsional-liberalizme 1909–1910 gg.
[Between Vladimir Solovyev and Nationalism : “Reflections on Nationality”
by Sergey Bulgakov in the Context of 1909–1910 National Liberalism
Discussion] 89

TIMUR ATNASHEV, MIKHAIL VELIZHEV
Istoriya politicheskikh yazykov v Rossii : k metodologii issledovatel’skoy programmy
[History of Russian Political Languages : Introducing Methodology of a Re-
search Program] 107

TRANSLATIONS

DZHON POKOK [JOHN POCOCK]
Bërk i drevnyaya konstitutsiya : ob odnoy probleme v istorii idey
[Burke and the Ancient Constitution : A Problem in the History of Ideas] 141

KLAUDIO SERKHIO INGERFLOM [CLAUDIO SERGIO INGERFLOM]
Kak osmyslit’ peremeny, ne pol’zuyas’ kategoriymi razryva i preymstvennosti :
germenevicheskii vzglyad na revolyutsiyu 1917 g. v svete istorii ponyatiy
[How to Comprehend the Changes without the Categories of Rupture and
Continuity : A Hermeneutical Approach to the Revolution of 1917 in the
Light of Conceptual History] 171

ADELARD BAT-SKIY [ADELARD OF BATH]
O tozhdestvennom i razlichnom
[On the Same and the Different]

205

BOOK REVIEWS

DENIS SHALAGINOV
Entomologiya — eto gumanizm : retsenziya na knigu Dilana Trigga o fenomenologii
uzhasa
[Entomology is Humanism : A Review of Dylan Trigg's Book on Phenome-
nology of Horror]

249

СОДЕРЖАНИЕ

От выпускающих редакторов 7

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ И ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ ЯЗЫКОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

- ВЛАДИМИР КОРШАКОВ
«Свобода» и «воля» древнерусского человека 13
- МАРИЯ ПОНОМАРЕВА
«Patria» и «respublica» во французской политической публицистике XIV в. 29
- СЕСАР РУИС САНХУАН
[Джон Стюарт Милль об отношениях между обществом и индивидом
в том, что касается личной свободы] 66
- АНДРЕЙ ТЕСЛЯ
Между Вл. Соловьевым и «национализмом» : «Размышления о национальности» С. Н. Булгакова в контексте споров о национал-либерализме 1909–1910 гг. 89
- ТИМУР АТНАШЕВ, МИХАИЛ ВЕЛИЖЕВ
История политических языков в России : к методологии исследовательской программы 107

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

- ДЖОН ПОКОК
Бёрк и древняя конституция : об одной проблеме в истории идей 141
- КЛАУДИО СЕРХИО ИНГЕРФЛОМ
Как осмыслить перемены, не пользуясь категориями разрыва и преемственности : герменевтический взгляд на революцию 1917 г. в свете истории понятий 171
- АДЕЛАРД БАТСКИЙ
О тождественном и различном 205

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА РЕЦЕНЗИИ

- ДЕНИС ШАЛАГИНОВ
Энтомология — это гуманизм : рецензия на книгу Дилана Тригга о феноменологии ужаса 249

ОТ ВЫПУСКАЮЩИХ РЕДАКТОРОВ

Западная история политических понятий и языков включает в себя несколько школ, сложившихся в национальных научных сообществах во второй половине XX века: это дискурс-анализ М. Фуко, *Begriffsgeschichte* Р. Козеллека и Кембриджская школа Кв. Скиннера и Дж. Покока. К концу столетия влияние исторических исследований и зрелость методологической рефлексии трех направлений создали условия для более глобального академического диалога — европейского и трансатлантического. Российская история политических языков еще моложе: она формируется в течение последних тридцати лет, испытывая на себе влияние более зрелых (транс)национальных школ и находясь в активном поиске адекватного научного языка. В настоящем номере представлены исследования по русской и европейской истории понятий и теоретические статьи, написанные в диалоге между несколькими направлениями.

Природная междисциплинарность истории политических языков делает ее академическим полем, общим для историков, филологов, философов, юристов, политических философов и политологов. Такое «водяное перемирие» не вызвано бедствием или институциональным насилием, но возникает в силу подлинного интереса представителей разных общественных и гуманитарных дисциплин к одному и тому же корпусу источников. Общность источников здесь, конечно, не обозначает общности методологии. Скорее, мы можем выделить несколько сквозных тем и ходов, которые вписывают современную историю политических понятий и языков в гораздо более долгую традицию гуманитарного знания.

Привлекательность и актуальность истории понятий связана с природой дискурсивной политической коммуникации определенного типа: опосредованной тканью философских и полемических текстов, решениями политиков и характером принимаемых законов. Политические сообщества, допуская свободу обсуждения управленческих сюжетов, оказывались вовлечены в конфликтное дебатирование актуальных вопросов и в еще более сложную дискуссию «второго уровня». Речь идет о *метадискуссии*, т. е. о принципах и нормах, к которым можно легитимно апеллировать в политической полемике по конкретным вопросам текущей повестки дня. При этом степень рефлексивности и сложности обращения к общим началам оказывалась порой чрезвычайно высокой. История политических языков указывает на принципиальное значение живой письменной *традиции* (и ее

изучения) как долгосрочного фактора, во многом определяющего характер и ход политических дебатов.

Канон общезначимых политических текстов меняется, но часть классических сочинений и сам принцип формирования корпуса сохраняются. Они интерпретируются каждым поколением политиков, юристов, историков и философов. Историки склонны классифицировать традицию как непрерывную эволюцию (Англия) или последовательность политических дискурсов, сформированных в рамках двух (Германия) или даже нескольких (Франция) радикально отличных друг от друга эпох. При этом в обоих случаях традиция не остается равной самой себе: она изменяется и эволюционирует под воздействием внутренних и внешних факторов, речевых жестов отдельных авторов или групп интересов, социальных или эпистемических сдвигов.

Изменения значений ключевых понятий и идиом являются следствием этого процесса. Однако большинство действующих участников истории не представляют себе масштаба и качества перемен и продолжают обращаться к обновленному корпусу текстов прошлого как к хорошо понятному источнику легитимных аргументов, норм и образцов. Языковой разрыв с прошлым осмысливается тремя ведущими школами истории политического дискурса как центральная тема и проблема. Историческое сознание, сформированное языком и опытом, оказывается еще одной центральной темой истории понятий.

Наслоение, изменение, перевод, очищение, смешение, восстановление и забывание значений как будто всем знакомых понятий в текстах прошлого и настоящего составляет главный *raison d'être* истории политических языков. Усилие историка по реконструкции забытых значений и контекстов нацелено на выявление дистанции между языками прошлого и настоящего. В случае успеха историк реанимирует язык прежнего канона и делает утраченный ранее репертуар значений доступным образованной публике. На следующем шаге политический философ, юрист и политик могут по-своему использовать старый/новый язык в современной конфигурации борьбы за власть и институты. В то же время историк указывает на ограниченность современного нам политического словаря: на скрытые от пользователей нормативные кодировки и перекодировки значений каждого из ключевых политических понятий большой традиции. В той мере, в какой политические и социальные институты поддерживаются публичными аргументами, принципами политической философии и письменными законами, а не только неотрефлексированной практикой и организованным насилием,

критическая работа с историей политического языка оказывается полезной и современной.

Исследование Вл. Коршакова помогает увидеть, что знакомое нам сегодня противопоставление понятий *свободы* и *воли* не было характерным для политического языка Древней Руси. Более того, «воля» была более важным юридическим и политическим термином, характеризующим самостоятельность человека и его позитивную способность к действию. М. Пономарева реконструирует контекст и значение понятия *respublica* в средневековой французской политике. Предмет ее рефлексии — версии и переводы с латыни на среднефранцузский язык трактата «Спор между священником и рыцарем». С. Р. Санхуан обращается к более поздней либеральной традиции, по-новому интерпретируя аргументы Джона Милля в его классическом эссе «О свободе». В статье о «Размышлении о национальности» С. Н. Булгакова А. Тесля рассматривает этот текст в контексте полемики между охранителями, либералами и социалистами в 1909–1910 гг. В заключительной статье рубрики «Исследования» Т. Атнашев и М. Велижев описывают методологию, способную лечь в основу истории политических языков в России.

Рубрика «Переводы» открывается классической статьей Дж. А. Г. Покока «Бёрк и древняя конституция». Историк политических языков показывает, как юридическая мысль и прецедентная судебная практика в Англии раннего Нового времени сформировали одну из наиболее влиятельных линий политической философии этой страны: философию традиционализма, не отсылавшую к античным образцам. Во второй статье блока известный современный историк К. С. Ингерфлом приглашает к размышлению о возможности выхода из оппозиции «разрыва и преемственности» как естественных категорий, в которых историки осмысливают установления советской власти. Третий текст рубрики — перевод с латыни трактата Аделарда Батского «О тождественном и различном» XI в. Его переводчик и комментатор Р. Шмараков подчеркивает одновременно ученость, оптимизм и легкость, с которыми античная традиция утверждала себя в Высоком Средневековье, повторяя «одно и то же» так, чтобы сообщение было лучше понято современниками. Заключительный текст номера иллюстрирует этот тезис. В своей увлекательной постметафизической рецензии на перевод книги Д. Тригга «Нечто: Феноменология ужаса» Д. Шалагинов приоткрывает возможность озвучить и услышать ужас от осознания немой и чужой первозданной плоти до разделения на (мой, наш, субъективный, умный) человеческий и (объективный, телесный) природный миры.

Тимур Атнашев, Михаил Велижев

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ
И ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ ЯЗЫКОВ
ИССЛЕДОВАНИЯ

STUDIES

ВЛАДИМИР КОРШАКОВ*

«СВОБОДА» И «ВОЛЯ»

ДРЕВНЕРУССКОГО ЧЕЛОВЕКА**

Аннотация: В статье на материале широкого круга источников рассматриваются представления о свободе в Древней Руси XI–XV вв., анализируются значения понятий «воля» и «свобода» и прослеживается их эволюция. «Свобода» древнерусского человека всегда распространялась на конкретную ограниченную сферу жизни, будь то свобода от греха, долга или болезни. Она могла сочетаться с зависимым состоянием: автор «Слова Даниила Заточника» мечтал одновременно о статусе холопа на службе у князя и о свободе, которую в этом статусе можно получить. Свобода даровалась господином и могла быть получена только от него. Воля, изначально понимавшаяся как воля-желание, позднее приобрела значение свободы, впервые зафиксированное в источниках на рубеже XII и XIII вв. В отличие от «свободы», «воля» древнерусского человека выражала идею полной независимости. Воля была правовым понятием; заявление о наличии у кого-либо собственной воли служило политической декларацией. По мере укрепления принципа монархической власти воля-свобода вытеснялась из политического лексикона, а «вольные люди» стали синонимом «лихих людей».

Ключевые слова: Древняя Русь, свобода, воля.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-13-28.

Для исследований понятия свободы в русском языке характерна междисциплинарность: филологи необыкновенно часто обращаются к философскому эссе Георгия Федотова (Федотов, 2004); в свою очередь работы филологов на эту тему обретают черты философских размышлений (Лихачев, 1981). Именно эта традиция междисциплинарности служит для нас защитой от обвинений во вторжении на территорию чужой дисциплины.

Мы рассмотрим свободу и волю древнерусского человека не столько как понятия (что было бы ожидаемо от историка), сколько как ключевые слова или ключевые идеи древнерусской культуры в терминологии

* Коршаков Владимир Валерьевич, младший научный сотрудник исследовательского центра Res Publica Европейского университета в Санкт-Петербурге; младший научный сотрудник Института фундаментальных и прикладных исследований Санкт-Петербургского государственного экономического университета, vkorshakov@eu.spb.ru.

** © Коршаков, В. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена во время стажировки в Гарвардском университете. Автор благодарит за предоставленную возможность Центр российских и евразийских исследований Гарвардского университета и комиссию по научному планированию Европейского университета в Санкт-Петербурге.

А. Вежбицкой (Вежбицкая, 2001) и группы исследователей, работающих в схожей парадигме (Зализняк, Левонтина и Шмелев, 2005). В настоящее время исследователи, работающие с древнерусским материалом, для анализа значений этих слов располагают преимущественно историческими словарями, которых не всегда достаточно для корректного истолкования текста. В частности, важной задачей исторического словаря является фиксация всех значений слова, но порой разделение значений, оправданное лексикографически, мало способствует пониманию текста.

Как было показано в исследовании понятий «веры» и «правды» в древнерусском языке, лингвистически точный перевод текста не всегда достаточен для понимания его исторического смысла; особенно же затруднено это понимание, когда древнерусские слова являются «знакомыми» и даже буквально совпадают со словами современного русского языка (Юрганов и Данилевский, 1998). Мы полагаем, что эти краткие заметки об исторических смыслах «свободы» и «воли» в дальнейшем могут послужить ориентиром для истолкования отдельных древнерусских текстов.

Настоящее исследование посвящено понятиям свободы и воли в древнерусском языке до XV в. включительно; в отдельных случаях приведены цитаты из более поздних источников, показывающие развитие этих идей в XVI–XVII вв. Мы обращались к правовым источникам, актам, летописям и берестяным грамотам, чтобы определить содержание этих понятий и провести смысловые границы между ними. Первоначальными ориентирами для нас стали «Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.», включающий все известные лексикографам случаи использования этих слов в указанный период, и справочная картотека «Словаря русского языка XI–XVII вв.», хранящаяся в Институте русского языка РАН¹.

Соотношение понятий воли и свободы в современном русском языке хорошо изучено лингвистами. Вместе с тем исторические корни этих понятий и древнейшее словоупотребление интересовали ученых значительно меньше. В качестве общих мест упоминаются этимологическая связь воли-свободы с волей-желанием и велением через индоевропейский корень *wel* (Арутюнова, 2003: 74) и в целом неотделимость воли-свободы от воли-желания (Апресян, 1995: 352, Арутюнова, 2003: 75), связь воли с простором через противопоставление дикой *воли* упорядоченному *миру* (Топоров, 1989: 43–52, Шмелев, 2002: 70–72). Из специализированных работ, посвященных истории «воли» и «свободы», до XVI в. можно

¹Благодарю Л. Ю. Астахину за помощь в работе с картотекой.

отметить очерки в научно-популярной книге В. В. Колесова (Колесов, 1986), позже переизданной без значительных дополнений под слегка измененным названием в качестве первого тома трилогии (Колесов, 2000); идей, высказанных в этих очерках, мы коснемся далее.

Начнем со слова «свобода», хорошо знакомого нам сегодня. По известному высказыванию Г. П. Федотова, «слово „свобода“ до сих пор кажется переводом французского *liberté*» (Федотов, 2004: 137). В самых ранних источниках на древнерусском языке мы действительно встречаем свободу как перевод древнегреческого *ἐλευθερία*. В переводных церковных текстах свобода, как правило, соседствует со своими антонимами — рабством, реже пленом.

Библейский мотив раба, своим трудом добывающегося свободы (ср. Сирах. 10:28) прочно закрепляется в древнерусской литературе. В Изборнике 1076 г. это еще прямая цитата, и нам неизвестно, в какой мере реалии, отображенные в ней, соответствовали личному опыту читателей, но веком позже в «Слове Даниила Заточника» древнерусский автор так изображает положение слуги при княжеском дворе: «Доброму бо господину служба, дослужится слободы, а злу господину служба, дослужится болшей работы» (Слово Даниила..., 1997: 276). Внешне эта картина напоминает библейское противопоставление, но в ней присутствует значительное отличие.

Весь текст «Слова» представляет собой обращение автора к князю с просьбой принять его на службу; в некоторых списках произведения автор мечтает стать «слугой», в некоторых — «холопом». «Слово» определяется исследователями как «гимн холопскому состоянию» (Данилевский, 2002: 10). Парадоксальным для нас образом Даниил Заточник мечтает одновременно и о холопском состоянии, и о свободе. Один из современных исследователей пытается снять это противоречие, с натяжкой приравнивая этимологически родственные «свободу» и «соби́ну»: «Все его [Даниила — В. К.] устремление заключается в том, чтобы пристроиться к чужой „соби́не“» (Колесов, 2000: 112). Однако в «Слове» предполагается последовательность — сначала холопство (служба), а уже затем свобода; само по себе пребывание при дворе господина свободой не является.

Может быть, мы имеем дело всего лишь с иллюстрацией образованности Даниила, которыми пестрит «Слово», случайной цитатой, которая противоречит основной идее произведения? Исключительно маловероятно. Автор «Слова» искусно управляет с цитатами, его обращения к князю, в которых он имплицитно сравнивает князя с Богом, обращая

к первому слова псалмов, весьма аккуратны. Перед нами яркое отличие древнерусского понятия свободы от современного.

Свобода — несомненная ценность для древнерусского человека. Еще митрополит Иларион в своем «Слове», превознося заслуги Владимира Святославича, упоминает, что князь «работнымъ свободу дая» (Слово о законе..., 1997: 48). Это признает и Даниил, но вместе с тем он желает холопства у князя. Ключ для понимания кроется в прилагательном «болшей», которое использует Даниил. И «работа» («рабство»), и «свобода» Даниила — относительные понятия. И то, и другое может быть большим или меньшим, но не абсолютным. И то, и другое для него только два полюса существования в мире князя. Свобода есть там, где есть господин, который может даровать эту свободу.

Выражение «человек свободный» было бы не вполне понятным для жителя Древней Руси. Его можно сравнить с выражением «человек, имеющий [нечто]» в современном русском языке. Когда в тексте идет речь об «человеке имеющем», мы приблизительно понимаем, о чем идет речь, но нас интересует, что именно у него есть. Власть? Деньги? Семья?

В «свободном человеке» древнерусского читателя заинтересовало бы, о какой именно свободе говорится. Свободе от греха? От дани? От болезни? Раб божий свободен от греха, но, обладая этой свободой, он остается рабом Бога. Даниил Заточник хочет свободы, но этой свободы он хочет в рамках холопского, служилого состояния у своего господина.

Свобода в древнерусском языке всегда конкретна. Встречаются свобода от Божьего гнева, от согрешений, от имущественного долга, от болезни. Это же сохранилось и в современном русском языке: «воля глобальна, свобода расчленена на виды» (Арутюнова, 2003: 94). Каждая из этих свобод ограничена и не характеризует обладающего ей как *свободного человека*. Лично зависимый человек может быть освобожден от какой-либо из своих повинностей, но эта свобода относится к определенной частной сфере и не изменяет его статус в корне.

Отличное от этого значения слово «свобода» встречается только в ранних правовых документах, в частности, в Русской правде². «Свободный муж» Русской правды представляет противоположность холопу, «свобода» как свободный человек в терминологии «Закона судного людем» не может быть поработен (Закон судный..., 1961: 37). Вероятно, оправданно объяснить это влиянием греческих переводных текстов

²См. различные редакции в Правда русская 1, 1940.

и противопоставления *ἐλευθέριος* и *δοῦλος*. «Закон судный», имея в основе византийскую «Эклогу», сам относится к таким текстам, «Русская правда» же по времени составления стоит близко к крещению Руси и могла заимствовать это противопоставление.

Важное место в древнерусском языке занимает территориальный аспект свободы — свобода как специально выделенное поселение. Лингвисты отмечают ассоциацию «свободы» с жизнью в городе в современном русском языке, а также этимологическое родство свободы со слободой как городским поселением (Шмелев, 2002: 72). Действительно, в XVI–XVII вв. под слободами начинают понимать обособленные поселения ремесленников. В более ранний исторический период дела обстояли иначе.

Свобода-слобода этого времени еще не была городской и составляла, скорее, не внутреннее дело поселения, а дарованную сверху привилегию. В частных актах свободы выступают в качестве такого же движимого имущества, как и села: их продают, покупают и завещают. Статус поселения как *свободы* говорил не о характере взаимоотношений между людьми, населявшими ее, а лишь об отношении населения к власти, учредившей эту свободу.

В сохранившихся новгородско-княжеских договорах на протяжении двухсот пятидесяти лет до договора с Иваном III включительно присутствует пункт о запрете князю ставить свободы на новгородских землях (ПРП. 136, 140, 254). Попытки князей устроить собственные *свободы* становились причинами нескольких новгородско-княжеских конфликтов. Статус свободы как исключенного из основной территории поселения позволяет объяснить происхождение более поздней городской *слободы*: оно действительно этимологически родственно *собъству* (Фасмер, 1987: 582), но не в значении свободы ее населения («положения свободного, члена своего рода»), а в значении места, которое в некотором отношении изъято субъектом действия (господином) из общего порядка вещей и тем самым сделано *собственным*.

Редкие упоминания того, что можно было бы назвать политической свободой, непременно сопровождаются пояснением о том, какая именно свобода была предоставлена. В статье Новгородской первой летописи 6704 (1196/1197) года упоминание о том, что «Новъгородъ выложиша вси князи въ свободу», сразу же конкретизируется: «где имъ любо, ту же собе князя поймають» (НПЛ. 43). Выражение «выложить в свободу» родственно выражению «ставить свободы» из более поздних договоров

князей с Новгородом — выделить из существующего порядка определенную территорию, в которой действуют послабления относительно действующего порядка управления.

Свобода, которую в 6737 (1229/1230) году даровал новгородцам князь Михаил, заключалась в праве для смердов «5 летъ дани не платити» (НПЛ. 68). Характерно, что сами новгородцы, хотя и сохранили эти два случая использования слова «свобода» в летописи, предпочитали говорить в основном о *воле* Новгорода.

В летописной повести о смерти Михаила Александровича Тверского книжник титулует князя так: «о Тверскаа великаа свобода и честнаа слава сыновъ Тверскихъ, великий стражъ Тферскаго града» (ПСРЛ. Т. 11. 181). В этом случае «свобода» не ограничена прямо какой-либо сферой жизни, и, в принципе, допустимо предполагать случай использования слова свобода в значении независимости от внешнего влияния. Вместе с тем в той же повести говорится о наследнике:

Благородный же сын его Иван, видевь толику несовратну любовь людей ко отцу его имуща, и со многими слезами моляще Господа Бога споследовати въ стопы отчая, и прошаше всего бояр своих суда и исправления, смиренъ тогда глаголь, кроткий увет подаде всемъ людемъ (ПСРЛ. Т. 11. 183)³,

то есть для тверского автора среди качеств князя на первом месте находится желание прислушиваться к советам бояр и мирно наставлять подданных. На этом основании мы полагаем, что и здесь речь идет о свободе как об отношении господина к слугам, подобно той, о которой пишет Даниил Заточник.

Для описания политической независимости и самостоятельности в принятии решений в древнерусском языке использовалось иное обозначение: «воля». Как уже говорилось, это сложное понятие, совместившее в себе желание, властное действие как реализацию этого желания и свободу.

Самостоятельная *воля* (свобода воли) как качество человеческой природы роднит человека с Богом — в Новом завете этот термин используется преимущественно в отношении Бога (Арутюнова, 2003: 77). Наличие воли одновременно возвышает человека и создает опасность, искушение. Переводные руководства по аскетике рекомендовали не поступать по собственной воле, а вместо этого полагаться на заведомо

³«Бояр своих» приводится в разночтениях по Никоновскому списку (в издании назван «рукопись Академическая XV», современное обозначение БАН 17.2.5).

благу божественную: «всю свою отсеки волю и будеши акы чистыи съсуд зблюдая вливаемая въ нь благая»⁴; из четырех примеров употребления слова «воля» в значении психической способности человека в «Словаре древнерусского языка» три — это советы отказаться от ее использования (СлДРЯ. 472). В народе это религиозное представление об опасности собственной воли дожило до позднейшего времени в форме пословицы «Вольному воля, спасенному рай, бешену поле, черту болото» (Даль, 1862: 933).

Как было отмечено в литературе (Апресян, 1995, Арутюнова, 2003), в современном русском языке воля-желание до сих пор тесно связана с волей-свободой. Столкновение чужих желаний, стремление навязать свою волю в древнерусском языке оборачиваются целым комплексом выражений, связанных с взаимодействием отдельных людей и, позднее, целых политических общностей. Победитель в конфликте мог *взять волю* над побежденным.

Покорившийся *становился на воле* господина, начинал *ходить в его воле* и в целом *был в его воле*⁵, иными словами, лишившийся своей воли человек переставал быть субъектом действия и становился объектом, надеясь лишь на получение ограниченной *свободы*. *Выступаться из воли* ему запрещалось, хотя в некоторых случаях он мог быть *пущен на волю* (в более позднем варианте *свобожен на волю*), обычно после смерти господина. В свою очередь господин становился *волен в своем* зависимом человеке.

Соединение и даже уравнивание воли Божьей с волей господской обнаруживается в новгородских берестяных грамотах, причем в виде формулярного обращения. В челобитной боярину Михаилу Юрьевичу «Волено Бъ де и ты» («Волен Бог и ты», № 311, кон. XIV – нач. XV вв.), грамоте попа Тимофея господину Есифу «Волно Бу и тоб[и]» («Воля Божья и твоя», № 757, кон. XIV – нач. XV вв.) и грамоте анонимного крестьянина, обращенной к господину, «Гжя воля и твоя» («Воля Божья и твоя», № 356, сер. – втор. пол. XIV в.) ясно демонстрируется характер господской воли как неоспоримого высшего источника власти (грамоты цитируются по Зализняк, 2004: 665, 636, 633, перевод А. А. Зализняка).

Аналогичная формулировка содержится в найденной в Пскове челобитной от Кюрика и Герасима к Онфиму «А во томо Божья воля и твоя» («А в том воля Божья и твоя», Пск. № 6, сер. – втор. пол.

⁴Новгородская кормчая книга 1282 г, л. 607 в-г, цит. по СлДРЯ. 472.

⁵См. примеры в СлДРЯ. 472–473.

XIII в.; А. А. Зализняк полагает, что грамота была написана в другом месте, возможно, в Новгороде: Зализняк, 2004: 515–516). Таким образом, вошедший в *чужую волю* человек обнаруживал себя в полной зависимости от господина.

Иного с крестьянской зависимостью рода была зависимость боярина от князя. Вплоть до конца XIV столетия московские князья еще признавали волю бояр, «бояром и слугам меж нас вольным воля» (СГДД, 64). Столкновение воль-желаний, в ходе которого ни один из субъектов не мог навязать свою волю другому, признание воли у противной стороны привели к развитию семантического поля и возникновению понимания воли как свободы.

В отличие от современных коннотаций воли, из-за которых она «не входит в конъюнкцию с законом» (Арутюнова, 2003: 86), наиболее ранние упоминания воли как свободы мы встречаем в правовых документах. В первой редакции договора Смоленска с Готским берегом и Ригой 1229 г. появляется *вольный человек* (ПРП. 58), а позже, в соглашении с Ригой, датируемым 1230–1270 годами, и *вольная жена* (ПРП. 75). В этих же документах встречаем «вольное торгованье», вольный статус реки Двины и вольный порядок занятия мест на торговых кораблях.

Смоленский договор вошел в дальнейшем в торговую практику Руси; один из наиболее известных его списков включен в мусин-пушкинский юридический сборник XIV в., объединивший основные документы коммерческого права Новгорода. Договор 1229 г. известен в двух группах списков, в одной из которых вместо воли присутствует свобода, но в новгородском списке сохраняется воля (Сборник юридических памятников..., б. д.: л. 100).

На рубеже XII–XIII вв. на *волю* начинают претендовать политические общности. Под 1176 г. в Лаврентьевской летописи зафиксировано описание жителями Владимира своего статуса как людей, *вольно* пригласивших к себе новых князей после убийства Андрея Боголюбского (ПСРЛ. Т. 1. стб. 375). Во Владимире этот порядок развития не получил, зато севернее, в Великом Новгороде, воля города утвердилась как основной принцип. По мнению В. В. Колесова, основанному на преимущественно московских источниках и новгородской «Повести о посаднике Добрыне», созданной уже после присоединения Новгорода к Москве, «господин Великий Новгород — город свободный, а не вольный», воля же усвоена городу московским летописцем, поскольку «для чужака чужая свобода — вольница» (Колесов, 2000: 116). Как показывает анализ новгородских источников республиканского периода, ни это мнение, ни утверждение

о том, что «русский человек до конца XVI в. не связывал понятие „воля“ с независимым состоянием; слово воля не было социальным термином» (Колесов, 2000: 124), не могут быть признаны верными.

Как уже упоминалось, в 1196 г. Новгород получил от князей *свободу* самостоятельно выбирать себе князя. По известию статьи 6717 (1209) года, князь Всеволод Большое гнездо «вда имъ [новгородцам] волю всю и уставы старых князеи, егоже хотеху новгородци» (НПЛ. 50). С этого времени новгородское летописание больше не говорит о свободе. В статье 1215 г. Новгородской первой летописи официальный летописец архиепископа так передает слова князя Мстислава, напомнившего новгородцам о событиях 1196 г.: «Вы вольни в князехъ», практически теми же словами о правах новгородцев выбирать князя позднее на страницах летописи говорит посадник Твердислав (НПЛ. 53, 59).

В XIII в., преимущественно в первые пятьдесят лет после статьи 1215 г., *воля* Новгорода многократно возникает на страницах местной летописи (НПЛ. 60, 67, 68, 70, 80, 81, 87, 89). Кажется, это происходит именно из-за того, что воля его неустойчива, и потому нуждается в постоянном подтверждении. Известия о принятии на новгородский стол нового князя непременно сопровождаются упоминанием о том, что князь принес присягу на кресте «на всей воле новгородской». В XIV в. упоминаний о воле Новгорода практически нет, в эпоху укрепления республиканского устройства новый для XIII в. порядок уже осознается как традиционная *старина*. Снова воля на страницах летописи возникает в эпоху Евфимия II, по-видимому, вследствие необходимости подтвердить новгородские права, на которые покушается московский князь (НПЛ. 422); тогда же, при создании младшего извода Новгородской первой летописи, воля добавляется в те статьи XIII в., в которых подразумевалась изначально, но не была прописана эксплицитно (НПЛ. 260; ср. с НПЛ. 59).

Политический идеал Новгорода отразился в «Сказании о битве новгородцев с суздальцами». Дошедшее до нас в списках 1430-х гг., созданных в условиях все возрастающего давления Москвы, сказание так описывает взаимоотношения новгородцев с князем: «владеяху областми по своей воле, яже имъ Богъ поручилъ, а князя держаху по своей воле» (Слово о Знамени..., 2009: 328).

В определении отличий *свободы* и *воли* нам может помочь работа московского летописца, составителя Московского свода конца XV в. Известно, что он в своей работе пользовался в основном особой обработкой Софийской первой летописи, ростовским летописным сводом

и новгородским летописным источником, близким НПЛ (Дурье, 1976: 135, 162–167). Все известия, восходящие к НПЛ и упоминающие волю Новгорода, отредактированы в своде 1479 г. следующим образом: слова «на всей воле Новгородской» либо попросту удаляются из текста, либо заменяются словами о княжьей воле⁶.

При этом новгородская свобода является для него предметом заочного спора с неназванными оппонентами. В статье 6678 (1170) г. рассказ о битве новгородцев с суздальцами, известный в историографии как Знаменская легенда, содержит следующую сентенцию:

Сия же люди Новгородския наказа богъ и смири я до зела, за преступление крестное и за гордость ихъ наведе на них, но милостью своею избави град ихъ. И не глаголем: «прави суть Новгородци, яко издавна свободжени суть от прадедъ князь нашихъ» [курсив мой — В. К.]. Но никакже се тако: аще ли се преднии имъ князи велели крестъ преступати и внуки своа или правнуку соромляти и целовавши крестъ внукомъ ихъ и правнуком их преступати (ПСРЛ. Т. 25. 81–82).

По-видимому, здесь в неявном виде содержится полемика с известием статьи 6704 г. Новгородской первой летописи о свободе, дарованной князьями Новгороду.

Наличие у Новгорода *воли* для великокняжеского летописца вещь невозможная, наличие же у него *свобод*, дарованных прежними князьями, возможно, а их лишение нуждается в дополнительном обосновании. К середине XVI в. такое отношение к воле отливается в чеканную формулировку Ивана Грозного: «Ведь дати воля царю — ино и псарю»⁷ (разумеется, под царем имеется в виду не сам Грозный, а «цари» покоренных им земель). В наступившем мире московского самодержавия настоящей *волей* обладает только сам царь, его воля-свобода едина с волей-желанием: «Жаловать своих холопей есьмы вольны, а и казнить вольны же»⁸. С этого времени прилагательное *вольный* в отношении простого человека окончательно становится в один смысловой ряд со словом *лихой*, зато по государевой воле множатся *слободы*.

Итак, в ранний период русской истории идеи свободы выражались по большей части с помощью двух понятий — свобода и воля (в нашем

⁶Отдельное исследование, посвященное использованию понятий «свобода» и «воля» в новгородских летописях XV в. и Московском своде конца XV в., готовится автором к печати.

⁷Послание в Кирилло-Белозерский монастырь: Послания Ивана Грозного, 1951: 168.

⁸См. там же: 173.

анализе мы не коснулись идеи *самовластия*, которое тоже служило в древнерусской культуре для выражения схожих идей, но не получило распространения, сравнимого с двумя первыми понятиями). Собственно *свобода* представляла собой определенную льготу или привилегию, дарованную слуге господином. Хотя в переводных текстах свобода была антонимом для зависимых состояний, в древнерусской жизни она сочеталась с зависимостью разного рода. Там, где свобода использовалась не в значении льготы или привилегии, она означала избавление от состояния, несвойственного человеку — болезни, плена. Древнерусская свобода — это *свобода от*, отрицательная свобода в терминологии Исая Берлина.

Понятие *воли* выражало иные идеи. Изначально свойственная самому Богу, воля в религиозно-антропологическом смысле сближала человека с Богом. Заявление о собственной воле — это смелый шаг, претензия на самостоятельное существование в мире и готовность быть господином (и себе самому, и другим). Из столкновения равных по силе волей родилось представление о признании чужой воли и о воле как свободе действий.

Воля утратила значение социально-правового термина с изменением политической ситуации во второй половине XV — начале XVI вв. С прекращением отъездов бояр от одного удельного князя к другому перестали быть *вольными* бояре, с присоединением Новгорода и Пскова исчезли города с собственной волей и населявшие их *вольные мужи*. История же «свободы» и «воли» в XVI в. и позднее лежит за рамками настоящего исследования.

СОКРАЩЕНИЯ

БАН	Библиотека Российской академии наук.
БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси.
НПЛ	Новгородская первая летопись.
ПРП	Памятники русского права.
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей.
РГАДА	Российский государственный архив древних актов.
СГГД	Собрание государственных грамот и договоров.
СлДРЯ	Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.

Источники

Рукописные источники

Сборник юридических памятников и выписок из собрания А. И. Мусина-Пушкина. Сер. XIV в. // РГАДА. — Б. д. — Ф. 135. — Оп. V-1. — Ед. хр. 1.

ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Даль В. И.* Пословицы русского народа. — М. : Университетская типография, 1862.
- Закон судный людем пространной и сводной редакции / под ред. М. Н. Тихомирова. — М. : Издательство Академии наук СССР, 1961.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. А. Н. Насонова. — М., Л. : Издательство Академии наук СССР, 1961.
- Памятники русского права. Вып. 2. Памятники права феодально-раздробленной Руси. XII–XV вв. / сост. С. В. Юшкова. — М. : Государственное издательство юридической литературы, 1953.
- Полное собрание русских летописей. Т. 11. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. — СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1897.
- Полное собрание русских летописей. Т. 1. Вып. 2. Лаврентьевская летопись. — Л. : Издательство Академии наук СССР, 1927.
- Полное собрание русских летописей. Т. 25. Московский летописный свод конца XV века. — М., Л. : Издательство Академии наук СССР, 1949.
- Послания Ивана Грозного / под ред. В. П. Адриановой-Перетц ; подг. текста Д. С. Лихачева, Я. С. Лурье. — М., Л. : Издательство Академии наук СССР, 1951.
- Правда русская. Т. 1. Тексты / под ред. Б. Д. Грекова. — Издательство Академии наук СССР, 1940.
- Слово Даниила Заточника / пер. и примеч. Л. В. Соколовой // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4 / подг. текста Л. В. Соколовой. — СПб. : Наука, 1997. — С. 268–283.
- Слово о законе и благодати митрополита Илариона / пер. А. Юрченко ; примеч. А. М. Молдована // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 / подг. текста А. М. Молдована. — СПб. : Наука, 1997.
- Слово о Знамени Пресвятой Богородицы // Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV вв. / под ред. О. В. Лосева. — М., 2009. — С. 328–334.
- Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. Ч. 1. — М. : Тип. Н. С. Всеволожского, 1813.

ЛИТЕРАТУРА

- Апресян Ю. Д.* Избранные труды. Т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография. — М. : Языки русской культуры, 1995.
- Арутюнова Н. Д.* Воля и свобода // Логический анализ языка. Космос и хаос / под ред. Н. Д. Арутюновой. — М. : Индрик, 2003. — С. 73–99.
- Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов. — М. : Языки славянской культуры, 2001.

- Данилевский И. Н.* Холопское счастье Даниила Заточника // Казус-2002 : индивидуальное и уникальное в истории / под ред. Ю. Л. Бессмертного, М. А. Бойцова. — М. : ОГИ, 2002. — С. 94–107.
- Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. — М. : Языки славянской культуры, 2004.
- Зализняк А. А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.* Ключевые идеи русской языковой картины мира. — М. : Языки славянской культуры, 2005.
- Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. — Л. : Издательство Ленинградского университета, 1986.
- Колесов В. В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. — СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2000.
- Лихачев Д. С.* Заметки о русском. — М. : Советская Россия, 1981.
- Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. — Л. : Наука, 1976.
- Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Т. 1. А–Възаконятися / под ред. Р. И. Аванесова. — М. : Русский язык, 1988.
- Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы / под ред. Н. И. Толстого. — М. : Наука, 1989. — С. 23–60.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. III. Муза–Сят / под ред. Б. А. Ларина ; пер. с нем. О. Н. Трубочёва. — М. : Прогресс, 1987.
- Федотов Г. П.* Россия и свобода // Собрание сочинений. Т. 9. Статьи американского периода. — М. : Мартис, 2004. — С. 127–153.
- Шмелев А. Д.* Русская языковая модель мира: материалы к словарю. — М. : Языки славянской культуры, 2002.
- Юрганов А. Л., Данилевский И. Н.* «Правда» и «вера» русского средневековья // Одиссей. Человек в истории / под ред. А. Я. Гуревича. — М. : Наука, 1998. — С. 144–170.

Korshakov, V. V. 2018. “‘Svoboda’ i ‘volya’ drevnerusskogo cheloveka [Two Concepts of Liberty in Old Rus: Svoboda and Volya]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] II (3), 13–28.

VLADIMIR KORSHAKOV

JUNIOR RESEARCHER AT THE “RES PUBLICA” CENTER, EUROPEAN UNIVERSITY IN ST. PETERSBURG;
JUNIOR RESEARCHER AT THE INSTITUTE OF FUNDAMENTAL AND APPLIED RESEARCH,
ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY OF ECONOMICS

TWO CONCEPTS OF LIBERTY IN OLD RUS: SVOBODA AND VOLYA

Abstract: The article is focused on ideas and rhetoric of freedom in Old Rus from Eleventh to Fifteenth centuries. The author examines two concepts of freedom in Old Russian Language: *volya* and *svoboda*, and traces their evolution. *Svoboda* was a latitude or privilege given to a serve by a master. *Svoboda* existed in one or more areas of life, but was not a universal freedom. The author of Word of Daniil Zatochnik dreamt simultaneously of becoming a serve (kholop) of a mighty prince and being granted *svoboda* in his servile status. *Volya* initially meant desire and will, but later, apparently in the late Twelfth and early Thirteenth century, took a meaning of freedom. As opposed to *svoboda*, *volya* became a political and even legal term for full independence of a man (e. g. boyars in Muscovite Rus in Fourteenth century) or a community (e. g. Novgorod the Great from Thirteenth to Fifteenth centuries) from any external authority. Anyone making a claim for his own *volya* made an act of political self-determination. Following the rise of power of Moscow princes *volya* of anyone but prince left political vocabulary.

Keywords: Old Rus, Freedom, Will, Svoboda, Volya.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-13-28.

REFERENCES

- Adrianovoy-Peretts, V. P., ed. 1951. *Poslaniya Ivana Groznogo* [*Letters of Ivan the Terrible*] [in Russian]. Moskva [Moscow] and Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Apresyan, Yu. D. 1995. *Integral'noye opisaniye yazyka i sistemnaya leksikografiya* [*Integrated Description of Language and Systematic Lexicography*] [in Russian]. Vol. 2 of *Izbrannyye trudy* [*Selected Works*]. Moskva [Moscow]: Yazyki russkoy kul'tury.
- Arutyunova, N. D. 2003. “Volya i svoboda [‘Volya’ and ‘Svoboda’]” [in Russian]. In *Logicheskii analiz yazyka. Kosmos i khaos* [*Logical Analysis of Language. Cosmos and Chaos*], ed. by N. D. Arutyunova, 73–99. Moskva [Moscow]: Indrik.
- Avanesov, R. I., ed. 1988. *A–V''zakonyatisya* [in Russian]. Vol. 1 of *Slovar' drevnerusskogo yazyka XI–XIV vv.* [*Dictionary of Old Russian Language from Eleventh to Fourteenth Centuries*]. Moskva [Moscow]: Russkiy yazyk.
- Dal', V. I. 1862. *Poslovitsy russkogo naroda* [*Proverbs of the Russian People*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya tipografiya.
- Danilevskiy, I. N. 2002. “Kholopskoye schast'ye Daniila Zatochnika [Servile Happiness of Daniil Zatochnik]” [in Russian]. In *Kazus-2002* [*Casus-2002*]: *individual'noye i unikal'noye v istorii* [*Individual and Unique Cases in History*], ed. by Yu. L. Bessmertnyy and M. A. Boytsov, 94–107. Moskva [Moscow]: OGI.

- Fasmer, M. 1987. *Muza–Syat* [in Russian]. Vol. III of *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological dictionary of Russian Language], ed. by B. A. Larin, trans. from the German by O. N. Trubachëv. Moskva [Moscow]: Progress.
- Fedotov, G. P. 2004. "Rossiya i svoboda [Russia and Freedom]" [in Russian]. In *Stat'i amerikanskogo perioda* [Articles of American Period], vol. 9 of *Sobraniye sochineniy* [Collection of Works], 127–153. Moskva [Moscow]: Martis.
- Grekov, B. D., ed. 1940. *Teksty* [The Texts] [in Russian]. Vol. I of *Pravda russkaya* [Russkaya Pravda]. Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Kolesov, V. V. 1986. *Mir cheloveka v slove Drevney Rusi* [World of a Human Being in Words of Old Rus] [in Russian]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- . 2000. *Drevnyaya Rus': nasledie v slove. Mir cheloveka* [Old Rus: Legacy in Words. World of a Human Being] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Filologicheskii fakul'tet SPbGU.
- Laurent'yeuskaya letopis'* [Laurentian Chronicle] [in Russian]. 1927. Vol. 1 of *Polnoye sobraniye russkikh letopisey* [Complete Collection of Russian Chronicles]. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Letopisnyy sbornik, imenuyemyy Patriarsheyu ili Nikonovskoyu letopis'yu* [Nikon or Patriarch's Chronicle] [in Russian]. 1897. Vol. 11 of *Polnoye sobraniye russkikh letopisey* [Complete Collection of Russian Chronicles]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. I. N. Skorokhodova.
- Likhachev, D. S. 1981. *Zametki o russkom* [Notes on Russian] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovet-skaya Rossiya.
- Losev, O. V., ed. 2009. "Slovo o Znamenii Presvyatoy Bogoroditsy [Sermon on the Sign of Most Holy Mother of God]" [in Russian]. In *Zhitiya russkikh svyatykh v sostave drevnerusskikh Prologov XII – pervoy treti XV vv.* [Lives of Russian Saints in Old Russian Prologs from Twelfth to the First Third of Fifteenth Centuries], 328–334. Moskva [Moscow].
- Lur'ye, Ya. S. 1976. *Obshcherusskiye letopisi XIV–XV vv.* [Russian Chronicles of Fourteenth and Fifteenth Centuries] [in Russian]. Leningrad: Nauka.
- Moldovan, A. M., ed. 1997. "Slovo o zakone i blagodati mitropolita Ilariona [Sermon on Law and Grace by Metropolitan Hilarion of Kiev]" [in Russian]. In vol. 1 of *Biblioteka literatury Drevney Rusi* [Library of Old Russian Literature], trans. by A. Yurchenko, with annots. by A. M. Moldovan. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Moskovskiy letopisnyy svod kontsa XV veka* [Moscow Chronicle of Late Fifteenth Century] [in Russian]. 1949. Vol. 25 of *Polnoye sobraniye russkikh letopisey* [Complete Collection of Russian Chronicles]. Moskva [Moscow] and Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Nasonov, A. N., ed. 1961. *Novgorodskaya pervaya letopis' starshego i mladshogo izvodov* [The First Chronicle of Novgorod in Early and Latest Versions] [in Russian]. Moskva [Moscow] and Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- "Sbornik yuridicheskikh pamyatnikov i vypisok iz sobraniya A. I. Musina-Pushkina. Ser. XIV v. [Law Monuments and Extracts from A. I. Musin-Pushkin's Collection. Mid-Fourteenth Century]" [in Russian]. N. d. In *RGADA* [Russian State Archive for Ancient Acts]. Archive 135. List v–1. Item 1.
- Shmelev, A. D. 2002. *Russkaya yazykovaya model' mira: materialy k slovaryu* [Russian Linguistic Model of the World: Data for a Dictionary] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Sobraniye gosudarstvennykh gramot i dogovorov, khranyashchikhsya v gosudarstvennoy kollegii inostrannykh del* [Collection of State Documents and Treaties from the State

- Collegium for Foreign Affairs*] [in Russian]. 1813. Bk. 1. Moskva [Moscow]: Tip. N. S. Vsevolozhskogo.
- Sokolova, L. V., ed. and trans. 1997. "Slovo Daniila Zatochnika [Word of Daniil Zatochnik]" [in Russian]. In vol. 4 of *Biblioteka literatury Drevney Rusi* [Library of Old Russian Literature], with annots. by L. V. Sokolova, 268–283. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Tikhomirov, M. N., ed. 1961. *Zakon sudnyy lyudem prostrannoy i svodnoy redaktsii* [Zakon Sudnyy Lyudem in Extensive and Integrated Editions] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Toporov, V. N. 1989. "Ob iranskom elemente v russkoy dukhovnoy kul'ture [On Iranian Component in Old Russian Culture]" [in Russian]. In *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Rekonstruktsiya drevney slavyanskoy dukhovnoy kul'tury: istochniki i metody* [Slavic and Balkan Folklore. Reconstruction of the Old Slavic Religious Culture: Sources and Approaches], ed. by N. I. Tolstoy, 23–60. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Vezhbitskaya, A. [Wierzbicka, A.] 2001. *Ponimaniye kul'tur cherez posredstvo klyuchevykh slov* [Understanding Cultures through their Key Words: English, Russian, Polish, German, Japanese] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Yurganov, A. L., and I. N. Danilevskiy. 1998. "'Pravda' i 'vera' russkogo srednevekov'ya ['Pravda' and 'Vera' of Russian Medieval Period]" [in Russian]. In *Odissey. Chelovek v istorii* [Odysseus. Man in History], ed. by A. Ya. Gurevich, 144–170. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Yushkov, S. V., comp. 1953. *Pamyatniki russkogo prava. Vyp. 2. Pamyatniki prava feodal'no-razdroblennoy Rusi. XII–XV vv.* [Monuments of Russian Law. Issue 2. Monuments of Law of Feudal Rus. Twelfth to Fifteenth Centuries] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo yuridicheskoy literatury.
- Zaliznyak, A. A. 2004. *Drevnenovgorodskiy dialekt* [Old Novgorod Dialect] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Zaliznyak, A. A., I. B. Levontina, and A. D. Shmelev. 2005. *Klyucheverye idei russkoy yazykovoy kartiny mira* [Key Ideas of Russian Linguistic Image of the World] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoy kul'tury.

МАРИЯ ПОНОМАРЕВА*

«PATRIA» И «RESPUBLICA» ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ XIV В.**

Аннотация: В истории понятий латинское *respublica* является одним из самых спорных и сложных для изучения и перевода. Несмотря на его основополагающее значение для политического мышления и политической философии Античности и Средних веков, большинство этапов его развития остаются малоизученными как в силу относительной новизны истории понятий как дисциплины, так и в силу сложившейся историографической традиции, приравнивающей *respublica* к понятию государства. Настоящая статья посвящена понятию *respublica* во французском политическом мышлении XIV в., когда формирование политического словаря постепенно уходит из-под контроля Церкви и университетов, и светские интеллектуальные центры, такие как, например, королевский двор, становятся доминирующими центрами производства знания. Таким образом, и основные политические понятия того времени особым образом сочетают в себе прежние богословские и характерные для новой эпохи светские значения. Исследование основано на истории редакций прокоролевского публицистического трактата «Спор между священником и рыцарем», посвященного взаимоотношениям светской и духовной властей. Сопоставление значений *respublica* в различных редакциях трактата, латинских и французской, в контексте значений других ключевых понятий политического мышления, таких как народ (*populus*) и общее благо (*bonum commune*), позволяет проследить эволюцию понимания *respublica* от принципа политической жизни до материального объекта, т. е. его объективацию в рамках галликанистского политического проекта на основании позднесредневекового аристотелизма.

Ключевые слова: Франция, Средние века, политическое мышление, политическая терминология, галликанизм, светская власть, церковная власть.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-29-65.

Настоящая статья посвящена истории изменений смысла латинского понятия *respublica*, которые оно претерпевает во французском политическом мышлении в XIV в. Это время — эпоха формирования новых концептуальных рамок мышления о политике и нового политического словаря, который впоследствии ляжет в основание нововременных способов говорения о светской власти (Bertrand, 2005; Guilhaumou, 2008).

*Пономарева Мария Андреевна, б. филос. н., студентка магистерской программы «Медиевистика», Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), mponomareva@eu.spb.ru.

**© Пономарева, М. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Исследование выполнено при поддержке исследовательского центра «Res Publica» Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Эти изменения обязаны своим появлением как политическим обстоятельствам, таким как противостояние королевской власти и папства в начале XIV в. (Wood, 1971), королевской власти и французского клира (Denton, 2007), королевской власти и знати (Favier, 1978), королевской власти и третьего сословия (Cazelles, 2006), так и изменениям в распространении знания, таким как становление королевского двора как интеллектуального центра и переводам классических текстов на разговорный язык (Delisle, 1967; Корр, 2016). Исследование основано на истории редакций «Спора между священником и рыцарем» — источнике из числа так называемых «публицистических» пропагандистских прокоролевских трактатов, которые отражают более широкие представления о политическом, нежели канонические тексты или авторские философские и богословские произведения: в публицистике больше риторики, нежели схоластики.

Главный вопрос, поднятый в этой статье, относится к области истории понятий, и потому обращение к семантике латинского *respublica* не случайно. *Res publica / respublica* является одним из ключевых понятий латиноязычной интеллектуальной традиции, начиная с Цицерона и блаженного Августина — как общее дело (Kempshall, 2001), продолжая переводом Вильгельма из Мербеке «Политики» Аристотеля и Фомой Аквинским — как сообщество людей (Марей, 2016: 169–170). Ввиду того, что нововременное европейское государство как понятие (*status, state, état*) (Скиннер, 2002) и как социально-политический феномен (Strayer, 1970: 107–111) окончательно формируется гораздо позже, вопрос о значении *respublica* в позднем Средневековье является вопросом о самом основании политического мышления того времени, и применение к этому типу мышления более поздних понятий, таких как *государство*, является недопустимым анахронизмом как в случае теоретического анализа, так и в случае изучения и переводов источников. Таким образом, в случае перевода позднесредневекового *respublica* невозможно передать ни как *государство* из-за возникающего анахронизма, ни как *республика*, поскольку в современном русском языке это слово обозначает определенную форму правления (Ожегов и Шведова, 2006: 677б), и *respublica* остается передавать сообразно контексту. В связи с этим в переводах, приведенных в данной работе, *respublica* предварительно передается как *империя*, когда в контексте речь идет об императорской власти, и как *королевство* — когда о королевской.

Французский политический словарь XIV в. изучен сравнительно мало и частично рассматривается в связи с несколькими основными кон-

текстами. В первую очередь, в связи с возрождением европейской политической науки при дворе Карла V, особенно — переводом Николая Орема «Политики» Аристотеля (Babbitt, 1985; Bertrand, 2005; Brucker, 2001; Oresme & Menut, 1970; Хачатурян, 2008: 139–155). Кроме того, лингвистически он изучается в рамках языкознания и *translation studies*: XIV в. — время формирования среднефранцузского языка (Guilhaumou, 2008; Lusignea, 2004). Отчасти проблему политического словаря XIV в. затрагивают исследования по социальной истории, например, вопрос о терминах, относящихся к сословным отношениям (Matore, 1985; Хачатурян, 2008: 132–138). Однако проблема семантики латинского *respublica* или *la chose publique* (так *respublica* передавалась на разговорный язык авторами XIV в.) сама по себе не попадает в поле зрения исследователей. Немного проясняют ситуацию исследования средневековых языков власти, которые затрагивают проблему семантики *respublica* и ее отношений с другими политическими понятиями, в первую очередь — *отечеством*, *patria* (Kantorowicz, 1951; Post, 1953; Канторович, Бойцов и Серегина, 2015: 215–230). Идейное содержание и язык конкретно «Спора между священником и рыцарем» и его более поздних редакций (в составе «Сна садовника») изучены еще меньше: некоторые соображения приводит издательница «Спора...», Норма Эриксон (*Disputatio*); политической идее «Спора...» посвящена статья Томаса Ренны, который прочитывает его как обоснование чрезвычайной природы королевской власти (Renna, 1973). Чаще «Спор...» фигурирует в исследованиях, посвященных в целом политической публицистике рубежа XIII–XIV вв. и вообще проблеме отношений светской и духовной власти, но в таких исследованиях он скорее описывается, чем анализируется (Canning, 2011; Dyson, 1999; Sholz, 1903).

В среде французской политической публицистики XIV в. трактат «Спор между священником и рыцарем» (*Disputatio inter clericum et militem*) ярче других использует понятие *respublica* (Пономарева, 2016). Впоследствии «Спор...» стал первой частью обширного компилированного трактата «Сон садовника» (*Somnium viridarii*, 1376 г.), претерпев определенную редактуру. Еще через некоторое время после составления «Сна садовника» «Спор между священником и рыцарем» получил третью редакцию: «Сон садовника» был переведен на французский язык и дополнительно обработан (*Songe du vergier*, 1378 г.). Таким образом, во французской среде трактат «Спор между священником

и рыцарем» существует в трех редакциях, отражающих политические представления начала XIV в. и последней четверти XIV в. в латинском варианте, а также последней четверти XIV в. во французском варианте.

Первая редакция «Спора...» относится к рубежу XIII–XIV вв., к времени острого конфликта между французским королем Филиппом IV Красивым (1285–1314) и папой римским Бонифацием VIII (1294–1303), приведшего в результате к первому созыву Генеральных Штатов (1302 г.) и Авиньонскому пленению пап (1309–1378). На основании стеммы трактат датируется довольно широкими рамками: 1296–1303 гг. (Renna, 1973: 675). Авторство трактата также остается белым пятном в его истории: Норма Эриксон, составившая критическое издание трактата, считает, что автор «Спора между священником и рыцарем» был королевским чиновником невысокого ранга, и создание трактата было его личной инициативой (Disputatio. 288b).

Несмотря на то, что в основном «Спор...» был известен в составе сборника «Сон садовника», он продолжал существовать и как самостоятельный текст. Так, одна из рукописей трактата принадлежала епископу г. Кондом Бернару Аламандскому (1342–1401), который в 1398–1399 гг. оставил на ней комментарий в духе галликанистской реакции на Великую Схизму (Disputatio. 289a; Labarthe, 2007: 193–216). Кроме того, трактат оказался востребован в Англии: английский переводчик Джон Тревиза (1342–1402), капеллан лорда Томаса Беркли, члена Парламента (1380–1390), переводит «Спор...» около 1387 г., чтобы включить его в качестве предисловия к другому своему произведению — переводу «Полихроникона» хрониста Ранульфа Хигдена (1280–1364), который был его покровителем. В XVI в. трактат был напечатан в Англии Томасом Бертлетом (+1555), королевским публикатором при дворе Генриха VIII в 1531 г. в новом собственном английском переводе (Warner, 1998: 36–38). Первая редакция «Спора...» сохранилась в восьми рукописях в Париже, Кембридже, Лондоне и Ватикане, по большей части являющихся собраниями прокоролевской публицистики или риторических образцов; известно также несколько ранних немецких, французских и английских изданий. Анализ рукописной и печатной традиции приводит Норма Эриксон (Disputatio. 290–293).

«Спор между священником и рыцарем» представляет собой небольшой трактат, написанный в форме сценического диалога между двумя условными персонажами и посвященный проблеме отношений светской власти и духовной. В жанре «Спора...» совмещены несколько литера-

турных традиций. Для рубежа XIII–XIV вв. *disputatio* — это в первую очередь форма учебного упражнения или же показательного выступления, которая наряду с другими учебными формами существовала в том числе как литературный жанр (Weijers, 1995; Ле Гофф, Руткевич, 2003: 84–88). Однако у жанровой специфики обнаруживается «второе дно». Средневековая французская литература в целом изобилует текстами в форме спора, в том числе поэтическими, для которых характерны условные персонажи-спорщики как персонификации тех или иных сил (Bloch, 1977: 160–170). В частности, к XII–XIII вв. относится корпус голиардических текстов, восходящих к античной эклоге и посвященных сравнению любовных качеств священников и рыцарей (Faral, 1912: 473–517). Таким образом, «Спор...» представляет собой игру с двумя различными литературными традициями: официальной и низовой. Это позволяет автору одновременно ориентироваться на широкого читателя и представить в тексте серьезное политическое заявление.

Вторая редакция «Спора между священником и рыцарем» представляет собой часть крупного латинского трактата «Сон садовника», составленного Эвваром де Тремогоном († 1386) по специальному распоряжению французского короля Карла V Мудрого (1364–1380) в 1376 г. (Trémaugon, 1982b: xx). В отношении Эввара де Тремогона понятие авторства следует применять осторожно: «Сон садовника» был скомпилирован из различных текстов и фрагментов текстов XIII–XIV вв., некоторые из которых до сих пор остаются неопознанными; де Тремогон, таким образом, предстает составителем, редактором и переводчиком этой компиляции на разговорный язык, но не автором в полном смысле слова. Эввар де Тремогон был преподавателем права в Парижском университете и состоял на королевской службе с 16 мая 1374 г. как придворный рекетмейстер и член королевского совета (Miethke, 2014: 275–292). «Сон садовника» посвящен широчайшему спектру вопросов, связанных с ролью королевской власти и отношений светской власти и духовной: его создание можно связать в целом с культурной деятельностью Карла V по легитимации королевской власти. Латинский текст «Сна садовника» был не столь широко распространен, как его позднейший французский перевод, однако известен ряд рукописей и изданий, в том числе за пределами Франции: так, последнее издание латинского текста трактата было предпринято в 1612–1614 гг. швейцарским юристом и историком Мельхиором Голдастом (1576–1635) (*Monarchia Sancti*

Romani imperii, 1612: 58–229), чьей версией и продолжали пользоваться вплоть до появления критического издания (Trémaugon, 1993–1995). «Сон садовника» составлен как диалог между условными священником и рыцарем, где каждая реплика является отдельной главой; также есть пролог и эпилог. Всего в латинском тексте «Сна садовника» 361 глава, из которых первые 35 глав занимает «Спор между священником и рыцарем», а остальные также представляют собой компиляцию из других источников (Trémaugon, 1982b: xix–xxi, lxix–lxx). Не слишком большая степень переработки Эвваром де Тремогоном исходных текстов, вошедших в «Сон садовника», а также слабая степень распространенности латинского текста позволяют в целом считать эту редакцию «Спора...» промежуточным звеном между аутентичным текстом и третьей редакцией, которую тот получил во французском переводе «Сна садовника».

Французский перевод «Сна садовника» был осуществлен Эвваром де Тремогоном по распоряжению короля к 1378 г. Решение о переводе латинского текста «Сна садовника» на французский язык лежит в русле общей культурной политики короля Карла V Мудрого, и об этом свидетельствует не только пометка короля на манускрипте французского «Сна садовника» и социальное положение составителя (Autrand, 1994; Miethke, 2014; Quillet, 1984): при дворе Карла V создавались комментированные переводы многих латинских текстов на французском, от «Политики» Аристотеля до Священного Писания (Delisle, 1967: 82–119). Во французском переводе «Сна садовника» исходные тексты подверглись серьезной редактуре. Кроме того, изменилась структура: французский перевод разделен на две книги, к первой относятся пролог и 186 глав, ко второй — еще 282 главы и эпилог. Как уже было сказано, французский перевод был распространен значительно шире, чем латинский: сохранившиеся рукописи охватывают период XV–XVI вв. и происходят из Франции, Германии, Австрии, Италии и Англии, а печатная традиция продолжается вплоть до середины XVIII в. (Trémaugon, 1982b: xl–xlii). Происхождение рукописей и характер изданий говорит о том, что трактат первоначально использовался людьми, связанными с королевской службой, а позднее уже оказался в фокусе внимания историков и правоведов.

Жанровая специфика «Сна садовника» имеет несколько источников. Форма сна восходит к космологической вставке в конце шестой книги «Государства» Платона — «Сну Эра» (Платон, Егунов, 1994: 413–420). В свою очередь, когда Цицерон пишет «О государстве» и, как известно,

ориентируется на Платона в литературной и идейной форме, он, соответственно, включает в шестую книгу аналогичный космологический отрывок — «Сон Сципиона» (Цицерон, Горенштейн, 1966: 81–87). В отличие от основного текста «О государстве», «Сон Сципиона» был хорошо известен в Средние века благодаря комментарию Макробия (Macrobios, 2001–2003; Peden, 1985), упомянутому в «Сне садовника» (Trémaugon, 1982b: 3). Также необходимо иметь в виду, что сам по себе жанр видений в средневековой европейской литературе сложился под влиянием «Монологов» блаженного Августина и «Утешения философией» Бозция, что предопределило наличие в такого рода произведениях внутреннего диалога и аллегорических фигур (Lynch, 1988: 51–60). Составитель «Сна садовника» избрал жанр видения в том числе благодаря своему собственному образованию: Эввар де Тремогон был выпускником Болонского университета, где учился у доктора римского и канонического права Жана де Леньяно (1320–1383), автора трактата «Сон» (*Somnium*, 1372 г.), аллегорического спора между персонификациями церковного и римского права перед престолом папы Григория XI (1370–1378) (Donovan & Keen, 1981; Legnano, 2004; Smoller, 2007). Помимо аналогичной фабулы, текстовые заимствования из «Сна» Жана де Леньяно легко находятся в составе «Сна садовника» (Trémaugon, 1982b: xlvi–xlvii). Обращение Жана де Леньяно к жанру видения обусловлено общим увлечением естественной теологией среди болонских юристов середины XIV в., в рамках которой видение — естественное и достоверное свидетельство устройства мира (Donovan & Keen, 1981; Smoller, 2007; Lynch, 1988: 15–16; Boudet, 2014). В результате жанровую заявку «Сна садовника» следует считать скорее как заявку на создание энциклопедического описания устройства власти во Французском королевстве, которое при должном считывании жанровой специфики «Сна садовника» должно пониматься как космологическая целостность.

«Спор между священником и рыцарем», сложенный по следам острейшего светско-церковного конфликта, попадает сначала в совершенно иные исторические, политические и жанровые условия, а затем и вовсе переводится на французский язык. В результате один трактат раскладывается на три различных текста, сходства, различия и отношения между которыми и демонстрируют динамику политического мышления. Для того, чтобы составить историю переосмысления понятия *respublica* во французском XIV веке, необходимо последовательно рассмотреть смысл, положение и роль *respublica* в аутентичном тексте «Спора между

священником и рыцарем», затем — во второй редакции, в латинском «Сне садовника», затем — в третьей редакции, во французском «Сне садовника», привлекая по мере необходимости все термины и выражения, которые употребляются вместе с термином *respublica* и которые, таким образом, могут служить важными зацепками в ходе воссоздания истории его смысла.

Аргументативная система «Спора между священником и рыцарем», в рамках которой и задействовано понятие *respublica*, помещается в широкий контекст политико-теологической мысли Средних веков. Однако в случае «Спора между священником и рыцарем» возможно скорее обозначить общие интеллектуальные и культурные контексты, на которые ориентировался автор, нежели его конкретные идейные источники. Политико-теологический контекст в данном случае означает, что отношения светской и духовной власти проблематизируются относительно одного из центральных христианских понятий — понятия спасения души (*salus animae*). Спасение возможно только в Церкви (ср. Сурпианус. Epistola 75 ad Jubaianum: PL. T. 3, 1123a; Sesboüé, 2004), которая может иметь только одну главу (Extravagantes. I.VIII. cap. 1; Канторович, Бойцов и Серегина, 2015: 182–193). Обоснование верховенства королевской власти в «Споре между священником и рыцарем», между тем, производится благодаря небольшому смещению значения понятия спасения: вместо спасения души, возможного благодаря единой Римской церкви, автор больше говорит о спасении (*salus*), защите (*defensio*), необходимости (*necessitas*), пользе (*utilitas*) Французского королевства, ограничивая сотериологический модус светскими рамками и за счет этого придавая последним абсолютное значение (там же: 218).

Политическая заявка «Спора между священником и рыцарем» существует также в контексте средневековой университетской рецепции Аристотеля, а использование автором понятия *respublica* не может быть оторвано от цicerоно-августиновской традиции рассуждения о *respublica*. Аристотелианская традиция определяет не только детали логической структуры «Спора между священником и рыцарем», но и делает возможным рассуждение о политическом устройстве в целом, а не только о роли правителя, что свежо и актуально для конца XIII в. (Viroli, 2005: 30–47). В свою очередь, классическое рассуждение Цицерона о *respublica* и его определение народа (Cicero, 2013: 54) были широко известны и стали частью канонической доктрины и общим местом в передаче и с критикой Августина и Исидора Севильского (Kempshall, 2001). Для «Спора между священником и рыцарем» это значит, что использование

понятия *respublica* само по себе не нарочито, а должно восприниматься с учетом аристотелианского контекста и конкретных семантических условий.

В «Споре между священником и рыцарем» термин *respublica* используется десять раз — не очень часто и не очень редко¹. Термин используется исключительно протагонистом-рыцарем. В среднем в трактате *respublica* означает некоторый катализатор движения общего интереса, который состоит в спасении бессмертной души, материальном благосостоянии и физической защите (*salus, defensio, necessitas*): благополучие *respublica* означает благополучие королевства или благополучие империи, и всегда — благополучие народа. Параллелизм в употреблении *respublica, regnum* и *imperium* позволяет автору раскрыть известную максиму «король есть император в своем королевстве» (Tierney, 1962; Малинин, 2008: 229), вкупе с формулой власти императора, заимствованной из Дигест, — *quod placuit principi, habet vigorem legis* (DI. I.4.1, pr), — в разных масштабах; этот аргумент относится в том числе к самому протагонисту-рыцарю: «Как я взимаю определенную ренту с определенных земель, так и император может обложить податью мир ради защиты империи (*respublica*) по своему желанию, когда будет необходимо»². Также параллельное использование *respublica* и *regnum* в рамках проблематики защиты и спасения подразумевает общее участие, т. е. в первую очередь — уплату податей, необходимых для финансирования той самой защиты: «Ведь и многие города, привилегиями и обычаем освобожденные от обложений, терпеливо платили и платят поныне, что угодно правителям, ради защиты королевства сообща или лично»³. Акцент на тезисе об общем участии усиливается, когда автор противопоставляет личный интерес (*salus proprium*) благу королевства/империи/*respublica*:

Указываю, что вы должны знать: что бы ни делали правители королевства (*reipublice*), они стараются для пользы королевства (*reipublice*), и, имея это

¹Для сравнения, один его контекстный синоним, *regnum* (королевство), используется девятнадцать раз, другой, *imperium* (империя), — десять раз (включая цитаты).

²*Sicut ego super certos agros habeo certum censum, sic imperator super orbem terrarum pro defensione reipublice, cum opportunum fuerit, pro arbitrio voluntatis potest levare tributum* (Disputatio. 299b).

³*Nam et multe civitates privilegiis et consuetudine ab exactionibus libere pacienter solverunt et solvunt hodie quod placuit principi pro defensione regni vel communitatibus vel persona* (Disputatio. 300a).

правило перед глазами, руководствуются им в том, что предпочитают благосостояние королевства (*reipublice*) своему собственному, что есть наибольшее украшение правителя, как видно на примере Давида (2 Цар. 7)⁴.

Тем не менее, синонимия *respublica*, королевства и империи неполна, поскольку из них единственно *respublica* может быть деятелем, обладать субъектными чертами. Буквально это обнаруживается в синтаксисе — среди своих синонимов исключительно *respublica* может играть роль подлежащего в предложении:

Так, по здравому размышлению получается, что империя (*respublica*) обороняется за счет империи (*reipublice*), и какая бы часть ни возрадовалась бы этой защите, наиболее справедливо, чтобы она разделила бы с другими эту ношу. Следовательно, раз владения несут публичные расходы (*onus publicum*) на не менее справедливом основании, чем переходят для взимания годовой ренты к кому бы то ни было, то они всегда будут нести это бремя, когда в том возникнет необходимость для империи (*reipublice*), поскольку, как и другие, всегда нуждаются в защите⁵.

Нельзя сказать, чтобы употребление *respublica* автором «Спора между священником и рыцарем» было концептуализировано: он не дает ни определений, ни соответствующих ссылок, как и не дает определений и комментария к тому, что такое «народ»; однако использование термина *respublica* все же представляется показательным для его политического видения.

Редактуру, которую претерпел текст «Спора между священником и рыцарем», будучи включенным Эвваром де Тремогоном в «Сон садовника», можно объяснить разницей жанров и политическими условиями, в которых находился составитель. В первую очередь, как уже было сказано, жанр «Сна садовника» подразумевает заявку на фундаментальное описание предмета, и Эввар де Тремогон часто расширяет аутентичный текст: в «Спор...» он включает вставки из античных авторов, писавших о военном деле, — Секста Юлия Фронтиня (30–103) и Флавия Вегеция

⁴Scire rego debetis quod quidquid rectores reipublice faciunt ad reipublice utilitatem amittunt, et ad eam habentes oculum iuxta illam regulam disponunt in tantum quod salutem reipublice saluti proprie, quod est gloriosissimum in principe, anteponunt, exemplum de David, II Reg. 7 (Disputatio. 300a).

⁵Clara enim ratione conceditur ut respublica reipublice sumptibus defendatur, et quaecumque pars gaudeat ista defensione, equissimum est ut cum aliis ponat humerum sub onere. Si ergo non minus iuste possessiones subdite sint ad onus publicum, quantum ad annualem censum ad quoscumque transeunt, semper erunt sub onere hoc ubi necessitas fuerit reipublice, sicut cum aliis semper egent defensione (Disputatio. 299b).

Рената (†450), — а также из писем Пьера де Блуа (1135–1203), дипломата и поэта, ученика Иоанна Солсберийского (1115–1180) и учителя Вильгельма II Доброго (1153–1189). Вместе с тем Эввар де Тремогон значительно расширяет аппарат ссылок (Trémaugon, 1982b: xlvi). Кроме того, смещается проблематика: редакция Эввара де Тремогона придает «Спору между священником и рыцарем» дидактический оттенок с характерными пассажами о «золотом веке» рыцарства в элегическом тоне, направленными уже не только против клириков, но и против разного рода этического разложения, что в целом характерно для придворной литературы позднего Средневековья (Bunke, 1991: 307–309).

Во второй редакции «Спора между священником и рыцарем» — первых 35 главах латинского варианта «Сна садовника» — *respublica* встречается девять раз, из которых семь раз фразы из аутентичного текста «Спора между священником и рыцарем» воспроизводятся дословно, один раз — с изменением контекста, и еще одно употребление является новеллой: новшеством, привнесенным, судя по всему, Эвваром де Тремогоном. Еще два случая аутентичного употребления вырезаны из латинского текста «Сна садовника». В случае того употребления, которое является новшеством, у *respublica* появляется новый контекстный синоним — *patria*; сама вставка представляет элегический дискурс, а именно является отрывком из письма Пьера де Блуа (ср. Blesensis Petrus. Epistola XCIV: PL. T. 207, 293–294), незначительно видоизмененным:

Некогда рыцари связывали себя узами клятвы служить на благо республики, не покидать поле боя, предпочитать общую пользу собственной жизни, признать себя сыновьями Церкви, и испытать меч ради чести священства, защиты бедняков, кары злодеев и освобождения родины, теперь же все наоборот⁶.

Несмотря на то, что *patria* как синоним *respublica* в данном случае не принадлежит авторской вставке, а взята из стороннего источника, это в любом случае меняет специфику словоупотребления *respublica*. Тем более что составитель «Сна садовника» идет вслед за этим изменением и использует *patria* как синоним *respublica* в другом фрагменте, причем в этом случае употребление *patria* сопровождается фокусом на королевской власти.

⁶Olim se iuramenti vinculo milites obligabant pro reipublicae statu, quod in acie non fugerent, & quod vitae propriae utilitatem publicam praeferrent, se filios ecclesiae atque ad honorem sacerdotii, & tuitionem pauperum, ad vindictam malefactorum, & patriae libertationem gladium accepisse, porro in contrarium res versa est (Somnium. III, 23).

СПОР МЕЖДУ СВЯЩЕННИКОМ И РЫЦАРЕМ
(DISPUTATIO INTER CLERICUM ET MILITEM)

Как я взимаю определенную ренту с определенных земель, так и император может обложить податью мир ради защиты империи (*reipublice*) по своему желанию, когда будет необходимо⁷.

Сон садовника
(SOMNIUM VIRIDARII)

Как я взимаю определенную ренту с определенных земель, так и король Франции может в своем королевстве взимать подать ради защиты родины или же королевства (*reipublice*)⁸.

Таким образом, в общий политико-теологический контекст спасения и благополучия в латинском тексте «Сна садовника» встраивается ряд *respublica*, *utilitas publicum*, *liberatio patriae*, *reipublice defensio*, и главным новшеством по сравнению с «Спором между священником и рыцарем» здесь оказывается именно слово *patria*.

Разумеется, понятие *patria* возникает в этом контексте совершенно не случайно: их взаимное с *respublica* влияние в данном случае основано как на их изначальной связи в рамках римского права, так и на развитии понятия *patria* на протяжении истории развития средневекового политического мышления (Kantorowicz, 1951; Post, 1953; Канторович, Бойцов и Серегина, 2015: 215–230). Можно сказать, что *respublica* в том значении, в котором она используется в «Споре между священником и рыцарем», пересекается с семантической парадигмой *patria*, в которой последняя балансирует, начиная с античного времени, и это позволяет Эвхару де Тремогону использовать его как новый синоним для *respublica*. Этот баланс обеспечен двойственным значением *patria* в античной политической мысли и римском праве: противопоставлением *patria communis* (общей родины) и *patria sua/propria* (DI. 48.22.7,15; 50.1.33). Соответственно, в Средние века это противопоставление сохраняется, и сравнительно неплохо изучено: *patria communis* приобретает трансцендентное религиозное значение *patria caelestia*, небесной родины и царствия Божьего, а *patria propria* продолжает свое существование в значении «местечка», «земли» (Du Cange; Niermeyer. 773). Однако детали средневековой истории понятия *patria* позволяют Эвхару де Тремогону приравнять его к понятию *respublica*. В первую очередь, формулировка, маркирующая

⁷Sicut ego super certos agros habeo certum censum, sic imperator super orbem terrarum pro defensione reipublice, cum opportunum fuerit, pro arbitrio voluntatis potest levare tributum (Disputatio. 299b).

⁸Sicut ego super certos agros habeo certum annuum censum, sic Rex Franciae in regno suo pro defensione patriae seu reipublicae, cum oportunitum fuerit, pro arbitrio voluntatis potest levare tributum (Somnium. XXXII, 24).

тот самый политико-теологический контекст спасения и благополучия, изначально использовалась именно применительно к *patria* во французском политическом языке⁹. Кроме того, *patria* в «Сне садовника» относится к *patria caelestia* точно так же, как и *respublica* в «Споре между священником и рыцарем» относится к понятию *Respublica Christiana*. *Patria* начинает использоваться применительно к Французскому королевству в качестве *patria communis* еще с XII в.; ее значение становится сугубо светским. В свою очередь, *respublica* в «Споре между священником и рыцарем» — это такое же локализованное, примененное исключительно к Французскому королевству понятие *Respublica Christiana*, которое на протяжении Средневековья имело, благодаря Августину и Исидору Севильскому, исключительно богословское значение: дело всего христианского народа, *Respublica Christiana* (Passerin d'Entrèves, 1934: 33). Несмотря на то, что само по себе употребление *patria* параллельно *respublica* размывает значение последнего как целевой причины, говорить о серьезной и намеренной трансформации концепта не приходится: всего два употребления нового синонима на весь текст, одна кушюра; тем не менее, сделанный через два года французский перевод не позволяет сделать такой вывод, поскольку он гораздо более вольно трактует первоначальный текст «Спора между священником и рыцарем».

Третья, французская редакция «Спора между священником и рыцарем», ставшая частью французского текста «Сна садовника», заказана и санкционирована персонально королем Карлом V. В связи с этим необходимо отметить, что формулы, маркирующие роль понятия спасения, принимают жесткие, фиксированные, повторяющиеся формы: *deffendre et garder, garder d'oppression et deffendre, garantir et deffendre, garantir et sauver*. Это неслучайно: в эпоху Карла V и также его наследника они используются в языке королевских ордонансов (Secousse, 1734: 46, 187, 262, 539, 562). Понятие земного спасения и благополучия концептуализируется Николаем Оремом, когда он пишет комментарий на «Политику» Аристотеля (Babbit, 1985: 94), и является основным контекстом той редакции, которую применяет Эввар де Тремогон к французскому «Сну садовника».

Латинское *respublica* передается во французском переводе «Сна садовника» однозначно как *la chose publique/publique*. Это калька с латыни, которая использовалась французскими авторами и переводчиками

⁹ «...ad defensionem natalis patrie pro qua reverenda patrum antiquitas pugnare precepit, eius curam liberorum preferens caritati» (Канторович, Бойцов и Серегина, 2015: 218).

XIV–XV вв. (Litttré. 1654). *La chose publique* появилось во французском языке, судя по всему, в середине XIV в., когда Пьер Бершер, бенедиктинский монах, перевел на французский язык «Историю Рима от основания города» Тита Ливия по распоряжению французского короля Иоанна Доброго (1350–1364) (Podgurski, 1954: 510–512; Oestereich, 1907). Именно *la chose publique* используется при дворе Карла V Мудрого, например, Раулем де Прелем при переводе «Града Божьего»¹⁰ и Николаем Оремом при переводе Аристотеля¹¹. *La chose publique* встречается в третьей редакции «Спора между священником и рыцарем» в два раза чаще, чем *respublica* — в аутентичном тексте (двадцать раз против десяти), и только шесть случаев его употребления обязаны переводу латинского текста на французский; остальные четырнадцать являются авторскими вставками либо передают другие выражения из латинского текста. Серьезным новшеством французского перевода является также то, что у *la chose publique* появляется целый ряд новых контекстных синонимов и пар. Во-первых, усиливается синонимия *respublica* и *patria*, соответственно — *la chose publique* и *le pays/païs/païjs*; во-вторых, парой к *la chose publique* становятся *le peuple*, частично передающее латинское *populus*, и, наконец, в-третьих, новшество французского текста — *le bien commun*, привнесённое в «Спор между священником и рыцарем» Эвваром де Тремогоном, вероятно, из французских переводов Аристотеля (Sère, 2010). Таким образом, даже в тех случаях, когда выражение *la chose publique* передает латинское *respublica*, говорить о буквальной трансляции понятия не приходится из-за серьезного изменения контекста.

В отличие от латинского *patria*, идейную наполненность которому долгое время придавала скорее ассоциация с *patria caelestia*, значение французского *le pays* — сугубо материальное и светское (Litttré. 1021–1022; DMF). Среди придворных интеллектуалов Карла V Эввар де Тремогон не был первопроходцем перевода: например, Рауль де Прель переводит августиновское *patria aeterna* как *le pays perdurable* (St. Augustin. Ms. 22913. F. 253v); также *patria* переводит как *le pays* Пьер Бершер (Tite-Live. Ms. 777. F. 8r). На фоне античной литературы главным образом *patria* / *le pays* должна быть римская *patria communis*, однако

¹⁰ «Car ne les hommes, se la cité n'eust esté ainsi garnie de meurs, ne les meurs, se les hommes n'i feussent parvenus, il n'eussent peu fonder ou par si long temps tenir la chose publique si justement et si largement seignourissant» (Augustin, Presley, 2013: 486).

¹¹ «Et semblablement appartiennent à magnificence toutes grans choses qui sont faites pour la chose publique» (Oresme & Menut, 1940; цит. по Litttré. 612–614).

переводчики используют совершенно локальный и приземленный термин *le pays*, соответственно, сообщая последнему более возвышенное и даже политическое значение.

Так, в третьей редакции «Спора между священником и рыцарем» *le pays* используется всего четыре раза; дважды оно передает *patria* из латинского текста «Сна садовника», один раз замещает иное выражение и еще один раз относится к авторской вставке, отсутствовавшей в предыдущих редакциях. Из характерных особенностей использования *le pays* во французском тексте следует отметить его появление в связке с официальными формулировками, маркирующими контекст спасения и благополучия, а также парное использование с понятиями *la chose publique* и *le peuple*. Так, например, в случае, когда *le pays* передает *patria* из отрывка, происходящего из писем Пьера де Блуа, Эввар де Тремогон вставляет формулировку *garder et deffendre*:

СОН САДОВНИКА
(SOMNIUM VIRIDARII)

Некогда рыцари обязывали себя узами клятвы служить на благо королевства (*reipublice*), не покидать поле боя, предпочитать общую пользу собственной жизни, признать себя сыновьями Церкви, и принять меч ради части священства, защиты бедняков, кары злодеев, и освобождения родины, теперь же все наоборот¹².

СОН САДОВНИКА
(SONGE DU VERGIER)

Добрые рыцари выступали с клятвами защищать и охранять королевство (*la chose publique*), и никогда не покидать поля боя, ценить пользу королевства (*la chose publique*) выше, чем свою собственную жизнь, и они называли себя сынами Святой Церкви, и приняли меч ради веры и ради того, чтобы быть солью земли, охранять Святую Церковь, нищих, вдов и воспитанников, и всю страну ограждать от притеснений и защищать¹³.

Весьма характерным оказывается также употребление *le pays* в качестве контекстного синонима в паре с *la chose publique*; оба термина

¹²Olim se iuramenti vinculo milites obligabant pro reipublicae statu, quod in acie non fugerent, & quod vitae propriae utilitatem publicam praeferrent, se filios ecclesiae atque ad honorem sacerdotii, & tuitionem pauperum, ad vindictam malefactorum, & patriae liberationem gladium accepisse, porro in contrarium res versa est (Somnium. III, 23).

¹³Lez bons chevalliers saloient jurer la chose publique deffendre et garder et que jamés en bataille ne furoient, mez le profit de la chose publique et le bien commun ilz aroient plus chier que leur propre vie, et s'apelloient filz de Saint Yglise, et partoient l'espee, par la foy et Saint Yglise deffendre et asaucer, et pout lez povres, lez voveez et pupilles et tout le païs garder d'oppressions et deffendre (Songe. III, 5).

в данном случае не передают ни *patria*, ни *respublica*, но *ecclesia* и *bona*. Эта фраза, происходящая из аутентичного текста «Спора между священником и рыцарем», очевидно, преследовала конкретные политические цели: будучи ориентирована на клириков, она обосновывала королевский налог на земли французской Церкви:

СПОР МЕЖДУ СВЯЩЕННИКОМ И РЫЦАРЕМ
(DISPUTATIO INTER CLERICUM ET MILITEM)

Просто в своей злобе вы противитесь любому поощрению царей. Разве не досадно вам, что ваши племянники и прочие родственники время от времени бесчестно растрачивают церковные богатства? Вам совсем нестерпимо и досадно, что царь кротко просит у вас и милостиво принимает — за ваше спасение, за защиту Церкви и ваших богатств¹⁴.

СОН САДОВНИКА
(SONGE DU VERGIER)

Воистину, что еще хуже, вы всегда противитесь поощрению правителей. Вы не жалеете, что богатства Святой Церкви ваши дети, племянники и родители, и какие-то другие бесчестные личности присматривают себе и присваивают, а жалеете и сокрушаетесь по поводу того, что король, ваш наивысший синьор в светской власти, считает спасением и защитой страны и всего королевства (*la chose publique*)¹⁵.

Как видно из сравнения, в окончательной редакции составитель заменил изначальный сатирически-обвинительный тон на более универсальный, дидактический, относящийся уже к самой по себе королевской власти во Франции. Главным ключом для такой трансформации оказываются выражения, маркирующие защиту и благополучие, защиту Церкви и имущества (*defensio ecclesiae et bonorum*), которые выводятся на универсальный уровень и становятся спасением и защитой всего королевства (*le salut et la deffensse du paÿs et de toute la chose publique*). В результате даже в истории одного этого отрывка в миниатюре отражается вся литературная работа Эврара де Тремогона, который превращает политический памфлет в часть программного текста французской королевской власти

¹⁴Semper in malum vestrum contra stimulum regum calcitratis. Estne hoc vobis molestum quod de bonis ecclesie secum tollunt nepotuli vestri et consanguinei alieque persone interdum minus honeste? Sed vobis omnino est intolerabile et molestum quod rex mansuete petit a vobis et pro gracia accipit pro vestra salute et pro defensione ecclesie et bonorum vestrorum (Disputatio. 300b).

¹⁵Certes, de mal en pis, touzjours contra l'aguillon dez princes vous regibez. Vous ne plaingnés pas lez biens de Saint Eglise que voz enfans, voz nepeus et voz parens, et aucune foiz aultres persones deshonestes, enportent et ravissent, mez vous plaingnés et gemisiés ce que le Roy, vostre souverain seigneur en temporalité, prent pour le salut et la deffensse du paÿs et de toute la chose publique (Songe. xxiv).

и, в частности, придает материальному и приземленному французскому понятию *le pays* официальное политическое значение.

В средневековой политической мысли, вслед за Цицероном, Августином и Исидором Севильским, понятие народа занимает одну из ключевых позиций: то, какой смысл конкретный автор вкладывает в понятие «народ», всегда очень важно для его политических взглядов в целом. Политическая мысль схоластики характеризуется снижением роли этого понятия и его постепенной объективацией: Фома Аквинский лишает понятие народа политической субъектности и характеризует его сугубо как объект власти (Марей, 2016). Тем не менее, нельзя сказать, что высокая университетская мысль Аквината немедленно влияет на распространенные способы говорения: спустя сотню лет Рауль де Прель составляет комментарий на свой перевод «О граде божьем» Августина и в равной степени использует определения как Августина, так и Цицерона, игнорируя точку зрения Фомы (St. Augustin: Ms. 22913. F. 320r, 326v). В целом, говорить о намеренном концептуальном переосмыслении понятия «народ» при дворе короля Карла V не приходится, и необходимо отслеживать конкретные словоупотребления.

Французское слово *le peuple* к XIV в. уже обладает широким спектром значений и, в отличие от латинского *populus*, не отсылает к богословскому контексту: *le peuple* может обозначать как объединение верующих, *populus Christianus*, так и просто множество людей (Littré. 1092). Широта значения французского *le peuple* позволяет сфокусироваться именно на тех употреблении, которые эксплицитно связаны с другими ключевыми политическими понятиями (*deffendre et garder, pays, la chose publique, le bien commun*), т. е. только тогда, когда *le peuple* стоит в соответствующем политически нагруженном контексте, и опустить прочие употребления. Кроме того, именно потому, что данная работа посвящена динамике политического мышления, следует выделить из прочих употреблений *le peuple* те, которые характерны исключительно для французского текста и носят иной характер в предшествующих редакциях «Спора между священником и рыцарем»: так, чтобы соответствующие фрагменты можно было сравнить.

В первую очередь случаи использования *le peuple* во французском тексте «Сна садовника», которые отобраны согласно вышеизложенной логике, отражают принадлежность понятия народа к общему контексту спасения, где *le peuple* выступает одним перечне с *le pays* и *la chose publique*. В данном случае *le peuple* может как обладать значением «верующие», так и обозначать совокупность людей, объединенных общей территорией (*le pays*) и одним законом, преследующим благо, — законом короля:

СПОР МЕЖДУ
СВЯЩЕННИКОМ И РЫЦАРЕМ
(DISPUTATIO INTER
CLERICUM ET MILITEM)

Так благочестивый Иезекия и Иосафат поняли и преданно исполнили. Тогда, если ваши богатства принадлежат Церкви, и люди состоят в Церкви, насколько законно растрачивание моих средств, когда важно спасение людей? [...] Ни вещественный храм, ни те вещи в нем, которые посвящены ему, не берегутся, когда устанавливаются мир и спасение христианскому народу¹⁶.

Как я взимаю определенную ренту с определенных земель, так и император может обложить податью мир ради защиты империи (*respublica*) по своему желанию, когда будет необходимо¹⁹.

СОН САДОВНИКА
(SOMNIUM VIRIDARI)

Следовательно, когда возникает опасность для христианского народа, не падает светское влияние Церкви, как показал и честно исполнил святой Иезекиль. Если же ваши богатства принадлежат Церкви, а народ состоит в Церкви, то наиболее справедливо, сколь ценится спасение народа, чтобы они были потрачены¹⁷.

Как я взимаю определенную ренту с определенных земель, так и король Франции может в своем королевстве взимать подать ради защиты родины или же королевства²⁰.

СОН САДОВНИКА
(SONGE DU VERGIER)

И раз вы говорите, что Иезекиль поступил неверно, я вам отвечаю, что мы не читаем ничего, кроме того, что Иезекиль никогда не был пойман на том, что он делал в своей жизни, разве что в посольстве к царям вавилонским. Кто же будет тем, кто его деяния сочтет достойными порицания? Из вещей, сказанных ранее, мы можем заключить, что мы не должны падать ни вещественную церковь, ни свои богатства, там, где мы видим угрозу королевству (*la chose publique*) и христианскому народу¹⁸.

Я не вижу большой разницы между налогом, рентой и податями, которые устанавливаются должным образом, и говорю, что, так же как я могу спрашивать и взимать любые подобающие мне подати и годовую ренту, так и король Франции по тому же праву может собирать надлежащие средства ради защиты своей страны и своего народа во времена нужды²¹.

¹⁶Quod sanctus Ezechias et Josaphat intellexit et fideliter adimplevit. Si enim bona vestra sint ecclesie, et populus in ecclesie est, quanto iustus substantia mea ubi salus populi pendet expendenda est. Et Dominus Matt. 12:6 ait, «Dico autem vobis, quia templo maior est hic. Nec est dubium quin templum spirituale, quod est homo, dignius sit materiali et templo lapideo» (Disputatio. 299a).

¹⁷Non ergo parcendum, materiali ecclesiae, ubi discrimen imminet genti Christianae, quod sanctus Ezechiel intellexit & fideliter adimplevit. Si enim bona vestra sint ecclesiae, & populus in ecclesiae est, iustissime, ubi salus populi pendet, expendenda sunt (Somnium. XXVI, 47–53).

¹⁸Et se vous dittes que Ezechiel fist mal, je vous respons que nous ne lisons mie que Ezechiel fust onques repris de chose que il feist en sa vie, for seulement en la legacion dez princes de

Так, первый из приведенных примеров показывает, как Эввар де Тремогон первоначально берет из аутентичного текста «Спора между священником и рыцарем» метафору духовного храма (*templum spirituale*) — человека, противопоставленного храму каменному (*templum lapidum*) — церковным богатствам, и во французском тексте изменяет смысл этого противопоставления, ставя на место «духовного храма» понятия *la chose publique* и *le peuple chretien*. История этого переосмысления имеет серьезную богословскую и политико-теологическую подоплеку. Метафора, которую использует автор «Спора между священником и рыцарем», очевидно, отсылает к богословскому понятию обители Бога (*domus Dei*), восходящему к целому ряду текстов Ветхого и Нового заветов и применяемому как к каменному храму, так и к телесности Христа, и к Церкви как собранию верующих, и к небесной обители спасенных, и к каждой душе и сердцу каждого конкретного христианина (Gaillard, 1957: 1551–1567). Важной особенностью понятия *domus Dei* также является то, что оно значительно отразилось в литургии, в чине освящения храма (ibid.: 1563–1564), и было знакомо даже тому читателю, который не принадлежал к университетской культуре, но хорошо ориентировался в литургических текстах. Так, на широте сложности и, главное, узнаваемости этого понятия для своей потенциальной аудитории (священства) автор «Спора между священником и рыцарем» строит свой остроумный каламбур, который в итоге имеет сугубо еkkлeзиастический смысл. Тот факт, что Эввар де Тремогон отказывается от метафоры духовного храма в пользу более однослойного выражения *le peuple crestien* (верующие) и дополняет его *la chose publique* — французским аналогом *respublica*, может свидетельствовать как о том, что он адаптирует текст под светского читателя, так и о том, что

Babiloine. Qui sera ce, donques, qui sez fés reputera dampnable. Dez choses cy devant dites, nous poons conclure que nous ne devons pas esparnier l'Eglise materiele ne sez biens, la ou nous veons le peril de la chose publique et du peuple crestian (Songe. xxvi, 6–7).

¹⁹Sicut ego super certos agros habeo certum censum, sic imperator super orbem terrarum pro defensione reipublice, cum opportunum fuerit, pro arbitrio voluntatis potest levare tributum (Disputatio. 299b).

²⁰Sicut ego super certos agros habeo certum annuum censum, sic Rex Franciae in regno suo pro defensione patriae seu reipublicae, cum oportunitate fuerit, pro arbitrio voluntatis potest levare tributum (Somnium. xxxii, 24).

²¹Je ne fais grant differance entre cens ou rentes, et exactions qui se font deüement, et diz que, ainsi comme je puis aucune rente ou cens annuel, qui me seroit deü, demander et exiger par paraille voye, le roy de France en son royaume, pour deffendre son païs et son peuple, puest, en temps de necessité et de guerre, lever aides convenable (Songe. xxxii, 1–4).

он, намеренно или случайно, переходит от экклезиастического пафоса к политическому и даже гражданскому.

Второй пример показывает иную тенденцию, характерную для того, как Эввар де Тремогон переосмысляет политическую лексику аутентичного «Спора между священником и рыцарем», заменяя ее, впрочем, на лежащую приблизительно в том же русле. В данном случае редакция, которую претерпевает аутентичный фрагмент, осуществляется за счет двух факторов правового, а не богословского характера. Так, Эввар де Тремогон заменяет условного императора из аутентичного текста «Спора между священником и рыцарем» на французского короля как потому, что адаптирует текст для своего читателя (служителей французской короны), так и потому, что, вероятно, опирается на популярную юридическую максиму «король Франции — император в своем королевстве» (*rex Franciae princeps est in regno suo*) (Малинин, 2008: 229), восходящую к декреталии Иннокентия III *Per Venerabilem* 1202 г., где она имела другой вид и относилась к совершенно конкретной, фактической, а не юридической проблеме (Rivière, 1924: 580–581). Однако в результате этой редакции в тексте Эввара де Тремогона возникает политическая конкретика, которую он продолжает во французском тексте, придавая французским *le pays* и *le peuple* значения, соответственно, «земли, подвластной французскому королю» и «народа, подвластного французскому королю» (вместо универсального *le peuple* как «верующие»). Так Эввар де Тремогон продолжает логику *Respublica Christiana* в чисто галликанистском стиле. В результате французское *le peuple* в том смысле, который ему придает составитель «Сна садовника», подразумевает как наличие *la chose publique*, так и наличие общей земли (*le pays*) и подчинение единому закону — закону французского короля. С учетом богословского и культурного контекста это являет собой вульгарный баланс между десубъективированным *populus* Фомы Аквинского и актуализированным во французских переводах Рауля де Преля пониманием *populus* у Августина и Цицерона.

Своего рода венцом политического словаря, представленного Эвваром де Тремогоном во французской редакции «Сна садовника», является понятие *le bien/salut commun*. Это выражение — новшество французского текста «Спора между священником и рыцарем»: оно совершенно отсутствует в двух предыдущих редакциях. Тем не менее, у *le bien/salut commun* «Сна садовника» есть целый ряд идейных и культурных источников, как общих, так и более конкретных. Французское *le bien commun* — калька с латинского *bonum commune* (общее благо), понятия,

центрального для «Этики» и «Политики» Аристотеля, и, соответственно, широко известного и комментируемого в средневековой схоластике (Kempshall, 1999; Sère, 2010). Для дальнейшей истории этого понятия во французском политическом языке важно то, что уже Альберт Великий обращает внимание его двоякость, выделяя в нем моральное благо (*bonum commune*) и материальное благополучие (*communis utilitas*) (Albertus Magnus, 1891: 8). Для Фомы Аквинского *bonum commune* обладает одновременно частным и универсальным, материальным и духовным, политическим и этическим смыслом в духе Аристотеля, однако именно для дальнейшей политической проблематизации этого понятия важно то, что Фома представляет политические *bonum commune* и *communis utilitas* как частные случаи универсальной иерархии, заданной единственной целевой причиной — божественной благодатью (СГ. III.17.6). В политическом смысле это, разумеется, значит, что соответствие принципу общего блага и общей пользы является главным отличием хорошего способа правления от плохого, а монархии — от тирании, соответственно Аристотелю (Thomas Aquinas, 1974: 20; Crofts, 1973). Однако в Парижском университете актуализация и приложение понятия общего блага и общей пользы к конкретному политическому кейсу происходит именно тогда, когда король Филипп IV Красивый только начинает вводить королевское налогообложение и экстренные, не согласованные с Римом, субсидии для клира — незадолго до появления первой редакции «Спора между священником и рыцарем». Так, в диспутах *quodlibet* магистров Парижского университета уже начиная с 1280-х гг. проблема королевского налогообложения становится достаточно популярной: Парижский университет напрямую зависит от Рима, и проблема верховенства светской либо церковной власти становится для университета насущной (Scordia, 2010: 293–309, 304–306). Авторитетными источниками, со ссылками на которые ведется разработка обоснований и опровержений королевского налогообложения, являются Цицерон, задавший главную лексическую рамку обсуждения налогов, Священное Писание и «Сентенции» Петра Ломбардского, но в основном преобладают правовые источники (Scordia, 2007: 19–50, 45–46). Магистры Парижского университета используют *bonum commune* наряду с понятиями *utilitas publica*, *utilitas communis*, *necessitas reipublice*, *salus communis* и *salus reipublice* в отношении проблемы налогов для обозначения конечной цели политической власти, которая должна объединять всех жителей королевства, в том числе священство, единой материальной и духовной логикой. Значение *bonum commune*

в их текстах двояко: оно может обозначать как хорошее состояние мостов и дорог, так и всеобщую защиту, и спасение в сотериологическом смысле (Scordia, 2010: 299–303). В целом получается, что они определенным образом сочетают томистское понимание *bonum commune* с правовым. Однако тем временем *bonum commune* проникает и в действующий политический язык, во французский, в немного ином виде — *le profit commun*. В этой формулировке понятие общего блага можно найти в политическом языке французского дворянства и священства, а именно в послании Лиги герцогства Бургундии французскому королю Филиппу IV Красивому, где утверждается, что несправедливый королевский налог равно угрожает как чести французского короля, так и защите общей пользы (*défence du profit commun*) (ibid.: 308). Однако именно во французском языке понятие общего блага (*le bien/profit/salut commun*) окончательно утвердилось только еще через полвека — благодаря Николаю Орему, его французским переводам и комментариям Аристотеля, в которых он опирается как на схоластическую аристотелианскую традицию, в том числе — на Вальтера Берли (1275–1344), так и на поборников независимости светской власти: Иоанна Парижского и Марсилия Падуанского (Oresme & Menut, 1970: 26). Орем использует в качестве синонимов выражения *profit commun*, *bien commun*, *salut commun* и *salut publique*, обозначающие благо политической общности, которое определяет хорошее правление²², как в материальном смысле, так и в сотериологическом. В схожем смысле это понятие используется другими придворными авторами короля Карла V (Филипп де Мезьер, «Сон старого пилигрима»; Кристина Пизанская, «Книга о деяниях и добрых нравах мудрого короля Карла V», «Книга мира»), благодаря которым *bien commun* прочно закрепляется в политической лексике сочинений дидактического жанра — зеркал (Krupen, 1981).

Во французской редакции «Сна садовника» *bien/salut commun*, как уже упоминалось, — новшество, и случаи употребления этой конструкции на протяжении глав, составленных из бывшего «Спора между священником и рыцарем», крайне немногочисленны. Тем не менее, это понятие представляется либо концептуально важным, либо само собой разумеющимся для Эврарара де Тремогона именно в силу своей новизны относительно предыдущей редакции. Французское *bien/salut*

²²Quérir le commun profit est juste chose [...] politique ne regarde pas le profit present ou particulier, mais ce qui est conferent et profitable pour toute la vie et pour tous (Oresme & Menut, 1940: 4; цит по: Sère, 2010).

commun в «Сне садовника», общее благо, подлежит той же логике спасения и благополучия, что и *le pays, le peuple, la chose publique*; более того, именно понятие общего блага окончательно проясняет эту логику в духе средневекового аристотелизма: только защита общего блага делает политический режим легитимным, правителя — справедливым монархом, а не тираном, а королевский налог — не бандитским побором, а гражданским долгом. Так, во фрагменте, посвященном налоговому иммунитету священников, и изначально построенном на представлении о правителе как слугителе *respublica*, Эввар де Тремогон использует выражение *salut commun* в качестве контекстного синонима *la chose publique*:

СПОР МЕЖДУ
СВЯЩЕННИКОМ И РЫЦАРЕМ
(DISPUTATIO INTER
CLERICUM ET MILITEM)

Это верно, и я признаю, что ваши обширнейшие привилегии предоставлены вам другими добрыми правителями. Указываю, что вы должны знать: что бы ни делали правители королевства (*reipublice*), они стараются для пользы королевства (*reipublice*) и, имея это правило перед глазами, руководствуются им в том, что предпочитают благосостояние королевства (*reipublice*) своему собственному, что есть наибольшее украшение правителя, как видно на примере Давида (2 Цар. 7). Следовательно, из свидетельства и здравого рассуждения ясно, что они не жалуют ничего, что бы в последствии могло повредить королевству. Откуда ясно, что во всех привилегиях содержится такое

СОН САДОВНИКА
(SONNIUM VIRIDARI)

Это верно, и я признаю, что ваши обширнейшие привилегии предоставлены вам правителями. Вы должны знать, что, что бы ни делали правители королевства (*reipublice*), они должны стремиться к благу своего королевства (*reipublice*), до такой степени, чтобы предпочитать благосостояние королевства (*reipublice*) своему собственному благосостоянию, что есть наибольшее украшение правителя. Из этого ясно, что они не жалуют ничего, что бы впоследствии могло повредить королевству (*reipublice*). Напрямую следует вывод, для всех привилегий существует такое условие, чтобы пожалованная привилегия не использовалась бы впоследствии во вред королевству. И приви-

СОН САДОВНИКА
(SONGE DU VERGIER)

Ведь разумно, что король из милости не даровал вам каких-либо привилегий — признайте, дабы не использовались они тогда, когда они могут обернуться во вред республике, [и] не для того, чтобы они использовались в ущерб спасению королевства (*la chose publique*). Поскольку никогда не случилось бы такого, не могло бы произойти из воли королей, которые даровали вам привилегии, чтобы вы могли бы их использовать в ущерб общему спасению (*salut commun*). И об этом говорят, что постановления и законы, которые, когда касаются привилегий, или начинают касаться, приносят вред спасению королевства (*la chose publique*), должны быть отозваны и оспорены²³.

²³Posé dunque que lez Roys vous aient donné, de grace, aucuns privileges, c'est assavoir pour en user en temps que il ne torne a prejudice de la chose publique, non pas pour en user en prejudice du salut de la chose publique. Car ce ne fust onques, ne ne pout estre de la volenté dez Roys qui lez privileges vous ont autroïés, que en prejudice du salut commun vous en

условие: чтобы пожалованная привилегия не использовалась бы впоследствии во вред королевству либо по тягостной необходимости, либо во вред явной пользе королевства. Следовательно, вы не усомнитесь в том, что высочайшие правители могли бы по здравому размышлению, ради нужд королевства и согласно требованиям времени, отменить милости, дарованные вам и подкрепленные законами²⁴.

легия, которая начинает приводить к ущербу, отменяется...²⁵

Сама по себе эта вставка, разумеется, не меняет смысла изначального тезиса. Тем не менее, как было показано выше, *bien commun / bonum commune* — слишком семантически и исторически нагруженный термин, который, соответственно, автоматически расширяет историко-культурный фон текста. В данном случае на изначальном лаконичный, публицистический, простой фрагмент нарастает схоластический аристотелианский фон именно за счет ввода понятия общего блага. Однако это не просто усложняет аутентичный текст — это его необходимая

peüsies user. Et pour ce dient que lez decrés et lez loys que, quant un / privili[e]ge est, ou comance a estre, prejudiciable au salut de la chose publique, et doit estre rapellé et mis au nient (Songe. XXXIV, 4).

²⁴Fateor et verum est amplissima privilegia vobis per bonos alios principes indulta. Scire rego debetis quod quidquid rectores reipublice faciunt ad reipublice utilitatem annitendunt, et ad eam habentes oculum iuxta illam regulam disponunt in tantum quod salutem reipublice saluti proprie, quod est gloriosissimum in principe, anteponunt, exemplum de David, II Reg. 7. Constat ergo testimonio et certa ratione eos nihil concedere quatenus possit in posterum reipublice derogare. Unde plane colligitur in omnibus privilegiis hoc exemplum, scilicet ut nisi indultum privilegium videatur in posterum reipublice nociturum, vel pro ardua necessitate, vel utilitate reipublice manifeste irritandum. Non sit ergo vobis dubium quin pro regni necessitatibus gracias vobis indultas legibusque sancitas, possint altissimi principes consultiori recondere ratione, et secundum exigenciam temporum; nam iuxta exigenciam temporum invenimus per spientissimum Salomonem in pena furti et aliquid divina lege mutatum (Disputatio. 300).

²⁵Fateor & verum est, amplissima vobis privilegia per principes indulta. Scire debetis, quod quicquid ratione reipublicae faciunt, ad utilitatem reipublice suum debent habere intentum, in tantum quod salutem reipublicae saluti propriae, quod est in principe gloriosissimum, anteponunt. Unde constat eos nihil posse imposterum concedere quod reipublicae valeat derogare. Plane colligitur in omnibus privilegiis hoc exemplum, quod ubi indultum privilegium in posterum sit reipublicae nociturum, non valeat. Et privilegium, quod incipit tendere in noxam, est revocandum (Somnium. XXXIV, 38-45).

адаптация, и такого рода редаKTура должна свидетельствовать об изменении характера спроса на университетское знание, которое теперь, в рамках политики Карла V Мудрого, прилагается к идеям и практикам построения образа мышления высших слуг французского короля (Цатурова, 2012: 468–558).

Другой случай употребления *le bien/salut commun*, в свою очередь, может свидетельствовать об изменениях внутренних отношений текста. В аутентичном тексте «Спора между священником и рыцарем» политическая лексика формировала замкнутую на себе, самодостаточную политическую систему, где *respublica* сама выступает в качестве целевой причины, актора и автора справедливого порядка. Именно это разительно отличает замысел «Спора между священником и рыцарем» от упомянутых выше современных ему схоластических диспутов *quodlibet*, где множество синонимов *utilitas communis / bonum commune / salus reipublice* обозначали конечную цель и смысл правления, но не обладали акторностью.

СПОР МЕЖДУ
СВЯЩЕННИКОМ И РЫЦАРЕМ
(DISPUTATIO INTER
CLERICUM ET MILITEM)

Так, по здравому размышлению получается, что империя (*respublica*) обороняется за счет империи (*reipublice*), и какая бы часть ни возрадовалась этой защите, наиболее справедливо, чтобы она разделила с другими эту ношу. Следовательно, раз владения несут публичные расходы (*onus publicum*) на не менее справедливом основании, чем переходят для взимания годовой ренты к кому бы то ни было, то они всегда будут нести это бремя, когда в том возникнет необходимость для империи (*reipu-*

СОН САДОВНИКА
(SOMNIUM VIRIDARI)

Так, по здравому размышлению получается, что королевство (*respublica*) обороняется за счет королевства (*reipublice*), и какая бы часть ни возрадовалась этой защите, тогда на не менее справедливом основании владения несут публичные расходы, чем обременены рентой: к кому бы они ни переходили, всегда перейдут вместе с рентой (DI. 18.1.0. О заключении договора покупки и о совершаемых между покупателем и продавцом договорах, и какие вещи не могут быть продаваемы)²⁶.

СОН САДОВНИКА
(SONGE DU VERGIER)

Ведь если мы говорим, что владения королевства (*la chose publique*) содержатся и обязаны охранять и спасать королевство (*la chose publique*) ради общего блага, столь же справедливо, как они содержатся и обязаны платить ренты и налоги, и такие владения переходят всем владельцам, обремененным рентой и налогами, привилегированные они или нет, на том же основании, либо даже более, то мы должны признать, что все владения должны быть передаваемы вкупе с обязательством, которым

²⁶Clara enim ratione conceditur, ut respublica reipublice sumptibus, defendatur, & queunque pars gaudet ista defensione sic ergo non minus iuste possessiones obligatae seu subditae sint ad onus publicum, quam ad annum censum: ad quemcunque transeunt, semper erunt

blisce), поскольку, как и другие, всегда нуждаются в защите²⁷.

они обязаны королевству (*la chose publique*), чтобы его охранять и защищать, как утверждают законы и разум, согласно: «Всякая вещь переходит вкупе со своим обязательством»²⁸.

Как видно в приведенном примере, Эввар де Тремогон, редактируя ключевой фрагмент, отражающий акторность понятия *respublica*, существенно изменяет роль его французского аналога, *la chose publique*, за счет использования понятия общего блага (*bien commun*). Историко-культурный фон, схоластический и аристотелианский, который вводится в текст вместе с выражением *le bien commun*, автоматически придает этому понятию более высокий порядок, чем тот, к которому относятся *la chose publique*, *le pays* и *le peuple*. Смена семантической парадигмы *respublica* / *la chose publique* в данном случае выглядит именно как смена порядка понятия в рамках родо-видовых отношений онтологии Аристотеля: если изначально именно оно было тем, что могло объединить логику защиты и спасения, представление об уплате королевского налога как о гражданском долге, объединить правителя, города и подданных, то во французском тексте это понятие смещается на порядок ниже, конкретизируется, сближается с территориальными и материальными аспектами жизни королевства, в то время как истинным двигателем справедливости в королевстве оказывается все-таки общее благо — *le bien commun*.

На основании того развития, редактуры и французского перевода, которые получает прокоролевский полемический трактат начала XIV в.,

cum onere (DI. 18.1.0. De contrahenda emptione et de pactis inter emptorem et venditorem compositis et quae res venire non possunt) (Somnium. XXXII, 24).

²⁷Clara enim ratione conceditur ut respublica reipublice sumptibus defendatur, et quaecumque pars gaudeat ista defensione, equissimum est ut cum aliis ponat humerum sub onere. Si ergo non minus iuste possessiones subdite sint ad onus publicum, quantum ad annualem censum ad quoscumque transeunt, semper erunt sub onere hoc ubi necessitas fuerit reipublice, sicut cum aliis semper egent defensione (Disputatio. 299b).

²⁸Se nous disons donques que aussi justement sont lez possessions de la chose publique tenues et obligees, pour le bien comun et la chose publique garantir et sauver, comme elle sont tenues et obligees a paier rentes et cens, et se passent telles possessions chargees de rentes et de censives a touz possesseurs, soient privilegiés ou non, par paraille raison, ou plus / forte, devons nous dire que toute possessions devient estre transportees avesque la charge que ilz devient a la chose publique, pour la garantir et deffendre, car comme dient lez loys et raison, s'i accorde: «Toute chose se passe avesque sa charge» (Songe. XXXII, 1–4). В приведенной цитате имеется в виду, по-видимому, фрагмент из Дигест (DI. 18.4.2.16).

«Спор между священником и рыцарем», в манифесте королевской власти эпохи Карла V Мудрого, «Сне садовника», можно проследить определенную трансформацию значения термина *respublica*, постепенную смену семантической парадигмы. Эта смена, судя по косвенным признакам значения понятия *respublica* и, соответственно, *la chose publique* в текстах, происходит, скорее всего, не умышленно, и зависит как от жанровых, социальных и политических изменений условий бытования текста «Спора между священником и рыцарем», так и от изменений общих образов политического мышления. Так, когда понятие *respublica* (*la chose publique*) закрепляется в политическом языке французского королевства, это сопровождается комплексным переносом латинского схоластического политического и богословского словаря Средних веков во французский язык, как это было показано на примере формирования французского текста «Сна садовника». Однако, разумеется, в процессе этого переноса сложившиеся системы понятий трансформируются. Для латинского *respublica* в том виде, в котором это понятие отразилось в «Споре между священником и рыцарем», эта трансформация радикальна. Анонимный автор «Спора между священником и рыцарем» предложил своему предполагаемому читателю, современнику, особенное понимание *respublica* — как источника и цели политического взаимодействия различных членов, от короля и рыцаря до городов и священников. Такой радикализм, разумеется, оказался возможным только благодаря пограничным условиям возникновения этого текста, который создавался в условиях раздора, противостояния между светской властью и церковной, и сам по себе пограничен, поскольку своей формой отсылает как к голиардической поэзии, так и к серьезным университетским диспутам. Однако когда этот текст попадает в руки к Эврару де Тремогону, его радикализм сглаживается как потому, что Эврар де Тремогон — придворный писатель, так и потому, что французский язык уже обогащен переводами из Аристотеля и блаженного Августина, и сам по себе способен транслировать традицию — на свой, французский лад. В результате *respublica* встраивается в схоластическую систему, пусть и адаптированную из универсальных координат для масштаба французского королевства: *respublica* становится в один ряд с *le pays* и *le peuple*, а место *respublica* занимает классическое понятие общего блага — *le bien commun*. В результате аутентичный для «Спора между священником и рыцарем» смысл *respublica* практически полностью растворяется за новым, «заземленным» смыслом понятия *chose publique*, а первоначальный замысел анонимного автора «Спора между священником и рыцарем» исчезает

за галликанистским и протоабсолютистским прочтением, редактурой и переводом Эврара де Тремогона, работавшего по указанию короля Карла V Мудрого.

СОКРАЩЕНИЯ

- CG *Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles / 2000–2013* Fundación Tomás de Aquino. — URL: <http://www.corpusthomicum.org/> (visited on Oct. 1, 2017).
- DI *Corpus Iuris Civilis. Vol. I. Digesta Iustiniani / ed. by T. Mommsen.* — Berlin : Weidmann, 1872.
- Disputatio *Disputatio inter clericum et militem (Dispute between a Priest and a Knight) // Proceedings of the American Philosophical Society / ed. by N. A. Erickson.* — 1967. — Vol. 111, no. 5. — P. 288–309.
- DMF *Martin R. Dictionnaire du Moyen Français (1330–1500) / Analyse et traitement informatique de la langue française— Centre Nationale de la Recherche Scientifique & Université de Lorraine.* — 2015. — URL : <http://www.atilf.fr/dmf> (visité le 15 oct. 2017).
- Du Cange *Du Cange et al. Glossarium mediæ et infimæ latinitatis.* — Niort : Léopold Favre, 1883–1887.
- Extravagantes *Extravagantes Communes // Corpus Iuris Canonici. Vol. 1/2 / ed. by E. Friedberg, A. L. Richter.* — Graz : Akademische Druck, U. Verlagsanstalt, 1955. — P. 1238–1312.
- Litttré *Litttré É. Dictionnaire de la langue française / Le Litttré (XMLitttré v2).* — 2017. — URL : <https://www.litttre.org> (visité le 19 oct. 2017).
- Niermeyer *Mediæ latinitatis lexicon minus : in 2 vols. / comp. by J. F. Niermeyer.* — Leiden : Brill, 1954–1976.
- PL *Patrologiæ cursus completus. Series Latina / Ed. J. P. Migne.* — Paris, 1844–1865.
- Somnium *Achellinus P. Somnium viridarii Philothei Achellini consilarii regii de iurisdictione regii & sacerdotali // Monarchia Sancti Romani imperii. Vol. I / ed. by M. Goldast.* — Hanoviae : Typis T. Willierij, impensis C. Biermanni & consort, 1612. — P. 58–229.
- Songe *Trémaugon E. Le Songe du vergier / ed. by M. Schnerb-Lièvre.* — Paris : Édition du Centre national de la recherche scientifique, 1982a.

ИСТОЧНИКИ

Рукописные источники

St. Augustin. La Cité de Dieu // Bibliothèque nationale de France. — Ms. 22913.
Tite-Live. Histoire romaine, version française par Pierre Bersuire // Bibliothèque nationale de France. — Ms. 777.

ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Платон.* Государство / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1994.
- Цицерон Марк Туллий.* О государстве / пер. с лат. В. О. Горенштейна // Диалоги. О государстве. О законах. — М. : Наука, 1966.
- Albertus Magnus.* Opera Omnia. Vol. 8. Commentarii in Politicorum libri VIII / Ed. A. Borgnet. — Paris : Lud. Vivès, 1891.
- Augustin, Presley R. de.* La Cité de Dieu de saint Augustin traduite par Raoul de Presles (1371–1375). Livres I à III / sous la dir. d'O. Bertrand. — Paris : Honoré Champion, 2013. — Édition du manuscrit BnF, fr. 22912.
- Cicero M. T.* De re publica / ed. by M. von Albrecht. — Stuttgart : Reclam, 2013.
- Legnano G.* Somnium / ed. by G. Voltolina. — Legnano (Milano) : Banca di Legnano, 2004.
- Macrobius A. A. T.* Commentaire au songe de Scipion : en 2 t. / trad. par M. Armisen-Marchetti. — Paris : Les belles lettres, 2001–2003.
- Oresme N., Menut A.* Le Livre de éthique d'Aristote. — New York : G. E. Stechert, 1940. — Published from the text of Ms. 2902, Bibliothèque royale de Belgique.
- Oresme N., Menut A.* Maistre Nicole Oresme: Le Livre de Politiques d'Aristote // Transactions of the American Philosophical Society. — 1970. — Vol. 60, no. 6. — P. 1–392. — Published from the Text of the Avranches Manuscript 223.
- Secousse L. F.* Ordonnances des roys de France de la troisieme race, recueillies par ordre chronologique. T. 4. — Paris : Imprimerie Royale, 1734.
- Thomas Aquinas.* Aquinas Selected Political Writings. On Princely Government [De regimine principum] / ed. by A. Passerin d'Entrèves ; trans. by J. G. Dawson. — Oxford : Blackwell, 1974.
- Trémaugon E.* Le Songe du vergier / sous la dir. de M. Schnerb-Lièvre. — Paris : Centre national de la recherche scientifique, 1982b.
- Trémaugon E.* Somnium Viridarii / ed. by M. Schnerb-Lièvre. — Paris : Centre nationale de recherche scientifique, 1993–1995.

ЛИТЕРАТУРА

Канторович Э. Х. Два тела короля : исследование по средневековой политической теологии / пер. М. А. Бойцова, А. Ю. Серegiной. — 2-е изд. — М. : Институт Гайдара, 2015.

- Le Goff J.* Интеллектуалы в Средние века / пер. с фр. А. М. Руткевича. — СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003.
- Малинин Ю. П.* Франция в эпоху позднего Средневековья. Материалы научного наследия / под ред. М. В. Аникиева, А. Ю. Карачинского, В. В. Шишкина. — СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.
- Марей А. В.* От народа к общности: описание социального порядка Фомой Аквинским. Часть 1: Populus, Respublica, Multitudo // Социологическое обозрение. — 2016. — Т. 15, № 4. — С. 162–175.
- Пономарева М. А.* Основания королевской власти в публицистике XIII–XIV вв. // Способы мысли, пути говорения / под ред. В. В. Горбатова, А. В. Марей. — СПб. : Алетейя, 2016. — С. 249–263.
- Скиннер К.* The State // Понятие государства в четырех языках / под ред. О. В. Хархордина. — СПб., М. : Европейский ун-т в Санкт-Петербурге, Летний сад, 2002. — С. 12–74.
- Хачатурян Н. А.* Власть и общество в Западной Европе в Средние века. — М. : Наука, 2008.
- Цатурова С. К.* Формирование института государственной службы во Франции XIII–XV веков. — М. : Наука, 2012.
- Autrand F.* Charles v le Sage. — Paris : Fayard, 1994.
- Babbit S. M.* Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles v // Transactions of the American Philosophical Society. — 1985. — Vol. 75, no. 1. — P. 1–158.
- Bertrand O.* Le vocabulaire politique aux XIVe et XVe siècles: constitution d'un lexique ou émergence d'une science? // Lang. et société. — 2005. — Т. 3. — P. 11–32.
- Bloch R. H.* Medieval French Literature and Law. — Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1977.
- Boudet J.-P.* Giovanni da Legnano et la genèse de son interprétation astrologique du Grand Schisme d'Occident // Église et État, Église ou État? Les clercs et la genèse de l'État moderne / sous la dir. de C. Barralis [et al.]. — Paris, Rome : Éditions de la Sorbonne, 2014. — P. 347–365.
- Brucker C.* Aspects du vocabulaire politique et social chez Oresme et Christine de Pizan. Vers une nouvelle conception de l'État et de la société // Cahiers de recherches médiévales et humanistes. — 2001. — N° 8. — P. 227–249.
- Bumke J.* Courtly Culture: Literature and Society in the High Middle Ages / trans. by T. Dunlap. — Berkeley : University of California Press, 1991.
- Canning J.* Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417. — Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- Cazelles R.* Etienne Marcel: La révolte de Paris. — Paris : Tallandier, 2006.
- Crofts R. A.* The Common Good in the Political Theory of Thomas Aquinas // The Thomist. — 1973. — Vol. 37. — P. 155–217.
- Delisle L.* Recherches sur la librairie de Charles v, Roi de France: 1337–1380. — Amsterdam : Van Heusden, 1967.

- Denton J. H.* Bernard Saisset and the Franco-Papal Rift of December 1301 // *Revue d'histoire ecclésiastique*. — 2007. — Т. 102, n° 2. — P. 399–427.
- Donovan G. M., Keen M. H.* The “Somnium” of John of Legnano // *Traditio*. — 1981. — Vol. 37. — P. 325–345.
- Dyson R. W.* Three Royalist Tracts, 1296–1302: *Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et Militem; Quaestio in utramque partem*. — Bristol : Thoemmes Press, 1999.
- Faral E.* Les débats du clerc et du chevalier dans la littérature des XII^e et XIII^e siècles // *Romania*. — 1912. — Т. 41, n° 164. — P. 473–517.
- Favier J.* Philippe le Bel. — Paris : Fayard, 1978.
- Gaillard J.* *Domus Dei* // *Dictionnaire de spiritualité*. Т. III. — Paris : Beauchesne, 1957. — P. 1551–1567.
- Guilhaumou J.* Les signes du politique: Language and Sociability in France from the Fourteenth to the Nineteenth Century // *Contributions to the History of Concepts*, Berghahn Journals. — 2008. — Vol. 4, no. 2. — P. 137–159.
- Kantorowicz E. H.* Pro patria mori in Medieval Political Thought // *The American Historical Review*. — 1951. — Vol. 56, no. 3. — P. 472–492.
- Kempshall M. S.* The Common Good in Late Medieval Political Thought: Moral Goodness and Material Benefit. — Oxford : Clarendon Press, 1999.
- Kempshall M. S.* De Re Publica 1.39 in Medieval and Renaissance Political Thought // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. — 2001. — Vol. 45, 876. — P. 99–135.
- Kopp V.* Der König und die Bücher: Sammlung, Nutzung und Funktion der königlichen Bibliothek am spätmittelalterlichen Hof in Frankreich. — Ostfildern : J. Thorbecke, 2016.
- Krynen J.* Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380–1440): étude de la littérature politique du temps. — Paris : Picard, 1981.
- Labarthe H.* Bernard Alaman, un évêque lecteur de Saint Augustin en vue de résoudre le Grand Schisme d'Occident // *Revue Mabillon*. — 2007. — Т. 18. — P. 193–216.
- Lusignan S.* La langue des rois au Moyen Âge. — Paris : Presses Universitaires de France, 2004.
- Lynch K. L.* The High Medieval Dream Vision: Poetry, Philosophy and Literary Form. — Stanford : Stanford University Press, 1988.
- Matore G.* Le vocabulaire et la société médiévale. — Paris : Presses Universitaires de France, 1985.
- Miethke J.* Théorie politique dans les dialogues bilingues au XIV^e siècle. Public et fonction du Somnium Viridarii ou Songe du Vergier d'Évrrart de Trémaugon // *Revue de l'histoire des religions*. — 2014. — Т. 231, n° 2. — P. 275–292.
- Monarchia Sancti Romani imperii*. Vol. 1 / ed. by M. Goldast. — Hanoviae : Typis T. Willierij, impensis C. Biermanni & consort, 1612.
- Oestereich T.* Pierre Bercheure. — 1907. — URL: <http://www.newadvent.org/cathen/02486c.htm> (visited on Oct. 27, 2017).

- Passerin d'Entrèves A.* Appunti di storia delle dottrine politiche : la filosofia politica medioevale. — Torino : Giappichelli, 1934.
- Peden A. M.* Macrobius and Mediaeval Dream Literature // *Medium aevum*. — 1985. — Vol. 54, no. 1. — P. 59–73.
- Podgurski J.* The Fate of La Chose Publique in Modern French-English Dictionaries // *Modern Language Notes*. — 1954. — Vol. 69, no. 7. — P. 510–512.
- Post G.* Two Notes on Nationalism in the Middle Ages // *Traditio*. — 1953. — Vol. 9. — P. 281–320.
- Quillet J.* Charles v: le roi lettré: essai sur la pensée politique d'un règne. — Paris : Librairie Académique Perrin, 1984.
- Renna T. J.* Kingship in the Disputatio inter Clericum et Militem // *Speculum*. — 1973. — Vol. 48, no. 4. — P. 675–693.
- Rivière J.* Sur l'origine de la formule juridique: «Rex imperator in regno suo» // *Revue des sciences religieuses*. — 1924. — T. 4, n° 4. — P. 580–586.
- Scordia L.* Les autorités citées lors des débats sur l'impôt par les théologiens à la fin du XIII^e siècle // *Albert Rigaudière et Jean Kerhervé. Monnaie, fiscalité et finances au temps de Philippe le Bel. Journée d'études de Bercy, 14 mai 2004 / sous la dir. de P. Contamine*. — Paris : Le Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2007. — P. 19–50.
- Scordia L.* Le bien commun, argument «pro et contra» de la fiscalité royale, dans la France de la fin du Moyen Âge // *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*. — 2010. — T. 3. — P. 293–309.
- Sère B.* Aristote et le bien commun au Moyen Âge: une histoire, une historiographie // *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*. — 2010. — T. 32. — P. 277–291.
- Sesboüé B.* Hors de l'église, pas de salut: histoire d'une formule et problèmes d'interprétation. — Paris : Desclée de Brouwer, 2004.
- Sholz R.* Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. — Stuttgart : F. Enke, 1903.
- Smoller L. A.* Astrology and the Sibyls: John of Legnano's De adventu Christi and the Natural Theology of the Later Middle Ages // *Science in Context*. — 2007. — Vol. 20, no. 3. — P. 423–450.
- Strayer J. R.* On the Medieval Origins of the Modern State. — Princeton (N.J.) : Princeton University Press, 1970.
- Tierney B.* "Tria Quippe Distinguit Iudicia..." A Note on Innocent III's Decretal Per Venerabilem // *Speculum*. — 1962. — Vol. 37, no. 1. — P. 48–59.
- Viroli M.* From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250–1600. — Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- Warner J. C.* Henry VIII's Divorce: Literature and Politics of the Printing Press. — Woodbridge : Boydell Press, 1998.
- Weijers O.* La «disputatio» à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ). — Turnhout : Brepols, 1995.

Wood C. T. Philip the Fair and Boniface VIII: State vs. Papacy. — New York : Holt, Rinehart and Winston, 1971.

Ponomareva, M. A. 2018. “‘Patria’ i ‘respublica’ vo frantsuzskoy politicheskoy publitsistike XIV v. [‘Patria’ and ‘Respublica’ in French Political Publicism of the Forteenth Century]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (3), 29–65.

MARIYA PONOMAREVA

BA IN PHILOSOPHY; MA STUDENT IN MEDIEVAL STUDIES

AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

“PATRIA” AND “RESPUBLICA” IN FRENCH POLITICAL PUBLICISM OF THE FORTEENTH CENTURY

Abstract: In the Conceptual History Latin the concept of *respublica* is one of the most complex and disputable issues of research and translation. In spite of its fundamental significance for political thinking and political philosophy of Antiquity and Middle Ages, the evolution of the meaning of *respublica* stays underinvestigated for the most of its stages. The present paper is devoted to the Latin *respublica* in French political thinking of 14th century. Political vocabulary of this time was beginning to be controlled by laic courtly intellectuals instead of clerics and universities. In that way, both spiritual and laic aspects, Aristotelian philosophy and Ciceronian rhetorics constitute the context for all the dominant political concepts of the time, and so it is for the Latin *respublica*. The research is based on the political pamphlet *A Dispute between a Priest and a Knight*, its reception and French translation at Charles v's court. The mutual comparison of *respublica*'s semantical function in different versions of the treatise in the context of other key political notions like people (*populus*) or common good (*bonum commune*) allows us to trace the evolution of its interpretation from the principle of political life to a material object. Thus, the concept of Latin *respublica* is being objectified and earthed within the framework of gallicanist project on the base of late medieval Aristotelianism.

Keywords: France, Middle Ages, Political Thinking, Political Vocabulary, Gallicanism, Republicanism, Secular Power, Clerical Authority.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-29-65.

REFERENCES

- Achellinus, P. 1612. “Somnium viridarii Philothei Achellini consiliarii regii de iurisdictione regii & sacerdotali” [in Latin]. In Goldast 1612, 58–229.
- Albertus Magnus. 1891. *Commentarii in Politicorum libri VIII* [in Latin]. Vol. 8 of *Opera Omnia*, ed. by A. Borgnet. Paris: Lud. Vivès.
- Augustin and R. de Presley. 2013. *La Cité de Dieu de saint Augustin traduite par Raoul de Presles (1371–1375). Livres I à III* [in French]. Ed. by O. Bertrand. Édition du manuscrit BnF, fr. 22912. Paris: Honoré Champion.
- Autrand, F. 1994. *Charles v le Sage* [in French]. Paris: Fayard.
- Babbit, S. M. 1985. “Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles v” [in French]. *Transactions of the American Philosophical Society* 75 (1): 1–158.

- Bertrand, O. 2005. "Le vocabulaire politique aux xive et xve siècles: constitution d'un lexique ou émergence d'une science?" [in French]. *Lang. et société* 3:11–32.
- Bloch, R. H. 1977. *Medieval French Literature and Law*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Boudet, J.-P. 2014. "Giovanni da Legnano et la genèse de son interprétation astrologique du Grand Schisme d'Occident" [in French]. In *Église et État, Église ou État? Les clercs et la genèse de l'État moderne*, ed. by C. Barralis et al., 347–365. Paris and Rome: Éditions de la Sorbonne.
- Brucker, Ch. 2001. "Aspects du vocabulaire politique et social chez Oresme et Christine de Pizan. Vers une nouvelle conception de l'État et de la société" [in French]. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, no. 8: 227–249.
- Bumke, J. 1991. *Courtly Culture: Literature and Society in the High Middle Ages*. Trans. by T. Dunlap. Berkeley: University of California Press.
- Canning, J. 2011. *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cazelles, R. 2006. *Etienne Marcel: La révolte de Paris* [in French]. Paris: Tallandier.
- Cicero, M. T. 2013. *De re publica* [in Latin]. Ed. by M. von Albrecht. Stuttgart: Reclam.
- Crofts, R. A. 1973. "The Common Good in the Political Theory of Thomas Aquinas." *The Thomist* 37:155–217.
- Delisle, L. 1967. *Recherches sur la librairie de Charles V, Roi de France: 1337–1380* [in French]. Amsterdam: Van Heusden.
- Denton, J. H. 2007. "Bernard Saisset and the Franco-Papal Rift of December 1301." *Revue d'histoire ecclésiastique* 102 (2): 399–427.
- Donovan, G. M., and M. H. Keen. 1981. "The 'Somnium' of John of Legnano." *Traditio* 37:325–345.
- Du Cange et al. 1883–1887. *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis* [in Latin]. Niort: Léopold Favre.
- Dyson, R. W. 1999. *Three Royalist Tracts, 1296–1302: Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et Militem; Quaestio in utramque partem*. Bristol: Thoemmes Press.
- Erickson, N. A., ed. 1967. "Disputatio inter clericum et militem (Dispute between a Priest and a Knight)." *Proceedings of the American Philosophical Society* 111 (5): 288–309.
- Faral, E. 1912. "Les débats du clerc et du chevalier dans la littérature des XII^e et XIII^e siècles" [in French]. *Romania* 41 (164): 473–517.
- Favier, J. 1978. *Philippe le Bel* [in French]. Paris: Fayard.
- Friedberg, E., and A. L. Richter, eds. 1955. *Extravagantes Communes* [in Latin]. In *Corpus Iuris Canonici*, 1/2:1238–1312. Graz: Akademische Druck / U. Verlagsanstalt.
- Gaillard, J. 1957. "Domus Dei" [in French]. In *Dictionnaire de spiritualité*, III:1551–1567. Paris: Beauchesne.
- Goldast, M., ed. 1612. *Monarchia Sancti Romani imperii* [in Latin]. Vol. 1. Hanoviae: Typis T. Willierij, impensis C. Biermanni & consort.
- Guilhaumou, J. 2008. "Les signes du politique: Language and Sociability in France from the Fourteenth to the Nineteenth Century." *Contributions to the History of Concepts, Berghahn Journals* 4 (2): 137–159.
- Kantorovich, E. Kh. [Kantorowicz, E. H.] 2015. *Dva tela korolya [The King's Two Bodies]: issledovaniye po srednevekovoy politicheskoy teologii [A Study in Medieval Political Theology]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. by M. A. Boytsov and A. Yu. Seregina. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara.
- Kantorowicz, E. H. 1951. "Pro patria mori in Medieval Political Thought." *The American Historical Review* 56 (3): 472–492.

- Kempshall, M. S. 1999. *The Common Good in Late Medieval Political Thought: Moral Goodness and Material Benefit*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2001. “De Re Publica 1.39 in Medieval and Renaissance Political Thought.” *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 45 (S76): 99–135.
- Khachatryan, N. A. 2008. *Vlast' i obshchestvo v Zapadnoy Yevrope v Sredniye veka [Power and Society in Western Europe in the Middle Ages]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Kopp, V. 2016. *Der König und die Bücher: Sammlung, Nutzung und Funktion der königlichen Bibliothek am spätmittelalterlichen Hof in Frankreich* [in German]. Ostfildern: J. Thorbecke.
- Krynen, J. 1981. *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380–1440): étude de la littérature politique du temps* [in French]. Paris: Picard.
- Labarthe, H. 2007. “Bernard Alaman, un évêque lecteur de Saint Augustin en vue de résoudre le Grand Schisme d’Occident” [in French]. *Revue Mabillon* 18:193–216.
- Le Goff, Zh. [Le Goff, J.] 2003. *Intellektualy v Sredniye veka [Les intellectuels au Moyen Âge]* [in Russian]. Trans. from the French by A. M. Rutkevich. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Legnano, G. 2004. *Somnium* [in Latin]. Ed. by G. Voltolina. Legnano (Milano): Banca di Legnano.
- Littré, É. 2017. “Dictionnaire de la langue française” [in French]. Le Littré (XMLittré v2). Accessed Oct. 19, 2017. <https://www.littre.org>.
- Lusignan, S. 2004. *La langue des rois au Moyen Âge* [in French]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lynch, K. L. 1988. *The High Medieval Dream Vision: Poetry, Philosophy and Literary Form*. Stanford: Stanford University Press.
- Macrobius, A. A. T. 2001–2003. *Commentaire au songe de Scipion* [in French]. Trans. by M. Armisen-Marchetti. 2 vols. Paris: Les belles lettres.
- Malinin, Yu. P. 2008. *Frantsiya v epokhu pozdnego Srednevekov'ya. Materialy nauchnogo naslediya [France in Later Middle Ages. Academic Legacy Documents]* [in Russian]. Ed. by M. V. Anikiyev, A. Yu. Karachinskiy, and V. V. Shishkin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Marey, A. V. 2016. “Ot naroda k obshchnosti: opisaniye sotsial'nogo poryadka Fomoy Akvinskim. Chast' 1: Populus, Respublica, Multitudo [From People to Community: A Description of the Social Order by Thomas Aquinas. Part 1: Populus, Respublica, Multitudo]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [The Russian Sociological Review]* 15 (4): 162–175.
- Martin, R. 2015. “Dictionnaire du Moyen Français (1330–1500)” [in French]. Analyse et traitement informatique de la langue française — Centre Nationale de la Recherche Scientifique & Université de Lorraine. Accessed Oct. 15, 2017. <http://www.atilf.fr/dmf>.
- Matore, G. 1985. *Le vocabulaire et la société médiévale* [in French]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Miethke, J. 2014. “Théorie politique dans les dialogues bilingues au XIVe siècle. Public et fonction du Somnium Viridarii ou Songe du Vergier d’Évrart de Trémaugon” [in French]. *Revue de l'histoire des religions* 231 (2): 275–292.
- Migne, J. P., ed. 1844–1865. *Patrologiae cursus completus. Series Latina* [in Latin]. Paris.
- Mommsen, T., ed. 1872. *Digesta Iustiniani* [in Latin]. Vol. I of *Corpus Iuris Civilis*. Berlin: Weidmann.
- Niermeyer, J. F., comp. 1954–1976. *Mediae latinitatis lexicon minus* [in Latin]. 2 vols. Leiden: Brill.

- Oestereich, T. 1907. "Pierre Bercheure." Accessed Oct. 27, 2017. <http://www.newadvent.org/cathen/02486c.htm>.
- Oresme, N., and A. Menut. 1940. *Le Livre de éthique d'Aristote* [in French]. Published from the text of Ms. 2902, Bibliothèque royale de Belgique. New York: G. E. Stechert.
- . 1970. "Maistre Nicole Oresme: Le Livre de Politiques d'Aristote" [in French]. Published from the Text of the Avranches Manuscript 223, *Transactions of the American Philological Society* 60 (6): 1–392.
- Ozhegov, S. I., and N. Yu. Shvedova. 2006. *Tolkovyy slovar' russkogo yazyka: 80.000 slov i frazeologicheskikh vyrazheniy* [Explanatory Dictionary of the Russian Language: 80.000 Words and Phraseological Expressions] [in Russian]. 4th ed. Moskva [Moscow]: A TEMP.
- Passerin d'Entrèves, A. 1934. *Appunti di storia delle dottrine politiche: la filosofia politica medioevale* [in Italian]. Torino: Giappichelli.
- Peden, A. M. 1985. "Macrobius and Mediaeval Dream Literature." *Medium aevum* 54 (1): 59–73.
- Platon [Plato]. 1994. *Gosudarstvo* [Republic] [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi, trans. from the Ancient Greek by A. N. Yegunov. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Podgurski, J. 1954. "The Fate of La Chose Publique in Modern French-English Dictionaries." *Modern Language Notes* 69 (7): 510–512.
- Ponomareva, M. A. 2016. "Osnovaniya korolevskoy vlasti v publitsistike XIII–XIV vv. [The Grounds of the Royal Power in the Publicism on the Boundary of Thirteenth – Fourteenth Centuries]" [in Russian]. In *Sposoby mysli, puti govoreniya* [Modes of Thinking, Ways of Speaking], ed. by V. V. Gorbатов and A. V. Marey, 249–263. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Post, G. 1953. "Two Notes on Nationalism in the Middle Ages." *Traditio* 9:281–320.
- Quillet, J. 1984. *Charles V: le roi lettré: essai sur la pensée politique d'un règne* [in French]. Paris: Librairie Académique Perrin.
- Renna, T. J. 1973. "Kingship in the Disputatio inter Clericum et Militem." *Speculum* 48 (4): 675–693.
- Rivière, J. 1924. "Sur l'origine de la formule juridique: 'Rex imperator in regno suo'" [in French]. *Revue des sciences religieuses* 4 (4): 580–586.
- Scordia, L. 2007. "Les autorités citées lors des débats sur l'impôt par les théologiens à la fin du XIIIe siècle" [in French]. In *Albert Rigaudière et Jean Kerhervé. Monnaie, fiscalité et finances au temps de Philippe le Bel. Journée d'études de Bercy, 14 mai 2004*, ed. by Ph. Contamine, 19–50. Paris: Le Comité pour l'histoire économique et financière de la France.
- . 2010. "Le bien commun, argument 'pro et contra' de la fiscalité royale, dans la France de la fin du Moyen Âge" [in French]. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 3:293–309.
- Secousse, L. F. 1734. *Ordonnances des roys de France de la troisieme race, recueillies par ordre chronologique* [in French]. Vol. 4. Paris: Imprimerie Royale.
- Sère, B. 2010. "Aristote et le bien commun au Moyen Âge: une histoire, une historiographie" [in French]. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 32:277–291.
- Sesboüé, B. 2004. *Hors de l'église, pas de salut: histoire d'une formule et problèmes d'interprétation* [in French]. Paris: Desclée de Brouwer.
- Sholz, R. 1903. *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters* [in German]. Stuttgart: F. Enke.

- Skinner, K. [Skinner, Q.] 2002. "The State" [in Russian]. In *Ponyatiye gosudarstva v chetyrekh yazykakh [Concept of the State in Four Languages]*, ed. by O. V. Kharkordin, 12–74. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Yevropeyskiy un-t v Sankt-Peterburge, Letniy sad.
- Smoller, L. A. 2007. "Astrology and the Sibyls: John of Legnano's De adventu Christi and the Natural Theology of the Later Middle Ages." *Science in Context* 20 (3): 423–450.
- St. Augustin. "La Cité de Dieu" [in French]. In *Bibliothèque nationale de France*. Paris. Ms. 22913.
- Strayer, J. R. 1970. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Thomas Aquinas. 2017. "Summa contra Gentiles" [in Latin]. 2000–2013 Fundación Tomás de Aquino. Accessed Oct. 1. <http://www.corpusthomicum.org/>.
- . 1974. *On Princely Government [De regimine principum]*. In *Aquinas Selected Political Writings*, ed. by A. Passerin d'Entrèves, trans. by J. G. Dawson. Oxford: Blackwell.
- Tierney, B. 1962. "'Tria Quippe Distinguit Iudicia...' A Note on Innocent III's Decretal Per Venerabilem." *Speculum* 37 (1): 48–59.
- Tite-Live. "Histoire romaine, version française par Pierre Bersuire" [in Latin]. In *Bibliothèque nationale de France*. Paris. Ms. 777.
- Trémaugon, E. 1982a. *Le Songe du vergier* [in Latin]. Ed. by M. Schnerb-Lièvre. Paris: Édition du Centre national de la recherche scientifique.
- . 1982b. *Le Songe du vergier* [in French]. Ed. by M. Schnerb-Lièvre. Paris: Centre national de la recherche scientifique.
- . 1993–1995. *Somnium Viridarii* [in Latin]. Ed. by M. Schnerb-Lièvre. Paris: Centre nationale de recherche scientifique.
- Tsaturova, S. K. 2012. *Formirovaniye instituta gosudarstvennoy sluzhby vo Frantsii XIII–XV vekov [The Formation of the Public Service Institute in Thirteenth–Fourteenth Century France]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Tsitseron Mark Tulliy [Cicero Marcus Tullius]. 1966. *O gosudarstve [De re publica]* [in Russian]. In *Dialogi. O gosudarstve. O zakonakh [Dialogues. On the Commonwealth. On the Laws]*, trans. from the Latin by V. O. Gorenshteyn. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Viroli, M. 2005. *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250–1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warner, J. C. 1998. *Henry VIII's Divorce: Literature and Politics of the Printing Press*. Woodbridge: Boydell Press.
- Weijers, O. 1995. *La "disputatio" à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ)* [in French]. Turnhout: Brepols.
- Wood, C. T. 1971. *Philip the Fair and Boniface VIII: State vs. Papacy*. New York: Holt / Rinehart and Winston.

CÉSAR RUIZ SANJUÁN*

JOHN STUART MILL ON THE RELATION BETWEEN SOCIETY AND INDIVIDUAL REGARDING PERSONAL LIBERTY**

Abstract: The work of John Stuart Mill *On Liberty* is almost unanimously hailed as one of the most important expressions of the modern concept of liberty. However, both the internal coherence of the essay and its complex relationship with the rest of Mill's work have often been debated. Mill's essay offers a radical defense of liberty of thought, expression and action, making it one of the strongest expositions ever advanced in defense of individual freedom. But along with this aspect of the work there is also another less obvious one with which it is difficult to integrate: it is the need, defended by Mill in different parts of his essay, to establish political and social mechanisms of control and restraint, thus giving rise to a certain paternalism that has been strongly criticised by some sectors of liberal thought. This essay aims to show that this is a question not of the inconsistency in Mill's political theory, but of approaches whose relationship arises from the global conception of the human and morality that underlies the essay.

Keywords: Liberty, Democracy, Individuality, Society, State.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-11-3-66-88.

THE MEANING AND AMBIGUITIES OF THE PRINCIPLE OF LIBERTY

To establish the meaning of the principle of liberty advanced by John Stuart Mill in *On Liberty* it is necessary to keep in mind what he means by *liberty* in his essay and what kind of liberty he espouses. The concept of liberty with which Mill is concerned is so-called *Civil or Social Liberty* (Mill, 2003: 73), and amongst things intimately connected with it there is the question of the relationship between democracy and freedom, as well as the question of what is understood by the sovereignty of the people. Mill's express intention was to mount an unambiguous defense of the liberty of the individual against the power of society, which through tradition and established customs exercised a tyranny over individuals. Although such a tyranny is less evident than political tyranny, it is no less dangerous to those who are subject to its power and constraints. In order to achieve

*César Ruiz Sanjuán, Professor at the Faculty of Philosophy of the Universidad Complutense de Madrid, ceruizsa@filos.ucm.es.

**© César Ruiz Sanjuán. © Philosophy. Journal of the Higher School of Economics.

the defense of the principle of liberty, it is necessary to define as clearly as possible the limits imposed on the interference that society can exercise on an individual.

The *principle of liberty*, also referred to as a principle of harm to others (Feinberg, 1984), constitutes the fundamental thrust of Mill's essay, so his understanding of liberty, and the dispute with its main criticisms, requires to be as precise as possible with the meaning and scope of this principle. What defines the principle of liberty is that there is no legitimate interference possible to the freedom of the individual with respect to actions that concern only him or herself, but only with respect to those actions that can affect other persons:

That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others (Mill, 2003: 80).

The most important criticisms of Mill's principle of liberty are that the concept of liberty underlying it is incompatible with utilitarianism; that freedom is only determined in negative terms; that Mill leaves the concept of harm to others undefined; above all, that the liberty principle cannot apply in practice, and that this difficulty is contained within its very definition.¹ The difficulty in defining and applying the liberty principle was not only the most repeated criticism of his contemporaries,² but even today remains the main objection to the work. The principle is judged to be too ambiguous to be really serviceable, because the core distinction between actions that affect only the individual who carries them out and the actions that also affect others is difficult to determine with precision.

Mill does not establish a unique definition of the principle of liberty, however he formulates it in various ways and progressively unveils its consequences. Thus, in order to judge the impact of criticisms on Mill's

¹Most of these objections are already contained in *Liberty, Equality, Fraternity*, originally published in 1873, the year of Mill's death (Stephen, 1967:). This work presents the most important critique made against Mill in his own time. Its core criticisms have formed the basis of almost all subsequent critical analysis, considered for this reason as the "classic" criticism to the Mill's concept of liberty.

²It must be borne in mind that from the moment of its appearance Mill's essay aroused all kinds of discussion and reaction, both acceptance and rejection, and its fundamental approach was the subject of many criticisms. On the reception of Mill's work by his contemporaries, see Nicholson, 1998.

principle of liberty, it is necessary to take into account the theoretical context in which the different formulations are progressively presented, as well as the different developments and clarifications that arise in the work. In order to fully grasp the meaning and reach of the liberty principle, it is necessary to consider the overall theoretical context of the essay, and the political concepts which underlay it.

The core of Mill's political philosophy is his view of society as the domain that must allow and foster the fullest and most varied development of the individuals who compose it, which is only possible if individuals can determine themselves and choose their way of life in the form that seems most appropriate, with the least possible coercion by society. Mill's work, along with that of Tocqueville, was the new form of political liberalism in the 19th century. While classical liberalism had limiting the authority of *government* over citizens as its main objective, Mill's main concern lies in limiting the power that *society* can exert over the individual. He maintains in this respect that

the individual is not accountable to society for his actions, in so far as these concern the interests of no person but himself. Advice, instruction, persuasion, and avoidance by other people if thought necessary by them for their own good, are the only measures by which society can justifiably express its dislike or disapprobation of his conduct (Mill, 2003: 156).

Mill notes that the power of society over the individual gradually increases with the development and extension of social democracy³, hence he considers this question not only the fundamental political problem which his time was required to face, but also an issue for any democratic system in the future. For this reason, the introduction of the first approach to the principle of liberty consists in a detailed analysis of the relationship between democracy and freedom (Riley, 1998: 39–43).

Mill observes that the struggle for liberty has developed over time and that by the 19th century this struggle resembled something different from that which was presented in other historical epochs. In ancient times liberty was understood to be the struggle of subjects of the state against the tyranny of rulers. But with the establishment of democratic governments this struggle became devoid of any meaning as the people themselves became the ruler; the people cannot persecute themselves. However Mill sees this approach as

³In order to avoid misinterpretations, it must be noticed here that “social democracy” in case of Mill's liberal thought is in essence different to Marxist social democracy.

wrong, as an error of approach that could be destructive to the freedom of the individual. This approach does not distinguish between two essentially different things: the will of society and the will of the individuals that compose it. If there is no limit to the control of the first over the second, there is the danger of *popular authoritarianism*. It was the development of democratic government at that time in the United States which clearly revealed the dangers of the power of society over individuals, and showed that democracy presented tyranny in a new way: *tyranny of the majority* (Tocqueville, 2004: 307 ff.).⁴ This tyranny meant, first of all, the political tyranny of the majority, but it could take on a more insidious form: social tyranny of the majority. In fact, what most worries Mill is not the tyranny of the majority in the sense of political oppression of minorities by the electoral majority, but the social oppression that *public opinion* exerts on individuals, since public opinion is intolerant in principle to all opinions that differ from it. He says that in this sense society

practises a social tyranny more formidable than many kinds of political oppression, since, though not usually upheld by such extreme penalties, it leaves fewer means of escape, penetrating much more deeply into the details of life, and enslaving the soul itself (Mill, 2003: 76).

Mill considers this social despotism as an obstacle to individual development and a type of servility to established customs. Mill was deeply concerned about the effects of the new form of society emerging then, the birth of a mass society, and the pressure of public opinion on individuals that was inexorably increasing with the advance of democracy. He noted that industrialisation and urbanisation accompanying this process were essential to the improved material conditions of life and higher levels of social equality. But at the same time the tendency to impose uniformity and standardization on the ways of living was growing. This could lead to restricted human development — a lack of growth, an all-powerful conformity, quietism, uniformity and a conventional way of life from which individuals would not be able to escape.

⁴What Tocqueville found in the United States was that people had less freedom of thought and expression than had been hoped for at the outset. Americans generally tended not to think for themselves, but rather to think like everyone else and to wish that everyone else would thought like them. In this way, democratic society gradually became a mass society, in which the mass exerted a silent tyranny on each individual, generating a growing homogeneity in which everyone conformed through tacit or open collectively exercised pressure. Tocqueville's analysis of democracy exerted a strong influence on Mill, who took on and developed many of Tocqueville's fundamental ideas.

Mill, like Tocqueville, considered that in the Western world this movement towards democratic society was unstoppable. Both considered this outcome desirable from the point of view of equality and justice. But the increasingly egalitarian social conditions which ushered in democracy necessarily have negative effects on the liberty of individuals. This presents a *dilemma between equality and liberty*. It was essential therefore that increasing equality was constructed with greater levels of liberty. It was necessary to defend liberty against the tendencies that threatened it as democratic society developed lessening the freedom of the individual against the pressure of the masses. We have thus arrived at a fundamental conflict in the modern political understanding of the concept of the sovereignty of the people; the opposition between the political concept that holds that popular sovereignty should have no limit and that which argues that limits regarding individuals as individuals are necessary. This second option is unequivocally advocated in Mill's political theory: "The people, consequently, *may* desire to oppress a part of their number; and precautions are as much needed against this as against any other abuse of power" (Mill, 2003: 75).

The purpose of Mill's book has sometimes been misunderstood. It has been argued that its objective is to establish boundaries of the legitimate functions of the state against the ambit of the liberty of individuals particularly if such a function should tend to lead to the limitation of certain parts of people's private lives (McCloskey, 1971: 104).⁵ In this respect, it must first be borne in mind that Mill does not deal with only the interference of the state in the actions of individuals, but also with the various forms of coercion which *society* can exercise *over individual*. In this sense, it can be said that Mill "was not concerned only with political freedom, but with *all* forms of social pressure" (Ryan, 1988: 235). What really concerns him is the prevention of the views and judgments of society being the elements that determine the behavior of individuals. Such coercion takes place through the power that society exercises not only through the law — forcing the

⁵This author argues that many misunderstandings of Mill's thought stem from his occasional failure to have regard for the definitions that he himself has previously established when he develops his argument. While it is true that there are inconsistencies in Mill's approach, it is necessary to consider his essay was meant for a popular audience, thus conceptual rigor is often given less weight than a simplified approach. It is characteristic of *On Liberty*, unlike Mill's more theoretical philosophy, that he does not seek as much conceptual accuracy so that the work can be accessible to a large number of readers. For this reason Mill always tries to focus on the central questions from different angles, which is sometimes done at the expense of precise definitions. For the aspect of Mill's activity as a moralist and educator in the last stage of his life, see Collini, 1991.

state to legislate in a certain sense — but also through public opinion, whose action is less evident than legislation, but no less dangerous and harmful to individual liberty. In a democratic society with insufficient conditions of social maturity, public opinion exercises a coercion on individuals which prevents their free development, since public opinion tends to be intolerant of any types of dissident or eccentric behavior, even those that simply differ from the socially established. Mill sees the main threat to the freedom of individual coming from the customs and prejudices of society:

The despotism of custom is everywhere the standing hindrance to human advancement, being in unceasing antagonism to that disposition to aim at something better than customary, which is called, according to circumstances, the spirit of liberty, or that of progress or improvement (Mill, 2003: 134).

The programmatic assertions of *On Liberty* lay down the rejection of all interference by society in behavior that affects the individual alone. This unrestricted application of the principle of liberty is understood by some interpreters as the defining element of Mill's political conception, such that his work is considered "the most eloquent expression of the liberal theory of the open society" (Ten, 1980: 11), and Mill himself "the most eminent advocate of individual freedom" (Rees, 1985: 125). According to this type of interpretation, what Mill proposes in his work is a defense of absolute freedom, not subject to any review or consideration. However, this approach conflicts with others that are also central to the work. In fact, such is the case of those actions with regard to which Mill accepts the interference of the state or society based on *paternalistic considerations*: the limitation of working hours, health regulations of working conditions, or the legal requirement for minimum levels of education for all citizens. This has led to Mill being accused of defending protectionism and state intervention, and of attempting to impose certain conceptions of morality on the whole of society. There are authors who consider that Mill, far from pursuing an extreme defense of liberty in his work, is really seeking an effective combination of liberty and control, so that through the introduction of various forms of moral restraint and social boundaries he is pursuing the goal of realizing a program of "cultural and moral reform" of society (Hamburger, 1999: 18), and even that the degree of control and authoritarianism in Mill's work points, in a line from Bentham, towards a "panoptic" view (Carlisle, 1991: 197). Mill's complex position on this point, which distanced him for later liberalism, is found in one of his most debated phrases: "liberty is often

granted where it should be withheld, as well as withheld where it should be granted” (Mill, 2003: 165).

The core of the liberty principle is that in no case can the actions of an individual, which affect him or her only, be punished, but only those actions that mean harm to others or a violation of a duty towards them. Society has the right to demand that individuals do not perform certain acts that may be detrimental to the community, or perform certain duties that are considered essential for the survival and well-being of society, and are therefore absolutely essential for the life of a society. In general terms, actions that may be criminally sanctioned or subjected to social coercion are those in which the individual causes harm to others without their consent. What is to be understood by coercion in this context is premeditated and organized activity by society to prevent anyone from taking any action. The negative consequences that are naturally engendered by the behavior of an individual do not fall within the concept of coercion. This distinction between punishment and the natural negative consequences of action establishes the relationship between Mill’s moral views and his conception of liberty (Ryan, 1988: 238).

Obviously, Mill rejects harmful, foolish or superficial behavior — in general, any behavior that distances the individual from a life based on the values of dignity, self-respect and respect for others.⁶ The fundamental purpose of all the Mill’s political and social thought is to attain and promote these values, but he believes that the only way to truly do so is to allow individuals to develop themselves in their own way. It is something which can never be imposed, but must be developed freely. Individuals are so different from each other in their way of achieving happiness and virtue, that establishing general laws would be counterproductive. In addition, Mill believes that diversity is something positive, and that not only should it be unrestricted but it must be encouraged, as this will enrich society and promote its growth. Vetoing diversity will necessarily lead to stagnation.

On the other hand, Mill argues that the principle of liberty can only be applied to those societies that have reached a degree of development when they are capable of improving themselves through liberty of thought and

⁶Often Mill’s commentators argue that he advocates the liberty to pursue one’s own evil and one’s own moral degradation (e. g. McCloskey, 1971). This approach ignores fundamental aspects of Mill’s thinking and gives a one-sided view of some of his propositions. This type of interpretation can only arise when concepts are plucked out from the general theoretical context of Mill’s thought.

action. This is not simply Mill's ethnocentric prejudice; it rather follows his view of progress as a *historical development toward liberty*. Mill considers freedom to be a process of intellectual and moral development, which takes place both at the individual and social level. Mill understands that the principle of liberty can only apply, therefore, when society has overcome a state of barbarism; when oppression and violence cease to be the governing principles of social relations. When society is still in that state, he considers the best solution to be some kind of enlightened despotism, in which a just and wise ruler establishes the most beneficial social norms for the community:

Despotism is a legitimate mode of government in dealing with barbarians, provided the end be their improvement, and the means justified by actually effecting that end. Liberty, as a principle, has no application to any state of things anterior to the time when mankind have become capable of being improved by free and equal discussion (Mill, 2003: 81).⁷

Once society has reached the degree of development in which the principle of liberty is applicable, Mill rejects any intervention by the state or society that marks out to the individual what constitutes his or her own good. The liberty principle must apply to all relationships between adults in full use of their faculties, as long as the relationships that are established are freely entered into by the individuals involved. This implies the rejection of all interference in the actions of the individual even when they are detrimental to him or her, accepting only interference in the case in which third parties who have not decided freely are involved. In this sense, Mill is fully aware that certain behaviors that are not accepted by society may be prohibited on the grounds that they are harmful to uninvolved third parties. What establishes the principle of liberty is that the burden of proof falls on those who call for such prohibition, not the reverse.

Mill argues that the principle of liberty relates to the improvement of the well-being of the human being, a well-being that is understood according to Mill's concept of human nature as essentially progressive, which allows human beings to reach successively higher levels of happiness and self-realization. In this sense, a fundamental element of Mill's conception is the education of sentiment—essential for the full development of individuals and for the promotion of diversity which Mill considers so decisive for the social progress.

⁷A development of this idea can be seen in Mill, 1992: ch. 18.

In the individual development and promotion of diversity, one finds the fundamental core of liberty that Mill analyses exhaustively in his essay, *liberty of thought*, intrinsically linked to the *liberty of expression*. This fundamental aspect of all liberalism is also one of the central elements of Mill's political and social philosophy. This part of the work is complex with regard to its fit into the whole, since it is not clear if liberty of expression is a particular case of the general principle of liberty or whether it forms a separate case with its own characteristics (Donner, 1991). It seems, in a sense, to be an additional principle, which gives liberty of discussion a greater range of applications than the general principle. Mill points out that it is only a particular aspect of the general thesis, but in developing his argument he gives this principle greater safeguards than freedom of action and offers different reasons for sustaining it. The reason for this can be found in the social importance of dialogue (Skorupski, 1989). Liberty of expression allows unrestricted discussion in pursuit of the search for truth, so that dialogue can be considered as the social expression of liberty of thought. Given the human limitation to the individual search for truth and the distortions to which free thought is exposed, only free and open discussion provides a rational foundation for the ideas of men. This heightened the importance of the defense of liberty of expression for the social benefits it entails, not simply as an individual right. While in the other parts of the essay Mill defends freedom because of its importance in the defense of individuality from social pressure, in this part he defends the liberty of thought and discussion because it is necessary *to arrive at and preserve the truth*. All this part of *On Liberty* is about truth, the central thesis being that truth depends entirely on liberty of thought and discussion.

The fundamental point of Mill's argument can be summed up in the following terms: if an opinion is silenced, it may be true, so that society runs the risk of losing the truth. Even if it is wrong, it may contain a part of truth which would be lost if the opinion is silenced. But even if the silenced opinion were completely wrong and the opinion accepted by society contained the whole truth, such truth would become a mere prejudice, because society has eliminated the possibility of comparing it with the alternative opinions. Such a truth would lose all life-giving force and all meaning, since it would not be the result of the personal search and reflection.

Thus, Mill starts from the proposition that we can never be sure that the opinions that we try to silence are false, but even granting that they could be false in certain cases, still they should not be silenced. The truth is only really solid when it is confronted with the contrary opinions through

a dialogue. Without such a confrontation, truth necessarily becomes inert; it ceases to be properly a truth and becomes a dogma. Tolerance towards dissenting opinions is one of the hallmarks of Mill's liberalism, which strives to make use of it with the most diverse arguments to confront the different forms of intolerance and dogmatism that have constituted, in his opinion, one of the fundamental obstacles to the development of society (Riley, 1998: 65–68). His radical opposition to all forms of dogmatism forces him to stress this question repeatedly and to approach it from different perspectives, since he believes that truths that are shielded from any discussion necessarily end up becoming prejudices and encouraging intolerance. Mill's liberal views are at the service of man's progress, and he thinks that the silencing of any opinion, however erroneous and harmful, leads to "robbing the human race; posterity as well as the existing generation; those who dissent from the opinion, still more than those who hold it" (Mill, 2003: 87). This enlightened ideal is found throughout his thought.

The fundamental target of Mill's criticism is what he calls the "assumption of infallibility" (ibid.: 89); that is that attitude which presupposes that the one's own point of view is irrefutable, making any further discussion unnecessary. He considers that this is the highest expression of intolerance, and that the possibility of reaching true knowledge, which can only result from the free discussion of the different points of view, is thereby closed. This argument for liberty of expression had a special relevance in relation to *religion* in Mill's epoch, a time when many still held dogmatically that they were in possession of an infallible knowledge on religious matters, thus practically blocking any free discussion on this issue and leaving any type of criticism taboo. This had direct implications in matters of *morality*, so closely related then to religion. This points to the need to take into account, as one of the central aspects of Mill's concept of liberty, his critique of religion (Hamburger, 1999: 44). In this sense, his criticism in *On Liberty* is so relentless that his position on religion has even been described as "antitheological impetus" (Raeder, 2002: 234).

It must be borne in mind that, for Mill, the negative implications of the suppression of liberty of expression and of discussion are to be found not only when the orthodox opinion is false, but also when it is true. Without being subject to open and permanent confrontation with other opinions it is necessarily emptied of meaning and becomes something without the power to convince. For this reason, if there are no representatives of views contrary to an established truth, it is necessary that there be those who take on the role of "devil's advocate" (Mill, 2003: 105) and argue against it. In this way

truth will come out strengthened and stand on a solid foundation, instead of merely being a commonplace devoid of demonstrative power. This clearly shows that Mill's defense of freedom does not point to any kind of relativism, much less skepticism: "The steady habit of correcting and completing his own opinion by collating it with those of others, so far from causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it" (Mill, 2003: 90). Mill defends the truth to the point of considering that it must be something alive, something that grows within us because of its own force, and not merely a repetition of something known as true and transmitted as such, without any life-giving power to an individual. He considers truth to be a result of constant rational inquiry, of free discussion on any debated question that may arise; without this, any belief, however true it may be, becomes mere prejudice, even superstition.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE PRINCIPLE OF LIBERTY
AND THE PRINCIPLE OF UTILITY

To clearly understand the meaning of Mill's principle of liberty, one must make reference to his utilitarianism and its relation to his concept of liberty (see Fitzpatrick, 2006).⁸ The question of justice does not occupy a separate area of investigation in *On Liberty*, although it is closely related to Mill's view of liberty and constitutes one of the key points of reference in relation to it. It is in *Utilitarianism* that the conception of justice is presented in the most clear and concise manner (Mill, 2001, especially chapter 5: "On the Connection between Justice and Utility"). Mill argues here that the feeling of justice, which has a great psychological importance for all men, is not only completely compatible with utility, but actually derives from it. Mill considers that the conflict between different views of justice can only be resolved by appealing to a principle which encompasses them all, and this principle is the *principle of utility*. This principle, also called the principle of maximum happiness, states that the goal of every action must be to achieve the greatest happiness for the greatest possible number of people, so an action is good when it promotes general happiness and bad when it promotes the converse. But Mill introduces a refinement of this principle which distances his conception of utilitarianism to that of Bentham, founder

⁸In this work, the author embarks on an exhaustive analysis of the relation of the utilitarianism to Mill's concept of the liberty. Mill's theoretical position is defined as "liberal utilitarianism", an expression that is considered to be an oxymoron by many interpreters. For a detailed discussion on the question of liberal utilitarianism, see Riley, 1988.

of this doctrine. Bentham considers that pleasures are homogeneous — the only difference between them is quantitative. Whereas Mill maintains that pleasures are *qualitatively different*, with moral and intellectual pleasures being superior to physical pleasures. Thus, for Mill, achieving the maximum happiness for the greatest number of people demands the enhancement of the intellectual and moral dimensions of man. It requires the creation of social conditions which allow men to achieve their fullest development (Raeder, 2002: 272–275).

From this point in Mill's argument, it is useful to understand the relationship between the principle of liberty and the principle of utility. In the text of *On Liberty* there are few explicit references to utilitarian approaches and, in fact, some of the central elements of the work seem to oppose this type of approach. As a result, Mill has been criticized on the grounds that his defense of liberty as a good in itself is inconsistent with his utilitarian position (Himmelfarb, 1974).⁹ Obviously, a doctrine such as utilitarianism — whose fundamental principle is the pursuit of the greater good, or greater happiness, for the greatest number of people — can require the suppression of individual rights if such was necessary for the greater good of society as a whole. This leads to the conclusion that the defense of individual liberty as inviolable — provided that the action of the individual does not affect third parties — is simply unsustainable. The protection of the right to liberty of the individual must necessarily be subordinated to the maximization of happiness. Liberty becomes something relative and conditional on the basis of its contribution to the greater happiness of the greatest number. So it appears that absolute freedom in actions which concerns only the individual is not compatible with the utilitarianism. However, Mill states

⁹This author believes that there is a real contradiction between the approaches of *Utilitarianism* and the proposals of *On Liberty*, a contradiction that lies within a still wider problem. She speaks of the Mill of *On Liberty* and of the “other” Mill, the one of his other writings. In these writings, she argues that there is an unbridgeable theoretical chasm to the approach presented in *On Liberty*. This “other” Mill would belong to an older liberal tradition, that of Montesquieu, Burke, or the Founding Fathers, a liberalism which, while still placing freedom at the forefront, denies its absolute character and tries to combine it with other values such as justice, prudence and virtue. According to this author, Mill's ideas contained in *On Liberty* would have been strongly influenced by his wife, Harriet Taylor Mill, a consideration based not only on Mill's words in the dedication of the work and in the statements contained in his *Autobiography*, but also in comparison with other writings of Harriet. This “Mill versus Mill” case, as Himmelfarb calls it, has had a major impact on later reception of Mill's work and has led to much discussion by many interpreters. See Mill, 1989: ch. 7. On the relationship between John Stuart Mill and Harriet Taylor, see Hayek, 1969.

in his work that he considers “utility as the ultimate appeal on all ethical questions”, despite immediately afterwards qualifying his view of utility in the following terms: “but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of a man as a progressive being” (Mill, 2003: 81).

Mill’s assessment of utilitarianism is related to his particular view of it, and from here one can see how he combines his concept of liberty with his position on utilitarianism (Berger, 1984; Gray, 1983; Ryan, 1988).¹⁰ Only in a society in which the liberty principle is widely integrated, can one find the institutions necessary to guarantee men the attainment of their enduring interests as progressive beings. Among these enduring interests of man is the interest in securing the right to get justice as completely as possible. Mill considers that if the principle of justice and the principle of liberty are attained in political and social institutions, the utility defined by the enduring interests of man as a progressive being will be maximized. The idea of man as a progressive being brings with it the possibility of the development of civilization through which the socialized state, in which the principles of liberty and justice will be fully realized, will be finally achieved¹¹.

This demonstrates how Mill’s concept of liberty is intrinsically linked to his concept of justice, to the point that it has been suggested that Mill’s concept of liberty can only be understood within his theory of justice (Berger, 1984). The power that society can exercise over individuals is limited to those cases in which harm can be inflicted on others; this harm is understood by Mill in terms of the violation of fundamental rights. It is not a question of other members of society being able to derive a particular gain if an individual behaves differently, but whether that individual’s behavior attacks the basic rights of others. Social coercion is therefore legitimate only if fundamental principles of *social justice* have been violated. Outside of this limited sphere, the area of individual freedom is safeguarded. Mill seeks to protect the essential elements that constitute his political and moral concept of a human being: individuality, autonomy, the development of

¹⁰The interpretations of these authors, which have noted the unusual character of Mill’s utilitarianism and its fundamental difference with respect to the traditional utilitarian doctrine, and who have connected his utilitarianism with his principle of liberty, are regarded as “revisionists” in the literature.

¹¹The meaning of “socialized state” in this context is far from agenda of contemporary lefts social policy, social security and especially from a “socialist state”. In this context “socialized state” looks like a high developed democratic state which is open to civil society and close to individual choice. This is a state which is not afraid of the people but works with them and bases on their personal liberty.

an individual and the construction of his or her own character. Freedom is the soil on which these fundamental elements of a person can be grow (Donner & Fumerton, 2009: 91).

What Mill calls “the permanent interests of a man” in the passage quoted above comes from his view that a man can freely develop himself. Mill sees this potential of a human being as not limited to an individual life but more as something that progressively unfolds throughout the history of humanity. Mill’s view of man as a being capable of developing in this historical sense constitutes the main foundation of his moral and political system. For Mill, the development of man is linked to human happiness, since it is only through the full development of human capacities that we can attain the highest forms of happiness.¹²

This tendency to happiness common to all men is always threatened by social interference in the freedom of the individual when society does not agree with his or her behavior and rejects it. If the way of life of a person can be governed by society, it is impossible to protect the happiness of the individual, as free choice in his or her actions cannot be guaranteed. Thus, the rights that Mill takes pains to protect are those key interests of a human being, happiness being the most important amongst them. To avoid any threat to this fundamental human interest, it is necessary to establish a wall to hold back any invasion of society into individual behavior, as long as such behavior does not directly affect third persons. It is important to emphasize that for Mill, it is not relevant whether society’s judgment of an individual’s conduct is correct or incorrect. Even if the society was to be correct in its rejection of an individual’s behavior, and even if imposing a particular behavior undoubtedly enhanced his own good, society would restrict the individual’s possibilities for personal development if it forced him to behave in a certain way. For such an imposition prevents the individual from judging for himself, comparing his own judgment with others and weighing the possible alternatives. This process ultimately makes it impossible for the individual to use and develop his capacity of choice to choose what is best for him. Certainly, autonomy has its risks for an individual, but allowing society to intervene to avoid those risks entails even greater risks: “All errors which he is likely to commit against advice and

¹²John Rawls calls this idea “the Aristotelian principle”, and considers its highest expression to be contained in John Stuart Mill’s *Utilitarianism* along with Aristotle’s *Nicomachean Ethics* (Rawls, 1971: sect. 65).

warning are far outweighed by the evil of allowing others to constrain him to what they deem his good” (Mill, 2003: 140–141).

In this way, the link between Mill’s principle of liberty and his utilitarian position becomes clear (see Robson, 1968).¹³ But it is a utilitarianism which can only be understood in terms of a broader concept of human nature than that of traditional utilitarianism. Mill believes that human nature can be educated and developed historically, reaching a social and cultural height at which the intervention of the state or society cannot promote the good of the individual more than he can do this by himself according to his own criteria. So that a culturally developed society must be governed by the *principle of liberty*, which would thus be fully compatible with the *principle of utility*, understanding utilitarianism not in terms of maximizing aggregate utility in quantitative terms, but in terms of the greatest general happiness qualitatively understood. Obviously the relation between Mill’s utilitarian position and his principle of liberty is not simple, since his utilitarianism includes the development of all human capacities as a necessary element of happiness. In this view of utilitarianism, understood in Mill’s particular way, the concept of development—taken from Wilhelm von Humboldt’s concept of development as qualitative and organic—plays a central role by assimilating the development of human nature to the development of other natural organisms (Habibi, 2001).¹⁴

On the other hand, the relationship between Mill’s utilitarianism and his concept of liberty explains certain inconsistencies of *On Liberty*. Mill lays out principles as if they had universal application in every civilized society, as if they could not admit of any exception, and yet in the development of the work there are constantly exceptions to these principles. Many of these exceptions would never be accepted by liberal thinkers, and must

¹³This author argues that it is impossible to adequately understand *On Liberty* without referring to Mill’s utilitarianism, since this constitutes the foundations of his concept of liberty. This is the antithesis of Himmelfarb position mentioned above, which champions the view that there is no relationship between the two approaches of Mill. Most writers adopt intermediate positions, arguing that although the two approaches are not contradictory, on many occasions it is difficult to see the relationship between them, so they attempt to create various links between the two concepts.

¹⁴The interpretation of this author emphasizes that Mill’s utilitarianism is based on a view of happiness that incorporates a moral view of human development and growth. This explains Mill’s restricted view of human happiness with respect to the other forms of utilitarianism. He considers that there exists a superior form of happiness which demands the development of the higher faculties of a human being and his or her ability to appreciate pleasures which necessarily require progress and culture.

be understood within the framework of Mill's utilitarian interpretation of his concept of liberty. In this sense, it has even been argued that Mill's theory cannot be classified in any way under what is normally understood as *liberalism*. It is argued that much of the misunderstanding around his thinking is due to his attempt to restrict liberalism; that it would be more appropriate to characterize his position as *liberal utilitarianism* (Riley, 1988). This view is consistent with the fact that Mill admits that interference is legitimate in certain behaviors which affect the individual only if such interference respond to the utilitarian ideal of promoting the general good of society. In short, Mill is defending not a radical liberalism that denies any intervention of the state in the life of individuals, but a *liberalism* nuanced by the *utilitarian* idea of getting the greatest good for the greatest number of people: "Although he was a liberal, distrustful of state power, Mill was also a utilitarian, aware of how much the state could achieve" (McCloskey, 1971: 101)¹⁵. In this sense, Mill does not see the state as a value neutral, but considers it competent to make judgments about what is right or wrong for individuals, and act accordingly.

Mill certainly insists that an individual can best decide what is good for him and that each one is the best judge of his own interest. But such statements are not without problems, for an individual may lack knowledge or the capacity for sufficient discrimination to be the best judge of his or her interests, or that person may lack determination to achieve them or the strength of character in general. And indeed Mill qualifies these approaches in terms of cases and situations, and not only that, but he also affirms that interference in the actions of an individual may be legitimate to provide him with a good that goes beyond his own immediate interest. This can take place when utilitarian considerations so counsel. Likewise, the education of a people may consist broadly in exerting legal or social pressure on its members to behave according to criteria of justice which is beneficial for the development of individuals. Mill points in this direction when he states: "To be held to rigid rules of justice for the sake of others, develops the feelings and capacities which have the good of others for their object" (Mill, 2003: 128). Thus he is clearly advancing the view that restrictions placed upon the individual so as to favor the development of others, help to foster the development of the individual who is subjected to such restrictions.

¹⁵It must be noticed anyway that both liberal and even utilitarian doctrines were by no means homogenous by mid-19th century.

So against the absolute character of Mill's claims to liberty, it seems that in practice he advocated rather an appropriate combination of *liberty* and *coercion* in order to achieve the greatest possible good for individuals. In effect, he considers that there are areas where coercive action by the state is necessary to promote the good of society, such as the public control of information or the content of consumer products that may be harmful to health. Coercive measures to prevent accidents or the legal obligation to achieve a certain level of education to ensure a minimum level for citizens are also necessary. Thus it is possible to see that Mill — in spite of his radicalism in which he affirms individual freedom and denies the legitimacy of any interference in individual behavior in matters that affect only the individual — in practice shows, through numerous exceptions to the concept of liberty present throughout his text, that the intervention of the state may be legitimate and even necessary in many cases. All this clearly shows that Mill does not share the position of radical liberalism of his time, which considered that the state should not intervene in any way in social and economic relations.

THE NEGATIVE AND POSITIVE SENSE OF MILL'S PRINCIPLE OF LIBERTY

The question of whether Mill's concept of liberty has to be understood as negative or positive is an issue that has caused the most discussion and which divides those who have interpreted his work. In one of the most influential and discussed texts of political philosophy of the 20th century, Isaiah Berlin analyses the fundamental differences between the negative sense and the positive sense of freedom, ascribing Mill's conception to the first of them (Berlin, 1969, third essay: "Two Concepts of Liberty"). This Berlin text, which was originally published in 1958 and which has come to be described as "the most famous modern essay on liberty" (Dworkin, 1977: 320), has had a tremendous influence on the discussions on the subject. Its characterization of Mill's principle of liberty in terms of negative freedom has determined the understanding of Mill's views in a large number of interpretations.

Negative freedom is understood as *freedom from*, that is, the *absence of interference* with individual behavior, while positive freedom is understood as *freedom to*, that is, the ability to decide one's goals and choose the way of life which is better for each one. Thus it is not related to the idea of interference, as negative freedom, but to the idea of *self-realization*.¹⁶ However, it is highly

¹⁶As Berlin emphasizes at the beginning of his essay, he uses the terms *liberty* and *freedom* as synonyms, as does Mill. From this difference between the two forms of liberty, Berlin reveals

debatable that Mill's principle of liberty is limited to what Berlin considers to be negative freedom, as shown by many interpreters (see Habibi, 2001).¹⁷

While Berlin rightly emphasizes Mill's defense of negative freedom, he omits all of Mill's considerations about positive freedom. *On Liberty* certainly develops the negative concept of liberty as an absence of interference in the action of the individual, but along with it one finds the positive concept of liberty as self-realisation. In fact, negative freedom for Mill is a function of positive freedom, since its fundamental goal is the attainment of rational autonomy and the flowering of individual spontaneity. Civil liberty is necessary precisely in order to attain the realization of these permanent interests of a human being.

Mill conceives the principle of liberty as a guideline of behavior established for society so that *individuality* and the autonomous development of individuals can be protected. He argues that individuality is something commendable in itself, since it constitutes an essential element of human well-being, not simply an abstract political right:

If it were felt that the free development of individuality is one of the leading essentials of well-being; that it is not only a co-ordinate element with all that is designated by the terms civilisation, instruction, education, culture, but is itself a necessary part and condition of all those things; there would be no danger that liberty should be undervalued (Mill, 2003: 122).

Mill understands individuality as the ability to make the decisions that allow us to live our own lives. In this sense it is an end in itself, not simply a means to achieve happiness. Individuality is what allows man to achieve the autonomy to determine for himself his behavior and make his own decisions accordingly. This autonomy is for Mill something that we all have to develop though our own individuality; this can only take place if the necessary conditions of freedom are present (Hamburger, 1999: 225).

that the concept of positive freedom has often led in practice to the elimination of freedom, since it has justified coercion for the sake of individual's self-realization. This happens when it is considered that individuals are not generally able to decide for themselves what is rational and correct. So the best way of life for them has to be defined by some authority better able to determine a way of life than they, so easily leading to authoritarian and despotic political systems. So limiting individual freedom in the name of greater freedom for individuals is an approach to liberty which justifies obedience, paternalism or other forms of control that can end up becoming oppression. Thus Berlin's deep suspicion about positive freedom and his championing of negative freedom, which he ascribes also to Mill.

¹⁷In this work we can find an extensive list of those who defend the presence of the two types of liberty in the thought of Mill, as well as of those who, in the line with Isaiah Berlin, maintain that Mill basically defends negative freedom.

In Mill, therefore, one encounters not only the negative concept of liberty as separation and isolation from others, but also the positive, which claims that liberty consists of the determination of one's own behavior, without external coercion, over one's own decisions¹⁸. With this conception of liberty Mill argues, above all, for the *autonomy of the individual*. He considers that this is the only path for the individual to really develop his or her potential and reach the personal development of which he or she is capable. This is the fundamental reason why Mill opposes paternalism on the part of the state in a sufficiently advanced form of society. In limiting the freedom of citizens according to what the state considers good for them, it would impede the progressive development of the individual and, therefore, of society as a whole (Ten, 1991).

In his essay, Mill asserts repeatedly that liberty has value in itself, while all restrictions are intrinsically bad. Such assertions have led to Mill being considered to hold a negative concept of liberty. Thus, freedom for him would basically consist of the independence and separation of the individual from the others. However, taking into consideration other equally fundamental approaches that appear in *On Liberty*, it is clear that Mill also supports a positive concept of liberty, according to which freedom consists in the individual's ability to determine him or herself. Mill develops this point so far that he considers that the absence of conditions necessary for autonomy, such as poverty or lack of social rights, necessarily imply a limitation on liberty. Only from this point can one understand his affirmation that liberty has an intrinsic value. If freedom were understood by him simply as the absence of interference in individual behavior, such a statement would be meaningless. This is expressed with the greatest concision in one of the central phrases of the work: "The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way" (Mill, 2003: 83). Only if freedom is understood as such can it be considered as having intrinsic value.

The capacity of a person to determine himself is, for Mill, the fundamental element of the *constitution of character*. This self-determination is intrinsically linked with individuality, from which the person can find his identity and realize his own development (Donner & Fumerton, 2009: 62–68). He considers that the greatest enemy of self-determination is despotism, for here the person is determined by an agency which is external to himself.

¹⁸Some authors consider nevertheless that Mill's emphasis on the value of individual freedom for human well-being, as well as his insistence on non-interference in the domain of individual choice of good life, are not sufficient to qualify him as a proponent of positive liberty.

Only within the field of liberty can the individual control his own autonomy. This implies participation and involvement in social life, as opposed to the passive role in which the individual serves in a despotic regime. Mill, however, understands that tyranny and oppression may be exercised not only by the state, for the society itself has extremely effective mechanisms to oppress and subdue the individual. Society can exercise despotism that causes a human being to lose individuality and be absorbed by the social, abandoned to conformism and passivity. Under the conditions of developed capitalism and the democratic regimes that flourish within it, a mass society develops in which the freedom of the individual is completely drowned. The struggle against this form of despotism is one of the fundamental elements of *On Liberty*, and it is undoubtedly a profound vision of what would become one of the greatest dangers in a future society as social democracy develops. This aspect of Mill's thought is one that gives his concept a greater relevance, for this danger which he envisaged in the middle of the 19th century has only increased since then.

Thus the individuality that Mill defended is not that of a human being isolated from society. Such an atomized individual is an easy prey for the mechanism of generating uniformity within a mass society. The individual has to participate in society, to access truth through rational and free discussion. It is only in this way that he can control his autonomy and develop his character (Fitzpatrick, 2006: 63 ff.). This shows the intimate connection between *individuality* and *spontaneity*. For Mill it is fundamental that the desires and impulses of a human being belong to him. The crucial element for making this possible is spontaneity, so that such desires arise out of the very nature of man. This means that such desires are not to be taken from outside of the individual himself. He must not accept them in any case in an uncritical way as something imposed by others, as something that the individual simply has to adopt. From here, the idea of spontaneity is linked to the idea of education of the human being as an independent being, rejecting any conception of culture as merely indoctrination of the individual. To educate sentiments means to help them flourish spontaneously according to the nature of man, and this can only take place in an atmosphere of freedom. In this sense, spontaneity is intrinsically linked to the free development of the individual.

This shows clearly that Mill's conception of culture is fundamentally centered on the individual. He considers that creativity can only come from individuals, and that custom and cultural institutions cannot lead to social progress. In this sense his position can be considered elitist, since

it holds that only the most gifted, even brilliant individuals can generate new necessary forms and advance society (Cowling, 1990).¹⁹ But this does not mean that these individuals should be allowed to have the power to impose their own models on the rest. What he claims is that in safeguarding individual liberty, each can draw his or her own plan of life, so that brilliant individuals can be allowed to develop their own life path. In this sense they can lead the way for others, but in no case oblige them to follow it. What Mill intends is that the intellectual and moral authority of the most qualified individuals be recognized. But this ought not to confer on them any coercive political or social power to compel other individuals to follow their path, for then they would be preventing others from determining themselves and developing their own personality.

Mill considers, in short, that a person who does not determine himself autonomously does not have a character, since only a “person whose desires and impulses are his own — are the expression of his own nature, as it has been developed and modified by his own culture — is said to have a character” (Mill, 2003: 125). A person without character is one whose sentiments and ways of thinking are determined by habit. The personality of someone like this is shaped by society, becoming simply a mechanical part of a larger machinery. Hence Mill’s concern about the *loss of individuality* within a *mass society*, for it is public opinion that has the power to force conformity amongst individuals, losing all autonomy to shape themselves and equip themselves with a character. Therefore, in a mass society it is absolutely necessary to strengthen and develop one’s own sentiments and one’s own ways of thinking and acting, for only then can one resist the pressure of public opinion on the individual. Only then will the human being be able to determine him or herself and choose his or her own way of life, and this is what ultimately gives meaning to the principle of liberty.

¹⁹This author emphasizes the elitist aspect of Mill’s thought. He is opposed to the orthodox opinion that considers Mill one of the most prominent liberals of modern thought, and even accuses him of “moral totalitarianism”. He maintains that Mill’s concern for freedom and individuality is not related to the ordinary person but to the intellectual elite, and that Mill’s theory is designed to impose on the people a social ideal determined by that elite.

REFERENCES

- Berger, F. R. 1984. *Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley: University of California Press.
- Berlin, I. 1969. *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Carlisle, J. 1991. *John Stuart Mill and the Writing of Character*. Athens: University of Georgia Press.
- Collini, S. 1991. *Public Moralists, Political Thought and Intellectual Life in Great Britain 1850–1930*. Oxford: Clarendon Press.
- Cowling, M. 1990. *Mill and Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donner, W. 1991. *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Donner, W., and R. Fumerton. 2009. *Mill*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Dworkin, R. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Feinberg, J. 1984. *Harm to Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzpatrick, J. R. 2006. *John Stuart Mill's Political Philosophy: Balancing Freedom and the Collective Good*. New York: Continuum International.
- Gray, J. N. 1983. *Mill On Liberty: A Defense*. London: Routledge.
- Habibi, D. A. 2001. *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*. Dordrecht: Kluwer.
- Hamburger, J. 1999. *John Stuart Mill on Liberty and Control*. New Jersey: Princeton University Press.
- Hayek, F. 1969. *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage*. London: Routledge.
- Himmelfarb, G. 1974. *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill*. New York: Alfred A. Knopf.
- McCloskey, H. J. 1971. *John Stuart Mill: A Critical Study*. London: Macmillan.
- Mill, J. S. 1989. *Autobiography*. London: Penguin.
- . 1992. *Considerations on Representative Government*. South Bend: Gateway.
- . 2001. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett.
- . 2003. *On Liberty*. New Haven: Yale University Press.
- Nicholson, P. 1998. "The Reception and Early Reputation of Mill's Political Thought." In *The Cambridge Companion to Mill*, ed. by J. Skorupski. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raeder, L. C. 2002. *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*. Columbia: University of Missouri Press.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Rees, J. C. 1985. *John Stuart Mill's "On Liberty"*. Oxford: Oxford University Press.
- Riley, J. 1988. *Liberal Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill On Liberty*. London: Routledge.
- Robson, J. M. 1968. *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. London: Routledge.

- Ryan, A. 1988. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: Macmillan.
- Skorupski, J. 1989. *John Stuart Mill*. London: Routledge.
- Stephen, J. F. 1967. *Liberty, Equality, Fraternity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ten, C. L. 1980. *Mill On Liberty*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1991. “Mill’s Defence of Liberty.” In *J. S. Mill: “On Liberty” in Focus*, ed. by J. Gray and G. W. Smith. London: Routledge.
- Tocqueville, A. 2004. *Democracy in America*. London: Penguin.

Sanjuán C. R. [Санхуан С. Р.] John Stuart Mill on the Relation between Society and Individual Regarding Personal Liberty [Джон Стюарт Милль об отношениях между обществом и индивидом в том, что касается личной свободы] // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2018. — Т. II, № 3. — С. 66–88.

СЕСАР РУИС САНХУАН

ПРОФЕССОР ФАКУЛЬТЕТА ФИЛОСОФИИ УНИВЕРСИТЕТА КОМПЛУТЕНСЕ, МАДРИД

ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ ОБ ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ОБЩЕСТВОМ И ИНДИВИДОМ В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ ЛИЧНОЙ СВОБОДЫ

Аннотация: «О свободе» Джона Стюарта Милля практически единогласно считается одним из самых важных выражений современной концепции свободы. Тем не менее как внутренняя согласованность эссе, так и его сложные отношения с остальными работами Милля не раз становились предметом дискуссий. В «О свободе» Милль радикально выступает в защиту свободы мысли, выражения и действия, что делает это эссе одним из самых значительных заявлений в защиту личной свободы, когда-либо звучавших. Но вместе с этим аспектом работы Милля существует и другой, менее очевидный и трудно сочетаемый с первым: ряд упоминаний о необходимости введения политических и социальных механизмов контроля, приводящей к возникновению определенного патернализма, послужившего причиной серьезной критики из либерального сектора. Цель данной статьи — показать, что это вопрос не отсутствия внутренней связности в политической теории Милля, а разных подходов, различия между которыми коренятся в глобальной концепции человеческого, а также нравственных принципах, на которых основывается Милль в своем эссе.

Ключевые слова: свобода, демократия, индивидуальность, общество, государство.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-66-88.

Тесля А. А. Между Вл. Соловьевым и «национализмом»: «Размышления о национальности» С. Н. Булгакова в контексте споров о национал-либерализме 1909–1910 гг. // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2018. — Т. II, № 3. — С. 89–106.

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ*

МЕЖДУ ВЛ. СОЛОВЬЕВЫМ И «НАЦИОНАЛИЗМОМ»**

«РАЗМЫШЛЕНИЯ О НАЦИОНАЛЬНОСТИ» С. Н. БУЛГАКОВА
В КОНТЕКСТЕ СПОРОВ О НАЦИОНАЛ-ЛИБЕРАЛИЗМЕ 1909–1910 ГГ.

Аннотация: После революции 1905 г. среди либеральных публицистов и философов происходит сдвиг в сторону относительной реабилитации «национализма» как понятия и попытки к формированию национал-либеральной позиции. Ключевую роль в этом процессе играет П. Б. Струве, с 1906 г. занимавший в кадетской партии достаточно маргинальную в идейном плане позицию, сдвигаясь все более «вправо» по отношению к основному ядру партии — но в силу предшествующей деятельности в «освободительном движении» и интеллектуальной репутации во многом способный определять повестку обсуждения. Показательно, что сборник «Вехи», ставший главным интеллектуальным событием 1909 г., обсуждался во многом именно в контексте «национализма» — а в качестве его своеобразного продолжения планировался сборник, посвященный именно «национализму». С. Н. Булгаков, один из основных авторов «Вех», в это время обращается к анализу проблематики «наций», «национализма» и связанных с ними понятий — стремясь в рамках философской традиции Вл. Соловьева, придавшего «национализму» однозначно негативное значение, реабилитировать вкладываемый в него смысл (пожертвовав самим термином). Выстраивая собственную концепцию «нации» вслед за Соловьевым как сугубо ограницистскую, в отличие от Соловьева Булгаков реабилитирует конкретное государство как выражение соответствующей нации — тем самым, в отличие от имперской оптики Соловьева, предлагая видение в качестве нормативного национального государства. Детальный анализ «Размышлений о национальности» демонстрирует, что стремление утвердить национальный подход в рамках логики философии Вл. Соловьева вынуждает Булгакова к жесткой эксклюзивной концепции национального государства, не преодолеваемой посредством христианского универсализма, поскольку каждой нации приписывается собственный «национальный мессианизм» и свое, органически обусловленное, понимание Христа.

Ключевые слова: национал-либерализм, русский национализм, философия всеединства, философия Вл. Соловьева, философия С. Н. Булгакова.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-89-106.

*Тесля Андрей Александрович, к. филос. н., старший научный сотрудник Academia Kantiana Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета (БФУ) им. И. Канта (Калининград), mestr81@gmail.com.

**© Тесля, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Данное исследование было поддержано из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944), выдающийся русский философ и богослов, при всей широте и динамике своих интересов редко обращался к проблематике «наций» и «национализма». В этом отношении он гораздо больше говорил и писал, особенно в первые два десятилетия XX в., о свойствах «русского народа»; в 1910-е — о «русском царстве», смысле самодержавной власти т. п. Иными словами, в контексте названной проблематики он был преимущественно автором, стремящимся дополнить, конкретизировать или переосмыслить содержание «русской идеи», чем аналитически работать с исходными понятиями, и использовал их в общепринятом употреблении, не делая предметом философской рефлексии. Более того, следуя господствующей традиции, Булгаков предпочитал говорить о «народе» и присущем ему «духе», тем самым усиливая эффект понятийной нечеткости посредством обращения к обыденному языку, одновременно избегая напряжений, связанных с понятием «нации» и производных от него, поскольку в русской общественной мысли второй половины XIX — начала XX вв. «народ» (как, например, и аналогичные ему *le peuple* или *Volk* в контексте французской и немецкой соответственно) имел либо нейтральный, либо, чаще, положительный смысл независимо от места говорящего в политическом спектре.

Тем примечательнее, что в 1910 г. Булгаков специально обращается к проблематике «нации» и предлагает собственное теоретическое видение вопроса в опубликованной первоначально в «Вопросах философии и психологии» статье «Размышления о национальности». Однако прежде чем рассмотреть само содержание работы, необходимо кратко обозначить контекст ее появления.

Революция 1905 г. и новая политическая реальность, возникшая в Российской империи после обнародования манифеста 17 октября, повели к существенным изменениям и в отношении круга понятий, связанных с «нацией», «национальным» и «национализмом». С одной стороны, согласно А. И. Миллеру, именно эта повестка оказалась во многом приватизирована правыми и охранительными течениями, — в данном случае перед нами простое продолжение прежних идеологических разграничений в новых условиях. Понятие «национализма» по меньшей мере с 1890-х гг. оказалось применительно к «русскому национализму» практически однозначно негативно окрашено в глазах социалистической и либеральной общественности, при этом негативные коннотации распространялись и на понятие «национализм» в целом, независимо от того, о «национализме» какой именно общности шла речь — оказываясь

тесно связанным с «шовинизмом», «зоологическими» ассоциациями и т. п. (Миллер, 2016: 74–77).

Но вместе с тем само понятие «нации» и «национальных движений» было во многом свободно от подобных коннотаций — как оставалось в русском контексте таковым и впоследствии, на протяжении большей части XX в. (достаточно вспомнить «национально-освободительные движения»). Это, особенно в сочетании со сравнительно недавним приобретением «русским национализмом» преимущественно негативных коннотаций, давало возможность для попыток переопределения «национализма» и возвращения этого понятия в язык либеральной и социалистической российской мысли с позитивным значением. Примечательно, что еще в 1901 г. П. Б. Струве (под псевдонимом «Н. Борисов») публикует в «Вопросах философии и психологии» этапную для него работу «Что же такое истинный национализм?», в которой стремится увязать для отечественной публики воедино национализм и логику гражданских прав, в заключении статьи заявляя:

Если верно, что «нация есть начало духовное», то истинный национализм не может быть ничем иным, как безусловным уважением к единственному реальному носителю и субъекту духовного начала на земле, к человеку (Струве, 1999: 44).

В вышедшем в следующем году сборнике «Проблемы идеализма» П. Б. Струве (под криптонимом «П. Г.») писал:

Русская метафизика в лице Владимира Соловьева исполнила и крупное общественное дело, дав впервые *идеалистическую* критику славянофильства и катковизма и тем установив, что философский идеализм и государственный позитивизм непримиримы по духу. Это — огромная заслуга, часто восхваляемая, но недостаточно еще оцененная по своему философскому смыслу (П. Г., 2018: 108).

Тем самым уже сугубо терминологически Струве стремится локализовать критику Соловьева «славянофильством» и «катковизмом», утверждает ее направленность на «государственный позитивизм» (а не «национализм»).

С новой остротой полемика развернулась в 1908–1909 гг., когда целый ряд интеллектуалов, близких к Конституционно-демократической партии (Партии народной свободы), явным образом поставили в центр обсуждения проблематику национализма. Так, откликаясь на антикритику Д. В. Философова по поводу критической заметки М. О. Мень-

шикова на сборник «Вехи», Струве, обыгрывая реакцию на ключевые понятия, в марте 1909 г. писал:

Только что Д. С. Мережковский и Д. В. Filosoфoв приручили социал-демократов и приручили их не кричать благим матом и даже не делать буки в присутствии дам «Религии» (конечно, Третьего Завета) и «Церкви» (конечно, не существующей, а будущей). Превосходно. Но почему же тот факт, что явились несколько литераторов и имели дерзость привести с собой господ «Патриотизм» и «Национализм», все испортил? Оказывается, что в присутствии таких господ «никакой откровенный разговор невозможен». Почему? Потому что эти «господа» не просто господа, а настоящий «волк», который для всей интеллигенции должен быть так же «страшен», как всюду проникающий и всякое обличие принимающий «кадет» страшен для читателей г. Меньшикова. В присутствии «Религии» и «Церкви» г. Filosoфoв надеялся «выйти из мелких партийных дрызг, перейти к разговорам по существу». Но теперь это невозможно. «Волк» ему помешал. Каким же образом «национализм» превратился в «волка»? — спросит изумленный читатель. Как это ни странно, страшный волк весь «сделан» из тех же пресловутых «проекции», пущенных в ход П. Н. Милюковым. Вот С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев. Не угодно ли прибегнуть к «проекции», и вы получите проповедника «уваровской» триады, д-ра Дубровина, «Гамзея Гамзеича». Ведь написал же соблазненный «проекцией» один провинциальный журналист саженный фельетон буквально под таким заглавием: «Петр Бернгардович и Гамзей Гамзеевич» (Струве, 1997: 211).

Примечательно, что в вышедшем как ответ на «Вехи» сборнике «Интеллигенция в России», инициатором которого выступил П. Н. Милюков, мы видим весьма сложную картину отношения к «национализму» и всему комплексу связанных с ним понятий. Так, в статье Н. А. Гредескула «Перелом русской интеллигенции и его действительный смысл» отмечается, что традиционно господствующая мысль интеллигенции была «о народе — как о социальном члене *внутри* нации или *внутри* государства, о народе как о подчиненной массе — в противоположность господствующим классам общества» (Гредескул, 2007: 28). Но эта ситуация, согласно автору, принципиально изменилась в результате революции 1905 г.: «политически родилась нация, духовно пробудился к своим задачам целый народ» (там же: 60).

Тем самым прежнее разделение утратило свою силу — и испуг М. О. Гершензона перед народом¹ есть лишь пример той самой «интеллигент-

¹Имеются в виду ставшие скандально знаменитыми слова из статьи М. О. Гершензона «Творческое самосознание»: «Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии

ской» реакции на происходящие события, которые авторы сборника подвергли (само)критике. Со своей стороны Милюков, в наиболее обширной и концептуально основополагающей статье сборника, «Интеллигенция и историческая традиция», первоначально обозначает историческое расхождение либерализма с национализмом в России (Милюков, 2007: 132–133), далее давая свое определение национализма:

Национализм и патриотизм, вообще говоря, не есть простой элементарный инстинкт любви к «своему», с которым они иногда отождествляются. Это есть более сложное чувство, *сообща осознаваемое* в процессе культурного развития нации и прикрепленное к чему-нибудь осязательному, что для всех является одинаково понимаемым символом. Сперва это — символ принадлежности к «своим», к своему «роду», а потом и символ стремления к общим целям, общим задачам. Первое, т. е. чувство родовой принадлежности, являющееся раньше всего, конечно, всего естественнее прикрепляется к вещам, которые не меняются, к воспоминаниям вместе прожитого и вместежитого: к истории, к преданию. Но без второго, без вечно живой и вечно развивающейся волевой и целесообразной *совместной же* деятельности, без объединения воли народа на очередной, одинаково понимаемой всеми национальной задаче, первое чувство мертво. Одним преданием оно жить не может или, точнее, не может подняться над «этнографическими основаниями народного единства». Эти основания — самые непрочные, при всей своей кажущейся вековой неподвижности, и наименее способные цементировать общество, при всей своей однородности. Только расчленение однородной этнографической массы, ее внутренняя организация при помощи выделяемого ею социального «чувствилища», ее интеллигенции, может связать массу единым чувством взаимной связи, общего интереса и общего блага. В этом смысле появление интеллигенции есть необходимое предварительное условие для возникновения национального самосознания. «Национализм» есть уже продукт интеллигентного творчества. Возникая на почве предыдущей стихийной эволюции, более или менее продолжительной, он вкладывает задним числом определенный смысл и сознательность в этот подсознательный стихийный процесс (там же: 142–143).

Соответственно, Милюков отмечает не только естественность, но и необходимость «национализма», одновременно соглашаясь, что

у интеллигенции в ходе истории появились [...] черты [...] ненормальные и отрицательные: излишняя отвлеченность доктрины, непримиримый радикализм тактики, сектантская нетерпимость к противникам и аскетическая

с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной» (Вехи..., 1991: 101).

цензура собственных нравов. Можно сказать, что у интеллигенции сложился свой собственный патриотизм — государства в государстве, особого лагеря, окруженного врагами [выд. нами. — А. Т.]. В жестоких словах г. Гершензона, к несчастью, есть доля истины. [...] Эмигрантское настроение нашей интеллигенции с течением времени крепнет и обостряется, по мере того как представители ее объявляются — и сами сознают себя «лишними людьми» (Милуков, 2007: 148, 149).

Дальнейшая полемика Милукова с авторами «Вех» по вопросу о национализме направлена на выяснение вопроса причины и вины за создавшееся положение:

...переход к новому строю, в котором основное условие национальной солидарности — наличность народного представительства — получило хотя бы формальное удовлетворение, прежде всего вызывает необходимость коренного пересмотра всего наболевшего, тяжелого вопроса об особом интеллигентском патриотизме. Если вопрос все же остается по-прежнему мучительным и самые осторожные попытки прикоснуться к нему вызывают щемящую боль и невольную судорогу, то, конечно, это объясняется далеко не одной только застарелостью болезни. Объяснения надо искать в двусмысленном положении, в спорности вопроса: миновали ли окончательно те условия, которые создавали эмигрантский патриотизм? (там же: 151)

В том же 1909 г., когда вышли «Вехи», развернулась с участием Струве и полемика о «национальном лице» — вызванная частным эпизодом (см.: Толстая, 2013: 368–379), она вскоре переросла в обсуждение принципиальных вопросов понимания русского национализма с либеральных позиций (см.: Национализм..., 2015). Подытоживая свою критику сборника «Вехи», Милуков заявлял: «Вопрос о положительном содержании, на котором можно было бы основать русский национализм, остается самой темной из всех туманностей „Вех“. Причина этой недосказанности та, что именно здесь последние слова авторами „Вех“ еще недосказаны» (Милуков, 2007: 151). Эта слабость вполне осознавалась и самими авторами: уже в начале мая 1909 г., т. е. спустя полтора месяца после выхода сборника, началось предметное обсуждение нового сборника, на этот раз посвященного национализму (Колеров, 1996: 305–307); к сходной идее, согласно воспоминания С. Л. Франка, обращался Струве и весной 1910 г., стремясь «выявить и развить в коллективном труде положительное содержание тех идей, которые были выражены в „Вехах“ в отрицательной форме интеллигентского мирозерцания» (цит. по: там же: 307).

Такой попыткой со стороны одного из авторов «Вех» была статья С. Н. Булгакова «Размышления о национальности», впервые опубликованная в 1910 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» (III, кн. 103) и затем републикованная автором в рубрике для него сборнике «Два града. Исследования о природе общественных идеалов» (Булгаков, 2008: 517–538) — и в силу как значимости дискуссии, так и философского масштаба Булгакова она заслуживает самого пристального анализа.

Прежде всего Булгаков определяет перспективу своего рассмотрения «вопроса о национальностях» как метафизическую, поскольку в «научном изучении» «не ставится и не вмещается общая метафизическая проблема нации, т. е. вопросы об ее природе, ценности, идее» (там же: 518). При этом, однако, «метафизическое» в данном контексте означает для Булгакова, что вопрос о природе «нации» не может быть решен исходя из научных средств — напротив, то, какое значение получают данные научные изучения, определяется уже существующим пониманием природы реальности. Следуя бинарной логике, Булгаков выделяет два противоположных подхода: номиналистический и реалистический, которым «в новейшей [философии] соответствуют позитивизм, эмпиризм или идеализм (конечно, „трансцендентальный“⁴) в их противоположности реализму мистическому или спиритуалистическому» (там же). Дальнейший ход рассуждений удобно представить схематически (см. таблицу 1), поскольку Булгаков дает свое понимание в противопоставлении им отвергаемому, т. е. номиналистическому.

Средневековая философия	Номинализм	Реализм
Современная философия	Позитивизм, эмпиризм, «трансцендентальный» идеализм	Реализм мистический (спиритуалистический)
Понимание природы реальности	«...бытие исчерпывается непосредственной данностью состояний сознания, которая в своем выражении и логической обработке облекается в символику общих понятий и суждений» (Булгаков, 2008: 518)	«...действительность несравненно глубже опытной данности, показания опыта суть только касания подлинных res о нашу субъективность, ее изменчивые и несовершенные, неадекватные символы» (Булгаков, 2008: 518)

продолжение на следующей странице

начало на предыдущей странице

Понятие нации	«...нация всецело разрешается в совокупность фактов, так или иначе связанных с национальной жизнью, и есть только абстракция от этих фактов, или собирательное понятие в том смысле, в каком, например, лес есть совокупность многих деревьев. Совокупностью национальных черт и проявлений, определяемой через возможно полную enumerationem simplicem, принципиально исчерпывается [...] содержание понятия нации, а объяснение ее происхождения средствами, доступными истории, вполне разрешает ее проблему» (Булгаков, 2008: 518–519)	«...нация есть не только совокупность феноменологических своих обнаружений, исчисляемых и изучаемых наукой, но прежде всего некое субстанциальное начало, творчески производящее свои обнаружения, однако всецело не вмещающееся ни в одном из них и потому не сливающееся с ними. [...] <i>Нация есть</i> не как коллективное понятие или логическая абстракция, но как творческое живое начало, как духовный организм, члены которого находятся во внутренней живой связи с ним» (Булгаков, 2008: 519)
---------------	--	--

Таблица 1: *Два метафизических подхода к пониманию нации по С. Н. Булгакову*

Раскрывая свое понимание понятия «нация», Булгаков прежде всего фактически, не делая оговорок терминологического характера, приравнивает его к понятию «отечество», которое затем поясняет следующим образом:

Отечество (patria, patrie, Vaterland, fatherland, πατρίς) есть только расширенное понятие отцовства и сыновства, собрание отцов и матерей, породивших и непрерывно рождающих сыновство (Булгаков, 2008: 519–520).

«Реальное», «реалистское» понимание нации, отстаиваемое Булгаковым, означает, согласно ему, утверждение нации «как трансцендентной реальности, интуитивно опознаваемой в непосредственном переживании» (там же: 520):

Исходя из предпосылок мистического реализма, мы должны мыслить и чувствовать национальность лишь как некоторое субстанциональное бытие, существующее прежде сознания и составляющее его бытийственный *grūs*. Мы *сознаем* себя членами нации, потому что мы реально *принадлежим* к ней как к живому духовному организму. *Эта наша принадлежность совершенно*

не зависит от нашего сознания; она существует и до него, и помимо него, и даже вопреки ему [выд. нами. — А. Т.). Оно не только есть порождение нашего сознания или нашей воли, скорее, наоборот, само это сознание национальности и воля к ней суть порождения ее в том смысле, что вообще сознательная и волевая жизнь уже предполагают для своего существования некоторое бытийственное ядро личности как питательную органическую среду, в которой они возникают и развиваются, конечно, получая затем способность воздействовать и на самую личность (Булгаков, 2008: 520).

Несмотря на пафос «идеи нации как реального, кровного единства» (там же) и прямую отсылку, в связи с рассуждением о нации как о «расширенном понятии отцовства и сыновства», к религиозно-философской доктрине Н. Ф. Федорова (там же: 520 прим.), перед нами лишь риторически акцентированное понимание «нации», принадлежащее Вл. Соловьеву (см.: Тесля, 2018). В более позднем тексте, «Свете невечернем» (1917), Булгаков акцентирует другую составляющую понятия «нации» по Соловьеву — нации как части человеческого рода, элемента сложной иерархии (в которой совмещаются исторически последовательные и синхронные уровни): «Человечество существует как семья, как племя, как классы, как национальности, как расы, наконец, как единый человеческий род» (Булгаков, 2017: 639).

При этом, вслед за Соловьевым², он будет настаивать: «Бесспорно одно: что оно определенным образом организовано, *есть организм...*» (там же).

В 1910 г. Булгаков не умножает иерархию «организмов», а, напротив, утверждает: «Между индивидом и человечеством стоит только нация, и мы участвуем в общекультурной работе человечества как члены нации» (Булгаков, 2008: 532).

Любопытно, что, характеризуя противоположный своему взгляд, Булгаков замечает по поводу «теперешних сторонников неокантианского идеализма», что те «по некоторому недоразумению [...] говорят о создании национальной культуры». Под неназванными «сторонниками» имелась в виду русская секция «Логоса» (см.: там же: 707–712), участники которой в русском интеллектуальном контексте оказались соперниками и оппонентами авторов, группировавшихся вокруг книгоиздательства

²В «Оправдании добра» (1897, 1899) Соловьев писал о «всечеловечестве»: «Тело Христово как организм *совершенный* не может состоять из одних простых клеточек, а должно заключать и более сложные и крупные органы, каковые здесь естественно представляются отдельными народностями» (Соловьев, 1990: 366).

«Путь», к которым принадлежал Булгаков³. Однако гораздо более показательна с точки зрения реконструкции оптики Булгакова утверждаемая им невозможность выдвижения тезиса о «создании национальной культуры» с позиций «номинализма», к сторонникам которого одновременно причисляются Чернышевский, Милюков и молодые философы — участники «Логоса». При всей видимой нелогичности данного тезиса можно предположить следующую возможную линию рассуждения, приводящую к нему: мысля такую позицию в равной степени присущей «философии Просветительства, старого и нового» (Булгаков, 2008: 519), Булгаков увязывает ее с «космополитизмом» (критике которого, вместе с «национализмом», посвящен первый параграф гл. XIV «Оправдания добра»), пониманием «культуры» как универсальной, имеющей лишь количественные градации — на более или менее культурные народы, — и, следовательно, с этой точки зрения последовательным представлялось бы вести речь о «приобщении к культуре [как таковой]», о развитии последней, а не стремиться к созданию «национальной культуры». Однако интерес в данном пассаже вызывает иное — а именно, что одновременно в числе говорящих «по недоразумению» оказывается и Струве, поскольку его позиция в это время предполагает следующее понимание нации:

Нация есть, прежде всего, культурная индивидуальность, а самое государство является важным деятелем в образовании нации, поскольку оно есть культурная сила.

В основе нации всегда лежит культурная общность в прошлом, настоящем и будущем, общее культурное наследие, общая культурная работа, общие культурные чаяния (Струве, 1997: 67).

Напротив, в трактовке Булгакова «культурное наследие», «культурная работа» и «культурные чаяния», то есть то, что можно в той или иной степени эмпирически фиксировать и описать, есть лишь «обнаружения» субстанции, увязанной с органическим порядком — что влечет за собой радикальные следствия:

...человек, хотя получил вместе с образом Творца и творческие силы, все же есть тварь, а не свой собственный творец; он в этом смысле и сам для себя есть данность, т. е. создание. И создается человек, по непреложному определению Творца, как сын и вместе отец, как дочь или мать, не в вербальном только, но в реальном смысле, так как ветки деревьев не растут в лесу прямо из

³См. анализ ситуации с точки зрения социологии знания: Куренной, 2012: 181–217.

воздуха или из земли, но вырастают из ствола. И в этой реальности опять-таки бессильно что-либо изменить по существу наше сознание, так же точно, как русскому нельзя переродиться в иностранца, хотя бы он был такой же француз в душе, как фонвизинская бригадирша (Булгаков, 2008: 521).

Согласно Булгакову, теперь уже переходящему к цепочке утверждений, раскрывающих его понимание в динамике, «...национальность опознается в интуитивном переживании действительности или в мистическом опыте, в котором обнаруживается нуменальное бытие как сущее, лежащее в основе своей феноменологии» (там же: 523), — или, цитируя одно из самых известных высказываний Вл. Соловьева, открывающее его «Русскую идею» (1888), «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» (Соловьев, 1989: 219).

Хотя «в основе своей национальность есть подсознательный или, лучше, сверхсознательный инстинкт» (Булгаков, 2008: 523), однако процесс развития есть процесс осознания: в этом случае Булгаков предсказуемо прибегает к метафорическому противопоставлению «слепоты» и «зрячести», при этом само осознание

переживается как некоторое глубинное, мистическое влечение к своему народу, как любовь [...] в мистическом смысле, как некоторый род эроса, рождающего крылья души, как нахождение себя в единстве с другими, переживание соборности, реальный выход из себя, особый *transcensus* (там же: 524).

Следующим шагом Булгаков увязывает нации с государствами, толкуя последние (с примечательной ссылкой на речь Лассалья о Фихте) как порождаемые «самоутверждающимися национальностями, ищущими своего исторического бытия» (там же: 528) и добавляя:

Государства национальны в своем происхождении и в своем ядре [...] В этом смысле Россия, конечно, остается и останется *русским* государством при всей своей многоплеменности даже при проведении самого широкого национального равноправия (там же).

Тем самым именно органицистская логика в данном случае дает Булгакову возможность утверждать «самое широкое национальное равноправие», поскольку государство есть воплощение национального духа (там же): Россия оказывается «русским государством» как порождение русского народа, как форма его национального существования и,

не перестав быть собой, не может перестать быть и «русским государством». Однако толкование «нации» и «национальности» вне политического приводит к множественным парадоксам, игнорируемым Булгаковым, из которых назовем только самые явные:

- (1) если государство «национально [...] в своем ядре» и поскольку «нации не существуют без исторического покрова или облегающей их скорлупы» (Булгаков, 2008: 528), каковой является государство, то, следовательно, нации, не имеющие своего государства, пребывают в чужой (и чуждой) форме;
- (2) органическая логика подталкивает к принципу соответствия «нации» и «государства» (с вводимой оговоркой о «народах исторических» и соответствующей ассимиляции «народов неисторических»), но подобного рода тезис не вводится Булгаковым, в том числе и потому, что основными моментами напряжения в дискуссии о национализме в это время являются «польский» и «еврейский» вопросы⁴ — ни поляков, ни евреев Булгаков, разумеется, не может при всем желании отнести к «народам неисторическим», посему данный аргумент не звучит в его тексте;
- (3) стремление связать воедино «нацию» и «государство» в рамках одновременного тезиса о множестве наций внутри государства предполагает их политическую иерархию — а наднациональное политическое единство примиряется Булгаковым через иерархию «патриотизмов»: «из отдельных проявлений национального патриотизма образуется общегосударственный патриотизм» (там же: 530), но поскольку для наций, для которых данное государство не является их «скорлупой» (а таковыми оказываются остальные), оно не является их органическим проявлением, в логике Булгакова, то их «патриотизм» может быть исключительно прагматическим — поскольку мистика и эротика национального чувства в политическом аспекте увязываются им лишь через представление соотношения нации с государством.

Вопросы эти остаются на периферии внимания Булгакова в том числе и ситуативно — в первую очередь он откликается на полемику о «национальном лице» (см. выше), отстаивая «ту простую мысль, что русские суть русские и имеют право и обязанность чувствовать себя

⁴Именно на них останавливается и Струве в «Великой России» как на «двух самых важных», см.: Струве, 1997: 56–58.

русскими, так же как евреи чувствуют себя евреями» (Булгаков, 2008: 529 прим. 1), однако в итоге он приходит к следующему утверждению:

...самостоятельное государство представляет собой огромнейшую национальную ценность, а потому патриотизм распространяется неизбежно и на государство, и на политическое тело народа. Русское государство дорого мне не как *государство* [...], но как *русское* государство, в котором моя народность имеет свой собственный дом (там же: 530).

Контекстуально этот тезис прямо связан с публицистикой «Вех» и в первую очередь остаиваемой Струве ценностью государства — позиция, наиболее ярко выраженная в статье последнего «Интеллигенция и революция», где «идейной формой русской интеллигенции» он называет «ее *отщепенство*, ее отчуждение от государства и враждебность к нему» (Струве, 1997: 192), видя в ней исторического преемника казачества в смысле «социального слоя, всего более далекого от государства и всего более ему враждебного» (там же: 191). Булгаков призывает осознать государство как «огромнейшую национальную ценность», «не как определенную форму организации правового порядка вообще», делая оговорку: «мы знаем, как велики его несовершенства в этом отношении» (Булгаков, 2008: 530), осознать ценность собственного государства как такового. Но это означает, что для «других народностей, стоящих под Российской державой» последняя не может иметь подобной ценности — тем более что последующее пояснение, вводимое Булгаковым, скорее создает новую неопределенность, когда он, говоря о «современной политической и экономической борьбе», пишет:

...национальный эгоизм, чувство национально-государственного самосохранения (так же как, если взять более узкую сферу, забота о благосостоянии своей семьи), неизбежно становится руководящей нормой политики, политической добродетелью. Ибо на нас лежит и обязанность, и ответственность как перед своими близкими, так и перед своими потомками (там же: 531).

В данном случае характерная неточность языка, присущая не только публицистическим, но и специально-философским текстам Булгакова, оставляет в недоумении, как именно следует понимать приведенное утверждение — кто должен быть субъектом этой политики, на благо кого должна она быть направлена: на нацию в органическом понимании или на сограждан, а также кто именно подразумевается под «мы» в последней фразе — то есть кто именно является носителем обязанностей и ответственности?

Критик Булгакова, кн. Е. Н. Трубецкой справедливо увидит в «Размышлениях...» попытку найти «средний путь» в отношении «национально-мессианических чаяний» (Трубецкой, 1994: 337). Согласно Трубецкому, Булгаков

предлагает некоторый компромисс между вселенским идеалом и старой славянофильской концепцией. С одной стороны, от его внимания не ускользнул тот факт, что Достоевский верил не в религиозное призвание только, а в «*исключительную миссию*» русского народа. С другой стороны, в его собственном религиозном сознании против этой исключительности восстает вселенская христианская идея. Чтобы выйти из этого затруднения, он решил пожертвовать исключительностью, смирить гордость национального мессианства посредством «аскетического урегулирования» национального чувства (там же: 337–338).

Напоминая о выборе Иваном-царевичем трех дорог, Трубецкой настаивает: «...к счастью, есть еще и третий спасительный путь — налево: тут приходится пожертвовать любимым коньком. Зато сама религиозная мысль останется целой» (*Трубецкой, 1994: 337*).

Критика кн. Е. Н. Трубецкого выявляет в свою очередь основное содержание статьи Булгакова, а именно попытку решить задачу совмещения философии Вл. Соловьева и актуальной для автора и его круга национальной повестки. В отличие от Струве или Милюкова Булгаков, в силу первой части своей задачи, не решается пойти на реабилитацию самого понятия «национализм». Последний вслед за Соловьевым трактуется как «отвлеченное начало» — в отличие от «патриотизма», который объявляется «обязательным» (Булгаков, 2008: 528)⁵. Национализм предстает «национальным мессианством», лишенным противовеса и переходящим в «национальную исключительность» (там же: 527)⁶, в качестве «классического примера» которой Булгаков приводит «историю еврейства» (там же).

Пример именно истории еврейства как случая «национальной исключительности», «национализма» в «предсудительном» значении, глубоко принципиален в контексте последующих рассуждений Булгакова, не

⁵Ср.: «Национализмом у нас убивается патриотизм и косвенно поддерживается космополитизм, а в этом последнем, в свою очередь, находит духовную опору воинствующий национализм. Получается порочный круг» (Булгаков, 2008: 538).

⁶В данном случае Булгаков делает характерную оговорку, реагирующую на изменение словоупотребления, отождествляя «национальную исключительность» с тем, «что зовется *объективно* [выд. нами. — А. Т.] национализмом» (там же: 527).

являясь (лишь) проявлением антиеврейских убеждений автора. Булгакову необходимо увязать свое понимание универсальности христианства с «национальным мессианством» — и это он делает через два элемента:

- (1) с помощью тезиса о необходимости, наряду с «национальным мессианством», «национального аскетизма», «исторического смирения»: «высота христианского идеала и возвышенность обетований не надмевает, но смиряет их подлинных носителей» (Булгаков, 2008: 527);
- (2) однако здесь он оказывается свободен от требования «национального самоотречения» (Вл. Соловьев), так как одновременно вводит второй тезис — фактически о множественности «национальных мессианизмов», поскольку «разные народности [...] каждая по своему воспринимает Христа и изменяется от этого приятия» (там же: 534) и потому «можно говорить (вполне серьезно и без тени всякого кощунства) не только о русском Христе, но и о греческом, об итальянском, о германском, так же как и о национальных святых» (там же: 534–535).

Последний тезис фактически в скрытом виде вводится ранее, когда Булгаков утверждает: «...национальный мессианизм есть прежде всего чисто формальная категория, в которую неизбежно отливается национальное самосознание, любовь к своему народу и вера в него» (там же: 525). Следовательно, каждый народ является «мессианским» — но в этом случае «мессианство» явно секуляризируется, сближаясь с такими категориями, как «призвание» или «миссия». Это сближение достигается Булгаковым через акцентирование используемой Соловьевым параллели между человеком, народностью и Церковью: делая ударение на первом элементе этого ряда, человеку, Булгаков в итоге истолковывает существование всякой нации как имеющее свое предназначение, свой смысл — подобно конкретной человеческой жизни в христианском понимании; тем самым он возвращается к гердеровской трактовке, в свою очередь увязанной с лейбницеанской логикой порядка как музыкальной гармонии (см.: Кассирер, Махлин, 2004: 43–50).

Булгаков предлагает вариант решения задачи «реабилитации» национальной повестки в рамках философии Вл. Соловьева — вынужденный, в силу связанности исходной понятийной рамкой Соловьева, использовать вместо «национализма» неопределенное понятие «патриотизм», в свою очередь извлекая из этого терминологического выбора возможность совместить утверждение «русского государства» и «общегосударственный патриотизм», т. е. национальную и имперскую рамки.

Источники

- Булгаков С. Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов / коммент. В. В. Сапова. — СПб. : Издательство Олега Абышко, 2008.
- Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. — СПб. : Азбука-Аттикус, 2017.
- Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909–1910 / сост. Н. Казаковой. — М. : Молодая гвардия, 1991.
- Гредескул Н. А.* Перелом русской интеллигенции и его действительный смысл // Анти-Вехи [сб. «Интеллигенция в России» и «„Вехи“ как знамение времени»] / под ред. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — С. 24–65.
- Милюков П. Н.* Интеллигенция и историческая традиция / под ред. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — С. 91–176.
- Национализм. Полемика 1909–1917 / сост. М. А. Колерова. — 2-е изд. — М. : Модест Колеров, 2015.
- П. Г. [Струве П. Б.]* К характеристике нашего философского развития // Проблемы идеализма [1902] / под ред. М. А. Колерова. — 2-е изд. — М. : Модест Колеров, 2018. — С. 92–112.
- Соловьев В. С.* Сочинения. В 2 т. Т. II. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика / под ред. Н. В. Кортелева, Е. Б. Рашковского. — М. : Правда, 1989.
- Соловьев В. С.* Т. I / под ред. А. Ф. Лосева, А. В. Гулыги. — Мысль, 1990.
- Струве П. Б.* Patriotica: политика, культура, религия, социализм / под ред. В. Н. Жукова, А. П. Полякова. — М. : Республика, 1997.
- Струве П. Б.* Избранные сочинения / под ред. М. А. Колерова. — М. : Российская политическая энциклопедия, 1999.
- Трубецкой Е. Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Смысл жизни. — М. : Республика, 1994. — С. 333–351.

ЛИТЕРАТУРА

- Кассирер Э.* Философия Просвещения / пер. с нем. В. Л. Махлина. — М. : Российская политическая энциклопедия, 2004.
- Колеров М. А.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. — СПб. : Алетейя, 1996.
- Куренной В. А.* Межкультурный трансфер знания: случай «Логоса» // Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2008–2009 год. Т. 9 / под ред. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова. — М. : Регнум, 2012. — С. 133–217.
- Миллер А. И.* Нация. Могущество мифа. — СПб. : ЕУ СПб, 2016.
- Тесля А. А.* Понятие «национализма» в теоретических воззрениях Вл. С. Соловьева // Русские беседы: уходящая натура. — М. : РИПОЛ классик, 2018. — С. 121–157.
- Толстая Е. Д.* Бедный рыцарь. Интеллектуальное странствие Акима Волынского. — М. : Мосты культуры, Гешарим, 2013.

Teslya, A. A. 2018. "Mezhdvu Vl. Solov'yevym i 'natsionalizmom' [Between Vladimir Solovyev and Nationalism]: 'Razmyshleniya o natsional'nosti' S. N. Bulgakova v kontekste sporov o natsional-liberalizme 1909–1910 gg. [Reflections on Nationality' by Sergey Bulgakov in the Context of 1909–1910 National Liberalism Discussion]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (3), 89–106.

ANDREY TESLYA

PHD IN PHILOSOPHY; SENIOR RESEARCHER AT THE ACADEMIA KANTIANA, INSTITUTE FOR HUMANITIES, IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY, KALININGRAD

BETWEEN VLADIMIR SOLOVYEV AND NATIONALISM

"REFLECTIONS ON NATIONALITY" BY SERGEY BULGAKOV

IN THE CONTEXT OF 1909–1910 NATIONAL LIBERALISM DISCUSSION

Abstract: A shift towards a relative rehabilitation of "nationalism" as concept, and attempt to form a national-liberal position occur among the Russian liberal publicists and philosophers after the 1905 Russian revolution. A key part in this process is played by Peter Struve, who since 1906 occupied a rather marginal position in the Cadet Party, ideologically speaking: he was getting increasingly more right-wing than the majority of the party members. However, due to his previous engagement with the liberation movement as well as to his intellectual reputation, Struve was in many ways able to establish the agenda of discussion in the party. It is illustrative that "Milestones" anthology, which was the main event of 1909 in Russia's intellectual history, was discussed in many respects in the context of nationalism; moreover, at the time a sequel of sorts to this anthology was expected, and it was supposed to be devoted to the topic of nationalism specifically. At the same time Sergey Bulgakov, one of the key contributors to the "Milestones", addresses the problematics of "nations", "nationalism" and the related concepts, aspiring to rehabilitate the word "nationalism" from the negative connotations which Vladimir Solovyov's philosophical tradition has endowed it with, while staying himself within said tradition. While developing his own concept of "nation" within the framework of Solovyov's writings as strictly restrictive, unlike Solovyov Bulgakov rehabilitates the conception of a particular state as an expression of the corresponding nation. Thus, in contrast with Solovyov's imperial optics, Bulgakov suggests a perspective from which a national state should be considered regulatory. The detailed analysis of "Reflections on Nationality" shows that aspiration to position a national approach within the logic of Solovyov's philosophy compels Bulgakov to deliver a strict exclusive concept of the national state which could not be overcome by means of Christian universalism, because every nation has its own "national Messianism" attributed to it, as well as its own, specific to it, knowledge of Christ.

Keywords: National Liberalism, Russian Nationalism, Philosophy of Vseinstvo, Vladimir Solovyov's Philosophy, Sergey Bulgakov's Philosophy.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-89-106.

REFERENCES

- Bulgakov, S. N. 2008. *Dva grada. Issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov [Two Cities. Studies of the Nature of Social Ideals]* [in Russian]. Comm. by V. V. Sapov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
- . 2017. *Svet nevecherniy: sozertsaniya i umozreniya [Unfading Light: Contemplations and Speculations]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Azbuka-Attikus.

- Gredeskul, N. A. 2007. "Perelom russkoy intelligentsii i yego deystvitel'nyy smysl [Crisis of Russian Intelligentsia and Its Real Meaning]" [in Russian]. In Sapov 2007, 24–65.
- Kassirer, E. [Cassirer, E.] 2004. *Filosofiya Prosveshcheniya [Die Philosophie der Aufklärung]* [in Russian]. Trans. from the German by V. L. Makhlin. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya.
- Kazakova, N., comp. 1991. *Vekhi. Intelligentsiya v Rossii. Sborniki statey 1909–1910 [Intelligentsia in Russia. Collected Articles 1909–1910]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- Kolerov, M. A. 1996. *Ne mir, no mech. Russkaya religiozno-filosofskaya pechat' ot "Problem idealizma" do "Vekh". 1902–1909 [Not Peace, but a Sword. Russian Religious and Philosophical Press from "Problems of Idealism" to "Milestones." 1902–1909]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- , comp. 2015. *Natsionalizm. Polemika 1909–1917 [Nationalism. The Controversy of 1909–1917]* [in Russian]. 2nd ed. Moskva [Moscow]: Modest Kolerov.
- Kurennoy, V. A. 2012. "Mezhkul'turnyy transfer znaniya: sluchay 'Logosa' [Intercultural Knowledge Transfer: the Case of 'Logos']" [in Russian]. In *Issledovaniya po istorii russkoy mysli [Studies on History of Russian Thought] : yezhegodnik za 2008–2009 god [2008–2009 Yearbook]*, ed. by M. A. Kolerov and N. S. Plotnikov, 9:133–217. Moskva [Moscow]: Regnum.
- Miller, A. I. 2016. *Natsiya. Mogushchestvo mifa [Nation. The Might of Myth]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: YeU SPb.
- Milyukov, P. N. 2007. *Intelligentsiya i istoricheskaya traditsiya [Intelligentsia and the Historical Tradition]* [in Russian]. Ed. by V. V. Sapov. 91–176. Moskva [Moscow]: Astrel'.
- P. G. [Struve, P. B.] 2018. "K kharakteristike nashego filosofskogo razvitiya [To the Characteristics of Our Philosophical Development]" [in Russian]. In *Problemy idealizma [1902] [Problems of Idealism [1902]]*, 2nd ed., ed. by M. A. Kolerov, 92–112. Moskva [Moscow]: Modest Kolerov.
- Sapov, V. V., ed. 2007. *Anti-Vekhi [sb. "Intelligentsiya v Rossii" i "'Vekhi' kak znameniyе vremeni"] [Anti-Milestones [coll. "Intellectuals in Russia" and "'Milestones' as Sign of Times"]]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Astrel'.
- Solov'yev, V. S. 1989. *Chteniya o bogochelovechestve. Filosofskaya publitsistika [Readings on God-Manhood. Philosophical Publicism]* [in Russian]. Vol. II of *Sochineniya [Works]*, ed. by N. V. Kortelev and Ye. B. Rashkovskiy. 2 vols. Moskva [Moscow]: Pravda.
- . 1990. [in Russian]. Ed. by A. F. Losev and A. V. Gulyga. Vol. I. Mysl'.
- Struve, P. B. 1997. *Patriotica: politika, kul'tura, religiya, sotsializm [Patriotica: Politics, Culture, Religion, Socialism]* [in Russian]. Ed. by V. N. Zhukov and A. P. Polyakov. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1999. *Izbrannyye sochineniya [Selected Works]* [in Russian]. Ed. by M. A. Kolerov. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya.
- Teslya, A. A. 2018. "Ponyatiye 'natsionalizma' v teoreticheskikh vozzreniyakh V. S. Solov'yeva [The Concept of 'Nationalism' in the Theoretical Views of V. S. Solov'yov]" [in Russian]. In *Russkiye besedy: ukhodiyashchaya natura [Russian Conversations: The Leaving Nature]*, 121–157. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Tolstaya, Ye. D. 2013. *Bednyy rytsar'. Intellektual'noye stranstviye Akima Volynskogo [Poor Knight. Intellectual Wanderings of Akim of Volyn]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mosty kul'tury / Gesharim.
- Trubetskoy, Ye. N. 1994. "Staryi i novyy natsional'nyy messianizm [National Messianism Old and New]" [in Russian]. In *Smysl zhizni [The Meaning of Life]*, 333–351. Moskva [Moscow]: Respublika.

ТИМУР АТНАШЕВ, МИХАИЛ ВЕЛИЖЕВ*

История политических языков в России**

К МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ПРОГРАММЫ

Аннотация: В настоящей статье представлены *методологические основания* проекта по созданию истории русских общественно-политических языков. В своих размышлениях авторы опираются на подход Кембриджской школы интеллектуальной истории и предлагают развитие этой методологии с учетом опыта ее применения в контексте российской истории. Они дают определения ключевым понятиям и приводят примеры из отечественной и западноевропейской истории, иллюстрирующие теоретические принципы научного подхода. В целом история политической философии в этой перспективе сочетает два основных императива: (а) внимание к доступным языкам или репертуарам как предмету исследования; (б) анализ авторских интенций и риторических ходов внутри исторической ситуации, заданной языковыми конвенциями и высказываниями других участников полемики. Для применения данного подхода к российскому опыту оказываются важными определенные теоретические аспекты, которые почти не были проблематизированы в рамках Кембриджской школы: степень знакомства и доверия политических элит к письменной традиции политической философии, наличие работающих институтов публичной полемики, различные режимы публичности, регулирующие обсуждение политически значимых вопросов на локальном и национальном уровнях.

Ключевые слова: интеллектуальная история, Кембриджская школа, Скиннер, Покок, история русского политического языка, режимы публичности.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-107-137.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

История понятий — одна из наиболее динамично развивающихся научных дисциплин в современной российской гуманитарии. Судьбе отдельных концептов в русском политическом лексиконе посвящены многочисленные работы отечественных и западных исследователей¹. За

*Атнашев Тимур Михайлович, PhD, доцент Института общественных наук, старший научный сотрудник Центра публичной политики и государственного управления ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы (Москва), atnashev-tm@granepa.ru; Велижев Михаил Брониславович, к. филол. н., PhD, профессор Школы филологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), mvelizhev@hse.ru.

**© Атнашев, Т.; Велижев, М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Европейские судьбы..., 2011; Исторические понятия..., 2006; История понятий..., 2010; Как мы пишем историю?, 2013; Очерки..., 2009; Эволюция понятий, 2012; Понятия

последние тридцать лет отечественная историография и теория понятий сделали огромный шаг вперед. Мы пока не имеем подробного словаря политических терминов, подобного монументальным проектам «Основные исторические понятия. Исторический словарь политико-социального языка в Германии» О. Брюннера, Р. Козеллека и В. Конце² или «Словарь социально-политических понятий во Франции 1680–1820 годов» Р. Райхардта, однако сделанное в данной области позволяет адекватно описать основные понятийные регистры, доступные политикам в России начиная с древнего периода ее истории и заканчивая современностью.

Предмет настоящей статьи — методологические разыскания Кембриджской школы изучения политических языков — также не является новостью для российской науки³. Важными центрами изучения здесь выступают Европейский университет в Санкт-Петербурге, а также журналы «Логос», «Новое литературное обозрение» и «Полис». Существенно, что «кембриджская» методология уже применяется для анализа русскоязычного материала — прежде всего в связи с двумя сюжетами: республиканской традицией⁴ и политической историей XVIII — начала XIX вв.⁵ Однако мы убеждены, что теоретические работы представителей Кембриджской школы могут служить основанием при создании более масштабной по хронологии истории русских общественно-политических языков.

о России, 2012; *Понятие государства в четырех языках* 2002; «Правда», 2011; Хархордин, 2011; French and Russian in Imperial Russia, 2015; Wortman, 2018 и др. Кроме того, в настоящее время в издательстве Европейского университета в Санкт-Петербурге под редакцией Д. Калугина выходит книжная серия «Азбука понятий», посвященная истории ключевых политических, социологических и экономических концептов. На данный момент в серии напечатаны шесть монографий: «Авторитет» (А. Марей), «Государство» (В. Волков), «Демократия» (А. Магун), «Деньги» (Ю. Вымятина), «История» (И. Курилла), «Нация» (А. Миллер). Особое внимание истории понятий уделяется в научных программах Германского исторического института в Москве (в частности, следует особо упомянуть о реализующемся сейчас проекте «Трансфер европейских общественно-политических идей и переводческие практики в России XVIII века», координаторами которого являются С. Польской и В. Ржеуцкий). Подробнее также см.: Топычканов, 2016.

²Недавно в печати появился замечательный перевод на русский язык ключевых статей немецкого словаря: *Словарь основных исторических понятий* 2016.

³См. подробнее: Атнашев, Велижев, 2015; Рошин, 2006 и др.

⁴См., в частности: Что такое республиканская традиция, 2009.

⁵Здесь следует особо отметить работы К. Д. Бугрова, М. А. Киселева и Д. В. Тимофеева: Бугров, 2017; Бугров и Киселев, 2016; Тимофеев, 2011; 2015; 2016 и др.

В настоящей статье мы попытаемся очертить контуры методологической программы, способной лечь в основу проекта, который фокусировался бы уже не столько на реконструкции семантики отдельных понятий, сколько на воссоздании истории политических языков⁶. Сразу оговорим, что хронологическими рамками предлагаемого проекта служат Новое и (с оговорками, о которых см. ниже) Новейшее время. Представители Кембриджской школы изучали политические языки позднего Средневековья и Нового времени (включая XVIII в. в работах Дж. Г. А. Покока), их последователи из университета Сассекса (прежде всего, С. Коллини и Д. Уинч) — XIX столетия. Отметим, что ниже речь пойдет не столько о содержательных аспектах истории политических языков в России, сколько о методологии, позволяющей их идентифицировать и интерпретировать. Мы сознательно оставляем вне поля нашего внимания сюжет о взаимоотношениях Кембриджской школы с другими направлениями истории понятий (в частности, влиятельных немецкой *Begriffsgeschichte* или «археологии знания» М. Фуко) — он заслуживает специального анализа. Скажем лишь, что кембриджский метод, разумеется, является одним из возможных способов изучать политическую речь. Однако, на наш взгляд, его преимущества, актуальность и специфика не вполне оценены в российском контексте. Ниже мы попытаемся описать, в чем они состоят⁷. Кроме того, мы предлагаем усилить языковой подход Кембриджской школы обращением к понятию «режимы публичности», позволяющем соотнести лингвистические парадигмы со структурой публичной сферы в ту или иную историческую эпоху⁸.

⁶Подробнее см. подготовленные нами материалы блока статей, посвященного истории политических языков в России, в 134-м номере журнала «Новое литературное обозрение». С этим сюжетом также связан сборник статей «Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории», который должен в ближайшее время выйти под редакцией авторов данной статьи в издательстве «Новое литературное обозрение».

⁷Ниже, при изложении методологической программы, мы осознанно избежали частого цитирования классиков Кембриджской школы или их оппонентов. Нам представляется, что наличие большого библиографического аппарата определенно противоречит целям нашей работы — максимально ясно эксплицировать наши представления о методе изучения политических языков, и способно усложнить или затемнить заявленную перспективу. Заметим, что обширная библиография вопроса приведена нами во вступительной статье к сборнику «Кембриджская школа», упомянутому в примечании 6.

⁸О теоретической основе наших размышлений см.: Атнашев, Велижев, 2018. Проблеме политического языка и публичной сферы посвящен целый ряд политологических исследований (см., например: Публичная сфера, 2013; Синдром публичной немоты, 2017). Кроме того, см. материалы, опубликованные в журнале «Полития»: Золян, 2018; Красин, 2004 и др.

Анализируя юридические, политические и политико-философские труды теоретиков от Макиавелли до Бёрка, Квентин Скиннер и Джон Покок воссоздали панораму забытой, но богатой смыслами интеллектуальной истории Западной Европы и Северной Америки. Скиннер и Покок обнаружили, сколь значимой была для формирования европейской политики неоримская и, шире, античная республиканская традиция. Как показали работы кембриджских историков, новые переводы, прочтения и критика канона античных республиканских текстов оказались одним из важных источников политических языков английской и американской революции.

Представители Кембриджской школы интерпретируют письменные тексты не как *выражение* общей теории, идеи, системы или внешних социальных факторов, а как инструменты воздействия автора на аудиторию в рамках общего конвенционального поля. Изучая текст как акт речевой коммуникации, можно получить ответ на целую серию вопросов: к кому обращался автор и как он хотел воздействовать на аудиторию своим высказыванием? Какие риторические средства, доступные в данном сообществе, он использовал? Какие речевые правила и конвенции соблюдал или нарушал?

Мы хотели бы противопоставить две возможные интерпретации понятия «политический язык». Во-первых, общий язык может быть истолкован как результат систематической работы достаточно узкой группы людей, занимающих властное положение, с политическим сообществом, которому язык транслируется и прививается (например, язык советской пропаганды или постсоветские попытки создать «национальную идею»). В таком случае речь идет об инструменте ассиметричного внешнего воздействия «сверху вниз». Действительно, государственная пропаганда формирует не только убеждения и лояльность политическому режиму, но и узнаваемый всеми членами социума язык, на котором можно доносить до аудитории принятые решения. Речь идет о своеобразном интерфейсе программирования политического поля, в отсутствие которого высшее политическое руководство не имеет под рукой важного ресурса коммуникации с обществом. Одновременно общность языка может формироваться и под воздействием сословной или национальной системы образования, транслирующей (элите или населению в целом) определенный канон политфилософских текстов.

Вторая точка зрения прямо не исключает, но существенно дополняет первую: общий политический язык появляется в результате полемики

и политической борьбы сопоставимых по силе, но несогласных друг с другом агентов, вовлеченных в дискуссию вокруг норм или конкретных решений. Авторы в своей речи и политическом поведении ориентируются на сложившиеся конвенции, имеющие силу в дискурсивном сообществе. Одновременно у каждого участника коммуникации сохраняется свобода перехватывать языковую инициативу, а не быть лишь пассивным объектом воздействия; изменять конвенции с помощью речи, обращенной к заинтересованной аудитории.

Таким образом, общий язык могут формировать не только официальные структуры. Этим заняты и система образовательных программ, транслирующая письменную традицию, и институты соревновательной публичной полемики (парламент, судебные заседания, клубы и ложи, семинары, заседания жильцов и пр.). В предлагаемой нами перспективе сообщество, где политические акторы полемизируют с помощью письменных текстов или устных речей для достижения политических целей, общий язык возникает в любом случае. Однако интенсивность коммуникаций, уровень вовлеченности ведущих политических акторов в дискуссии, степень публичности полемики могут существенно различаться. В этом смысле конвенциональное значение общих языков в конкретных сообществах и в различные периоды истории также изменчиво. Эта перспектива позволяет дополнить кембриджский подход понятием «режимов публичности», проблематизирующим изменения в самом характере общественной полемики и статусе общественно-политического высказывания.

ЧТО ТАКОЕ ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК?

Вводя понятие «политического языка» в качестве основного термина исследовательской программы, необходимо сделать три замечания, имеющие для дальнейшего рассуждения фундаментальный характер. Во-первых, термин «политический язык» не относится к естественному языку — русскому, французскому, японскому или какому-нибудь иному. Он содержит ключевые слова и аргументы, которые используются при обсуждении методов и сути государственного управления и основ общества (прав и обязанностей людей, законов, устройства администраций и пр.) внутри одной и той же политической и языковой системы. С точки зрения «кембриджской» методологии, специфический и узнаваемый для членов сообщества набор слов, выражений и аргументов, позволяющий активно воздействовать друг на друга, формируется в ходе полемики или чтения одного и того же корпуса текстов, созданных в прошлом.

Когда мы говорим «русский политический язык» (в единственном или множественном числе), то имеем в виду тот арсенал риторических средств, которые задействованы участниками данного сообщества при обсуждении российской политики в определенный исторический период. Например, французский язык и присущие ему политические идиомы могли иметь статус одного из языков русской политики — так происходило в XVIII и XIX вв., когда часть образованных русских дворян предпочитала размышлять об окружающем мире прежде всего на французском языке.

Во-вторых, политический язык складывается из взаимодействий других социо-профессиональных языков и диалектов, имеющих хождение в политике. Например, можно представить, что политический спор ведется с использованием терминов и специфических оборотов из разных наук или дисциплин — экономики, права, психологии, теологии, физики (например, оптические метафоры, важные для риторики Т. Гоббса, или понятие революции, заимствованное из астрономии и геологии), философии, в том числе политической, истории или историософии⁹.

Покок также выделяет под-языки (sub-languages) (Поккок, Бондаренко и Климова, 2015: 51) отдельных идеологий — либерализма, республиканства, консерватизма или социализма. То же можно сказать и о языках религий и конфессий — христианства, ислама, иудаизма или конфуцианства (внутри каждой из которых необходимо выделить расходящиеся ветви и традиции). В политических текстах обнаруживаются и характерные идиомы, закрепленные за речью различных социальных групп, включая жаргоны и сленги, — корпоративный, аристократический, тюремный, блатной или просторечный.

Каждый из профессиональных языков сам по себе не является политическим, однако потенциально может таковым стать. Пространство политического языка подвижно и не имеет четких границ: одна и та же профессиональная идиома может входить в него на определенное время, благодаря инновациям и заимствованиям, а затем перемещаться вовне политической речи и забываться. Как считает Покок, нет текстов, созданных только на одном политическом языке. Политических языков много, и они — подобно нитям в узоре ткани — переплетаются между собой, образуя новые и новые конфигурации.

Самый интересный вопрос — как меняются узоры политической речи? Наиболее очевидный ответ состоит в том, что политические языки

⁹Пример дисциплинарного анализа научного языка см.: Макклоски, Якименко, 2015.

используют ресурсы других социо-профессиональных диалектов и естественного языка. Теоретики могут создавать новые констелляции из доступных им языковых средств и делать их популярными, наделять дополнительной легитимностью внутри политического поля. В настоящем номере публикуется перевод работы Покока о решающем значении языка прецедентного права и историографической традиции, изучавшей обычное право в Англии, для формирования целого ряда классических аргументов политической философии Эд. Бёрка.

Особого внимания требуют тексты, авторы которых не только обновляют политическую повестку, но и рассуждают о структуре самого политического языка. Речь о языке Покок называет термином «язык второго порядка». К такому типу высказываний относятся учебники политической риторики, однако рассуждения о том, как нам говорить о политике, можно встретить и в трактатах или научных статьях. Так, в эпоху перестройки публицисты обращали внимание на то, как сами они используют новую терминологию «исторического выбора» и «альтернатив». Большинство известных публицистов в этот период активно осваивают историософский язык для обсуждения политической повестки. Интеллектуальный поиск формировал языковой контекст, на который были вынуждены реагировать даже идеологически далекие от перестроечного мейнстрима авторы. Например, парафразируя в названии собственной статьи чрезвычайно влиятельный текст И. Клямкина «Какая улица ведет к храму?», обсуждавший возможность исторической альтернативы революции и советскому социализму, Ап. Кузьмин иронически замечал, что «сейчас все просчитывают альтернативы пути с 1929 года». Другой автор «Нашего современника» также использовал эти идиомы, указывая одновременно и на избыточность, и востребованность новой терминологии: «концепции лидеров, или, как сейчас говорят, альтернативы» (см.: Атнашев, 2017).

Собственно, формула «как сейчас говорят» — это типичный признак, свидетельствующий об отрефлексированной участниками полемики важности конкретной идиомы для данного сообщества в момент высказывания. В свою очередь оспаривание или утверждение современности, архаичности или модности конкретных понятий и выражений становится предметом полемики и элементов сознательной риторической стратегии публицистов.

Наконец, в-третьих, лингвистическое определение политики предполагает разделения двух уровней анализа — аналитического уровня «идей» и исторического уровня «языка». Возьмем термин «свобода»;

его значение, со всеми оговорками, можно сформулировать так: это «отсутствие принуждения *от* или *к*». Вместе с тем, как только «свобода» попадает в пространство политической полемики, она оказывается помещена в принципиально разные языковые контексты и может обрести прямо противоположный смысл. Общность используемого понятия стимулирует полемический характер каждого из употреблений. Так, в речах официальных проповедников первой половины XIX столетия свобода часто связывалась с внутренним миром человека и подчеркнуто отделялась от его социального бытия. Она заключалась прежде всего в добровольном выборе Христа, а сословная принадлежность индивида к свободе имела малое отношение. Свободным можно было стать, продолжая при этом находиться в крепостной зависимости, т. е. в состоянии, с юридической точки зрения близком рабству (см.: Атнашев, Велижев, 2016).

Этот тезис мог оспариваться несколькими способами: изнутри христианского дискурса, поскольку Христос также проповедовал равенство (Paperno, 1991), или исходя из республиканской морали, в которой социальное рабство граждан было принципиально несовместимо со свободой и достоинством. Если бы мы попытались говорить о свободе на юридическом языке, унаследованном от римской традиции, то христианские нравственные категории могли бы исчезнуть из нашего рассуждения. Дискуссия об экономической свободе также трактовала бы понятие на основе других ценностей — например, условий экономического развития государства. Наконец, мы могли бы рассуждать о свободе, используя ее локальные и исторически сложившиеся синонимы, скажем, «волю», и тогда контекст и смысл нашего высказывания вновь бы поменялся¹⁰. В целом, история русского политического языка, безусловно, поможет вновь открыть утраченные смыслы и языковые ходы, которые могут стать инструментами политической полемики и вне академического поля.

Итак, в зависимости от языковой среды и дискурсивного сообщества понятие способно радикально менять свою семантику: «свобода» может оправдывать как крепостное право, так и его отмену. Верно и обратное: можно быть политическими врагами и преследовать своего противника, но при этом говорить с ним на одном и том же политическом языке. Таков, например, случай скандала с первым «Философическим письмом» Чаадаева. Опубликованный в 1836 г. русский перевод письма

¹⁰Подробнее см. статью Вл. Коршакова в настоящем номере журнала.

оказался написанным на языке европейского консерватизма. Тот же самый язык тогда же послужил источником публичной речи для идеологов «православия, самодержавия и народности», чьи идеи Чаадаев в своем тексте систематически развенчивал. Потребность наказать Чаадаева и исключить его из официальной сферы коммуникации возникла, в частности, потому, что язык просвещенных защитников уваровской триады и речь остроумного салонного критика николаевской России неожиданно оказались похожими (Велижев, 2018).

Таким образом, для понимания смысла политического высказывания важно не только *что* говорится, но *как* и *зачем* это делал автор в ситуации полемики или диалога — в формулировке Скиннера, «что делал автор своим текстом?» (Skinner, 1969). Подобный ход позволяет сделать реконструкцию событий прошлого (а в пределе и настоящего) более историчной. Историк никогда не пишет на языке героев своего повествования, он «переводит» слова своих источников на научный язык современной историографии, который обычно воспринимается как нейтральный. Однако этот перевод нельзя принимать за оригинал. Как давно установлено, между речью источника и речью историка всегда существует разрыв. В этом свете внимание к политическим языкам позволяет максимальным образом историзировать метод и результаты научного исследования.

Переноса акцент на языки политического, мы даем представление не только о том, что они значат для нас сегодня (как «переводятся» на современный научный язык), но и о смысле авторского намерения и о том, как политическое высказывание могло восприниматься его первыми реципиентами. Таким образом, мы можем кратко определить политический язык как устойчивый набор идиом, относящихся к нескольким профессиональным и социальным регистрам и опознаваемых участниками политического сообщества как значимые. Читатель текста, не знакомый с распространенными в данном политическом языке идиомами, не сможет понять смысла высказывания. Задача историка — скрупулезно реконструировать репертуары политических языков, значимых для конкретного периода и сообщества.

О ПРЕИМУЩЕСТВАХ И АКТУАЛЬНОСТИ «КЕМБРИДЖСКОГО» МЕТОДА: ПОЧЕМУ ТЕКСТ — ЭТО ВЫСКАЗЫВАНИЕ, А НЕ ИДЕЯ

Словосочетание «политический язык» постулирует политику как речевую деятельность. Именно в этом состоит особенность подхода к изучению политических языков Кембриджской школы в сравнении

с другими влиятельными направлениями второй половины XX в. Методологическая идентичность школы заслуживает особого разговора: благо многие исследователи сближают кембриджский подход с иначе устроенной, на наш взгляд, немецкой *Begriffsgeschichte*¹¹ и, шире, с лингвистическим поворотом в послевоенной западной историографии.

Действительно, в основе ряда современных подходов лежит критика утверждения, что «идеи» или «мысли» существуют самостоятельно и как бы материализуются в политических текстах. В ранних статьях Скиннер и Покок оспаривали представления о том, что «идеи» вообще могут быть предметом методологически ответственного исторического исследования, поскольку они не существуют в виде «вечных» и «идеальных» смысловых единиц, которые разные мыслители по очереди интерпретируют.

Представления об самодовлеющем характере «идей» в расхожих представлениях часто возводят к идеализму Платона. Однако Платон преподавал учение об идеях вместе с анализом апорий, связанных с гипостазированием идей, а историческая оптика была заведомо неадекватным средством их рассмотрения. Для учеников Академии идею государства или справедливости необходимо было созерцать (в себе) или осознавать в диалоге с учителем, а не реконструировать в историческом процессе. Существенно позже гегелевская философия истории дала новую схему, в которой исторический процесс разворачивал идеальную диалектику. Таким образом, изучение истории оказывалось одновременно изучением диалектики духа.

Однако спекулятивная историософия Гегеля и многочисленные альтернативные версии философии истории в середине XX в. вошли в противоречие с новой чувствительностью к уникальному значению и статусу высказывания, в частности в работах теоретиков Венского кружка, Л. Витгенштейна и других представителей аналитической философии. Вместо реконструкции «идей», имеющих внутреннее идеальное основание и целостность, было предложено анализировать прагматику коммуникации, в которой язык может быть интерпретирован как инструмент. Представители Кембриджской школы использовали представление о прагматике высказывания в методологии истории политических языков. Ключевым здесь оказался *контекст* (исторический и «лингвистический»), реконструкция которого необходима для понимания

¹¹См. недавний пример: (Марасинова, 2017: 13).

оригинального смысла классических текстов. Последовательное разделение на историю политической философии, нацеленной на воссоздание исходного значения текста, и жанр политической философии от первого лица, который может произвольно обращаться с текстами и авторами прошлого, стало одним из следствий этого сдвига. Так, Скиннер выступает как историк политических языков и (существенно реже) как политический философ-республиканец, но для него принципиально важной является дистанция между двумя ролями и допустимыми в каждом из интеллектуальных полей высказываниями и аргументами.

При анализе политических языков в «кембриджском» духе существенны еще два обстоятельства: общий для авторов язык, который задает нормативные полюса высказывания и ограничивает авторский репертуар, и речь самих акторов. Старое «до-фуколдианское» значение слова «дискурс» на французском языке очень близко понятию «речь» в смысле индивидуального авторского высказывания, обращенного к публике. Покок пишет о способности авторов к языковой инновации, у которой может быть разная судьба: она способна стать источником нового узуса или остаться непонятной для собеседников. Скиннер говорит об авторской интенции, заключенной в тексте, как основном мотиве речевого акта, который может быть реконструирован историком. Признание примата внешних структур языка или индивидуальной авторской речи, которая становится политическим действием, — это вопрос личных предпочтений исследователя и его фундаментальных представлений о том, как устроена общественная жизнь.

Второй методологической особенностью Кембриджской школы представляется внимание к общему языку как единственному легитимному каналу прямой передачи и взаимного влияния (традиции). Аналогичные по смыслу утверждения о власти монарха или ценности выборных процедур, сделанные разными авторами в разных контекстах, не представляют собой историю «одной и той же мысли». Текстуальные или смысловые совпадения в текстах Лао Цзы и ранних греческих философов — это лишь исходная точка исследования о возможных связях, требующая куда более фундированного и сильного исторического истолкования. Сами по себе совпадение или близость аргументов, высказанных на разных общественно-политических языках, не являются предметом анализа именно по причине того, что предполагаемая идейная общность двух текстов в данном случае оказывается реконструкцией их предполагаемой общей «идеи», которая вне общего языка и традиции не имеет самостоятельного статуса. Политическая философия интерпретируется,

таким образом, как история особого типа политических коммуникаций, опосредованных письменной традицией.

Как работает это опосредование? Вовлекаясь в полемику, обе стороны негласно соглашаются с тем, что они будут не только воздействовать друг на друга силой оружия, экономического интереса, традиции или статуса, но и разделять определенные языковые конвенции. Общий язык позволяет говорящему одобрять, порицать или изменять поведение участников общения в политической борьбе с помощью речевых средств. Слушатели готовы корректировать свое политическое поведение. Порой они не могут не ответить на удачный аргумент, высказанный на понятном аудитории языке и в рамках сложившихся конвенций. Отказ говорить на языке «оппонента» снижает шанс быть понятым. Напротив, разговор на чужом языке повышает перспективу оказаться услышанным и при этом вовлекает говорящего в тонкую паутину смыслов и норм, которая изначально ему чужда.

Дополнительным ингредиентом, облегчающим коммуникацию, оказывается общий корпус текстов, которые, в принципе, могут относиться к разным жанрам. Мифы и поэмы Гомера, античные диалоги и трактаты, книга Перемен, Тора, Дигесты Юстиниана, книги Библии, творения Аристотеля и труды святых отцов, собрания сочинений Маркса, Энгельса и Ленина — все они в разное время становились основой соревновательных дискурсивных практик, закладывая основы политических языков.

Итак, историк может исследовать как классические, так и менее известные тексты (именно на фоне сочинений второстепенных авторов «классическое» творение становится «классическим») как акты политической коммуникации *особого типа* — между свободными в своих высказываниях и самостоятельными людьми, разделяющими ряд языковых конвенций. Понимание текстов как инструмента полемики, убеждения, противоборства или, в широком смысле, общения показывает ключевую роль «языка», на котором пишущий общается со своей аудиторией. Разделяемый сообществом язык, с одной стороны, и индивидуальная намеренная речь авторов, с другой, задают первичную логику для понимания «реальности» в жанре политической философии.

Итак, письменный характер полемики образованных людей оказывается способом постоянного возвращения и возобновления доступного набора традиций, сформированного корпусом «классических» для данного сообщества текстов. Дискуссия между участниками политической борьбы, поддерживаемая особыми соревновательными институтами, приводит к согласию и дебатам вокруг разных сюжетов — признанию

силы аргументов и авторитета значимого для сообщества канона или традиции.

ПОЛИТИКА КАК ПРОИЗВОДСТВО АВТОРИТЕТНЫХ ВЫСКАЗЫВАНИЙ

Приведем определение, наиболее продуктивно с нашей точки зрения репрезентирующее смысл лингвистической парадигмы политического жеста. Оно принадлежит американскому историку К. М. Бейкеру, известному специалисту по европейской политической культуре XVIII в., и взято из его книги «Изобретая Французскую революцию» (1990); таким образом, дефиниция Бейкера относится к политической реальности Франции Старого порядка. В своей концепции политического Бейкер ссылается на несколько научных традиций, одна из которых — Кембриджская школа. Историк пишет:

Политика состоит в производстве высказываний (making claims); это деятельность, с помощью которой индивиды и группы в любом обществе артикулируют, обсуждают, претворяют в жизнь и подкрепляют конкурирующие между собой высказывания друг о друге и о сообществе в целом. В этом смысле политическая культура есть набор дискурсов или символических практик, с помощью которых производятся высказывания. Она включает определения соответствующих субъектных позиций (subject-positions), с которых индивиды или группы могут (или не могут) на легитимных основаниях формулировать высказывания друг о друге, и, следовательно, определения идентичности и границ сообщества, к которому они принадлежат. Политическая культура формирует значения тех понятий, через которые произносятся высказывания, природу контекстов, к которым они принадлежат, и авторитет принципов, согласно которым они связываются между собой. Она создает структуру и наделяет властью действия и процедуры, с помощью которых разрешаются конфликты, выносятся решения о соперничающих высказываниях и вступают в силу ограничивающие решения. Политический авторитет в этой перспективе, в сущности, оказывается лингвистическим: во-первых, в том смысле, что политические функции определены и локализованы внутри рамок данного политического дискурса, во-вторых, потому, что их осуществление принимает форму отстаивания авторитетных определений тех понятий, которые располагаются внутри дискурса (Baker, 1990: 5–6).

Попробуем проанализировать дефиницию Бейкера *step by step*. Итак, политика — это «производство высказываний». Определение подразумевает, что основная задача политического деятеля — это разговор, общение с другими политиками или членами социума, создание текстов в разных жанрах, от интимного дневника до публичной речи в парламенте или выступления на митинге. Далее, у дискуссии в сфере политики

есть особое содержание, связанное с индивидуальной и социальной идентичностью человека. Смысл разговора — определить границы того политического сообщества, к которому каждый из нас принадлежит. В этом смысле политическая беседа — это всегда поиск определения нашего места в мире и государстве. Разговор ведется в двух плоскостях — личной и коллективной. Едва ли возможно предположить, что политическая дискуссия ставит вопрос лично о каждом гражданине страны: политики традиционно мыслят обобщающими категориями. Однако эта анонимность является мнимой. Парадокс в том, что политика, хотя и ведется во имя отдельных социальных или профессиональных сообществ, но в пределе касается каждого из нас, способна внести в нашу жизнь заметные перемены — к лучшему или к худшему.

Связывая воедино две человеческие идентичности — индивидуальную и общественную — политика максимально расширяет пространство своего влияния: местом ее артикуляции служат как парламент, так и кухня или курительная комната. Бейкер отмечает, что политика подразумевает конкуренцию, которая ведется на трех уровнях:

- ◇ между суждениями;
- ◇ между индивидами;
- ◇ между группами.

Для истории политических языков этот пункт имеет важное значение: состязательный элемент политики актуализирует понятие о контексте высказывания. Политическое говорение по определению не происходит в вакууме, но является реакцией на высказывание другого человека. Политическая речь соотносится с актуальной политической повесткой, трансляцией которой и занят политический язык, одновременно отсылая к общей письменной традиции высокой культуры и сложившемуся набору локальных институтов и норм. Покок оговаривает, что политик вынужден содержательно реагировать на острое полемическое высказывание другого, если только он «не сталинский бюрократ» (Покко, Бондаренко и Климова, 2015: 61), но даже и высшие советские чины 1930-х гг. действовали с оглядкой на слова вождя и других высокопоставленных сановников, стараясь соответствовать языковым конвенциям. Иначе говоря, мы можем постулировать и исследовать автономию языковой конвенциональной реальности, не утверждая ее универсальности для разных периодов и сообществ.

Итак, политический язык не возникает заново при очередном высказывании и не существует как универсальный язык политической теории. Язык локально задан в политической культуре в репликах союзников

и оппонентов каждого из политических агентов в сочетании с общей для сообщества традицией. Этот ход позволяет предположить, что в сложившемся языке или диалекте уже заложен набор стереотипических высказываний о политике — лингвистических матриц, которые мы используем для обсуждения границ социальных сообществ, одобряемого и неодобряемого поведения и самой природы политического.

Приведем пример. В XIX столетии (особенно в первой его половине) в России публично политика часто обсуждалась на языке Священного писания. Религиозное обоснование имперского суверенитета предопределило языковую практику: как сами представители власти, так и их оппоненты зачастую рассуждали в терминах божественного предназначения, а об обществе говорили в категориях коллективного спасения и индивидуальной нравственной эволюции. Параллельно формировался и марксистский социалистический дискурс, обладавший другой семантикой и видевший мир иначе (хотя наличие универсальных законов, по которым существует общество, постулировалось и здесь). В итоге после 1917 г. первый набор понятий из политики ушел, а второй утвердился в качестве парадигматического. Публицист в императорской или советской России по необходимости часто соотносил свою речь с устоявшейся языковой системой, она предстояла ему в качестве доминирующей.

Языковая ситуация в сегодняшней России не вернулась к традиции XIX в.: религиозный язык по-прежнему остается в забвении. Теоретически можно себе представить агента, мотивирующего реформы словами о Божьем промысле, однако едва ли он будет адекватно понят. Как мы уже сказали, в актуальном для сообщества языке уже задан набор выразительных средств, на котором нам свойственно говорить о политике. У каждого языкового пласта есть свой семантический ореол, а у слов — политическая история. Невозможно пользоваться старым советским термином «перестройка» и не вспоминать об относительно недавних реформах М. С. Горбачева, интерпретированных большинством населения как неудача.

Политический язык наделен избирательной памятью. В момент произнесения высказывания в языковом смысле политик всегда живет в двух измерениях: уникальной политической ситуации и пространстве конкретных событий и дискуссий, память о которых заключена в произносимых им словах, обращенных к аудитории. Сочетание двух

измерений мы будем называть *контекстом*. Контекст также изменчив — в нем нет ничего предзаданного и нормативного.

О РЕЖИМАХ ПУБЛИЧНОСТИ КАК ОСОБОМ КОНТЕКСТЕ РЕЧЕВЫХ АКТОВ

Вернемся к определению политики как производства авторитетных высказываний. Важно, что политические заявления делаются с определенных позиций, придающих высказыванию легитимность. Политический язык не существует в отрыве от институтов публичного пространства, внутри которых реализует себя политическая деятельность. Иначе говоря, сила и эффективность высказывания зависит от ситуации говорения и статуса говорящего. Как мы уже сказали, политику всегда можно локализовать — она происходит в определенных местах, каждое из которых имеет свою историю и свои правила чтения и производства политических высказываний. Совокупность институтов, правил и практик, регулирующих обсуждение и полемику между людьми на локальном и национальном политических уровнях, мы будем называть режимами публичности.

Представим, что один и тот же политический тезис произносится человеком в рамках дружеского разговора, становится предметом газетной статьи или формулируется в публичном выступлении президента страны. Если мы хотим адекватно реконструировать смысл политического жеста, то в первом случае нам следует определить функции политической речи в частном пространстве. Если мы живем в демократическом обществе, то, скорее всего, высказывание не будет иметь для говорящего никаких последствий, но и его воздействие окажется ограниченным.

Во втором случае мы перемещаемся в публичную сферу. Прежде всего нам нужно восстановить контекст — иначе говоря, реконструировать полемику, разговор, дискуссию, в которой участвует автор, и понять, кому он отвечает, к кому обращается, в чем состоит его позиция и, главное, как он ее формулирует, какие слова и аргументы использует, на какие риторические конвенции опирается, к какой языковой и политической традиции примыкает. Кроме того, нам необходимо принять во внимание целый ряд факторов, которые, строго говоря, не относятся к плану содержания высказывания, но тем не менее без их учета характер политического действия окажется фундаментально непонятным. Речь идет о медийных характеристиках газеты: о тираже и аудитории печатного издания, влиятельности и репутации СМИ, фигурах его издателей и их политической ангажированности и пр. Кроме того, существенными будут сведения о политическом статусе масс-медиа в целом:

в какой мере они влияют на принятие управленческих решений, как устроен медиа-рынок, связан ли он с партийным, вождистским или «феодалным» устройством политического поля и т. д.

Наконец, в третьем случае — президентской речи, скорее всего, мы будем вынуждены констатировать весьма высокий статус ее воздействия на аудиторию. Другое дело, что для доказательства этого тезиса необходимо четко представлять себе политическую структуру государства, в котором действует (условный) президент. Существенно, идет ли речь о парламентской республике с президентом, исполняющим скорее представительские функции, или о правлении с сильной центральной властью, в которой президент фактически является источником политической инициативы. Не менее важно и то, как именно лидер обращается к нации, какими каналами он пользуется — в данный момент и в прошлом. При этом президент, нарушающий конвенции и ожидания аудитории, может быть оценен как несоответствующий своей высокой должности.

Описав структуру публичной сферы и локализовав в ней конкретное высказывание, мы сможем лучше представить себе смысл осуществляемого им политического действия. Мы установим источники легитимности политико-языкового жеста, поймем, откуда он черпает свой авторитет — как в чисто риторическом, так и в институциональном смысле. Высказывая схожие аргументы, Бейкер утверждает, что политический авторитет, по сути, является авторитетом лингвистическим: во-первых, потому что политика, интерпретированная как коммуникация, прежде всего пользуется языковыми средствами; во-вторых, основное свойство указанной коммуникации — это ее конфликтность: политика заключается в споре, полемике, отстаивании собственной позиции с помощью политико-языковых ресурсов.

Данное определение, на первый взгляд, можно упрекнуть в излишней ориентации на западноевропейскую политическую практику, действительно во многом связанную с ключевой ролью дискуссии в принятии государственных решений. Легко можно представить себе политическую систему, где роль парламента невелика или он отсутствует, а медиа (как бы численно они ни описывались) никак не воздействуют на правительство. Между тем приведенная выше дефиниция относится не к конкретным историческим конфигурациям функционирования политического поля, а к способу его лингвистического анализа. Исследователь постулирует два ключевых принципа интерпретации политических

феноменов: во-первых, это риторика, языки и символические практики, актуализованные в тот или иной момент времени в конкретном политическом пространстве; во-вторых, это система институтов и социальных ролей, легитимирующих саму политическую речь. Мы можем проблематизировать значимость публичной речи, сделав анализ публичных высказываний (и их различных жанров) частью исследования контекста коммуникации.

РЕЖИМЫ ПУБЛИЧНОСТИ И ТРИ УРОВНЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

Мы можем, наконец, поставить вопрос о специфике тех источников и того политического поля, которое изучали представители Кембриджской школы. Речь идет преимущественно о текстах итальянской, английской и североамериканской истории в достаточно ограниченный временной период. Исходя из сказанного выше, отметим две характеристики, которые делают этот контекст адекватным «кембриджской» методологии: (а) люди, принимающие политические решения, как правило, сами являются авторами текстов в жанре политической философии и в достаточной мере знакомы с ее письменной традицией; (б) дискуссии и полемика, в том числе в письменной форме, составляют важную часть жизни политической элиты.

Кроме того, характерной альтернативой внутриэлитной дискуссии в британском духе оказывается «французская» модель, описанная А. де Токвилем (Токвиль, Виноградов, 2016). В этой ситуации те, кто принимает решения или влияет на их принятие (двор), и те, кто пишет тексты в жанре политической философии (образованная часть дворянства и третьего сословия), составляют две разные группы, коммуникация между которыми существенно ограничена. Результатом такого разделения оказывается «критика», которую можно противопоставить «дебатам». Политическая философия радикализуется. Во многом причина этого процесса заключается в том, что его протагонисты фактически непричастны выработке политических решений и компенсируют институциональную слабость резкостью собственных суждений. Политическая философия оказывается востребованной в периоды острых кризисов, вероятность возникновения которых возрастает под воздействием самой критики.

Появление феномена образованной и критически настроенной отечественной «интеллигенции» типологически также можно соотнести с «французской» моделью второй половины XVIII в. При этом, конечно,

кружки разночинцев, советские кухни, светские салоны и парижские кафе отличались по характеру и формам структурирования полемики и оказывали неодинаковое воздействие на политические коммуникации верхнего уровня. Более полное и адекватное описание специфики и эволюции режимов публичности в России в Новое и Новейшее время представляется важной частью истории политических языков.

Наконец, для полноты картины в дополнение к дискуссии политических акторов и высказываниям критически настроенной образованной публики мы можем выделить третий уровень политической коммуникации, исторически возникающий позже. Это уровень массовых коммуникаций: массовые газеты, радио, телевидение, кинотеатры, социальные сети, партийные структуры или Интернет-порталы. Здесь мы можем говорить как о возникновении феномена пропаганды в первой половине XX в. (асимметричная коммуникативная ситуация, ограничивающая обратную связь и, собственно, полемику), так и об относительно новом жанре острой полемики в социальных сетях (гораздо более равноправная, но конвенционально слабо структурированная ситуация). Наше разделение трех уровней коммуникации — политическая элита, критически настроенная образованная публика, массовые коммуникации — носит эвристический характер и, конечно, не задумано как универсальная схема описания исторического процесса. Нам важно, что контекст политической коммуникации в определенный исторический период может характеризовать как конкретную конфигурацию режимов публичности, включая цензуру и ее разнообразные формы (которые ограничивают свободу полемики, но не могут ее полностью исключить), так и институты трансляции письменной традиции в жанре политической философии.

Идеально-типический «кембриджский» контекст, с точки зрения режима публичности, может быть задан парадигматической ситуацией полемики молодых образованных джентльменов на семинаре в элитном университете. С большой вероятностью джентльмены уже прочитали общий корпус текстов, разделяют определенные каноны полемики и претендуют на позиции в парламенте или высшие посты на королевской службе. Такой режим публичности усиливает значение конвенций, внутри которых ведется такой спор, и повышает статус и вес публичных высказываний. С нашей точки зрения, это не обязательно критический аргумент против данного подхода (ср.: Хархордин, 2015), если мы включаем в анализ не только язык и авторские ходы, но и режим публичности. Poleмика людей, не имеющих политического веса, не знакомых с общим канонам и не разделяющих общую риторическую

культуру, будет существенно меньше ограничена конвенциями. Вместе с тем политическое значение таких публичных высказываний будет в целом ниже.

При этом, разумеется, мы также можем исследовать полемику рядовых граждан в социальных сетях с помощью «кембриджской» методологии, анализируя возможные общие идиомы и языковые ходы спорящих. Однако отсутствие каналов связи с «властью» и людьми, принимающими решения, плохое знакомство с каноническими текстами политической философии или слабость полемической культуры будут определять как качество и степень артикулированности самой дискуссии (что не исключает интересных и риторически богатых поединков в социальных сетях), так и ее воздействие на политические процессы и институты.

Итак, подход Кембриджской школы будет максимально адекватен господствующему типу политической коммуникации при наличии двух факторов: (а) знакомстве политической элиты с развитой письменной традицией политической философии (канон) и (б) наличии развитых институтов соревновательных дискурсивных практик. Русская интеллектуальная история в этом смысле, конечно, не всегда предлагала участникам идеально-типические условия академического спора на семинаре в Кембридже. Однако режимы публичности и соответствующие институты полемики, а также степень знакомства представителей политического руководства с письменной традицией политической философии в разные периоды за последние триста лет поражают скорее богатством и разнообразием, чем монотонностью.

Например, между 1985 и 1991 гг. в СССР сменилось минимум четыре разных режима публичности, которые радикально меняли значение и смысл политических высказываний с точки зрения их ожидаемого воздействия на политический процесс (Атнашев, 2018). В ходе подготовки перестроечных реформ роль ревизионистской политической философии, транслируемой личными помощниками генерального секретаря и выходцами из ведущих институтов марксизма-ленинизма, была очень высокой и во многом определяла общий вектор институциональных изменений (Атнашев, 2017). Во время вооруженного противостояния Верховного совета и президента несколько лет спустя философские аргументы значили гораздо меньше и почти не использовались даже для обоснования уже принятых решений. В этот период большая часть политической элиты была слабо знакома с письменной философской традицией, хотя свобода прессы — значимого института публичной полемики — достигла небывалого уровня. Так, пример перестройки демонстрирует, что

влияние «философов» на «короля» не является гарантией успешности принимаемых решений.

«Кембриджские» историки дискурса могли позволить себе не ставить вопрос об условиях значимости тех канонических текстов, которые они изучали. Мы предлагаем проблематизировать и дополнить метод за счет внимания к режимам публичности и степени знакомства и доверия элит к письменной традиции и политической теории.

ПОЛЕМИКА

В четвертом номере журнала «Логос» за 2018 г. напечатана статья Александра Павлова «Приключения метода: Кембриджская школа (политической мысли) в контекстах» (Павлов, 2018). Работа известного специалиста по политической философии посвящена истории Кембриджской школы и оценке перспектив использования ее методологии в России. В частности, автор подробно разбирает и наш методологический проект и приходит к весьма неутешительным для нас выводам. В целом, Павлову предложенная нами научная повестка, прежде намеченная в серии публикаций в журнале «Новое литературное обозрение», представляется неубедительной и малоперспективной, а главное, лишь косвенно связанной с основной проблематикой исследований Кембриджской школы. Появление полемической статьи — отличный повод более четко сформулировать наши теоретические принципы и попытаться дать им дополнительное обоснование. Попробуем переубедить внимательного и квалифицированного оппонента.

Прежде всего следует отметить, что статья Павлова вносит значимый вклад в процесс адаптации и контекстуализации Кембриджской школы в России. Так, например, автор подробно описывает ее интеллектуальные истоки, обращая внимания на важную роль в ее становлении Дж. Данна и эволюцию взглядов самих Скиннера и Покока на их методологическую программу (в частности, в отношении теории речевых актов Дж. Остина). Кроме того, Павлов описывает эвристическую ценность трех проектов по применению Кембриджской методологии для анализа текстов отечественной интеллектуальной традиции — «Нового литературного обозрения» (его представляют соавторы настоящей статьи), исследовательского центра «Res publica» в Европейском университете в Санкт-Петербурге и журнала «Логос». Работы ученых, связанных с Европейским университетом, представляются Павлову «куда более привлекательными», чем сочинения авторов этих строк (там же: 296).

Павлов усматривает в методологическом трансфере, предлагаемом нами, две фундаментальные трудности. Первая из них касается соотношения методов и практики самих представителей Кембриджской школы, вторая — того, как они используются в историографических работах. Основной тезис состоит в том, что такой трансфер «практически невозможен» (Павлов, 2018: 263). Дело в том, что, по мнению Павлова, Покок и Скиннер недостаточно последовательно реализуют собственные методологические установки. Так, ссылки на философию языка Остина оказываются скорее элементом научного «жаргона», нежели действительным развитием теории речевых актов. Дистанция между теорией и практикой не позволяет адекватно сформулировать методологические принципы «кембриджских» исследователей еще и потому, что разрыв приводит к порождению двух разных аспектов — декларируемой методологии и имплицитной политической повестки. Более того, проблема усугубляется тем, что позиция Скиннера менялась с годами: он все дальше отходил от теории речевых актов. Таким образом, вывести общий «кембриджский» метод из работ историков представляется Павлову не вполне корректным.

Гораздо более разумной научной стратегией, по мнению автора статьи, является следование «республиканской» линии у Скиннера и Покока — она лучше локализуется как большой исторический сюжет или нарратив. Павлов указывает на важность исходно подразумеваемых и затем декларируемых утверждений о значении республиканской традиции в оппозиции к господствующей «либеральной» идеологии, которые по существу относятся к политической философии «от первого лица». Таким образом, О. В. Хархордин и его коллеги более последовательно и осознанно продолжают идеологический проект Кембриджской школы, тогда как наша деятельность, предполагающая акцент именно на исторической и методологической, а не политфилософской компоненте, оказывается ставкой на более слабую лошадь.

Аргументы Павлова в целом представляются нам чрезвычайно взвешенными и требующими ответа. Прежде всего заметим, что мы смотрим на Кембриджскую школу из разных дисциплинарных перспектив: мы считаем себя прежде всего историками, Павлов (как нам представляется) — политическим философом. В частности, он пишет: «...в рамках политической философии работать сложнее, нежели с историческим материалом» (там же: 296). Наш опыт подсказывает обратное, но не в этом суть. Мы действительно не работаем в жанре политической философии, хотя и считаем, что наши исследования могут оказаться

полезными для общественных дискуссий о политике. И Покок, и Скиннер являются профессиональными историками, и мы думаем, что их научный *метод* вполне отделим от их политфилософской программы (это касается прежде всего текстов Скиннера). Тот факт, что одним из важных результатов применения метода стала реконструкция «забытой» республиканской традиции, не обозначает, что метод являлся способом реализовать политическую программу. Скиннер также известен демонстрацией фундаментальной важности осмысления последствий религиозных войн для становления современного понимания «государства», а Покок — в серии работ о Бёрке — показал значение английского прецедентного права. Оба этих сюжета не связаны с республиканской традицией, но основаны на применении «кембриджской» методологии.

Далее, выразим одно существенное несогласие: нам кажется, что автор статьи несколько переоценивает методологическую дивергенцию внутри Кембриджской школы. Понятно, что за сорок лет активной научной деятельности взгляды ее основных представителей менялись, однако школа продолжает существовать как бренд, а ее контекстуальный метод легко опознается в академическом пространстве. Разумеется, попытка методологической унификации ведет к определенному спрямлению более сложной и многогранной системы взглядов, однако общее направление «кембриджских» разысканий — установка Скиннера на реконструкцию авторской интенции и Покока на выявление политических языков — как кажется, являются достаточно устойчивыми и специфическими аспектами методологии, которой оба автора в основном следовали в своих наиболее влиятельных исторических работах. Наконец, заметим, что в методологии не действует принцип «последней авторской воли»: то обстоятельство, что Скиннер иначе сейчас описывает один из элементов собственной теоретической программы, не мешает нам обращаться к его ранним работам в поисках инструментов для анализа политических языков.

Нам представляется, что Павлов упустил из виду, по сути, наш главный методологический призыв. Мы убеждены, что аналитический и категориальный аппарат Кембриджской школы позволяет поставить вопрос об истории русских политических языков — научной традиции, все еще отсутствующей в России (не путать с историей понятий). Наш тезис состоит в том, что анализ политических языков, общие принципы которого очерчены выше, и авторских интенций возможен в любых обществах с письменной традицией обсуждения политики. В этой

перспективе мы оказываемся большими роялистами, чем сам король, поскольку Покок, Скиннер и их коллеги никогда не интересовались текстами, не принадлежавшими к итальянской, западноевропейской или американской политической философии. Мы же считаем, что описанные методы и установки могут применяться и к материалу, имеющему иное происхождение.

Более того, попытка найти в России «республиканскую традицию» (действительно, важнейший предмет исследований Кембриджской школы на западноевропейском и североамериканском материале) кажется менее очевидной именно потому, что результат поиска оказывается заявлен в начале проекта. При этом декларированная центром «Res Publica» телеологичность вовсе не обесценивает качество, собственно, исторических работ. Наличие идеологической программы автоматически не дискредитирует метод и не свидетельствует о его отсутствии. Однако нам представляется, что сходным образом можно изучать не только республиканский дискурс, но и другие формы и традиции политической речи, что хорошо видно и в работах самих кембриджских историков. Напомним только, что темой диссертации Покока была реконструкция значения традиции обычного права и соответствующего языка для английской историографии и политической философии Нового времени (см., в частности, перевод статьи Покока о Бёрке в настоящем номере журнала).

Скиннер и Покок предложили методологию исторически точной реконструкции исходных намерений, воплощенных в классических и менее известных текстах, не отнимая у исследователя права на философские высказывания и идеологические предпочтения, но предлагая сделать их более осознанными. Мы также надеемся, что настоящий текст, сборник, посвященный Кембриджской школе, подготовленный нами к печати в издательстве «Новое литературное обозрение», и, главное, новые исторические исследования на отечественном материале позволят уточнить наше суждение о методе Кембриджской школы и его применимости.

Существенно, что наша задача никогда не сводилась к тому, чтобы буквально воспроизводить кембриджскую аргументацию. Наоборот, последняя служит отправной точкой для дальнейших рассуждений о политическом, предполагающих и отход от «кембриджских» принципов, — например, введение социологического по своему характеру понятия «режимы публичности». Учет социальных предпосылок и условий политической значимости письменной полемики в жанре политической философии дополняет инструментарий Кембриджской школы,

для которой такая значимость не была очевидной. В этом смысле нам не кажется продуктивным скрупулезный подсчет ссылок на Покока и Скиннера в наших работах, как это делает Павлов (Павлов, 2018: 293). Людям, воспитанным на позднем марксизме-ленинизме, такой критики, конечно, недостаточно.

Представляется важным содержательное суждение о методологическом характере представленных в блоках «Нового литературного обозрения» исследований по русской интеллектуальной истории. Часть работ (прежде всего, авторов этих строк) ближе к кембриджскому образу, а часть — дальше. Впрочем, это вопрос формальности: скажем, известный историк Екатерина Правилова не относит себя к последователям Кембриджской школы, но на практике реализует близкую ей методологию. Не претендуя на научную правоверность, мы хотим обратить внимание на самое важное, с нашей точки зрения, обстоятельство. Исследовательский фокус на диалектическом напряжении между специфическими для каждого текста идиомами или языками (Покок) и на индивидуальных авторских интенциях и инновациях внутри этого языкового контекста (Скиннер) как на привилегированном способе прочтения политфилософских текстов прошлого выделяет и объединяет работы коллег, опубликованные в «Новом литературном обозрении», с методологическими и собственно историческими работами классиков англоязычной «школы».

ЛИТЕРАТУРА

- Атнашев Т. М. Утопический консерватизм в эпоху поздней Перестройки: отпуская вожжи истории // Социология власти. — 2017. — № 2. — С. 12–52.
- Атнашев Т. М. Исторический путь, выбор и альтернативы в политической мысли перестройки около 1988 года // «Особый путь»: от идеологии к методу / под ред. Т. М. Атнашева, М. Б. Велижева, А. Л. Зорина. — М.: Новое литературное обозрение, 2018. — С. 189–243.
- Атнашев Т. М., Велижев М. Б. «Context Is King»: Джон Покок — историк политических языков // Новое лит. обозрение. — 2015. — Т. 134. — С. 21–44.
- Атнашев Т. М., Велижев М. Б. 19 коротких интервью со славистами о slavery studies и крепостном праве // Новое литературное обозрение. — 2016. — Т. 141. — С. 150–187.
- Атнашев Т. М., Велижев М. Б. История политических языков и режимы личности. От составителей // Новое литературное обозрение. — 2018. — Т. 151. — С. 134–142.

- Бугров К. Д.* Инструментарий истории понятий и его применение в изучении политической истории России XVIII в. // Известия Уральского федерального университета. Серия 2. Гуманитарные науки. — 2017. — Т. 19, № 1. — С. 160–176.
- Бугров К. Д., Киселев М. А.* Естественное право и добродетель. Интеграция европейского влияния в российскую политическую культуру XVIII века. — Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2016.
- Велижнев М. Б.* Чаадаев и официальный национализм // Чаадаев против национализма / под ред. М. Б. Велижева. — М. : Common place, 2018. — С. 6–50.
- Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир) / под ред. Е. Дмитриевой [и др.]. — М. : ИМЛИ РАН, 2011.
- Золян С. Т.* Язык политики или язык в политической функции? // Полития. — 2018. — № 3. — С. 31–49.
- Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. — СПб. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, Алетейя, 2006.
- История понятий, история дискурса, история метафор : пер. с нем. / под ред. В. С. Дубиной. — М. : Новое литературное обозрение, 2010.
- Как мы пишем историю? / под ред. Г. Гаррета, Г. Дюфо, Л. Пименовой. — М. : Российская политическая энциклопедия, 2013.
- Красин Ю. А.* Публичная сфера и публичная политика в российском измерении // Полития. — 2004. — № 3. — С. 5–23.
- Макклоски Д.* Риторика экономической науки / под ред. Д. Раскова ; пер. с англ. О. Якименко. — 2-е изд. — М., СПб. : Изд-во Института Гайдара, Международные отношения, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2015.
- Марасинова Е. Н.* «Закон» и «гражданин» в России второй половины XIX века : очерки истории общественного сознания. — М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / под ред. В. М. Живова. — М. : Языки славянских культур, 2009.
- Павлов А. В.* Приключения метода: Кембриджская школа (политической мысли) в контекстах // Логос. — 2018. — № 4. — С. 263–303.
- Покок Д. Г. А.* The State of the Art / пер. с англ. А. Бондаренко, У. Климовой // Новое литературное обозрение / под ред. Е. С. Островской. — 2015. — Т. 134. — С. 45–74.
- Понятия о России: к исторической семантике имперского периода : в 2 т. — М. : Новое литературное обозрение, 2012.
- «Правда»: дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории / под ред. Н. С. Плотникова. — М. : Справедливый мир, 2011.
- Публичная сфера: теория, методология, кейс-стади / под ред. Е. Р. Ярской-Смирновой, П. В. Романова. — М. : Вариант, ЦСПГИ, 2013.
- Роцин Е. Н.* История понятий Квентина Скиннера // Полис. Политические исследования. — 2006. — № 3. — С. 150–158.

- Синдром публичной немоты. История и современные практики публичных дебатов в России / под ред. Н. Б. Вахтина, Б. М. Фирсова. — М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- Словарь основных исторических понятий : избранные статьи : в 2 т. / сост. Ю. Зарецкого, К. Левинсона, И. Ширле ; пер. с нем. К. Левинсон. — М. : НЛЮ, 2016.
- Тимофеев Д. В.* Европейские идеи в социально-политическом лексиконе образованного российского подданного первой четверти XIX века. — Челябинск : Энциклопедия, 2011.
- Тимофеев Д. В.* Методология «истории понятий» в контексте истории дореволюционной России: перспективы и принципы применения // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. — 2015. — Т. 50. — С. 116–138.
- Тимофеев Д. В.* Методология «истории понятий»: от теории к практике исследований истории общественной мысли России первой четверти XIX века // Новое прошлое. — 2016. — № 4. — С. 155–168.
- Токвиль А. де.* Старый порядок и революция / пер. с фр. П. Г. Виноградова. — 6-е изд. — М., Челябинск : Социум, 2016.
- Топычканов А. В.* История понятий как политологическая дисциплина (к выводу перевода словаря основных исторических понятий) // Полис. Политические исследования. — 2016. — № 3. — С. 181–191.
- Хархордин О. В.* Основные понятия российской политики. — М. : Новое литературное обозрение, 2011.
- Хархордин О. В.* Интервью с Олегом Хархординым // Новое литературное обозрение. — 2015. — Т. 134. — С. 119–132.
- Что такое республиканская традиция / под ред. О. В. Хархордина. — СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009.
- Эволюция понятий в свете истории русской культуры / под ред. В. М. Живова, Ю. В. Кагарлицкого. — М. : Языки славянской культуры, 2012.
- Baker K. M.* Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century. — Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- French and Russian in Imperial Russia : in 2 vols. / ed. by D. Offord [et al.]. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2015.
- Paperno I.* The Liberation of the Serfs as a Cultural Symbol // The Russian Review. — 1991. — Vol. 50, no. 4. — P. 417–436.
- Skinner Q.* Meaning and Understanding in the History of Ideas // History and Theory. — 1969. — Vol. 8, no. 1. — P. 3–53.
- Wortman R. S.* The Power of Language and Rhetoric in Russian Political History. Charismatic Words from the Eighteenth to the Twenty First Centuries. — London, New York : Bloomsbury Academic, 2018.

Atnashev, T. M., and M. B. Velizhev. 2018. "Istoriya politicheskikh yazykov v Rossii [History of Russian Political Languages]: k metodologii issledovatel'skoy programmy [Introducing Methodology of a Research Program]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (3), 107–137.

ATNASHEV TIMUR MIKHAYLOVICH

PHD, ASSOCIATE PROFESSOR AT THE INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES; SENIOR RESEARCHER AT THE SCHOOL OF PUBLIC POLICY IN THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION, MOSCOW

VELIZHEV MIKHAIL BRONISLAVOVICH

PHD IN PHILOLOGY, PROFESSOR AT THE PHILOLOGY SCHOOL IN THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

HISTORY OF RUSSIAN POLITICAL LANGUAGES INTRODUCING METHODOLOGY OF A RESEARCH PROGRAM

Abstract: This article presents methodological foundations for the history of Russian political languages. Authors draw on the key insights of the Cambridge school of intellectual history while highlighting some new methodological moves based on applying this approach to the studies of the Russian history. The article provides definitions of the key methodological concepts and reviews selected illustrative cases from the Russian and Western history. In general the history of political philosophy in this perspective combines two imperatives: (a) privileged attention to available (sub)languages and idioms of the given period; (b) analysis of authors' intentions and rhetoric moves in the historical context, framed by linguistic conventions and discourses of other participants in the debate. While applying this methodology to the Russian past (and present) we have identified several relevant issues which were mostly taken for granted by the main founders of the Cambridge school: the degree of familiarity and trust of the ruling elites with the written tradition of the political philosophy; institutions of public debate; and, finally, regimes of publicity structuring political discussions.

Keywords: Cambridge School of Intellectual History, Q. Skinner, J. G. A. Pocock, History of the Russian Political Languages, Regimes of Publicity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-107-137.

REFERENCES

- Atnashev, T. M. 2017. "Utopicheskiy konservatizm v epokhu pozdney Perestroiki: otpuskaya vozvzhi istorii [Utopian Conservatism during the Late Perestroika: Loosening the Reins of History]" [in Russian]. *Sotsiologiya vlasti [Sociology of Power]*, no. 2: 12–52.
- . 2018. "Istoricheskiy put', vybor i al'ternativy v politicheskoy mysli perestroiki okolo 1988 goda [Historical Path, Choice and Alternatives in the Political Thought of Perestroika in 1988]" [in Russian]. In "*Osobyi put'*": ot ideologii k metodu ["A Special Path": From Ideology to Methodology], ed. by T. M. Atnashev, M. B. Velizhev, and A. L. Zorin, 189–243. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Atnashev, T. M., and M. B. Velizhev. 2015. "'Context Is King': Dzhon Pokok — istorik politicheskikh yazykov ['Context Is King': John Pocock — Historian of Political Language]" [in Russian]. *Novoye lit. obozreniye [New Literary Observer]* 134:21–44.

- . 2016. “19 korotkikh interv’yu so slavistami o slavery studies i krepostnom prave [Nineteen Short Interviews with Slavacists on Slavery Studies and Serfdom]” [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]* 141:150–187.
- . 2018. “Istoriya politicheskikh yazykov i rezhimy publichnosti. Ot sostaviteley [History of Political Languages and Regimes of Publicity. From the Guest Editors]” [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]* 151:134–142.
- Baker, K. M. 1990. *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bugrov, K. D. 2017. “Instrumentariy istorii ponyatiy i yego primeneniye v izuchenii politicheskoy istorii Rossii XVIII v. [Applying the Methods of the History of Concepts to the Study of Eighteenth Century Russia’s Political History]” [in Russian]. *Izvestiya Ural’skogo federal’nogo universiteta. Seriya 2. Gumanitarnyye nauki [Izvestia. Ural Federal University Journal. Series 2. Humanities]* 19 (1): 160–176.
- Bugrov, K. D., and M. A. Kiselev. 2016. *Yestestvennoye pravo i dobrodetel’. Integratsiya yevropeyskogo vliyaniya v rossiyskuyu politicheskuyu kul’turu XVIII veka [Natural Law and Virtue. The Integration of European Influence into Eighteenth Century Russian Political Culture]* [in Russian]. Yekaterinburg: Izdatel’stvo Ural’skogo universiteta.
- Dmitriyeva, Ye., et al., eds. 2011. *Yevropeyskiye sud’by kontsepta kul’tury (Rossiya, Germaniya, Frantsiya, angloyazychnyy mir) [European History of the Concept of Culture (Russia, Germany, France, Anglophone World)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IM-LI RAN.
- Dubina, V. S., ed. 2010. *Istoriya ponyatiy, istoriya diskursa, istoriya metafor [History of Concepts, History of Discourses, History of Metaphors]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Garret, G., G. Dyufu, and L. Pimenova, eds. 2013. *Kak my pishem istoriyu? [How Do We Write History?]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya.
- Istoricheskiye ponyatiya i politicheskiye idei v Rossii XVI–XX veka [Historical Concepts and Political Ideas in Russia: Sixteenth to Twentieth Centuries]* [in Russian]. 2006. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge / Aleteyya.
- Kharkhordin, O. V., ed. 2002. *Ponyatiye gosudarstva v chetyrekh yazykakh [Concept of the State in Four Languages]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Yevropeyskiy un-t v Sankt-Peterburge, Letniy sad.
- , ed. 2009. *Chto takoye respublikanskaya traditsiya [What Does Republican Tradition Mean?]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- . 2011. *Osnovnyye ponyatiya rossiyskoy politiki [Key Concepts of the Russian Politics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- . 2015. “Interv’yu s Olegom Kharkhordinym [Interview with Oleg Kharkhordin]” [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]* 134:119–132.
- Krasin, Yu. A. 2004. “Publichnaya sfera i publichnaya politika v rossiyskom izmerenii [Public Sphere and Public Policy in Russia]” [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, no. 3: 5–23.
- Makkloski, D. [McCloskey, D.] 2015. *Ritorika ekonomicheskoy nauki [The Rhetoric of Economics]* [in Russian]. 2nd ed. Ed. by D. Raskov. Trans. from the English by O. Yakimenco. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo Instituta Gaydara / Mezhdunarodnyye otnosheniya / Fakul’tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU.
- Marasinova, Ye. N. 2017. “Zakon” i “grazhdanin” v Rossii vtoroy poloviny XIX veka [“Law” and “Citizen” in Russia in the Second Half of the Eighteenth Century]: ocherki istorii

- obshchestvennogo soznaniya [A History of Public Opinion]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Offord, D., et al., eds. 2015. *French and Russian in Imperial Russia*. 2 vols. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Paperno, I. 1991. "The Liberation of the Serfs as a Cultural Symbol." *The Russian Review* 50 (4): 417-436.
- Pavlov, A. V. 2018. "Priklucheniya metoda: Kembridzhskaya shkola (politicheskoy mysli) v kontekstakh [Adventures of a Method. Cambridge School (of Political Thought) in Contexts]" [in Russian]. *Logos*, no. 4: 263-303.
- Plotnikov, N. S., ed. 2011. "*Pravda*": *diskursy spravedlivosti v russkoy intellektual'noy istorii* ["*Pravda*" (*Truth*): *Discourses of Justice in Russian Intellectual History*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Spravedlivyy mir.
- Pokok, Dzh. G. A. [Pocock, J. G. A.] 2015. "The State of the Art" [in Russian], ed. by Ye. S. Ostrovskaya. Trans. from the English by A. Bondarenko and U. Klimova. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]* 134:45-74.
- Ponyatiya o Rossii: k istoricheskoy semantike imperskogo perioda [Concepts of Russia: On the Historical Semantics in Imperial Period]* [in Russian]. 2012. 2 vols. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Roshchin, Ye. N. 2006. "Istoriya ponyatiy Kventina Skinnera [Quentin Skinner's History of Notions]" [in Russian]. *Polis. Politicheskkiye issledovaniya [Polis. Political Studies]*, no. 3: 150-158.
- Skinner, Q. 1969. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8 (1): 3-53.
- Timofeyev, D. V. 2011. *Yevropeyskiye idei v sotsial'no-politicheskom leksikone obrazovannogo rossiyskogo poddannogo pervoy chetverti XIX veka [European Ideas in Social and Political Lexicon of an Educated Russian Subject in the First Quarter of Nineteenth Century]* [in Russian]. Chelyabinsk: Entsiklopediya.
- . 2015. "Metodologiya 'istorii ponyatiy' v kontekste istorii dorevolutsionnoy Rossii: perspektivy i printsipy primeneniya [Methodology of the History of Concepts in the Context of the History of Pre-Revolutionary Russia: Prospects and Application of Principles]" [in Russian]. *Dialog so vremenem. Al'manakh intellektual'noy istorii [Dialogue with Time. Intellectual History Review]* 50:116-138.
- . 2016. "Metodologiya 'istorii ponyatiy': ot teorii k praktike issledovaniy istorii obshchestvennoy mysli Rossii pervoy chetverti XIX veka [Methodology of 'History of Concepts': From Theoretical to a Practical Study of Social Thought History in Russia in Early Nineteenth Century]" [in Russian]. *Novoye proshloye [The New Past]*, no. 4: 155-168.
- Tokvil', A. de [Tocqueville, A. de]. 2016. *Staryy poryadok i revolyutsiya [L'ancien Régime et la Révolution]* [in Russian]. 6th ed. Trans. from the French by P. G. Vinogradov. Moskva [Moscow] and Chelyabinsk: Sotsium.
- Topychkanov, A. V. 2016. "Istoriya ponyatiy kak politologicheskaya distsiplina (k vykhodu perevoda slovaryakh osnovnykh istoricheskikh ponyatiy) [History of Concepts as a Political Science Discipline (On Publication of Russian Translation of 'Geschichtliche Grundbegriffe')]" [in Russian]. *Polis. Politicheskkiye issledovaniya [Polis. Political Studies]*, no. 3: 181-191.
- Vakhtin, N. B., and B. M. Firsov, eds. 2017. *Sindrom publichnoy nemoty. Istoriya i sovremennyye praktiki publichnykh debatov v Rossii [Syndrom of Public Muteness. History and Contemporary Practices of Public Debates in Russia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.

- Velizhev, M. B. 2018. "Chaadayev i ofitsial'nyy natsionalizm [Chaadaev and Official Nationalism]" [in Russian]. In *Chaadayev protiv natsionalizma [Chaadaev against Nationalism]*, ed. by M. B. Velizhev, 6–50. Moskva [Moscow]: Common place.
- Wortman, R. S. 2018. *The Power of Language and Rhetoric in Russian Political History. Charismatic Words from the Eighteenth to the Twenty First Centuries*. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Yarskaya-Smirnova, Ye. R., and P. V. Romanov, eds. 2013. *Publichnaya sfera: teoriya, metodologiya, keys stadi [Public Sphere: Theory, Methodology, Case Studies]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Variant / TsSPGI.
- Zaretskiy, Yu., K. Levinson, and I. Shirle, comps. 2016. *Slovar' osnovnykh istoricheskikh ponyatiy [Geschichtliche Grundbegriffe]: izbrannyye stat'i [Selected Articles]* [in Russian]. Trans. from the German by K. Levinson. 2 vols. Moskva [Moscow]: NLO.
- Zhivov, V. M., ed. 2009. *Ocherki istoricheskoy semantiki russkogo yazyka rannego Novogo vremeni [Essays on Historical Semantics of Russian Language in Early Modern Period]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Zhivov, V. M., and Yu. V. Kagarlitskiy, eds. 2012. *Evolyuetsiya ponyatiy v svete istorii russkoy kul'tury [The Evolution of Concepts in the Context of Russian Cultural History]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Zolyan, S. T. 2018. "Yazyk politiki ili yazyk v politicheskoy funktsii? [Language of Politics or Language in a Political Function?]" [in Russian]. *Politiya [Politeia]*, no. 3: 31–49.

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

TRANSLATIONS

Покок Д. Г. А. Бёрк и древняя конституция : об одной проблеме в истории идей / пер. с англ. Л. В. Черниной ; под. ред. Т. М. Атнашева, М. В. Велижева ; вступ. ст. Т. М. Атнашева, М. В. Велижева // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2018. — Т. II, № 3. — С. 141–170.

Политическая философия Джона Покока

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-141-170.

Джон Гревилл Агард Покок (р. 1924) по заслугам и возрасту является ведущим современным специалистом по истории политической философии Нового времени и теоретиком изучения политических языков. Его вклад в методологию гуманитарного знания сопоставим с заслугами виднейших представителей его поколения — М. Фуко, Ю. Хабермаса, Р. Козеллека, З. Баумана и П. Бурдьё. Вместе с Квентином Скиннером, Джоном Данном и Петером Ласлеттом Покок стал одним из основателей Кембриджской школы интеллектуальной истории¹. В отличие от Скиннера, Джон Покок намного менее известен в России: первые переводы его трудов появились лишь в 2015 г. Сегодня мы рады представить важный текст Покока об Эдмунде Бёрке, основанный на его диссертации и первой монографии. В них историк дает оригинальное прочтение английской консервативной политической философии в свете специфического языка и манеры аргументации, характерных для юридической традиции *обычного права*.

Научная биография Покока — это пример неординарного географического трансфера. Его академическая карьера развивалась в трех странах: Новой Зеландии, Англии и США. Покок родился в Лондоне, рано переехал в Новую Зеландию, затем вернулся в Англию, где продолжил обучение и в 1952 г. защитил диссертацию в Кембриджском университете. После защиты он перебрался в Новую Зеландию и начал там преподавательскую карьеру. В 1966 г. Покок оказался в США, где начал работать в университете Вашингтона в Сент-Луисе, а с 1975 г. — в университете Джонса Хопкинса в Балтиморе.

Поккок известен как успешный интерпретатор исторического контекста, понятого как набор *языков*, доступных политическому сообществу в данный момент времени. Уже в первых своих работах он выступил как искусный теоретик и историк — на стыке нескольких гуманитарных дисциплин: истории историографии, политической философии

¹Подробнее см.: Атнашев, Велижев, 2015.

и юриспруденции. Ключевой темой рефлексии Покока стало отношение общества ко времени и традиции, составлявшее отличительную черту английской, итальянской и американской политической мысли раннего Нового времени. В 1971 г. он выпустил сборник статей по методологии исторической науки «Политика, язык и время: работы по политической мысли и истории», в первую очередь посвященный исследованию историографии и философии истории. Относительно недавно он собрал свои публикации 1960–2000-х годов по теории в томе под названием «Политическая мысль и история: работы по теории и методу» (2009).

Истории классической политической мысли Англии посвящены основополагающие монографии Покока: «Древняя конституция и феодальное право: исследование английской исторической мысли в XVII веке» (1957), где обосновывается тезис о ведущей роли языка обычного права в формировании британского политического сознания, и «Добродетель, торговля и история: работы по политической мысли и истории, преимущественно в XVIII веке» (1985), объединяющая ряд блестящих исследований по интерпретации возникшей в XVIII столетии новой коммерческой этики в терминах республиканской традиции. В фундаментальной монографии «Момент Макиавелли: политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция» (1975) Покок исследовал важную, с его точки зрения, цепочку культурных трансферов в области политической философии: актуализацию античной политической риторики в итальянском Возрождении, рецепцию идей флорентийских мыслителей в Англии XVII в. и, наконец, рефлексию над республиканскими институтами власти в Америке второй половины XVIII столетия.

Политическую философию республиканизма Покок определяет как ответ на вопрос о возможности выживания политического сообщества перед лицом неизбежной утраты гражданской добродетели и доблести. В «Моменте Макиавелли» и в ряде других монографий он разрабатывает историю языковых форм исторического самосознания политических обществ Нового времени, осмысляющих дистанцию и близость между настоящим и институтами прошлого. Наконец, в последние десятилетия Покок реализовал масштабный научный проект по истории английского и, шире, европейского Просвещения. В серии из шести монографий под общим названием «Варварство и религия» (1999–2015) он реконструирует разнообразные культурные контексты, связанные с историей создания и публикации «Истории упадка и падения Римской империи» Эдварда Гиббона. К центральному республиканскому сюжету Покока здесь добавляется актуальное для эпохи религиозное видение истории.

Наряду с исследовательскими проектами Покок подготовил и прокомментировал издания классиков британской политической философии — Джеймса Харрингтона (1977, 1992), который благодаря его усилиям получил новое место в истории английской политической мысли, и Эдмунда Бёрка (1987), положившего языковую традицию общего права в основу оригинальной политической философии. Статья, перевод которой на русский язык впервые публикуется в настоящем номере журнала «Философия», развивает тезисы первой монографии Покока «Древняя конституция и феодальное право».

Покк показывает, что источником интеллектуального языка и аргументов Бёрка была не столько критика рационализма (и, в частности, труды Д. Юма), как было принято думать, сколько рецепция традиционного для XVII в. набора утверждений и риторических формул, заимствованных из обычного права. Аргументы и жаргон британских специалистов по общему праву, имевшие долгую историю, в начале XVII в. стали языком влиятельного направления в английской историографии, а в XVIII в. оказались перенесены в английскую политическую философию. Благодаря знакомству с этой интеллектуальной традицией ирландский католик Эдмунд Бёрк смог сформулировать ключевые положения своей теории, ставшей основой для языка самоописания в английской политической мысли вплоть до сегодняшнего дня. Способность адаптироваться к постоянным изменениям времени, оставаясь верным своей «Древней конституции», т. е. корпусу судебных решений и актов, уходящих корнями в незапамятные времена, стала конституцией политического мышления.

Для российских специалистов по истории политической философии работа открывает новый взгляд на то направление в консервативной теории, которое Покок называет «традиционализмом». Современный «консервативный поворот» можно противопоставить как оригинальной консервативной политической философии поздней перестройки, так и английскому способу говорить о традиции как о цепочке юридических актов и решений (Атнашев, 2017). Права частной собственности, личные свободы и ограничение высшей королевской власти, включая принцип разделения власти, принимающей законы, и власти, осуществляющей законы, наряду с отторжением идей революции, основанной на принципах Разума, и передела собственности (включая конфискацию земель у Католической церкви), во имя идеалов равенства и справедливости оказываются основаны на постоянном возвращении к «Древней

конституции» и обычному праву. Обычное право отсылает в том числе к Великой хартии вольностей, одному из множества актов, в свою очередь отсылающих к более древним прецедентам. И главным оказывается сам принцип легитимной отсылки к прецедентам, основанным на прошлом опыте, — как оппозиция любым рациональным аргументам. Порядок, освященный и проверенный тысячелетней эволюцией институтов и законов, снова становится современным в Англии эпохи Просвещения, по-прежнему оставаясь убедительным источником политической аргументации.

Сохраняя тонкую грань между политической философией и ее историей, Покок показывает, что некоторые из ходов Бёрка могут быть актуальны в политике настоящего и будущего. Республиканская традиция, которую последовательно реконструирует Покок, дополняет и полемизирует с господствующим в конце XX в. классическим либерализмом. Обычное право оказывается забытым сегодня оригинальным источником консерватизма. Однако главным политическим итогом своего метода Покок называет «либеральное» отношение историка к способам обсуждать общественные институты прошлого, которые непонятны современному читателю, но являются частью его собственной традиции. Способность видеть разницу между *почитанием* традиции, которое на деле оказывается механическим воспроизведением более поздних наслоений, и *критическим прочтением* канонических текстов прошлого, нацеленным на восстановление исходного смысла в историческом контексте, оказывается как методом, так и объектом изучения интеллектуальной истории. Случай Бёрка — уникальный способ ответить на вопрос о диалектике обновления и повторения того же самого в живой юридической традиции обычного права, которая становится языком политической философии.

*Т. М. Атнашев, PhD
старший преподаватель, РАНХиГС (Москва)*

*М. Б. Велижнев, к. филол. н., PhD
профессор, Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Москва)*

Джон Покок

БЁРК И ДРЕВНЯЯ КОНСТИТУЦИЯ*

ОБ ОДНОЙ ПРОБЛЕМЕ В ИСТОРИИ ИДЕЙ

Задача этой статьи — с несколько неожиданной точки зрения рассмотреть учение Бёрка о том, что можно назвать традиционализмом. Этот аспект философии Бёрка, если взять его изолированно, может и не оказаться самым важным или самым характерным, но он хорошо известен, и именно с ним имеет дело исследователь прежде всего. Суммируя сказанное в сотне учебников по истории консерватизма, можно описать теорию Бёрка следующим образом. Институты страны представляют собой плод национального опыта, они медленно формируются в результате (и сами служат свидетельством) тысяч видоизменений, принятых под давлением обстоятельств, каждое из которых, возникнув путем проб и ошибок в ответ на сиюминутные потребности, сохранилось в обычаях и установленных законах данного народа. Бёрк также считал, что политическая наука — это плод опыта, а рассуждения в этой области могут основываться исключительно на пережитом. Из этого следует, что знания индивида или поколения индивидов ограничены личным опытом. Как следствие, недостатки нынешних и древних институтов становятся заметны довольно быстро, однако их преимущества могут быть не вполне очевидны. Они основаны на опыте, недоступном индивиду с его личными впечатлениями или полученными знаниями о мире. Отсюда вывод: если мудрость, воплощенная в институтах, основана на опыте и ни на чем ином, кроме опыта, ее нельзя полностью рационализировать, то есть свести к первоосновам, которые можно легко описать, показать их причинно-следственную связь с возникшими институтами или использовать для критики последующего их развития. Короче говоря, в законах и институтах всегда было нечто большее, чем то, что может обзреть критический разум, нечто, что может устоять в ответ на любые высказывания и аргументы.

Разумеется, перед нами — Бёрк в самом элементарном изложении, начальные сведения, которые получает всякий, взявшийся за изучение его философии. Наша статья — о том, как можно эти сведения

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Л. В. Чернина. Оригинал: *Pocock J. G. A. Burke and the Ancient Constitution — A Problem in the History of Ideas // The Historical Journal. — 1960. — Vol. 3, no. 2. — P. 125–143.*

исторически истолковать. Приведенный образ политического общества является очевидно антирационалистическим: у описанного сообщества есть внутренняя жизнь с фазами роста и адаптации. При этом разуму индивида отказано в способности рассмотреть процесс в целом или собственными силами установить принципы, по которым этот процесс протекает. Таким образом, теорию Бёрка правильно будет рассматривать в противопоставлении любой рационалистической политической системе, в которой политическое общество изначально основано на согласии отдельных индивидов вокруг рационально сформулированных универсальных принципов. Конечно, в XVIII столетии подобных систем существовало немало, и Бёрк всякий раз против них выступал. Однако само по себе это обстоятельство не дает нам возможности предполагать, что исторические корни теории Бёрка должны непременно быть связаны с реакцией на политический рационализм, как будто именно рационализм обусловил все политическое мышление предшествующей эпохи и требовал особого объяснения, позволявшего с ним порвать. Впрочем, множество работ по общественной мысли Бёрка основывались и до сих пор основываются на таком предположении. Например, и Майнеке, и Сабин предполагали, что философию Бёрка следует рассматривать как результат и следствие критики рационализма Юмом (Meinecke, 1956: 1-я ч., гл. VI; Sabine, 1945: гл. XXIX, 605–607, 612, 614, 618). Майнеке был вынужден признать: в нашем распоряжении недостаточно данных, которые указывали бы на то, что Бёрк в этот критический для формирования его позиции момент читал Юма. Однако в этот момент он прибег к недоказуемой гипотезе, согласно которой учение Юма «витало в воздухе» (Meinecke, 1956: 278) и, подобно простуде, заразило Бёрка. Он предполагал, что лишь принципиальное изменение философского мировоззрения могло заставить Бёрка отказаться от политического рационализма, ранее доминировавшего в философии; это утверждение основывается на целом комплексе ошибок, которые до сих пор слишком часто допускают историки идей. Мы склонны, во-первых, допустить, что идеи крупного мыслителя следует истолковывать, интегрируя их в единую философию и изучая общие метафизические или эпистемологические основания, на которых они строятся. Во-вторых, мы пытаемся упростить задачу с помощью метода диалектической проекции и допускаем, что философию данного периода можно охарактеризовать через присущие ей общие теоретические принципы, а мышление последующих периодов — как результат их трансформации. В некоторых случаях такой подход оправдан, но предполагать, что его можно использовать

всегда, было бы недоразумением; если же мы его отвергнем, то нам следует найти иной способ исторического анализа идей Бёрка. Например, теперь мы знаем, что политическая мысль Локка — это не просто продолжение его философии, но и толкование актуального политического опыта, предложенное современникам средствами одного из существовавших (но не уникального) дискурса, к восприятию которого они были привычны (John Locke..., 1960: введ., *passim*). Историю идей уместно рассматривать (впрочем, этот подход не будет исчерпывающим) как историю существовавших в разные времена способов объяснения мира и происходящих в обществе процессов. Бёрк ясно утверждал, что его учение о традиционализме — это образ мышления, распространенный в Англии его эпохи, который существовал настолько долго, что уже стал традиционным. В настоящей статье мы попытаемся проверить, был ли он прав в этом утверждении, и если так, то какое значение это имеет для исторического понимания его философии.

Нам представляется разумным начать с фрагмента из «Рассуждений о революции во Франции», который, как и большинство приводимых в статье цитат из Бёрка, хорошо известен исследователям. Мы приводим отрывок в стремлении ввести соответствующий контекст, внутри которого он может быть истолкован.

Третий пункт, провозглашенный с кафедры Олд-Джюри, — «право самим создавать правительство», такой же плод революции в том, что касается прецедента или принципа, как и два предыдущих. Революция была устроена, чтобы охранить наши древние незыблемые законы и свободы и древнюю конституцию, которая представляет собой единственную нашу гарантию закона и свободы. Если Вы хотите понять дух английской конституции и государственное устройство страны, которые существовали в ту великую эпоху и сохранились до настоящего времени, Вам необходимо проследить, как они проявлялись в нашей истории, в наших архивах, парламентских актах и документах, а не искать ответ в проповедях Олд-Джюри и послеобеденных тостах Революционного общества. В них вы найдете другие идеи и другие понятия. Тогда Вы поймете, что сохранившиеся неоспоримые законы и свободы способны защитить нас от этого «права», которое мало соответствует нашему характеру и невыносимо для любой власти. Самой мысли о создании нового правительства достаточно для того, чтобы вызвать у нас ужас и отвращение. В период Революции и сейчас мы хотели и осуществили наше желание сохранить все, чем мы обладаем как наследством наших предков. Опираясь на это наследство, мы приняли все меры предосторожности, чтобы не привить растению какой-нибудь черенок, чуждый его природе. Все сделанные до сих пор преобразования производились на основе предыдущего

опыта; и я надеюсь, даже уверен, что все, что будет сделано после нас, также будет строиться на предшествующих прецедентах, авторитетах и образцах. Наши первые реформы заключены в Великой хартии. Вы увидите, что сэр Эдуард Кок, этот великий оракул нашего законодательства, и, разумеется, его великие последователи вплоть до Блэкстона трудолюбиво установили родословную наших свобод. Они доказывали, что древняя Великая хартия короля Иоанна была связана с другой позитивной Хартией — Генриха I, и обе они были не более, чем подтверждением еще более древнего традиционного права, существовавшего в королевстве. На самом деле, по большей части они оказались правы, хотя и не всегда; но если юристы и ошибаются в каких-то частностях, это еще лучше доказывает мою идею, поскольку демонстрирует мощную тягу к древности, которой исполнены умы всех наших юристов и законодателей, а также всего народа, на который они хотят повлиять; и неизменная политика этого королевства считает наследием самые священные их права и свободы (Burke, 1901: 304–305)¹.

Допустим, что этот фрагмент следует объяснять, приписав Бёрку ту или иную общую теорию человека и общества. Однако прежде можно последовательно разобрать содержащиеся в нем утверждения и посмотреть, что имеется в виду и к какой категории высказываний они принадлежат. Бёрк одновременно защищает историю и апеллирует к ней — к «нашим архивам, парламентским актам и документам» — и делает о ней целый ряд утверждений. Он говорит, что практика установления правил социального поведения с опорой на историю столь часто применялась в ходе английской истории, что превратилась в устойчивую традицию, «неизменную политику», которая, как он надеется и верит, сохранится и впредь. Революция 1688 г., по его словам, руководствовалась тезисом о существовании комплекса древних законов и свобод, а также древней конституции, гарантирующей их соблюдение. Поэтому все, что нужно было сделать в условиях того ключевого года, это еще раз подтвердить их. Революция произошла не потому, что при определенных обстоятельствах власть «возвращается обществу», и народ имеет право «создать новую форму законодательной власти [...] как сочтет лучшим»². Источником прав является не абстрактный разум — они унаследованы в соответствии с позитивными законами;

¹Берк, Гельфанд, 1993. Сокращенный перевод Е. Гельфанд дополнен нами по оригинальному тексту. — *Примеч. переводчиков.*

²Слова в кавычках, взяты, конечно, из последней фразы «Второго трактата» Локка. Бёрк не ссылался на сочинение Локка в этой части «Размышлений». См.: Локк, 1988: 405.

однако дабы это утверждение возымело силу, необходимо, чтобы позитивные законы были не моложе или даже старше, чем права, которые они обосновывают — и почти столь же древни, как общество, которое их придерживается. Начиная с Кока и до Блэкстона, замечает Бёрк, великие английские юристы неизменно утверждали, что именно в этом суть английского права: английские законы и свободы восходят к Великой хартии вольностей, а сама Хартия 1215 г. — к системе права, которая намного старше ее. Бёрк исследует это историческое утверждение; он находит его в большой степени точным, но добавляет, что регулярность обращения к нему гораздо важнее, чем его историческая точность, поскольку оно показывает, что англичане всегда стремились обосновать свои права, апеллируя к собственному прошлому, а не к абстрактным принципам. Это обыкновение он считает важнейшим фактом в истории английского политического поведения.

Бёрк говорит об истории; он обсуждает как традиционную интерпретацию английской истории, так и ту роль, которую сама интерпретация сыграла в становлении английской истории. Исторические факты, на которые он ссылается, таковы, что мы и сами в состоянии увидеть и описать их почти в аналогичных выражениях. В Англии действительно существовала привычка вести политические дискуссии с помощью принципа «отсылка к древности», что предполагало наличие некоей древней конституции, которая закрепляла все права и имела силу прежде всего благодаря своему почтенному возрасту. Общедоступная и общепринятая теория о том, что произошло в 1688–1689 гг., — с которой согласились палаты парламента, созданные в отсутствие короля (*convention parliament*), и которая сохранилась в официальных документах того времени, действительно основывалась на учении о древней конституции в гораздо большей степени, чем на представлениях о договоре, естественном праве или разуме, которые отстаивали Сидни или Локк. Бёрк отмечает, что все юристы от Кока до Блэкстона поддерживали интерпретацию истории, которую неизбежно влекло за собой это учение — в том числе утверждение, будто Великая хартия вольностей подтверждала хартию Генриха I, которая подтверждала хартию Вильгельма I, которая, в свою очередь, подтверждала законы Эдуарда Исповедника, а они, в свою очередь, представляли собой всего лишь кодификацию давно существовавших законов. Соответственно, во времена самого Бёрка этот вопрос все еще был актуален. Он ощущает необходимость прокомментировать истинность или ложность этого заключения, и, хотя у него хватает чувства исторической дистанции, чтобы интересоваться преимущественно

значением древнего верования, его историческая истинность представляется Бёрку неоспоримой. Он говорит не о стародавнем предании, а о реальной современной практике. Именно так мы и ведем политику, говорит он; именно так мы всегда и определяли ее. Он не призывает современников вернуться к образу мыслей XVII столетия, а утверждает, что этот образ мыслей — все еще живой и осязаемый. Для понимания мышления Бёрка важно решить, был ли он прав в этом утверждении.

Сюжет усложнится и станет еще более многообещающим, когда мы обратим внимание на то, что устоявшееся представление о некоей «древней конституции» уже в XVII в. породило идеи, очень похожие на традиционализм Бёрка, и что (хотя это не столь важно) Бёрк имел возможность познакомиться с ними. Нам стоит заняться поиском подтверждений этой гипотезы, хотя для этого придется частично повторить сказанное в другой работе³.

Учение о древней конституции получило классическую, хотя, вероятно, и не первую формулировку около 1600 г. Оно было артикулировано специалистами по общему праву и, по-видимому, сформировалось на основе теорий об общем праве в Англии и укоренилось в умах всех, кто это право изучал. Считалось, что, во-первых, все английское право следует называть общим, во-вторых, общее право представляет собой общий обычай, вытекающий из народных традиций, оглашаемый, толкуемый и применяемый в судах; в-третьих, обычай по определению восходит к незапамятным временам, поэтому любой провозглашенный закон — как судебное решение, так и (хотя и с меньшей уверенностью) статут — является декларацией обычая, существующего испокон веков. Теперь эти положения служили рамкой для интерпретации истории, основанной на воспоминании, аксиомах и судебных решениях скорее, чем на сообщениях хронистов, и поэтому постоянно толкующей, что закон существует с незапамятных времен. Таким образом стало возможно полагать, что вся структура английского права и (когда появился этот термин) «конституция», то есть законодательно закрепленное разделение на власть провозглашающую и власть применяющую закон, существовали с теряющегося во мраке веков начала английской истории; они старше самых ранних исторических свидетельств. История права, устроенная согласно положениям, казавшимся специалистам по общему

³Ниже следующие рассуждения представляют собой продолжение и развитие некоторых мыслей, высказанных в ACFL. См. особенно главы II, VI и IX.

праву естественными и интуитивными, превратилась в серию деклараций о древности закона. Так появился целый корпус мифов, которые англичане XVII и более поздних веков с готовностью поддерживали, — своего рода культ «древней конституции». В другом месте уже отмечалось, что идея древнего права служила одной из основополагающих политических идей Англии эпохи Стюартов. С момента своего возникновения и далее она воспроизводилась с одними и теми же аргументами в любой значимой полемике и у любого значимого политического мыслителя от Кока до Локка. Тем самым гипотезу стали считать более или менее доказанной. В этом и заключается учение и склад ума, которые Бёрк называет «неизменной политикой этого королевства»⁴.

Кроме того, мы можем говорить здесь о привычке характеризовать английскую политику и общество не с помощью любой политической теории, предназначенной для понимания общества в целом, а в свете представлений об английском обществе, которые уже содержатся в уникальном и характерном только для него своде правил. Общее право и было этим сводом, и когда английская политическая мысль декларировала свою обособленность, предполагая, что английская политика и история уже содержат в себе все необходимое для их понимания и их не нужно изучать с помощью какого бы то ни было иностранного закона или универсального принципа, то они имели в виду именно уникальный характер общего права. Бёрк, по-видимому, во многом понимал это; во фрагменте, следующем за процитированным выше пассажем, он вновь возвращается к старой английской практике называть свободы «нашим наследством, полученным от праотцов и переданным потомкам как достояние народа, и без каких-либо ссылок на другие более общие приобретенные права» (Burke, 1901: 306).

Далее он говорит, что эта практика представляет собой «счастливый результат следования мудрым законам природы».

Преимущества, которые получает государство, следуя этим правилам, оказываются схваченными накрепко и навсегда, подобно семейной традиции; они навеки становятся неотчуждаемой собственностью. В соответствии с конституцией, выработанной по подобию законов природы, мы получаем, поддерживаем и передаем наше правительство и привилегии точно так же, как получаем и передаем нашу жизнь и имущество (ibid.: 307).

⁴Подробнее о вышеизложенном см. ACFL: гл. II и *passim*.

Итак, образ мысли и поведения, который рекомендует здесь Бёрк, основан на отождествлении правил и духа английского общества с правилами и духом общего права; а общее право выражается в законе о недвижимости. Неслучайно, что в этих абзацах Бёрк рассуждает о преимуществах, возникающих, когда народ предъявляет право на свои свободы на тех же самых основаниях, на которых они наследуют имущество. После только что процитированных слов он немедленно переходит к следующему знаменитому соображению:

Политические институты, блага фортуны, дары Провидения переданы потомству, нам и для нас, в том же порядке и в той же последовательности. Наша политическая система оказывается в точном соответствии с мировым порядком, она существует по правилам, предписанным для функционирования постоянного органа, состоящего из временных частей, этот порядок по закону великой, поразительной мудрости предусматривает слияние воедино огромных таинственных человеческих рас, которые по неизменному закону постоянства стремятся вперед в общем процессе вечного угасания, гибели, обновления, возрождения и нового движения.

Этот фрагмент многократно цитировался в качестве доказательства, что Бёрк видел общество как органическое целое, не состоящее из отдельных атомов — эгоистичных индивидов. Таковым он и является. Однако если мы обратимся к историческому генезису этих мнений, то разве он не лежит в цепи ассоциаций, образованных словами «наследство», «семейная традиция», «неотчуждаемая собственность», «слияние воедино», которые именно в этом порядке встречаются в процитированном фрагменте? «Принимая престолонаследие, — продолжает Бёрк, — мы основываем правление на кровных связях» (Burke, 1901: 307). Это означает, что мы превратили Государство в семью; но разве мы не превратили его семью в том смысле, в каком она является неотъемлемой частью права? Передав в наследство свободы, мы учредили семейный порядок, основанный на неотчуждаемой собственности; и благодаря этому семья оказалась связана не одними узами крови — она стала вечной корпорацией. Мы превратили Государство не только в семью, но и в фонд; не столько в биологический союз или его подобие, но своего рода в бессмертную *persona ficta*, гарантирующую наши свободы тем, что делает обладание ими перманентным. И все это было сделано простым способом — самой великолепной из всех юридических фикций — путем отождествления принципов политических свобод с принципами нашего права земельной собственности. Бёрк видит в этом акт соответствия природному порядку, и мы совершенно не собираемся отрицать

ту роль, которую его концепция природы сыграла в формировании его политической философии. Впрочем, процитированные фрагменты можно считать и доказательством того, что он смог посмотреть на характер английского политического мышления с истинно исторической проникательностью. Он прямо говорит, что величайшее достижение нашей мысли состоит в том, что притязания на свободу мы основываем на идее, взятой из закона о недвижимости. Исторический анализ, как кажется, подтверждает, что именно влияние этого права на политическую философию привело к появлению английского образа мысли и поведения, который Бёрк так точно описывает и с которым он себя идентифицирует.

Теперь необходимо показать, что доктрина традиционализма, столь близкая собственному учению Бёрка, возникла из представления о древней конституции. Для этого нам нужно вспомнить, что это положение базировалось на отождествлении английского права с обычаем и что термин «обычай» для юристов общего права имел несколько значений. Во-первых, имеется в виду, что обычай идет с незапамятных времен; но он совсем не обязательно — хотя это довольно часто делается — предполагает статичность и неизменность. Второе следствие, не менее важное, состояло в том, что обычай постоянно проверяется практикой, поэтому при всей своей древности он всегда актуален, а его корни лежат исключительно в опыте. Мы можем сослаться на слова сэра Джона Дэвиса, генерального прокурора Ирландии при Якове I, который написал: «Общее право Англии — это не что иное, как общий обычай королевства» (Davies, 1614: предисл.). Суть этого закона — в древности его применения; он складывается из череды «разумных поступков, совершенных в прошлом», которые считались «добрыми и благоприятными для народа», совершались «регулярно с незапамятных времен» и таким образом превратились в признанный, провозглашенный и закрепленный закон для судов общего права. Сам по себе каждый акт был лишь ответом на опыт, а испытание, которое он успешно прошел и в ходе которого был сочтен полезным, — это также опыт. Начиная примерно с 1600 г., если не раньше, это положение оказалось в самом центре английской юридической мысли, оказывая мощное воздействие на рассуждения британцев о политике и обществе. Следует отметить, что, хотя Дэвис и называет эти привычные действия «разумными», он нигде не утверждает, будто его рациональность служит доказательством его благости и пользы, и еще менее — что рациональность придает ему силу закона. Несомненно, он усматривал в обычае и опыте своего рода рациональное

поведение, но он не приравнивал закон к разуму. И в его текстах, и в сочинениях Кока можно найти указания на то, что юристы общего права уже были склонны отличать мудрость закона, обнаруживаемую в опыте, от рефлексивного разума отдельных людей, который они считали совершенно иным инструментом, предназначенным для достижения других, возможно, менее значительных результатов.

Доказательством могут послужить две знаменитые цитаты из творений Кока. Первая взята из его известной и часто цитируемой беседы с Яковом I:

И тогда король сказал, что, по его мнению, право основывается на разуме и что он и другие люди обладают разумом не меньше, чем судьи. На это я ответил ему, что это так, что Господь наделил Его Величество превосходным умом и щедрыми дарами; однако Его Величество не изучал законы своего Английского королевства. Дела же, касающиеся жизни, или наследования, или товаров, или состояния, должны решаться не естественным, а искусственным разумом и судом закона, причем закон есть акт, требующий долгого изучения и опыта, прежде чем человек сможет похвастаться знанием его (Coke, 1656: гер. 65).

Вторая цитата взята из «Дела Кальвина»:

Наши земные дни — лишь тень дней древности и минувших времен, а законы установлены мудростью самых выдающихся мужей многих поколений, благодаря долгому и непрерывному опыту (свет и истина) проявлялись и становились все яснее, и ни один человек (времени у которого так немного), пусть даже в голове у него будет мудрость всех людей мира, никогда не смог бы добиться этого или приблизиться к этому (Coke, 1671: 3b).

В обоих фрагментах Кок говорит об одном и том же. Философский разум сам по себе не может восстановить закон, потому что истоки закона лежат не в каком-то одном философском допущении, а в целом комплексе конкретных решений. Поэтому единственный способ узнать закон заключается в том, чтобы познакомиться с бесчисленными решениями и сборниками решений, которые его содержат. Селден полагал, что глубинного понимания закона можно достичь с помощью исторического анализа обстоятельств, в которых принимались различные решения, однако Кок, по всей видимости, не полагает даже и этого. По его мнению, об истории права можно узнать очень немного, кроме того, что оно восходит к незапамятным временам. Ни один человек, путем размышления, не может воспроизвести бесконечно сложную цепочку опытов и решений, которые сформировали закон в его нынешнем виде.

Кок отрицает, похоже, что существует какой-либо способ, благодаря которому интеллект, выстраивая аксиомы, допущения и универсальные предположения, мог бы воспроизвести закон в ходе мышления. Короче говоря, право нельзя свести к общим принципам или научным законам и их следствиям. В этом вполне юридическом предположении мы видим один из истоков долгой традиции скептического и консервативного эмпиризма в английской общественной мысли. Если мы правы, то давно устаревшая концепция древнего права оказала большое влияние на наши сегодняшние представления о праве; ведь именно принцип предвечности права заставил специалистов по общему праву осознать, что его истоки — не в согласии людей с универсально признанными принципами, а в том, что «одно чрезвычайное происшествие следует за другим, как волна за волной; есть лишь один великий факт, по отношению к которому не может быть обобщений в силу его уникальности» (Fisher, 1946: предисл., v).

Итак, похоже, что эмпирическое и традиционное мировоззрение, скептически относившееся к систематическому разуму, стало частью интеллектуального багажа юристов общего права и зиждилось на тех же основаниях, что и вера в древнюю конституцию. На следующем шаге мы приходим к первому в истории английской мысли крупному расколу между этой точкой зрения и политическим рационализмом, который Бёрк учит нас воспринимать как ее противоположность. Через несколько лет после Реставрации Томас Гоббс завершил свой «Диалог об общем праве», в котором он опровергал теорию о том, будто английское право — это существующий испокон веков обычай или же «искусственный разум» Кока (Hobbes, 1839–1845: VI, 5–7, 14–15, 62–63). С точки зрения Гоббса и в соответствии с идеями, присутствующими на страницах его крупных политических трактатов, общество составлено индивидами из индивидов с применением «естественного разума», который не только заставляет человека совершать определенные поступки ради самосохранения, но затем требует совершения определенных действий от всех ради всеобщего самосохранения. Для того чтобы эти действия выполнялись, над людьми поставлен суверен, а их выполнение закрепляется законом, который провозглашает суверен. Но у монарха не больше «естественного разума», не говоря уже о каком-то другом разуме, чем у других людей, и необходимость провозглашенных им законов обусловлена естественным разумом, общим для всех людей и для суверена. Искусственна в монархе только его власть повелевать. Любое учение об искусственном разуме, доступном только мастерам

своего дела и непостижимом для рассуждающего ума, казалось Гоббсу опасным как для человеческого рассудка, так и для стабильности государства, потому что оно имело тенденцию монополизировать власть в руках бентамовского Судьи и ему подобных. Поэтому он считал необходимым утверждать, что закон является продуктом естественного разума и должен быть таким, как сформулировал бы его для себя любой мыслящий индивид. И поскольку разум, о котором говорил Гоббс, был научным, логически опирающимся на универсальные истины, то возможным оказывалось и существование социальной науки. По этому пункту он сходиллся с верховным судьей сэром Мэттью Хейлом — хотя ответ Хейла остался незавершенным и неопубликованным⁵. Как здесь, так и в своей «Истории общего права» Хейл противопоставлял индивидуалистическому рационализму эмпирический и традиционалистский взгляд, наглядным образцом которого может служить свойственная общему праву концепция обычая.

Хейл был философом и судьей — хотя философия его была в той же мере основана на прецедентах, сколь и право — и свой ответ Гоббсу он начал с соображений эпистемологического характера. Разум, говорил он, представляет собой способность распознавать необходимые связи между вещами, и человек становится экспертом в области права, медицины или любой другой области знания по мере применения этой способности к разным классам вещей. Таким образом, хотя во всех случаях может действовать одна и та же способность разума, человек, сведущий в одной области, может оказаться безнадежно беспомощным в другой. Только вещи, в которых человек разбирается, определяют характер его знаний, а значит нельзя говорить о человеке, наделенном естественным разумом, который, просто применяя этот разум, добился успеха в законотворчестве и законоприменении (Holdsworth, 1716a: V, 501–502). Право — это вопрос практической морали, а эта сфера особенно сложна, поскольку тот факт, что человек глубоко разбирается в нравственной философии, то есть видит связи между нравственными идеями, никак не гарантирует, что он сможет успешно применять эти идеи при принятии практических решений. По мнению Хейла, для этой категории

⁵Он издан в приложении (с. 499–513) к т. V книги Holdsworth, 1716a. Указание на дату его составления можно найти в письме Джона Обри от 3 февраля 1673 г., в котором он выражает надежду на дальнейшую публикацию сочинения Гоббса о праве, говоря, что Хейл «прочел его и оно ему весьма не понравилось» (Aubrey, 1898: I, 394). Тем не менее, предположение некоторых исследователей, что Обри имеет в виду «Элементы права», представляется весьма маловероятным.

проблем от способности распознавать необходимые связи толку мало. Его поражала сложность и нестабильность человеческого контекста, в котором приходится принимать такого рода решения, и он склонен был считать каждое такое решение не повторением обычного явления, а чем-то уникальным. Две цитаты могут помочь уяснить его мысль.

...сие есть вопрос чрезвычайной трудности — Изобретать и Учреждать любой Закон, потому что ежели он исцеляет одно Неудобство, то вводит иное еще худшее или равное ему [...] устройство дел Человеческих не похоже на Устройство большого тела, страждущего от Недугов, оно может быть столь разнообразно, что Физика, подобающая Исцелению одного недуга, может быть разрушительна в отношении другого, а Исцеление одной болезни может привести к смерти пациента (Holdsworth, 1716a: 503).

Такая нестабильность контекста влияла не только на практические, но и на нравственные вопросы:

...всякое Нравственное Действие отлично или может различаться от другого Обстоятельствами, каковые оказывают столь великое Воздействие на истинную природу и назначение Нравственных Действий, что зачастую отличают Действия, которые в сущности Одинаковы, и придают им такие Ослабления и смягчения либо же усовершенствования и улучшения, что Едва ли два Нравственных Действия в мире оказываются соизмеримы. И Обстоятельства сии столь многообразны, и Влияние их на Нравственные Действия столь различны и Столь трудны, чтобы можно было в них разобраться или должным образом оценить, что творить Законы на сей счет весьма трудно (ibid.: 504).

Проще говоря, перед нами социальная философия судьбы, человека, привыкшего рассматривать любую нравственную проблему в том виде, в котором она перед ним поставлена — в бесконечно сложной связи с практической общественной реальностью. Одно это может объяснить склонность Хейла видеть в каждой проблеме уникальное сложное сочетание факторов и сомневаться в существовании универсальных моделей мышления, в соответствии с которыми естественный разум может устанавливать законы для общества — короче говоря, сомневаться в эффективности социальной науки. Однако мы не можем сбрасывать со счетов тот факт, что Хейл привык иметь дело с подобными проблемами, опираясь на помощь закона, который изначально предполагал, что универсальных правил не существует, а есть только накопленный опыт, и единственным следствием опыта является прецедент, который никогда не доходит до финальной точки и не становится универсальным правилом. Закон такого рода Хейл и рекомендует затем в качестве

искусственного разума, более эффективного и более надежного, чем естественный разум Гоббса. Сразу после приведенной цитаты он рассуждает о том, почему лучше полагаться на древнее право, а не на диктат индивидуального разума. Он приводит два довода в пользу этого утверждения. Во-первых, он говорит, что опыт делает то, чего не может сделать разум — он находит «удобства и неудобства», которые сопровождают применение того или иного закона, тогда как сложность и непостоянство социального контекста делают эту задачу непосильной для «мудрейшего Совета Мужей». Во-вторых, и вследствие первого пункта, он считает, что древние законы зачастую сопротивляются критике, потому что мы располагаем лишь самим законом, но не знаем обстоятельств, в которых он сложился, или причин его провозглашения. Мы не можем оспаривать эти причины; однако сам факт, что закон существует до сих пор, дает основания полагать, что изначально он был хорошим и что он адекватно отвечал потребностям всех тех ситуаций, в которых впоследствии применялся. Можно предположить также, что он может адекватно решить и нашу проблему, хотя нашему разуму, оценивающему проблему и закон, возможно, так не кажется.

Из всего этого следует, что закон непостижим; он разумен, утверждает Хейл, но наш разум не может сказать, почему. Историческая реконструкция не дает ответа на этот вопрос, потому что закон сам по себе может быть единственным свидетельством о его истории; философские рассуждения не дают ответа, потому что закон — это всего лишь память о конкретных решениях, и он не основан на каких-то универсальных рациональных предпосылках. Его можно постичь только как набор частных фактов.

Теперь если любой самый утонченный Интеллект в подлунном мире попробует Разузнать с помощью Рассуждений, либо чтением Платона или Аристотеля, либо Рассмотрением Законов Иудеев или других Народов о том, как наследуются в Англии Земли, или как передаются Состояния, или как они переходят от одного к другому, он тщетно будет Трудиться и бесцельно будет растрчивать Силы, пока не обратится к Законам Англии, потому что они суть Учреждения, заведенные волей и Согласием других [...] Положения и Заключение Математики содержат в себе больше Доказательств и более Естественно укладываются в голове, нежели Учреждения Законов, каковые в большой мере зависят от Согласия и назначения первых Учредителей (Holdsworth, 1716a: 505).

В законе нет первооснов и их логических следствий, неизбежные связи между которыми можно постичь разумом. Он состоит из серий

конкретных решений, каждое из которых было принято в уже неизвестных нам обстоятельствах, и впоследствии было испытано в других обстоятельствах, которые тоже уже забыты. Все что нужно, а часто и все, что можно знать о законе — это то, что он пережил бесчисленное количество испытаний, и этого достаточно, чтобы предположить, что он эффективнее, чем наш разум в состоянии постичь. Так отвечает Хейл на рационализм Томаса Гоббса, и этот ответ явно представляет собой изложение социальной философии общего права и является развитием концепций, существующих в общем праве по поводу закона и его действия. Только закон, основанный на древнем обычае, может удовлетворить требованиям Хейла или породить его теории, потому что, если бы закон был основан на решениях известных людей в зафиксированных историей обстоятельствах, его можно было бы оценивать и критиковать на рационалистических и исторических основаниях, и он утратил бы великую непостижимость, которой хочет наделить его скептический традиционалист Хейл. В ответе Гоббсу об обычае говорится мало, но в «Истории общего права»⁶ Хейл подробно и пространно излагает свое видение закона как обычая, возникшего в незапамятные времена и приспособляющегося к любым условиям.

Согласно его интерпретации закона, восходящего к началу истории, совсем не обязательно, чтобы его нынешнее содержание тоже восходило к незапамятным временам, поскольку закон представляет собой ряд ответов на конкретные запросы. Не постоянство содержания, но тянущаяся из глубины веков непрерывность процесса адаптации старых прецедентов к новым ситуациям делает закон древним. По мере развития процесса старые прецеденты постепенно и почти нечувствительно оттачивались и расширялись, пока наконец их значение не вышло за пределы всего того, о чем могли помыслить те, кто заложил их. Поэтому чтобы узнать значение закона, не нужно обращаться к обстоятельствам его создания, тем более что в большинстве случаев ни их, ни последующие стадии его развития в точности отследить невозможно. Хейл соединил тонкое понимание исторического развития с изрядной степенью скептицизма в отношении возможности исторического знания, и в этом, как и во всем остальном, его мышление было характерно для

⁶Она также была опубликована посмертно в 1714 г. Поскольку «Диалог» Гоббса был издан только в 1682 г., вся история спора между двумя этими мыслителями, представляющая определенную важность для понимания многих вопросов английской политической теории, оставалась неизвестной, пока на нее не обратили внимание Холдсворт и Поллок.

специалиста по общему праву. В записях закона он видел практически все сохранившиеся свидетельства о его истории, и эти записи, насколько ему было известно, часто не излагали обстоятельств, в которых они были созданы, и по сути представляли собой лишь серию деклараций о древности закона, сохраняя, однако, линию почти незаметных изменений. Поэтому Хейл отказался от попыток узнать, когда именно возник закон, или восстановить его первоначальный смысл из-под позднейших наслоений, или же установить, в каком состоянии пребывал закон в тот или иной момент времени, — он вообще не считал это важным⁷. Закон, по его мнению, находился в постоянном движении; люди, парламент и судьи все время заново формулировали его в соответствии с непосредственными практическими нуждами, и он считал важным, что это делалось путем приспособления старых решений, а не посредством выработки новых на основании каждой новой ситуации. Благодаря этому закон постоянно претерпевал изменения, причем невозможно ни проникнуть в суть этих изменений, ни реконструировать его историю. Закон постоянно обогащался и вбирал в себя опыт предшественников, пусть даже нельзя объяснить, в чем состоит нововведение или какова его логика. Хейл неоднократно сравнивает закон с рекой; ему важен не анализ вод этой реки, а неконтролируемое постоянство ее течения. Общество все время производит закон; делая это путем обработки старых прецедентов, оно накапливает мудрость, которая заключена в опыте и которую невозможно рационально продемонстрировать или проанализировать отдельные ее элементы. Древность закона обусловлена именно тем, что он фиксирует опыт общества.

Такова философия общего права сэра Мэтью Хейла; ее родство с традиционализмом Бёрка, как мы его описываем, бросается в глаза. Теперь следует обратиться к вопросу о возможных связях, существовавших между философией Бёрка и теориями общего права XVII столетия. Для начала вспомним, что Бёрк говорил о древности конституции как о чем-то хорошо известном и ему, и его читателям; чем-то чрезвычайно важным для понимания конституционной истории и образа мысли, существовавшего в его время. Бёрк видел в философии общего права явление как XVII, так и XVIII в. Стоит начать с первого тезиса и проверить, в какой степени он был знаком с идеями Хейла в области общего права и осознавал, насколько они похожи на его собственные.

⁷Ключевой фрагмент, позволяющий понять приведенную теорию Хейла, содержится в главе IV его книги Holdsworth, 1716b: 57–65. См. также ACFL: 176–178.

Нет причин предполагать, что он был знаком с рукописным ответом Гоббсу, хотя копии его сохранились в рукописях Гарлея и в собрании Фрэнсиса Харгрейва (Holdsworth, 1716a: v, 499). Напротив, «История общего права» была одним из распространенных произведений XVIII в., и сохранилось мнение о ней Бёрка. Этот отзыв негативен, но весьма любопытен. Существует фрагмент, написанный Бёрком в возрасте около тридцати лет, известный под названием «Очерк истории законов Англии». Отметив, что уже делалось несколько попыток написать такую историю, он продолжает:

«История общего права» лорда Верховного судьи Хейла, по моему мнению, единственное, что у нас есть, хорошее или дурное. Но со всем почтением, какого достойно столь великое имя, осмелимся утверждать, что это произведение, не лишенное определенных достоинств, совершенно не соответствует высокой репутации его автора: источники нашего английского права изложены недостаточно хорошо, даже недостаточно верно; древние судебные процедуры затронуты весьма поверхностно и бегло; а великие перемены и примечательные революции в области права, произошедшие к тому времени, так же как и их причины, едва упомянуты.

Основных причин этого недостатка я вижу две: первая — это убеждение, от которого наши юристы избавиться не в состоянии, что английское право требовало практически в одном и том же состоянии с древних времен, причем границ этой древности они не видят. Вторая причина — что оно образовалось и развивалось в условиях Англии; что оно во всех отношениях свойственно нашему острову; что если бы римское и любое другое иноземное право попыталось бы вмешаться в его составление, у нашего права всегда хватало сила дать ему отпор и вернуться к первоизданности изначальной конституции.

Это мнение льстит национальному тщеславию и профессиональной узости... Мы всегда цепко держались и до сих пор во многом держимся за них. Если согласиться с этими принципами, история права во многом окажется поверхностной. Ведь для чего нужна история права, в которой невозможно проследить начало и в которой не может быть никаких существенных изменений? И зачем нам исследовать чужие законы или историю в поисках объяснения того, что принадлежит исключительно нам и чем мы отличаемся от всех прочих стран? Так закон ограничивается и сводится к узкому и бесславному исследованию [...] которое выводит дух закона не из первоначального правосудия или норм, а из причины чуждых ему и совершенно произвольных [...] истина состоит в том, что нынешняя система наших законов, подобно нашему языку и нашей учености, представляет собой весьма разнородную и гетерогенную массу; в некоторых аспектах нашу собственную, в гораздо большей степени заимствованную из политики других народов

и переработанную и модифицированную в соответствии с различными потребностями, которые предъявляли в разное время обычаи, религия и торговля (Burke, 1876–1877: VI, 413–416)⁸.

Здесь молодой Бёрк, возможно, только что вышедший из Миддл-Темпла, демонстрирует прекрасное знакомство с философией общего права и убеждениями о древней конституции, которое он проявил и тридцатью годами позже в «Размышлениях», когда писал: «На самом деле, по большей части они оказались правы, хотя и не всегда». Однако здесь он выказывает враждебность, и его критика основана на вполне точном понимании, что если закон уникальный и древний, то ничего полезного о его истории сказать нельзя. В определенном смысле он был несправедлив к Хейлу, который неоднократно говорил, что древний закон вовсе не означает закон, содержание которого никогда не изменялось, и гораздо более убедительно, чем Бёрк, описывал, как сильно трансформировался закон в ходе истории. Однако различия между Хейлом и Бёрком лежат глубже; здесь Бёрк утверждает то, что Хейл фактически отрицал: ход изменений закона может быть исторически истолкован благодаря тому, что мы соединим его с действующими факторами, лежащими вне закона и известных независимо от него. В глазах Хейла правовое решение представляло собой ответ на конкретную ситуацию, о которой, как правило, не сохранилось никаких сведений, кроме самого решения, поэтому особых возможностей для исторической реконструкции не представлялось. Бёрк определенно считает, что существует гораздо больше свидетельств об истории закона, чем заложено в самом законе, и в этом кроется его принципиальное расхождение со школой общего права. Говоря об этом, следует заметить, что он высказывает две различных точки зрения. Его утверждение о том, что закон во многом заимствован у других народов, может быть взято у Спелмана, о котором он рассуждает (*ibid.*: 414), — или у других ученых XVII в., исследовавших германские, феодальные или нормандские источники английских законов. Однако необходимо обратить внимание и на использование Бёрком слов «дух наших законов» и его соображения о «различных потребностях, которые предъявляли в разное время обычаи, религия и торговля». Это, разумеется, язык XVIII в.: идея о том, что народы или их институты обладают каким-то «духом» или историческим характером, который можно описать через такие вещи, как «обычаи,

⁸Это фрагментарное исследование обычно не включают в полемику по поводу аутентичности «Очерка о краткой истории Англии», с которым оно было опубликовано.

религия и торговля народа», могла прийти напрямую от Монтескье или от любого из шотландских социальных историков, с которыми Бёрк познакомился позднее. Эти слова предвосхищают «Речь о примирении с Америкой» и оратора, который описывает «дух» американских колонистов в одном из самых впечатляющих пассажей историографии XVIII в. Так что в тот период Бёрк в соответствии с тенденциями эпохи верил, что законы можно понять в свете действия общих социальных факторов, и отвергал эмпирическую мистику седой древности частично по той же самой причине. Он явно предполагает, что история права может быть постижима.

Однако, когда он перед этим писал свой очерк, он знал, что если бы закон действительно существовал так давно, как описывал Хейл, то верно и обратное, а именно: его прошлое состояние реконструировать невозможно. Он понимал, на чем основана его собственная позиция и точка зрения оппонента, и это помогает нам осознать тот факт, что в 1782 г. он изменяет мнение на диаметрально противоположное и возвращается к идее, похожей на концепцию Хейла. В мае этого года он сочинил, но не произнес публично речь⁹ «О возникших в Палате Общин прениях [...] по поводу комитета для изучения состояния представительства общин в Парламенте». Он разделил свои аргументы на две группы. Во-первых, речь шла о том, что представительство является естественным правом индивида, и в ответ на это Бёрк писал:

Наша конституция основана на праве давности; это конституция, авторитет которой основан единственно на том, что она существовала с незапамятных времен... Ваш король, ваши лорды, ваши, судьи, ваши суды, большие и малые, все они основаны на праве давности; и это доказывают споры, не разрешенные и даже не приблизившиеся к разрешению в те времена, когда они возникли. Право давности — самый весомый из титулов, и это касается не только собственности, но и того, что гарантирует эту собственность — правительства [...] С этим связано другое основание для авторитета конституции человеческого разума — презумпция. Любая традиционная схема управления имеет то преимущество над любым новым проектом, что народ издавна существовал и благоденствовал под ее властью. Такая презумпция лучше даже, чем выбор народа, много лучше, чем любое поспешное и временное устройство, обусловленное истинными выборами. Поскольку нация — явление не только локального характера или кратковременное объединение индивидов; в нем заключена идея непрерывности, как временной, так и количественной

⁹Эта речь не вошла в *Hansard*. В изданиях собраний сочинений Берка она присутствует в сокращенном виде.

и пространственной. И это выбор не на один день и не для одного коллектива людей, выбор не хаотичный и не сиюминутный; это сознательный выбор веков и поколений; это конституция, установленная чем-то, что в десять тысяч раз лучше выбора. Она установлена конкретными обстоятельствами, случаями, нравами, расположениями, а также моральными, гражданскими и общественными обычаями народа, которые раскрываются лишь за очень долгий промежуток времени. Это облачение, которое идеально скроено по фигуре. Правление, основанное на праве давности, не основывается и на слепых и бессмысленных предрассудках, ведь человек — самое неразумное и самое мудрое существо. Отдельный человек глуп; множество людей в каждый конкретный момент глупы, когда они действуют без намерения; но весь вид целиком мудр и по прошествии времени всегда действует мудро как вид (Burke, 1876–1877: 146–147).

Теперь эти слова (хотя автор так и не произнес их вслух) с почтением приводятся в антологиях английского консерватизма, и их можно найти почти в любом учебнике по истории политической мысли; но их значение для Бёрка и для его предполагаемых слушателей можно оценить только тогда, когда мы рассмотрим их как изложение классической и знакомой доктрины о древней конституции, из которой и вытекают две эти фундаментальные теории. Конституция Бёрка, основанная на праве древности, обладает двумя характерными чертами: она существует с незапамятных времен (и это дает ей право давности и авторитет в качестве конституции) и она основана на обычае, зиждется на чем-то «лучше выбора [...] на конкретных обстоятельствах [...] и обычаях народа». В этом состоит аргумент Бёрка против реформы представительства, основанного на принципе естественного права. Каждому его слову можно найти параллель в традиционных теориях специалистов по общему праву, в тех самых концепциях, которые он когда-то опроверг, критикуя Хейла, но к которым вернулся в «Размышлениях». Философия общего права в том виде, в котором Бёрк мог найти ее у Хейла и в котором он развивает ее здесь (откуда бы он ее ни почерпнул), содержит явно сформулированную теорию консервативного традиционализма.

Был ли Бёрк любителем древности, который излагал идеи XVII столетия поколению недоумевающих последователей Локка? Этот вывод легко сделать на основании некоторых негласных предположений, на базе которых обычно строится история идей¹⁰, но его можно опро-

¹⁰По причинам, изложенным выше в этой статье, напрашивается идея, что Локк видоизменил весь характер английской политической мысли и заложил начало периода, когда рассуждения велись в сугубо рационалистических терминах. Автор однажды

вергнуть простым анализом черновика, который набросал Бёрк в мае 1782 г. Существует, по его словам, второй аргумент в пользу реформы, на который он теперь собирается ответить так же, как и на аргумент о естественном праве; он состоит в утверждении, что конституция отклонилась от собственных первоначальных принципов — в число которых должен был входить принцип представительства на численной основе — и эти принципы нужно ей вернуть. На этот аргумент Бёрк отвечает заявлением, которое отличается одновременно ошеломляющей простотой и почтенным возрастом — оно присутствует в споре между Хейлом и Гоббсом. Он говорит, что конституция, существующая испокон веков, не основана на каких-то изначальных принципах и что, следовательно, нет средства проверить ее действительность.

Спрашивать, соответствует ли нечто, что всегда было неизменно, своему исходному принципу, представляется совершенно абсурдным; ведь как узнать принципы, как не из конструкции? и если конструкция неизменна, то и принципы неизменны. Верно, что говорить, что ваша конституция неизменна, не достаточный аргумент для тех, кто утверждает, что это плохая конституция. Это ответ тем, кто утверждает, что это ухудшенная конституция...

На каком основании мы собираемся восстановить свою конституцию до состояния того или иного периода или же реформировать и перестроить ее, опираясь на принципы, более соответствующие разумной теории правления? Правление, которое, подобно нашему, зиждется на праве давности, никогда не было плодом труда какого-либо законодателя, оно никогда не строилось на какой-либо заранее сформулированной теории. Мне представляется неразумным, даже безрассудным брать теории, которые ученые и рассудительные люди вывели из этого устройства правления и затем, предположив, будто оно основывается на тех теориях, которые были из него выведены, обвинять управление, что оно якобы не соответствует им (Burke, 1876–1877: 148).

Эмоции, схожие с теми, что сквозят в последнем абзаце, можно найти в статье профессора Оукшотта «Политическое образование» (*Philosophy, Politics and Society*, 1956: 7–10), но весь этот пассаж мог с тем

позволил себе сказать, что традиционная концепция английского права «ушла под землю» в период между Хейлом и Бёрком (ACFL: 243), и американский рецензент развил эту мысль, говоря о «рационалистическом пробеле» в английской философии. История идей, похожа, склонна к упрощениям такого рода.

же успехом быть написан Хейлом. Требования, которым должна отвечать конституция, можно постичь только из ее структуры, а если структура существует испокон веков, невозможно выдвинуть никаких предположений о ее функционировании в любой конкретный момент. Следовательно, у нас нет способов узнать принципы, на основании которых она функционировала — ни в начале, ни в иной последующей временной точке. Только полагаясь на частичную и спекулятивную абстракцию есть шанс обнаружить положения, которые можно назвать общими для всей ее истории. Кроме того, истинное ее основание будет покоиться не на этих принципах, а на самом факте срока давности. В действительности Бёрк занял здесь позицию, за которую он ранее критиковал Хейла, — он утверждает, что об истории конституции, существующей с незапамятных времен, не известно ничего или почти ничего, кроме огромного веса предрасположенности умов в ее пользу. Подобно Хейлу, он строит свою аргументацию на том, что закон существует испокон веков и основан на обычае.

Этот аргумент он сформулировал в ответ на утверждение о том, что конституция отступила от своих первоначальных принципов. Такой мысли действительно придерживался Питт и другие ораторы во время прений 1782 г., и это был главный довод в литературе о движении графств. Его можно проследить через Джеймса Бурга к Болингброку и далее к майору Картрайту и сочинениям разочарованных реформаторов следующих пятидесяти лет (Butterfield, 1949: 341–352; Hill, 1958: гл. 3, 94–122). Его значение для нас в данном случае состоит в том, что он представлял собой лишь частичную рационализацию традиционной доктрины общего права. Она гласит, что существует древняя конституция, чья власть над нами объясняется главным образом ее древностью; но эта конституция основывалась на постижимых принципах, поэтому мы в состоянии узнать, когда она от них отошла, и к ним ее вернуть. Бёрк отрицал это. Так, ему пришлось опровергать не только рационалистическую доктрину, основанную на теории Локка о естественном праве, но и модифицированную версию «древней конституции» XVII в. Получается, что в 1782 г. по-прежнему регулярно использовался политический язык, основанный на предположении, возникшем в английской политической мысли, занимавшейся теорией и практикой общего права, еще во времена Кока, и не накрытый, как можно было бы предположить, приливной волной рационализма.

В конфликтующих идеологиях первого периода парламентской реформы можно различить возрождение целого ряда характерных идей

XVII столетия. Например, антинорманизм левеллеров — представление о том, что существующие законы и институты несправедливы, потому что их учредили в эпоху нормандского завоевания и узурпации — вновь появляется у Пейна и Картрайта; в другом месте уже говорилось (ACFL: 127), что нет необходимости предполагать наличие прямого контакта или преемственности между идеями 1648 и 1780 гг. В обе эти эпохи принято было утверждать, что здравый смысл, заключенный в законах, доказывается тем, что они пережили Завоевание; поэтому неудивительно, что одно и то же суждение породило одинаковое отрицание — Овертон, Пейн и их противники говорили на том же самом языке. Бёрк также был частью этого явления и повторял утверждения XVII в. Столкнувшись с аргументом в пользу реформы, который предполагал наличие древней конституции, он ответил на него, указав, на каком основании в действительности базировалась эта уверенность: отождествление закона с древним обычаем, из которого можно было вывести целую философию скептического консерватизма и эмпирического традиционализма. К этой философии пришел Хейл, и Бёрк, также к ней пришедший, критиковал его с тех же позиций, которые он сам занял впоследствии. Однако наша статья не ставит себе целью показать, что Хейл «повлиял» на Бёрка или что Бёрк «почерпнул» свои идеи у Хейла; подобного рода рассуждения всеми признаны неприемлемыми. Если тот факт, что Бёрк читал теоретиков древней конституции XVII в., и имел какое-то значение, то оно заключается в том, что это сделало более глубоким его историческое понимание традиции общего права как «неизменной политики этого королевства» — фактора, сформировавшего английскую политическую мысль и практику. Важнее всего отметить, что Хейл и Бёрк пришли к схожим выводам, потому что они исходили из одинаковых предпосылок, из общего убеждения в непостижимой разумом древности закона, которое, как Бёрк, в отличие от Хейла, считал необходимым объяснить, представляло собой одно из главных убеждений общества и традицию, внутри которой они оба существовали.

Важно, чтобы наш анализ не показался излишне амбициозным. Он ограничивается только одной стороной философии Бёрка — учением о высшей мудрости традиционных институтов — и даже этот аспект рассматривает изолированно. Помимо традиционализма, в его социально-политической философии можно найти еще много аспектов, и мы вовсе не утверждаем, что приверженность традиции общего права объясняет их все. Чтобы понять их значение и их присутствие в его рассуждениях, может потребоваться обращение к естественному праву, философии

Юма, социологии Монтескье или зарождающейся романтической чувствительности. Скорее всего, нужны будут и более сложные операции, если любой отдельно взятый аспект его мысли свести к философскому единству с другими. Мы ни в коем случае не заявляем, что общее представление Бёрка о социальной реальности — если таковое вообще существовало — основывалось на общем праве; при этом мы считаем, что для истолкования его традиционализма как отдельного фактора нет нужды в каких-то дополнительных утверждениях, помимо его постоянного обращения и глубокого внимания к некоторым понятиям, заимствованным из общего права (в чем он сам признавался) и составившим часть политического языка, на котором он говорил с современниками. В этом отношении философию Бёрка сформировали его наблюдения над английским обществом и историей, а также концепты, традиционно использовавшиеся для этой цели, и рефлексия над самими этими понятиями.

СОКРАЩЕНИЯ

ACFL *Pocock J.* The Ancient Constitution and the Feudal Law. — Cambridge : Cambridge University Press, 1957.

ИСТОЧНИКИ

- Берк Э.* Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию / пер. с англ. Е. И. Гельфанд. — М. : Рудомино, 1993.
- Локк Д.* Два трактата о правлении // Сочинения. Т. 3. — М. : Мысль, 1988. — С. 137–405.
- Burke E.* The Works of the Right Honourable Edmund Burke : in 5 vols. — London : George Bell and Sons, 1876–1877.
- Burke E.* Reflections on the Revolution in France // Works. Vol. II / ed. by B. Libraries. — 1901.
- Coke E.* The Twelfth Part of the Reports of Sir Edward Coke. Prohibitions del Roy. — London : T. Roycroft, for H. Twyford and T. Dring, 1656.
- Coke E.* The Seventh Part of the Reports of Sir Edward Coke. Calvin's Case. — London : T. Roycroft, for H. Twyford and T. Dring, 1671.
- Davies J.* A Report of Cases and Matters in Law: Resolved and Adjudged in the King's Courts in Ireland [1604–1612]. — Dublin : E. Flesher, J. Steater, and H. Twyford, 1614.
- Hobbes T.* The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury : in 11 vols. / ed. by W. Molesworth. — London : Bohn, 1839–1845.
- Holdsworth W. S.* History of English Law. — London, 1716a.
- Holdsworth W. S.* History of English Law. — 2nd ed. — London, 1716b.

ЛИТЕРАТУРА

- Атнашев Т. М. Утопический консерватизм в эпоху поздней Перестройки: отпущая вожжи истории // Социология власти. — 2017. — № 2. — С. 12–52.
- Атнашев Т. М., Велижев М. Б. «Context Is King»: Джон Покок — историк политических языков // Новое лит. обозрение. — 2015. — Т. 134. — С. 21–44.
- Aubrey J. *Brief Lives* / ed. by A. Clark. — Oxford : Clarendon Press, 1898.
- Butterfield H. *George III. Lord North and the People, 1779–1780.* — London : G. Bell and Sons, 1949.
- Fisher L. A. *History of Europe.* — London : E. Arnold & Co., 1946.
- Hill C. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century.* — New York : Secker & Warburg, 1958.
- John Locke: *Two Treatises of Government* / ed. by P. Laslett. — Cambridge : Cambridge University Press, 1960.
- Meinecke F. *Die Entstehung des Historismus.* — 2. Aufl. — München : Oldenbourg, 1956.
- Philosophy, Politics and Society / ed. by P. Laslett. — Oxford : Basil Blackwell, 1956.
- Pocock J. G. A. *Burke and the Ancient Constitution—A Problem in the History of Ideas* // *The Historical Journal.* — 1960. — Vol. 3, no. 2. — P. 125–143.
- Sabine G. H. *A History of Political Theory.* — New York : R. Holt, 1945.

Pocock, J. G. A. 2018. “Bërk i drevnyaya konstitutsiya [Burke and the Ancient Constitution]: ob odnoy probleme v istorii idey [A Problem in the History of Ideas]” [in Russian], trans. from the English by L. V. Chernina. Ed. by T. M. Atnashev and M. B. Velizhev. With an intro. by T. M. Atnashev and M. B. Velizhev. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] II (3), 141–170.

JOHN POCKOCK

BURKE AND THE ANCIENT CONSTITUTION

A PROBLEM IN THE HISTORY OF IDEAS

Translation of: Pocock, J. G. A. 1960. “Burke and the Ancient Constitution—A Problem in the History of Ideas.” *The Historical Journal* 3 (2): 125–143.

DOI: 10.17323/2587–8719–2018–II–3–141–170.

REFERENCES

- Atnashev, T. M. 2017. “Utopicheskiy konservatizm v epokhu pozdney Perestroiki: otpuskaya vozhhzi istorii [Utopian Conservatism during the Late Perestroika: Loosening the Reins of History]” [in Russian]. *Sotsiologiya vlasti* [*Sociology of Power*], no. 2: 12–52.
- Atnashev, T. M., and M. B. Velizhev. 2015. “‘Context Is King’: Dzhon Pokok—istorik politicheskikh yazykov [‘Context Is King’: John Pocock—Historian of Political Language]” [in Russian]. *Novoye lit. obozreniye* [*New Literary Observer*] 134:21–44.

- Aubrey, J. 1898. *Brief Lives*. Ed. by A. Clark. Oxford: Clarendon Press.
- Berk, E. [Burke E.] 1993. *Razmyshleniya o revolyutsii vo Frantsii i zasedaniyakh nekotorykh obshchestv v Londone, otnosyashchikhsya k etomu sobytiyu [Reflections on the Revolution in France]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. I. Gel'fand. Moskva [Moscow]: Rudomino.
- Burke, E. 1876–1877. *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*. 5 vols. London: George Bell and Sons.
- . 1901. “Reflections on the Revolution in France.” In *Works*, ed. by Bohn’s Libraries, vol. II.
- Butterfield, H. 1949. *George III. Lord North and the People, 1779–1780*. London: G. Bell and Sons.
- Coke, E. 1656. *Prohibitions del Roy*. In *The Twelfth Part of the Reports of Sir Edward Coke*. London: T. Roycroft, for H. Twyford and T. Dring.
- . 1671. *Calvin’s Case*. In *The Seventh Part of the Reports of Sir Edward Coke*. London: T. Roycroft, for H. Twyford and T. Dring.
- Davies, J. 1614. *A Report of Cases and Matters in Law: Resolved and Adjudged in the King’s Courts in Ireland [1604–1612]*. Dublin: E. Flesher, J. Steater, and H. Twyford.
- Fisher, L. A. 1946. *History of Europe*. London: E. Arnold & Co.
- Hill, Ch. 1958. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*. New York: Secker & Warburg.
- Hobbes, T. 1839–1845. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Ed. by W. Molesworth. 11 vols. London: Bohn.
- Holdsworth, W. S. 1716a. *History of English Law*. 2nd ed. London.
- . 1716b. *History of English Law*. London.
- Laslett, P., ed. 1956. *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- , ed. 1960. *John Locke: Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lokk, Dzh. [Locke, J.] 1988. *Dva traktata o pravlenii [Two Treatises of Government]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Works]*, 137–405. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Meinecke, F. 1956. *Die Entstehung des Historismus* [in German]. 2nd ed. München: Oldenbourg.
- Pocock, J. 1957. *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabine, G. H. 1945. *A History of Political Theory*. New York: R. Holt.

Ингерфлом К. С. Как осмыслить перемены, не пользуясь категориями разрыва и преемственности : герменевтический взгляд на революцию 1917 г. в свете истории понятий / пер. с исп. Л. В. Черниной ; под. ред. А. В. Марея, К. С. Ингерфлома ; вступ. ст. А. В. Марея // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2018. — Т. II, № 3. — С. 171–204.

История понятий: взгляд из-за океана

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-171-204.

Когда в отечественной исторической науке говорят об истории понятий, то, как правило, ссылаются на одну из двух основных школ — Кембриджскую, основателем и «лицом» которой стал Квентин Скиннер, или *Begriffsgeschichte*, основанную Райнхартом Козеллеком. Книги этих ученых переводятся, их идеи активно обсуждаются среди российских коллег. Парадокс данной ситуации, однако, заключается в том, что в европейской и, шире, в мировой гуманитарной науке уже давно существует третье поколение «истории понятий», известное также как Падуанская школа. Представлено оно, прежде всего, профессорами Падуанского университета Джузеппе Дузо и Сандро Киньолой. Примыкает к ним и испано-американское крыло исследователей, одним из наиболее ярких представителей которого следует признать Клаудио Серхио Ингерфлома, чья статья публикуется в этом номере нашего журнала.

Клаудио Ингерфлома, возглавляющего сейчас Центр истории понятий в университете Сан-Мартин в Буэнос-Айресе, можно назвать человеком трудной и яркой судьбы. Родившись в Аргентине, он закончил исторический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова по кафедре истории Нового времени. Начал профессионально заниматься историей России, много лет работал в Париже, где в итоге достиг позиции старшего научного сотрудника в Национальном совете научных исследований. Неоднократно и подолгу жил в СССР, где близко сошелся с М. Я. Гефтером, а затем и в России, где, в частности, стал одним из основателей центра культурной антропологии им. Марка Блока (РГГУ). Перу Кл. Ингерфлома принадлежит большое количество работ по истории России Нового времени, однако последние годы значительная часть его исследований сконцентрирована не столько на конкретно-историческом материале, сколько на вопросах теории и методологии истории понятий. Один из основных вопросов, занимающих его как исследователя, касается применимости истории понятий к исследованию обществ за пределами

Западной Европы, применительно к которой были сформулированы основные постулаты этого направления.

В статье, предлагаемой вниманию читателя, Кл. Ингерфлом отталкивается от двух высказываний, внешне схожих между собой, но разделенных двумя столетиями: это отождествление Петра I с Антихристом и аналогичная характеристика, данная крестьянами коллективизации и, шире, власти большевиков. Сходство этих высказываний позволяет Ингерфлому поставить вопрос об эвристической ценности категорий разрыва и/или преемственности применительно к исследованию исторического процесса вообще и российской истории в частности. Опираясь методологически на широкий спектр французской и немецкой философии XX столетия (прежде всего, на работы Г. Гадамера, М. Хайдеггера, М. Фуко, Р. Козеллека), он рассматривает возможность применения к отечественной истории классического инструментария истории понятий (*Begriffsgeschichte*), разработанной Козеллеком и оспаривавшейся, в частности, Пококом. В этом плане данная статья интересна и еще с одной точки зрения, а именно в паре со статьей Дж. Покока, представляющей альтернативный подход к истории понятий и опубликованной в этом же номере нашего журнала.

А. М.

КЛАУДИО СЕРХИО ИНГЕРФЛОМ*

КАК ОСМЫСЛИТЬ ПЕРЕМЕНЫ, НЕ ПОЛЬЗУЯСЬ
КАТЕГОРИЯМИ РАЗРЫВА И ПРЕЕМСТВЕННОСТИ**ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА РЕВОЛЮЦИЮ 1917 Г.
В СВЕТЕ ИСТОРИИ ПОНЯТИЙПосвящается столетию со дня рождения моего учителя Михаила Яковлевича Гефтера,
постоянно «присутствующего» за моим рабочим столом.*Советская власть не от Бога, а от Антихриста.*

Ответ крестьян на принудительную коллективизацию (1929–1931)

Петр — Антихрист.

Народная характеристика политики Петра I (начало XVIII в.)

ОБЪЕКТ НАСТОЯЩЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Частота, с которой в исторической литературе встречаются категории *разрыв* и *преемственность*, весьма примечательна. Они образуют призму, через которую, как правило, понимаются отношения между событиями и временем. В моей области — русской истории — установление советского режима всегда концептуализировалось в категориях разрыва и/или преемственности по отношению к предыдущей имперской эпохе. Однако накопленные историографией знания каждый раз все сильнее противоречат этой концептуализации: доступный материал показывает, что важные элементы предшествующей структуры сохранялись в советской системе и *одновременно* многие факторы, присущие царизму, исчезли бесследно. Историография привычно разрешает это противоречие, разделяя сегменты, составляющие советскую реальность,

*Ингерфлом Клаудио Серхио, старший научный сотрудник Национального центра научных исследований (Париж); приглашенный профессор, Школа славянских и восточно-европейских исследований, Университетский колледж (Лондон); директор Центра по истории славянского мира и Центра исследований по истории понятий (*Begriffsgeschichte*) ун-та Сан-Мартин (Буэнос-Айрес), claudio.ingerflom@gmail.com, mmendozah@gmail.com.

**© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Л. В. Чернина. Оригинал: *Ingerflom C. S. Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad: un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos // Res Publica. — 2006. — N° 16. — P. 129–152.* Первая версия опубликована на французском языке: *Ingerflom C. S. Régime imperial — régime soviétique: ni rupture ni continuité // Espace Temps. — 2004. — N° 84/85/86. — P. 226–238.*

на новые и старые с целью вывести формулу удивительного эвристического значения: между царизмом и коммунизмом существуют моменты как разрыва, так и преемственности. И если кто-то задается вопросом, как осмыслить эту перемену глобально, то тут же дается исчерпывающий ответ: «советский феномен сложен, он состоит из разрывов и преемственностей». Как легко поймет читатель, это утверждение не только приводит к необходимости дробить событие до бесконечности, но и мешает осмыслить его, поскольку в каждом сегменте мы находим как сохраняющиеся, так и отмирающие элементы прошлого. Когда у полевого историка, каковым числит себя автор этой статьи, возникает необходимость понять, что возникает только сейчас, а что сохраняется из прошлого, если он не желает искусственно дробить политические изменения, то единственным возможным выходом для него остается покинуть узкие рамки нашей дисциплины и обратиться за другими формами осмысления перемен к философии. В той мере, в которой недействующая схема разрыва/преемственности попросту приводит в движение два времени — прошлое и настоящее — сравнение двух приведенных в эпиграфе высказываний порождает следующий вопрос: каковы временные условия изменения в истории?

Закончу этот раздел двумя замечаниями, которые могут помочь избежать недопонимания. Должен предупредить читателей, являющихся специалистами в области философии, что я подхожу к ней лишь как пользователь: я не только не претендую на то, чтобы добавить что-то к вашей дисциплине, но и использую ее исключительно применительно к своим проблемам. Второе предупреждение, предназначенное для моих коллег-историков, очень простое; но некоторые реакции, явно вдохновленные позитивистскими соображениями («зачем вам нужна вся эта философия?»), которые я услышал, делая доклады на эту тему во Франции, Англии и Соединенных Штатах, убедили меня в том, что необходимы некоторые объяснения. Каждый раз, когда мы, историки, оказывались в когнитивном тупике, мы делали успехи в понимании, если вместо того, чтобы еще больше накапливать знания, мы вносили изменения на эпистемологическом уровне. Другими словами, мы, историки, должны решительно отказаться от характерной для нас коллективной аллергии на теорию, так как мы всегда, сознательно или нет, действуем исходя из философских предпосылок. Когда эрудитские знания (для удобства дискурса я искусственно отделяю их от концептуальных инструментов, необходимых для их достижения) перестают укладываться в те категории интерпретации, которыми мы

пользуемся, приходит время переосмыслить предпосылки, на которые эти категории опираются.

Это исследование постоянно колеблется между историческими источниками и теорией. Таким путем я изучал народное и, подчас, метафорическое восприятие советского режима, которое не только не основывалось на логике разрыва/преемственности, но даже исключало ее: во время кампании по коллективизации многие крестьяне осуждали советскую власть и ее политику как творение *Антихриста* — персонажа, провозглашающего будущее, который несколько веков ассоциировался с народным противостоянием царизму. Это толкование в конце двадцатых — начале тридцатых годов превратило будущее и прошлое в настоящее. Таким образом, это высказывание содержит в себе структуру, лишаящую силы парадигму разрыва/преемственности, — в той мере, в которой она пытается объяснить и определить переменную, то есть отношение между историческими временами. Если это высказывание, как я попытаюсь показать, истинно, не будет излишней смелостью задаться вопросом о легитимности таких терминов, как «разрыв» и «преемственность».

ПРОБЛЕМЫ ВРЕМЕННОЙ АНАЛОГИИ

Распространение формулировок, идентифицирующих советскую власть и ее насильственные действия по коллективизации в сельском хозяйстве с Антихристом, приобрело в те годы особенно широкий размах¹. Эти формулировки изучали и соотносили с крестьянской «апокалиптической традицией», проводя определенную *аналогию*² со слухами, которые «в тех же выражениях»³ описывали Петра Великого. Помимо религиозных коннотаций метафора Антихриста выглядит вдвойне чуждой обычным сегодня толкованиям советского порядка, основанным, как правило, на точке зрения разрыва/преемственности, и, зачастую, выдвигающим тезис о радикальном разрыве с царистским прошлым. Антихрист в России — это часто одновременно метафора и понятие⁴,

¹Примеры апокалиптических слухов и сообщения о реакции партии, признающей, что эти слухи затрудняют образование колхозов и провоцируют беспорядки, фигурируют почти во всех публикациях источников на русском языке. По-английски см.: Viola, 1996: 56-66; Fitzpatrick, 1994: 6, 45-46, 214; Husband, 2000: 142-144.

²Этот термин присутствует в официальных сообщениях: Romano, 1999: 167.

³Viola, 1996: 47; Fitzpatrick, 1994: 45, 214.

⁴«Метафоры могут превращаться в понятия» (Koselleck, 1996: 60). Понятие Антихриста, возможно, не следует считать *базовым* и незаменимым для понимания российской

обладающее множеством семантических слоев и плохо приспособленное к идее разрыва, особенно радикального. Речь идет не только об устойчивости верования. Сфера религиозного в России XVII–XVIII вв. включала в себя комплекс отношений между монархом и его подданными, то есть то, что в XX в. относится скорее к социально-политической сфере. С тех пор эта метафора превратилась в «понятийное боевое оружие»⁵, и ее применение в 1929–1930 гг. в связи с таким социальным конфликтом, как коллективизация, бросается в глаза тем, что взывает к «современности несовременного, или наоборот — к несовременному в современности»⁶. Отождествление с Антихристом придает советской власти массу значений, которые восходят к разным эпохам и тем самым выходят за пределы дихотомии «диахрония-синхрония»⁷. Это указывает в данной метафоре на логику, не опирающуюся ни на противопоставление «разрыв/преемственность», ни на привычные формулы (разрыв или преемственность? Разрыв внутри преемственности? Разрыв и преемственность?). К какому другому механизму отношений между эпохами отсылает эта метафора? Какие категории, какие временные измерения вступают здесь в игру? К историку в этом вопросе предъявляются те же требования, что и к антропологу: он должен интерпретировать метафоры, чтобы восстановить когнитивные практики социальных акторов и знания, приобретенные ими⁸.

Необходимо два уточнения, чтобы избежать возможного недопонимания. Я не утверждаю, что высказывания об Антихристе были больше распространены среди крестьян, чем чисто политические формулировки или объяснения экономической невыгодности коллективизации. Я также не думаю, что религиозные и политические высказывания имеют взаимоисключающий характер. Наоборот, я попытаюсь показать, что они дополняют друг друга. Все, что я знаю о ситуации в деревнях, ставит передо мной ряд вопросов: почему крестьяне используют этот исторически нагруженный термин для описания советской власти, при том что *одно-*

политической истории, но во многих случаях этот термин синтезировал политические структуры и вызывал сопротивление и споры, то есть приводил к сочетанию условий, которые превращают слово в понятие.

⁵ *Kampfgebriff*. Выражение принадлежит Райнхарту Козеллеку: Koselleck, 1996: 68.

⁶ Koselleck, 1990: 318.

⁷ Об этой проблеме см. *ibid.*: 114.

⁸ Geertz, 1993: 27, 448–449.

ческие аргументы против ее политики?⁹ Почему дискурс об Антихристе воздействует на поведение крестьянства? Могла ли концептуализация советского политического режима в те времена не быть метафорической? Может ли эта метафора что-то рассказать нам о насилии и о государственном и политическом устройстве большевизма — что-то такое, что невозможно объяснить ни современным языком, которым пользовались в том числе и крестьяне, ни теоретическим (философским) языком, существовавшим в ту эпоху?¹⁰ В конечном итоге, по словам Линна Вайолы, «апокалиптическое предвидение» породило «альтернативную истину [...] для наблюдения и оценки советской власти»¹¹. Какую?¹²

СЕМАНТИЧЕСКИЕ СЛОИ АНТИХРИСТА:

РЕЛИГИОЗНЫЙ, ДЕСПОТИЧЕСКИЙ И АНТИПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ

Чтобы исследовать временную глубину метафоры, необходимо вкратце объяснить существующее в России перекрестье между высказыванием об Антихристе и изменениями политического. На протяжении XVI в. московские элиты мыслили о судьбе царства в терминах Откровения. Иван IV Грозный основал самодержавие и отстоял свое право на то, чтобы быть единственным толкователем Бога на земле. Но было и еще кое-что: Бог дал ему разрешение выражать Его волю через царское поведение, которое могло противоречить закону, обычаю и даже слову Церкви. В той мере, в которой эта концепция была воплощена, население оказалось лишенным любых критериев для оценки легитимности

⁹Это явление возвращает нас к различным символическим и понятийным системам. Существование «„архаично-магических“ и „развито-рациональных“ теорий власти, бытующих бок-о-бок» наблюдалось и в других обществах. См. Geertz, 1993: 320.

¹⁰Говоря об «ужасах XX века», Лео Штраус писал: «С другой стороны, когда нам пришлось столкнуться с тиранией лицом к лицу — с тиранией, которая превзошла самые отважные догадки самых пронизательнейших мыслителей прошлого, — наша политическая теория оказалась бессильна распознать ее» (Strauss, 1997: 38 = Штраус, Россигус, 2006: 64).

¹¹Viola, 1996: 65.

¹²Этот вопрос противоречит всякой эволюционной логике, поскольку предполагает, что современное мышление не имеет монополии на знание. Ср. Wittgenstein, 1982. Этот вопрос вводит в источниковедческую работу герменевтический вопрос об истине, приложимой к каждому сознанию (эстетическому, историческому, политическому, религиозному). Ср. Gadamer, 1996: 116–117. Здесь мы приближаемся к истине в истории, которая не обладая ни монополией на субъективность, открывающей возможность всевозможным видам релятивизма, ни истиной, абсолютно не зависящей от интерпретатора, но являющейся идеалом объективности современной науки. См. об этом разъяснения в книге: Grondin, 1993: 223–233 и Grondin, 2003: 77, 82–83.

власти, что неизбежно привело к полному смешению истинного и ложного. Так что автократия выражалась здесь не в виде абсолютизма, а в виде деспотического режима. Петр Великий укрепил этот порядок. Особенное внимание он уделял тому, чтобы объединить в себе светскую власть и высший авторитет в вопросах веры. Среди его действий, вызвавших наибольшее сопротивление и, в частности, отождествление царя с Антихристом, достаточно упомянуть Регламент 1722 г., в котором говорилось, что с этого времени каждый монарх может абсолютно свободно назначать себе наследника. Петр обязал своих подданных дать клятву верности неназванному наследнику, так как тот еще не был назначен. Смешение того, что мы сегодня называем религиозным и мирским, и путаница между истинным и ложным привели к примечательной реакции: как тот, кто приписывал себе божественное право выбрать монарха, так и неизвестный будущий император не могли быть никем иным, кроме как Антихристом. Народ буквально толковал слова Петра в том смысле, что «любой может стать царем». Почему антихрист Петр — единственный, кто мог назвать императора? За последующий век десятки «самозванцев»¹³, лжецарей и лжецаревичей, наводнили страну, вызывая беспорядки от мелких бунтов до гигантского восстания Пугачева. Общая сакрализация монарха (теория двух тел короля в России XVII–XIX в. не действовала) не допускала, чтобы монарх был одновременно настоящим царем и плохим царем. Народное мнение три столетия было таково, что если царь плохой, значит он самозванец, который пытается сойти за настоящего царя. А настоящего, конечно же, похитили или убили вельможи, не желающие народного блага¹⁴. Но те, кто взбунтовался, потому что увидели причину своих невзгод в ложности физического тела царя, не имели возможности осмыслить соотношение между мотивами недовольства и правящим режимом.

У Антихриста было большое будущее, когда речь шла о выражении недовольства в любой форме: Александр I, Николай I, Александр II, Александр III, Николай II, Ленин и Сталин не избегли отождествления с Антихристом. Во время голода 1891 г. возникли слухи, что добровольцы, которые приезжают из городов в села, чтобы бороться с голодом,

¹³Традиционный перевод *impostor* («мошенник») умаляет этот феномен, поскольку русское слово «самозванец» предполагает, что он «сам назвал себя царем», в отличие от тех, кто был «призван» Богом.

¹⁴См. Ingerflom, 1996: 733–757 (= Ингерфлом, 2003: 65–96).

на самом деле АНТИХРИСТОВЫ СЛУГИ. Привыкшие не доверять любой помощи и любой переписи, которая обычно проводилась, чтобы обеспечить уплату налогов и набор на военную службу, крестьяне с подозрением относились к этим добровольцам, которые рассчитывали порции в передвижных столовых, организованных благотворительными обществами¹⁵. По аналогичным причинам крестьяне силой выгоняли чиновников, посланных для проведения переписей 1897, 1926 и 1937 гг. Эти случайно выбранные примеры не исчерпывают ситуацию, но их достаточно, чтобы показать, что об Антихристе постоянно вспоминали в ходе социальных, политических и символических конфликтов. Постоянство этого явления, несмотря на значительные различия в материальном его выражении (бунты, беспорядки, статьи, официальные речи, письма и т. д.), казалось бы, указывает на константу сопротивления, восстания. Но это обманчивое впечатление. Среди этого движения возникает БУРЛЕНИЕ, как любил говорить Мишель Фуко, которое разрушает ровную картину¹⁶. Такое бурление привело к событию, разбивавшемуся без участия антихристов и лжецарей — революции 1905 г.

УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФОРМЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО

Антихрист сходит с российской сцены, когда там появляется современная политика. Поясим используемые термины, поскольку историография за некоторыми примечательными исключениями утверждает, что Россия вступила в политический модерн с Петром Первым, за два столетия до описываемых нами событий. Революция 1905 г. была делом рук тех, кто требовал вместо сословного общества, чья легитимность коренилась в естественном порядке, общества юридически равных индивидов и народного суверенитета. Только в 1905 г. страна принудительным образом перешла к той форме политического, которая, под иными небесами, возникла еще в эпоху Возрождения и приобрела современную форму в XIX в.: имманентность политических целей, автономия политического пространства, признание народного суверенитета, универсализация политики, то есть воплощение этого признания в речи и в действиях коллективных акторов, выражающих себя в автономном пространстве политического; политическое устройство социальных классов, противостояние альтернативных проектов политической власти и общества

¹⁵Короленко, 1914: 208–213.

¹⁶Foucault, 1969: 13 (= Фуко, Ракова и Серебрянникова, 2004: 40).

и т.д.¹⁷ Россия XVII–XVIII вв. не знала современной политики. Робкая, рудиментарная, аристократическая, но современная форма политического действительно существовала в самом конце XVIII в., но чтобы сама идея политического перешла узкие рамки знатных элит, ей необходимо было найти воплощение в представительных учреждениях. В течение XIX в., когда политика уже стояла у дверей, самодержавие выбрало другой путь и продемонстрировало системную антиполитическую волю. Оно препятствовало универсализации политики и удерживало ее в тесных границах высшей бюрократии, тяготеющей ко двору. К середине века империя открыла для себя новые институциональные пространства и новые подходы к праву, собственности, управлению и т. д., но сторонники этих новшеств не могли или не хотели распространить новые политические веяния на все общество целиком¹⁸. То, что самодержавие могло уступить, а общество получить посредством реформ, было столь малым, что страна взорвалась. Универсализация политики в России началась с революции 1905 г.

Пришествие Антихриста, многократно предсказанное церковными и народными текстами, с XVII в. все время задерживалось. Эта задержка совершенно не умаляла веру: в условиях, когда христианское учение помещало горизонт надежды в самом отдаленном будущем, «несбывшееся пророчество могло постоянно отодвигаться»¹⁹. Если земной опыт противоречит пророчеству, это не страшно: апокалиптические ожидания сохранялись постоянно, потому что они поддерживались верой и не имели отношения к здешнему миру. Современность привнесла такие глубинные трансформации в пространство опыта, что эсхатология уже не могла оставаться неизменной. С этого момента возник новый горизонт надежды, связанный с представлением о прогрессе. Прогноз имманентных целей и их достижение «превратились в элементы легитимации политического действия»²⁰. Но для реализации этих действий коллективным акторам приходилось изменять идентичность. В начале революции 1905 г. ходили слухи о какой-то «Золотой грамоте», которую приписывали Николаю II и в которой якобы содержался указ о конфискации помещичьих земель по модели, используемой с XVIII в.²¹ Но

¹⁷Guerra, 1998: 109–139. Lefort, 1986: 8–9; Daalder, 1987: 22–43; Senellart, 1989: 34, 69, 86; Walzer, 1989: 211–219.

¹⁸Kassow, 1991: 367; Brower, 1990: Passim.

¹⁹Koselleck, 1990: 317.

²⁰Ср. *ibid.*: 318.

²¹Ascher, 1988: 161.

политическое оружие уже было выковано. Не успел выйти Указ от 18 февраля, в котором сообщалось о будущем созыве представительного органа и населению предлагалось отправлять свои предложения, как деревня ответила на это мирскими приговорами, требования которых смешались с требованиями города. В конце июля собрался первый съезд Всероссийского крестьянского союза. На апрельских выборах в Думу 1906 г. крестьяне в массовом порядке поддержали *политические* альтернативы самодержавию. Очевидно, этот процесс не повлиял таким же образом ни на все население каждой деревни, ни на весь крестьянский мир, однако и отход на задний план старых форм противодействия, и распространение современной политики налицо. В этой связи можно проследить развитие политического поведения вплоть до коллективизации. В этом смысле крестьяне вели себя, как дворянство под угрозой экспроприации земель в 1905 г. или как рабочие, которые отстаивали как свои интересы на заводах так и советскую власть: все они действуют как «социальные классы с политическими целями». Эти акторы представляют интересы коллективного организма в противовес другим и в то же время открыто выступают против природы власти (а не против самозванства ее обладателя) с целью получить возможность сопротивляться ей, влиять на нее или завоевывать ее. В ходе того же движения, которое приводит к их сплочению, классы способствуют универсализации политики и создают пространство, в котором социально-экономические акторы становятся также политическими. Политическое становление социальных классов и политического в России были единым и нераздельным явлением²².

Как мы видим, существует явное соотношение между, с одной стороны, народным насилием, оставившим поиски истинного царя так же, как и оппозиции типа «Христос/Антихрист» и, с другой, новыми формами коллективной идентичности и невысказанными претензиями на власть (дискурс Откровения был заменен политическим дискурсом). Эти перемены приводят к становлению политического порядка и являются неотъемлемой его частью, но они лишены независимости. Напротив, они зависят друг от друга, как кольца Борромео, которые

²²Rieber, 1982: 426. Я использую слово «класс», следуя терминологии, принятой как в ту эпоху, так и в научной литературе, однако историки уже отмечали, что эта категория на отражает гетерогенности рассматриваемых социальных групп. Система «сословий» распалась, но ей на смену не пришла система «классов» с четкими границами.

Лакан использует, чтобы объяснить связь между воображаемым, истинным и символическим²³. Если один из элементов распадется, то и другие тоже. Политический порядок зависит от их сочетания.

«ДЕЙСТВИЕ ИСТОРИИ»

Буря, разразившаяся вследствие событий 1917 г., еще не утихла, как на горизонте снова появился Антихрист. Как это произошло? Что это — повторение? Историкку следует здесь быть осторожным. Если признать, что аналогия, прячущаяся под покровом «крестьянской традиции» (ментальности, культуры и т. д.), живет в сознании далеко от рационализма и «научных» объяснений, которые считаются единственным познающим подходом к социально-политической реальности, то вопрос о возможной истинности метафоры следует отбросить с самого начала. Очевидно, что неизбежное различие между эпохами мешает признать за временными аналогиями реальное эвристическое значение. Это предубеждение против «исторически различных эпох» очень стойкое и может отсылать к теории разрыва, особенно у Мишеля Фуко. Разумеется, невозможно двигаться вперед, если игнорировать этот теоретический дискурс²⁴. Однако речь идет о том, чтобы думать не *вопреки* Фуко, а *после* него. Невозможно обосновать эвристическое использование временной аналогии, которая воспринимается как источник истины просто в силу скопления фактов. Необходимо представить теоретические условия, которые узаконивают такое использование. Укажу три таких условия.

Первое состоит в том, чтобы позволить удивлению, вызванному аналогией, оказывать определенное воздействие, не игнорировать его и не поддаваться ментальному комфорту, ссылаясь на «традицию» (которая считается чем-то сторонним по отношению к нам), тем самым закрывая глаза на вопрос, поставленный тем фактом, который удивляет. Речь идет о сохранении субъективной позиции толкователя, которая присутствует при любой попытке понять инаковость. В той мере, в которой эта

²³Lacan, 1976: 58.

²⁴«Поначалу нам требуется провести сугубо негативную работу: освободиться от хаоса тех понятий, которые (каждое по-своему) затемняют понятие прерывности. [...] Таково, например, понятие традиции, сообщающее особый временной статус последовательным и тождественным (или, по крайней мере, аналогичным) совокупностям феноменов» (Foucault, 1969: 31 = Фуко, Ракова и Серебрянникова, 2004: 23). Однако Фуко до конца жизни отвергал обычное прочтение своих трудов, подчеркивающее момент прерывности; см. Foucault, 1994a: 143, 409–410, Foucault, 1994b: 23.

позиция сопровождается определенной осознаваемой степенью когнитивной неуверенности, существует гарантия, что вопросы, порожденные удивлением, не будут поспешно сняты²⁵.

Второе условие состоит в том, чтобы воспринимать действующих лиц истории серьезно: вопреки эволюционизму предположим легитимность этих акторов и решительно отделим рассуждения, которые подменяют инаковость наивностью²⁶. Здесь мы видим, насколько весом предрассудок герменевтического круга в интерпретации историка, поскольку если он признает, что акторы легитимны, естественным образом возникает вопрос: какая истина кроется в отождествлении советской власти с Антихристом?

Третье условие, несомненно, имеет решающее значение. Временная аналогия с XVIII в., порожденная высказыванием 1929 г., связывает две эпохи, делая одновременным неодновременное и преодолевая альтернативу «синхрония/диахрония». Связь между этими эпохами осознается, если принять во внимание соотношение времен (будущее — прошлое — настоящее), которые Райнхарт Козеллек, в свою очередь, располагает в трех комбинациях, чтобы определить длительность (*Dauer*), изменение (*Wechsel*) и единство (*Einmaligkeit*) событий и их последствий, то есть «сложность временных перекрестков в истории». Козеллек, таким образом, допускает, применительно к истории, возможность, установленную Хайдеггером, что время разворачивается так, как человек вопрошает бытие²⁷. Но акт понимания, отмечает в другом месте немецкий историк, связан не только с ходом времен, но и с центральным в философии Ганса-Георга Гадамера понятием *Wirkungsgeschichte*, которое Жан Гронден перевел как «работа истории»²⁸. Поскольку вопрос бытия имеет временной характер, утверждает Гадамер вслед за Хайдеггером, человек оказывается включен в «работу истории» посредством языка²⁹. Временная аналогия образована тем же типом посредничества, которому она сама дала приют. Как это функционирует?

Со ссылкой на Поля Рикёра мы можем сказать, что это построение основывается на диалектике двух полюсов акта воспоминания (*souvenir*), который французский философ называет «попыткой или усилием

²⁵Gadamer, 1995: 148; Wittgenstein, 1980: 5; Momigliano, 1979: 38.

²⁶См. Wittgenstein, 1982: № 10.

²⁷Koselleck, 1988: 19. Существует издание на испанском языке: Koselleck, 2001: 118–119.

²⁸Причины, лежащие в основе такого перевода, изложены в статье: Grondin, 1981, перепечатано в книге: Grondin, 1993: 218.

²⁹Koselleck, 1997: 182 и Gadamer, 1996: 322.

по вспоминанию» (*rappel*) и «простым воскрешением в памяти». Единство двух полюсов располагается на временной дистанции, которую простое воскрешение в памяти проходит от первого впечатления до настоящего времени; и наоборот — путем усилия вспоминания (*rappel*). Усилие вспоминания представляет собой активный поиск. Простое воскрешение в памяти — это простое воспоминание, существующее как *воздействие*, как память-привычка (Бергсон), где накопленный ранее опыт включается в бытие в настоящем, не будучи определяем как причастный к прошлому³⁰. Человеческое существо переживает различные обстоятельства под воздействием прошлого, эти обстоятельства представляют собой признак «работы истории», которая часто действует без того, чтобы человек осознал ее. «Действие этой работы истории обнаруживается во всяком понимании»³¹, то есть не только у историков, но и у любого исторического актора³².

Человеческие существа представляют собой *объекты* истории: те, кто считаются обычно самыми активными (например, большевистские вожди), являются не меньшими жертвами истории, чем массы³³. Должны ли мы видеть в «работе истории» вид позднего гегельянства, которое воспринимает историю как бытие в себе, как вневременную абстракцию? Нам интереснее видеть в ней разрушение претензии на объективность; например, у историков, которые держатся за иллюзию, что они смотрят на объект исследования со стороны или могут отделить действия исторического персонажа от «работы истории» и сделать вывод о «радикальном разрыве». Идея разрыва несопоставима с идеей работы истории³⁴. Актор-толкователь, субъект понимания и действия, не может ни выйти за пределы своей традиции, ни распоряжаться ею свободно. Отсюда внимание Гадамера «к факту, что мы не вполне хозяева собственным предрассудкам, потому что они происходят из глубины и из традиций, которые мы не в состоянии осознать полностью [...] Понимание всегда

³⁰Ricoeur, 2000: сар. 1 (= Рикёр, Блауберг и др., 2004: 40).

³¹Gadamer, 1996: 323 (= Гадамер, Бурова, 1988: 355).

³²«Мы никогда не попадаем в абсолютную позицию новаторов, мы всегда находимся в относительной ситуации наследников» (Ricoeur, 1985: 400).

³³См. *ibid.*: 391.

³⁴Вспомним параллельно соображение Рикёра: сведение трансформации к простому обрубанию напоминает концепцию времени, относящуюся к VI–V вв. до н. э. (*ibid.*: 395–396). Идея пространства и времени, представляющих собой две минимальные и нераздельные части, подтверждала в те времена гипотезу, которую мы сегодня назовем радикальной прерывностью. См. Varreau, 1972: 205; Caveing, 1982.

связано с предрассудками, которые не всегда можно заметить»³⁵. Достаточно еще раз вспомнить большевиков в момент прихода к власти, чтобы понять, какие исторические и политические механизмы запускает эта философская позиция. Современная герменевтика не может иметь «абсолютного начала [...] независимого от традиции», — пишет Жан Гронден. Этот автор утверждает, что «идея нового начала, *tabula rasa* [...] никогда не существовала в мышлении Гадамера»³⁶. Когда идея разрыва эксплицитно и последовательно применяется к советскому режиму, как, например, в работах Мартина Малии, мы сталкиваемся с *tabula rasa*³⁷. Эта интерпретация основана на онтологии *вот-бытия* (*Dasein*), не имеющей временного измерения. Субъект этой онтологии не подчиняется работе истории, наоборот, он наделен прозрачным сознанием: его отношения с прошлым не могут быть ничем, кроме добровольного акта воскрешения его в памяти. Большевики, как и любые другие вожди, которых охватывает эта гипотеза, не нуждаются ни в каком далеком предшественнике «для принятия решений»; иначе мы оказались бы перед «своего рода таинственной реинкарнацией»³⁸.

РАЗРЫВ И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ: ДВА ТЕРМИНА БЕЗ ЭВРИСТИЧЕСКОГО СМЫСЛА

Отказ от радикального разрыва не обязывает нас останавливаться на преемственности³⁹. Можем ли мы сместить фокус спора? Если разрыв/преемственность противопоставлены друг другу в формуле, которая превратилась в общее место (разрыв или преемственность?), то причина здесь в том,

³⁵Grondin, 2003: 80.

³⁶Grondin, 1999: 11, 128, 147. См. также Ricoeur, 1985: 383: «Идея новых времен представляется нам подозрительной по ряду аспектов».

³⁷Malia, 1995: 573. *Tabula rasa* подразумевает, что большевики построили бы социализм, без влияния прошлого. Автор признает «сходство между старой Россией и советской Россией», но любые эти сходства «не означают преемственности» (*ibid.*: 79). Однако он признает бесспорную «преемственность» (*ibid.*: 274): изменения в русской истории всегда происходили сверху. Правда, эта преемственность ничего не объясняет, поскольку в установлении советской власти все определяет совершенно новое явление — марксистская идеология. Следовательно, нет никакой «преемственности с прошлым» (*ibid.*: 275). Это объясняет тезис о «радикальном разрыве» (*ibid.*: 79).

³⁸См. *ibid.*: 79, 274.

³⁹Мартин Малия предлагает историкам альтернативу: или они соглашаются с «разрывом», или встают на позиции преемственности в духе Ричарда Пайпса. См. Malia, 2001. Для К. Лефора дилемма состоит в противостоянии разлома и восстановления/возрождения. Ср. Lefort, 1999: 176. Среди историков, которые отказываются от подобной альтернативы см. Kondratieva, 2002 (= Кондратьева, 2006).

что эти термины подразумевают обычные следствия: раскол, внезапное отделение или постоянство и устойчивость. Но в силу жесткости и исключительности эти явления плохо сочетаются с гибкостью и вариативностью человеческих действий, поэтому исследователи пытались либо избежать противопоставления («история творится одновременно разрывом и преемственностью»⁴⁰), подчеркивая его «зыбкость» и призывая отказаться от него⁴¹, либо смягчить его (разрыв в преемственности), добавляя прилагательные (частичная преемственность, неполный разрыв). В приложении к сложному объекту формулы «разрыв и преемственность» и «разрыв в преемственности» означают, что одни элементы этого объекта исчезли, а другие сохранились⁴². Но все эти действия лишь сдвигают традиционные границы категорий разрыва и преемственности с глобального объекта исследования до тех элементов, которые составляют этот глобальный объект, но не отменяют их. При изучении событий через призму разрыва/преемственности нельзя удовлетворяться утверждением о присутствии разрыва (или преемственности). Применение этих терминов под угрозой нарушения рассуждений на полдороге обязывает нас уточнить, что именно прекратило существовать, а что сохранилось. Французский антрополог Жерар Ланкло уже отмечал невозможность провести четкую демаркационную линию и точно обозначить, что именно сохраняется, а что изменяется.

Операция, которая претендует на то, чтобы установить процент сохранности или изменений, абсурдна, столь же бессмысленна попытка определить тот порог, пересечение которого означает наличие изменений, а непересечение — преемственность. Науки о культуре не располагают измерительным инструментом для объективного подсчета изменения⁴³.

В этом онтология и история едины⁴⁴. Поэтому трудность состоит не

⁴⁰Laflamme, 1981: 37.

⁴¹Ricoeur, 1985: 392; Sahlins, 1987: 144.

⁴²Davallon, 2000: 9–11.

⁴³Lenclud, 1994: 30.

⁴⁴Я совершенно согласен с Х. Л. Вильяканьясом Берлангой, который пишет: «В этом проявляется переходящая природа человека и следовательно переходящая природа истории» (Villacañas Berlanga, 2003: 78). Однако спор остается открытым. Хотя Козеллек вспоминает, что, по Хайдеггеру, «временной характер человеческого бытия превращается в условие существования всей истории вообще», он сразу добавляет: «Вопрос о том, можно ли ясно вывести интересующие структуры истории из анализа Бытия (*Dasein*), остается открытым» (Koselleck, 1990: 328 п. 4). По словам Ж.-Ф. Куртина, «вместе с Хайдеггером мы можем говорить об онтологии истории, соответствующей общему движению *Sein und Zeit*, состоящему в сведении возможности историчности к фундаментальной онтологии, к характеристике и способу *вот-бытия*, в соответствии с обязательным этапом времен-

в качестве инструмента, не в его недостаточной эвристической силе. Она состоит в ее «объекте», который постоянно ускользает от нас: в человеке и его действиях, которые соединяются в преходящей сложности, которую невозможно зафиксировать. В этом можно увидеть еще один недостаток парадигмы разрыва/преемственности. Глубоко историчный характер человеческого *вот-бытия*, всецело противоречащий его объективации, означает, что то, что отличает человека от вещей — это *возможность быть*, то есть возможность выйти за пределы *просто существующей* реальности. Человек проявляется в мире динамично, «преодолевая нечто», но в виде «проекта»⁴⁵. Его существование «всегда содержит ситуацию, перспективу и горизонт»⁴⁶. Эта онтология смецает центр тяжести истории с прошлого на будущее⁴⁷. А вот центр тяжести категорий разрыва и преемственности, разрозненных, соединенных или смягченных, остается в прошлом. Это не связано, например, с тем, что интерпретации, основанные на разрыве/преемственности, игнорируют коммунистические цели — то есть будущее. Ни разрыв, ни преемственность не заставляют связывать будущее с опытом самодержавного прошлого, которое воздействовало на акторов, а также изучать эту связь применительно к настоящему тех же акторов. В конце концов, очевидно, что обе эти категории, разрыв и преемственность, могут описывать исключительно разрыв или преемственность, то есть лишь один из аспектов того, что могло произойти⁴⁸. Однако смысл перемен возникает в *связи*, существующей между тем, что можно признать прошлым в настоящем, и воздействием, которое оказывает будущая перспектива на нынешнее прошлое. Эта диалектика не только отсутствует в рассуждениях о разрыве и/или преемственности, но и разворачивается в других категориях. Я имею в виду категории, которые Козеллек

ного — которое понимается как временное *вот-бытие*, отличающееся от космического аристотелевского времени — историчностью» (Courtine, 1998: 203).

⁴⁵Vattimo, 1985: 29.

⁴⁶Gadamer, 1995: 63–64, 65.

⁴⁷Dastur, 1990: 85.

⁴⁸Конечно, уже говорилось, что преемственность — это не просто постоянное накопление событий/ступеней, а нечто, зависящее от воздействия одной цивилизации на другую, хронологически прилегающую к ней. Однако пытаясь точнее определить, что же такое преемственность, мы рискуем противоречить самому смыслу слова. С другой стороны, при самом точном определении термин все равно не отдает должное хронологической сложности события. Ср. Vochnet, 1973: 503.

назвал пространством опыта и горизонтом надежды, поскольку они позволяют ввести временное измерение в изучаемую нами историю⁴⁹.

Конечно, Козеллек тоже говорит о разобщении между прошлым и будущим, и очевидно, что потенциальные возможности прошлого не бесконечны. Это разобщение с точки зрения актора конца Нового времени предполагает прошлое, которое уже прошло, потому что будущее этого прошлого отделилось от него, и для актора превратилось в нынешнее прошлое (например, проекты будущего, которые разрабатывались в XVIII в., уже не опирались на опыт, определявшийся христианской надеждой на грядущий конец света, но в то же время эти проекты разными путями сохраняли актуальность). Как известно, для Германии и в целом для Западной Европы Козеллек помещает это разобщение в медленный переход от шестнадцатого века к восемнадцатому, то есть между двумя различными типами восприятия отношений опыта и ожидаемого. Сперва ожидаемое известно с давних времен, предвидено христианством и ограничено Страшным судом. Затем философия истории и идея прогресса освобождают Новое время от его собственно-го прошлого. Между трансцендентностью и имманентностью, между ограниченным и безграничным вырабатывается линейная концепция времени, которая оставляет будущее на земле открытым. Разобщение между прошлым и будущим соответствует западноевропейскому видению, которое претендует на универсальность. Однако она возникает в разном ритме, в зависимости от страны, социальной группы и сферы человеческой деятельности.

В века медленного распада древнего мира и возникновения мира модерна Козеллек помещает более короткий период, знаменитое *Sattelzeit* («седловое время», или «верхом между двумя периодами» как подсказывает конный образ, присутствующий в немецком слове), который простирается с середины XVIII в. до середины XIX в. Интересно отметить подчеркнутую Джоном Пококом связь, если не сказать взаимозависимость, между историей понятий как научной дисциплиной и SATTELZEIT, чтобы оспорить его существование применительно к английской истории⁵⁰. В своей критике Покок сосредоточился на одном пункте: по его мнению, английская история XVII–XIX вв. обладает иной

⁴⁹Возражения, высказанные в предыдущей сноске, относятся так же и к «прерывности». Это «негативный» аспект, который предполагает преемственность. Он дает приоритет отношениям между настоящим и прошлым. Ср. Gerschenkron, 1968: 11–39.

⁵⁰Росcock, 1996: 56–58.

структурой, не похожей на описанную Козеллеком для Германии. На смену «дискурсам» XVIII в., корни которых можно проследить в двух предшествующих столетиях, приходит викторианский дискурс, но они не исчезают из-за него и не становятся архаичными. Поэтому здесь не было бы перехода от Старого порядка с его весьма специфическими политическим и социальными понятиями к пост-революционной эпохе с ее абстрактными и универсальными понятиями. По мнению Покока, британский Старый порядок, если вообще и существовал, «был не фрагментарным», а «объединенным под центральной и мощной властью, хотя и оставался нестабильным»⁵¹. Это описание гомогенного британского Старого порядка удивляет, но одновременно заставляет задуматься об историографическом применении понятия *Sattelzeit*. Отвечая Пококу, Козеллек указывает, что этот термин изначально использовался, чтобы упростить текст и получить финансирование «Словаря основных исторических понятий»⁵², а «в результате вместо продвижения вперед все стало еще более мутно». Козеллек добавляет:

Возможно, *Schwellenzeit* [термин, который можно перевести только описательно: *порог*, который одновременно является *эпохой*⁵³] был бы менее двусмысленной метафорой. В любом случае, гипотезы о существовании аналогичного периода не играют никакой роли в методе, используемом в *Begriffsgeschichte*. *Sattelzeit* — это не онтологическое понятие, и оно не связано ни с каким национальным языком⁵⁴.

Здесь важно подчеркнуть, что уточнение Козеллека отменяет обременение, поскольку освобождает практику истории понятий от риска евроцентризма (или германоцентризма), который существовал бы при поисках эквивалентов *Sattelzeit* в других историях, с неизбежным следствием — предположить, что процесс модернизации повсюду был структурно схож с немецким примером⁵⁵. Но эти две метафоры — *Sattelzeit* и *Schwellenzeit* — все еще составляют часть видения перемен, которое может показаться вторичным; его двусмысленность позволяет спросить: видит ли их Козеллек как разрыв?⁵⁶

⁵¹Pocock, 1996.

⁵²Geschichtliche Grundbegriffe..., 1972–1993.

⁵³См. выражение «временной пороги», предложенное в статье: Duso, 1998: 47.

⁵⁴Koselleck, 1996: 69.

⁵⁵О многообразии модернизаций см. например: Chatterjee, 1997.

⁵⁶Palti, 2004: 47.

Другими словами, критика, направленная против истории понятий, оспаривает ее не в целом, как дисциплину, но при двойном условии: не забывать уточнение Козеллека о различии между методом и *Sattelzeit* и не мыслить в категориях разрыва — операция простая с временной точки зрения, по крайней мере, если уважать узкий смысл этого слова, — то, что в реальности представляет собой очень сложный временной феномен, связанный со всей *эпохой* распада древнего мира и возникновения нового. Но мне как специалисту по истории России, как и коллегам, занимающимся другими странами, пришлось столкнуться с тем же седловым периодом, который Покок отметил в английской истории, то есть с «очень сложными проблемами, вызванными устойчивостью и изменениями» в дискурсах и понятиях с течением времени. Некоторые авторы уже отмечали, какое воздействие оказывает представление о *Schwellenzeit*, понимаемом как разрыв, на историографическую практику. Это видение приводит к отрицанию концептуального осадка, присутствующего в словах, распространенных с начала Нового времени⁵⁷. В философском плане оно позволяет создать практически непреодолимые трещины («слишком резкие разломы») между древним и модерным миром⁵⁸. В конечном счете, восприятие в терминах разрыва игнорирует сложные отношения между двумя различными и не обязательно синхронными сериями перемен: теми, что происходят в эмпирическом мире, и теми, которые реорганизуют весь теоретический горизонт и в лоне которых понятия обладают значением⁵⁹. Чтобы избежать недопонимания, напомним, что критика разрыва в моем случае не подразумевает видения истории как преемственности или недооценки перемен, предполагаемых Новым временем⁶⁰. Совсем наоборот, я совершенно согласен с Жаном-Фредериком Шаубом, который описывает, как нововведения модерности отвоёвывали собственное пространство, сражаясь против древности⁶¹.

⁵⁷Duso, 2005: 162, 189.

⁵⁸Palti, 2004: 70 ss.

⁵⁹Duso, 2005: 54–56. Еще одна статья, которая, как мне представляется, выдержана в том же духе «антиразрыва»: Chignola, 2004.

⁶⁰В этом отношении см. весьма нюансированное освещение отношений между Гоббсом и *Sattelzeit* в статье: Villacañas Berlanga, 1998: 157 п. 15.

⁶¹Schaub, 1998.

ВРЕМЕННАЯ ДИСТАНЦИЯ «ПОРОЖДАЕТ СМЫСЛ»

Выше я намекнул на политическую игру с этой онтологией. Скажем без обиняков: замена спора о разрыве/преемственности выяснением работы истории не подразумевает оправдания того или иного политического лидера или его преступлений. Гадамер объясняет, что работа истории — это возможность для совести каждого вступить в диалог с традицией. Этот диалог принципиально важен для понимания того, что называется «принадлежностью к традиции». С одной стороны, «традиция — это не внешнее решение сознания, к которому я могу прийти добровольно, чтобы сделать ее объектом осмысления; наоборот, это нечто, что всегда действует позади сознания, и нечто, чем она хочет быть»⁶². С другой стороны, акт понимания «не предполагает ни „нейтралитета“ (в том, что касается существа обсуждаемого дела), ни самоуничтожения, но включает в себя снимающее усвоение собственных пред-мнений и пред-суждений»⁶³. Вместо того чтобы превращать работу истории в онтологию или сводить ее к своего рода Святому Духу, который сам выбирает, когда и на какого исторического актора ему снизить, герменевтика восстанавливает этого последнего во всех измерениях ноэтического субъекта: в этом случае актер *несет ответственность за свои действия*. Скажем вместе с Рикёром: диалог разыгрывается между воздействием на него со стороны прошлого и усилием припоминания (*rappel*).

Отношения актора с нынешним прошлым, то есть с прошлым, которое он возвращает в настоящее, например, с помощью метафоры, представляет собой его пространство опыта. Временная дистанция, которую синхронизирует это пространство, не пусто — в нашей аналогии она озаменована практически непрерывным присутствием Антихриста, сопровождающим народный протест, через который проходит «цепь интерпретаций и перетолкований наследия прошлого»⁶⁴. С этого момента «можно осмыслять временную дистанцию в ее герменевтической плодотворности»⁶⁵: когда историк сталкивается с событиями, относящимися к разным периодам, «временная дистанция, таким образом, вовсе препятствие, которое следует преодолевать [...] В действительности же речь идет о том, чтобы признать временную дистанцию как позитивную

⁶²Grondin, 1981.

⁶³Gadamer, 1996: 290 (= Гадамер, Бутова, 1988: 321).

⁶⁴Ricœur, 1985: 290.

⁶⁵Gadamer, 1996: 319 (= Гадамер, Бутова, 1988: 351).

и продуктивную возможность понимания. Это вовсе не зияющая бездна, но непрерывность происхождения и традиции»⁶⁶. В нашем случае это означает, что временная дистанция, отделяющая коллективизацию от правления Петра, «не мертвый интервал, а смыслопорождающий перенос». Но «любое предложение смысла одновременно содержит претензию на истину. Из прошлого мы получаем верования, убеждения, мнения, то есть манеру *принимать за истину*, в соответствии с духом немецкого выражения *für wahr halten*, которое означает веру»⁶⁷. Верования и претензии на истину: мы находимся в самом сердце выяснения высказывания или метафоры 1929–1931 гг.

ИСТИННОСТЬ МЕТАФОРЫ. ПЕРВЫЙ УРОВЕНЬ

Проблема истины не только тесно связана с отношениями между настоящим и прошлым. Воскрешение в памяти (*rappel*) Антихриста — это форма реакции на насилие, оправдываемое во имя будущего. Следовательно, можно вывернуть традиционный порядок проблем наизнанку и мыслить о прошлом через «проект истории, через историю, которую еще предстоит совершить, с целью вновь встретиться с диалектикой прошлого и будущего и их взаимным обменом в настоящем». Все действующие лица коллективизации действуют во имя этого нынешнего будущего, но они выступают как актеры, обладающие пространством опыта, а значит, субъекты, затронутые прошлым⁶⁸. Но содержимое этого пространства различается. Что именно в будущем, предлагаемом советской властью, заставляет крестьян выбрать из своего пространства опыта фигуру Антихриста? Легитимность коммунистического будущего обеспечивали «научные законы», единственным законным интерпретатором которых служила партия. Общество не являлось источником легитимности власти или ее проекта будущего. Трансцендентная концепция истории подменила собой собственную имманентность целей революции. В этом смысле такая концепция относилась к сфере религиозного. Высказывание об Антихристе — и его имплицитном противнике Христе — помещается, как дискурс о власти и о критериях легитимности, в трансцендентальном плане. К какому политическому устройству относится обсуждаемая легитимность? Если с одной стороны Антихрист соответствует горизонту ожидания, поскольку он представляет собой

⁶⁶Gadamer, 1996: 319 (= Гадамер, Бурова, 1988: 352).

⁶⁷Ricoeur, 1985: 399–400, выделено автором, 402.

⁶⁸См. *ibid.*: 374, 391.

воплощение настоящего и будущего советского режима, то с другой стороны он происходит из пространства опыта прошлого. Так что первая черта, которая характеризует процесс воспоминания, это

множественность воспоминаний и изменчивость уровней их различения. Слово «память» стоит в единственном числе, обозначая собой способность и осуществление; слово «воспоминания» — во множественном; у нас есть воспоминания⁶⁹.

Почему из арсенала прошлого вместе с явно политическими действиями и высказываниями, преимущественно сформулированными после революции 1905 г., на память приходит нечто более древнее, а именно Антихрист?

Чтобы ответить на этот вопрос, не следует забывать, что аналогия предполагает подобие не «простых терминов» (между Антихристом 1930 г. и начала XVIII в.), а «отношений»⁷⁰. Между какими отношениями создает подобие наша аналогия? Антихрист XVIII–XIX вв. символизировал порядок, который, с точки зрения 1929 г., предшествовал современной форме политического. В какое отношение вписывается Антихрист 1929 г.? Мы вслед за Рикёром сказали, что он порожден попыткой вспомнить нечто (*rappel*). По Аристотелю, на которого ссылается вся феноменология памяти, акт воспоминания происходит, когда одно изменение следует за другим⁷¹. Поэтому нам следует спросить себя, какому изменению, произошедшему после завоевания политического и его хрупкого существования между 1905 и 1917 гг., соответствует столь массовое воспоминание об Антихристе. История социальных классов поможет нам обнаружить это изменение. Политическое становление классов было необходимо для возникновения современной политики. Известно, что 1905–1917 гг. были периодом «перехода от сословного общества к классовому»⁷². Стоило бы добавить, что восстановление порядка после июня 1907 г. знаменовало собой перерыв или даже регресс в процессе консолидации и политического представительства классов⁷³. Установление политической сферы не было завершено с временной точки зрения. Правда, было заметно быстрое ее расширение. Однако то, что обязано своим существованием насильственному ускорению, не остается

⁶⁹Ricœur, 2000: 27 (Рикёр, Блауберг и др., 2004: 46).

⁷⁰Ricœur, 1985: 272.

⁷¹Цит. по Ricœur, 2000: 22.

⁷²Becker, 1985: 177.

⁷³Vinogradoff, 1979; Rieber, 1982: 426.

на том же уровне, как только революционная энергия исчерпывается и первичные цели достигнуты. Политический порядок, завоеванный в 1905 г., в той или иной степени продержался около двух десятилетий, отмеченных тремя революциями, мировой войной и гражданской войной: период слишком короткий для исчезновения старого порядка и слишком нестабильный для консолидации полученных достижений. Момент, когда классовое общество возникло со всей ясностью, «был краток»⁷⁴. В послереволюционном хаосе классовая структура практически развалилась, обнаружив всю хрупкость политических завоеваний⁷⁵. Ликвидация классов, наряду с другими факторами, действовавшими в том же направлении, свела политику к минимуму в то же самое время, когда советской идеологии пришлось обратиться к религиозности.

Следовательно, аналогия, возникшая в 1929 г., устанавливала подобие между нынешним отношением, ассоциировавшим Антихриста с порядком, уходящим от современной политики, и отношением, которое в прошлом ассоциировало Антихриста с аполитическим и антиполитическим порядком. Это первый уровень истины, содержащийся в аналогии: коммунистическая власть закрывает современный политический горизонт, осовременивая аполитическое и антиполитическое прошлое российской истории.

МЕХАНИЗМ И СМЫСЛ ИЗМЕНЕНИЙ

Одновременность несовременного сама по себе представляет собой механизм изменения. Мы можем обозначить его словами «осовременивать», если понимать под этим диалектику различных временных измерений. Советская власть осовременивает домодерный политический порядок, а крестьяне делают то же самое с Антихристом. Очевидно, что ни одно из этих двух действий по осовремениванию нельзя осмыслить как разрыв. Но они не подпадают и под категорию преемственности, потому что порождают изменения, касающиеся обоих полюсов отношения, составляющего объект аналогии: политическое устройство и Антихрист. Вернувшись, религиозное/деспотическое и антиполитическое видоизменяются. В царствование Петра I присущее термину «Антихрист» манихейство подразумевало идею бескомпромиссного столкновения. Но, помимо несопоставимо большего числа жертв, воплощение этой идеи

⁷⁴Fitzpatrick, 2000: 16, 22.

⁷⁵Haimson, 1989: 45; Rittersporn, 1994: 253–254, 257–258; Smith, 1994: 136; Hoffman, 1994: 210–212.

при советской власти отличается по меньшей мере тремя пунктами, менее очевидными, чем уровень репрессий. Во-первых, целью террора было закрытие современного политического горизонта и осовременивание «путем сплавления» аполитического (религиозного/деспотического) и антиполитического опыта⁷⁶. Выступление против самих основ политического было признано Ханной Арендт и проанализировано Клодом Лефором, а Франсуа Фюре перенес акцент на исчезновение политики⁷⁷. Этот понятийный язык при столкновении с метафорой становится сложнее и позволяет постичь другую истину. Истину, которая отсылает скорее к прямому пониманию благодаря диалогу между использующим метафору и его Другим — его настоящим или прошлым противником, — чем к методическому научному познанию. В ситуации удивления и страданий, вызванных государственным насилием, метафора и аналогия позволяют включить естественным образом атаку большевиков на политику в контекст работы русской истории. В настоящем они сплавливают горизонт и опыт и тем самым выявляют отношение, которое существует между временами российской истории. Присутствует тенденция к исчезновению дистанции между опытом, обусловленным христианской идеей спасения, и неизвестным горизонтом, который стал возможным благодаря революции 1905 г. Советский проект, для которого в истории не могло быть ничего принципиально неожиданного, осовременил черту прошлого, которая, казалось, осталась позади. *Прошлое вросло в будущее.*

В условиях, когда современная политика находится в этом нынешнем прошлом, крестьянское высказывание об Антихристе раскрывает ахиллесову пятю советского режима. На самом деле, здесь-то и кроется второе различие: в той мере, в которой цели считаются исключительно имманентными, советская власть, вопреки себе самой, создает земной критерий легитимности, хотя общество с трудом и очень медленно принимает его. Наконец, третье различие при осовременивании советским порядком предшествующих режимов, превратившихся после 1905 г. в премодерные, состоит в том, что этот советский порядок был продуктом модерной политики, которую он же пытался разрушить.

Здесь мы сталкиваемся с изменениями, которые претерпел второй полюс отношения, т. е. Антихрист. Осовременившись, он перестал быть просто мифическим персонажем истории, целиком ориентированной

⁷⁶О термине «сплавление» см. Ricœur, 1985: 379, 399; Gadamer, 1996: 327–329.

⁷⁷Lefort, 1986: 64; Lefort, 1999: 187; Furet, 1995: 707.

на Страшный суд. Теперь Антихрист является Другим по отношению к разорванному политическому опыту. Новый горизонт советских чаяний принес с собой «ударную волну», которая, отхлынув назад, трансформировала компоненты прошлого⁷⁸. Антихрист 1929–1930 гг. содержит в себе политическое как возможность⁷⁹. Эта возможность включает в себя с точки зрения социального действия и, невзирая на репрессии, стремление к политическому, заметное, например, в движении за возрождение Крестьянских союзов и Крестьянской партии, начавшееся в ходе обсуждения проекта Конституции (1936–1937) в сельской местности⁸⁰. Так что в 1930 г. ожидание только кажется апокалиптическим: в этот период была утрачена повторяемая структура, которая защищала его от земного опыта — ведь с этого момента все чаяния были обращены именно на земной мир.

ИСТИННОСТЬ МЕТАФОРЫ. ВТОРОЙ УРОВЕНЬ

Эти изменения объясняют еще одно различие, которое до этого момента оставалось без комментария: различие между высказываниями XVIII в. и 1929–1931 гг. Первое высказывание идентифицирует монарха с Антихристом. Это уравнивание подразумевает возможность, чудесным образом реализовывавшуюся в течение трех столетий, появления десятков самозванных «истинных царей и царевичей». Второе высказывание ставит вопрос о власти, и это уже не идея самозванности, а требование политического представительства. Посмотрим на этих крестьян, которые видят в советской власти группу «самозванцев, только говорят, что выборы и выборные мы, а на самом деле никаких выборов нет, они сами себя выбирают»⁸¹. При Старом Порядке термин «самозванцы» заключал в себе трансцендентную концепцию легитимности власти. В СССР этот же термин подразумевает отсутствие политической легитимности. В XVIII в. тип власти вообще не подвергался сомнению. В XX в. захвативших власть коммунистов называют слугами Антихриста,

⁷⁸Об этом механизме см. новаторские статьи Б. Лепти в книге: *Les Formes de l'expérience...*, 1995.

⁷⁹«К настоящему времени должно быть ясно, что значение понятий может содержать в себе прошлый опыт, нынешнюю реальность и ожидания от будущего. Все ключевые слова политического лексикона обладают сложной временной структурой и выходят за пределы так называемой реальности настоящего» (Koselleck, 1994: 11–12).

⁸⁰«Совершенно секретно»..., 2001: Ч. 1а. 37, 103–104, 176–177, 242–243, 314, 584–590, 633–634; Ч. 2а. 719–720, 820–821, 923–924 (принишу благодарность Габору Риттерспому, который указал мне на эти источники).

⁸¹Голос народа, 1997: 262.

то есть слугами власти, которая на этот раз ставится под сомнение во имя народного представительства. Речь идет о конфликте, знакомом всем историкам Нового и Новейшего времени. И в этом заключен еще один уровень истины, содержащейся в высказывании 1929–1931 гг.

ЛИТЕРАТУРА

- Гадамер Г.-Г.* Истина и метод : основы философской герменевтики : пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М. : Прогресс, 1988.
- Голос народа. Письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. / под ред. А. К. Соколова. — М. : Российская политическая энциклопедия, 1997.
- Ингерфлом К. С.* Между мифом и логосом: действие. Рождение политической репрезентации власти в России // Homo historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного : в 2 т. Т. 2 / под ред. А. О. Чубарьяна. — М. : Наука, 2003. — С. 65–96.
- Кондратьева Т.* Кормить и править : о власти в России XVI–XX вв. : пер. с фр. — М. : РОССПЭН, 2006.
- Короленко В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. 5. — СПб., 1914.
- Рикёр П.* Память. История. Забвение / пер. с фр. И. И. Блауберг [и др.]. — М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
- «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.) Т. 1 / под ред. Г. Н. Севостьянова. — М. : Наука, 2001.
- Фуко М.* Археология знания / пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. — СПб : Университетская книга, 2004.
- Штраус Л.* О тирании / пер. с англ. А. А. Россиуса. — СПб : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.
- Ascher A.* The Revolution of 1905. Vol. 1. Russia in Disarray. — Stanford University Press, 1988.
- Barreau H.* Zénon d'Élée et les paradoxes du mouvement // Revue de Synthèse. — 1972. — Т. ХСIII, n° 67/68.
- Becker S.* Nobility and Privilege in Late Imperial Russia. — DeKalb : Northern Illinois University Press, 1985.
- Bochner S.* Continuity and Discontinuity in Nature and Knowledge // Dictionary of History of Ideas. Vol. 1 / ed. by P. P. Weiner. — New York : Charles Scribner's Sons, 1973.
- Brower D. R.* The Russian City between Tradition and Modernity, 1850–1900. — Berkeley : University of California Press, 1990.
- Caveing M.* Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu : Étude historique et critique des fragments et témoignages. — Paris : Vrin, 1982.
- Chatterjee P.* Our Modernity. — Rotterdam : Saphis Codesnia, 1997.

- Chignola S.* Sobre el concepto de Historia // Ayer. Revista de Historia Contemporánea. — 2004. — Vol. 53. — P. 75–95.
- Courtine J.-F.* Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger // Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité / sous la dir. de J. Benoist, F. Merlini. — Paris : Vrin, 1998.
- Daalder H.* European Political Traditions and Processes of Modernization: Groups, the Individual and the State // Patterns of Modernity. Vol. 1. The West / ed. by S. N. Eisenstadt. — London : Pinter, 1987. — P. 22–43.
- Dastur F.* Heidegger et la question du temps. — Paris : PUF, 1990.
- Davallon J.* Le patrimoine: une filiation inverse // Espaces Temps. — 2000. — N° 74/75.
- Duso G.* Historia conceptual como filosofía política // Res Publica. — 1998. — Vol. 1. — P. 35–71.
- Duso G.* Il potere e la nascita dei concetti politici moderni // Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa / ed. por S. Chignola y G. Duso. — Milano : Franco Angeli, 2005.
- Fitzpatrick S.* Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization. — Oxford : Oxford University Press, 1994.
- Fitzpatrick S.* Stalinism. New Directions. — London : Routledge, 2000.
- Foucault M.* Archéologie du savoir. — Paris : Gallimard, 1969.
- Foucault M.* Dits et écrits. T. 3. — Paris : Gallimard, 1994a.
- Foucault M.* Dits et écrits. T. 4. — Paris : Gallimard, 1994b.
- Furet F.* Le Passé d'une illusion : Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle. — Paris : Robert Laffont, Calman-Lévy, 1995.
- Gadamer H.-G.* Langage et vérité. — Paris : Gallomard, 1995.
- Gadamer H.-G.* Vérité et Méthode. — 2^e éd. — Paris : Seuil, 1996.
- Geertz C.* The Interpretation of Cultures. — London : Fontana Press, 1993.
- Gershenkron A.* Continuity in History and Other Essays. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1968.
- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland : In 8 Bde. / hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. — Stuttgart : Klett-Colta, 1972–1993.
- Grondin J.* La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique // Archives de philosophie. — 1981. — T. 44, n° 3. — P. 435–453.
- Grondin J.* L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine. — Paris : Vrin, 1993.
- Grondin J.* Introduction à Hans-Georg Gadamer. — Paris : Cerf, 1999.
- Grondin J.* Le Tournant herméneutique de la phénoménologie. — Paris : PUF, 2003.
- Guerra F.-X.* De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía // Los espacios públicos en Iberoamérica / ed. por F.-X. Guerra y A. Lempérière. — México : FCE, 1998. — P. 109–139.

- Haimson L.* Civil War and the Problem of Social Identities in Early Twentieth-Century Russia // Party, State, and Society in the Russian Civil War : Explorations in Social History / ed. by D. P. Koenker, W. G. Rosemberg, R. G. Suny. — Bloomington (Indiana), 1989. — P. 24–50.
- Hoffman D.* Peasant Metropolis: Social Identities in Moscow 1928–1941. — Ithaca : Cornell University Press, 1994.
- Husband W. B.* “Godless Communists”. Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932. — DeKalb : Northern Illinois University Press, 2000.
- Ingerflom C. S.* Entre le mythe et la parole: l’action. La naissance de la conception politique du pouvoir en Russie // Annales. Histoire, Sciences sociales. — 1996. — N° 4. — P. 733–757.
- Ingerflom C. S.* Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad : un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos // Res Publica. — 2006. — N° 16. — P. 129–152.
- Kassow S. D.* Russia’s Unrealized Civil Society // Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia / ed. by E. W. Clowes, S. D. Kassow, J. L. West. — New Jersey : Princeton University Press, 1991. — P. 367–371.
- Kondratieva T.* Gouverner et nourrir. Du pouvoir en Russie (xvi^e–xx^e siècles). — Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- Koselleck R.* Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Zeitgeschichte // Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte / hrsg. von V. Conzemius, M. Greschat, H. Kocher. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. — S. 17–31.
- Koselleck R.* Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques. — Paris : EHESS, 1990.
- Koselleck R.* Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change // Main Trends in Cultural History / ed. by W. Melching, W. Velema. — Amsterdam : Rodopi, 1994. — P. 7–16.
- Koselleck R.* A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe // The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte / ed. by H. Lehmann, M. Richter. — Washington (D. C.) : German Historical Institute, 1996. — (Occasional Paper ; 15).
- Koselleck R.* L’expérience de l’Histoire. — Paris : Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, 1997.
- Koselleck R.* Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia. Introducción de Elias Palti. — Barcelona : Paidós, 2001.
- Lacan J.* Scilicet. Vol. 6/7. — Paris : Seuil, 1976.
- Laflamme S.* Continuité et ruptures en Histoire // Anthropologica. Ottawa. — 1981. — T. xxiii, n° 1. — P. 35–38.
- Lefort C.* Essais sur le politique xix^e–xx^e siècles. — Paris : Seuil, 1986.
- Lefort C.* La complication. Retour sur le communisme. — Paris : Fayard, 1999.

- Lenclud G.* Qu'est-ce que la tradition? // Transcrire les mythologies / sous la dir. de M. Detienne. — Paris : Albin Michel, 1994. — P. 25–44.
- Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale / sous la dir. de B. Lepetit. — Paris : Albin Michel, 1995.
- Malia M.* La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie. 1917–1991. — Paris : Seuil, 1995.
- Malia M.* Revolution Fulfilled. How the Revisionists are Still Trying to Take the Ideology out of Stalinism // The Times Literary Supplement. — 2001. — No. 15.
- Momigliano A.* Sagesses barbares. — Paris : Maspero, 1979.
- Palti E. J.* Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad // Ayer. Revista de Historia Contemporánea. — 2004. — Vol. 53, n° 1. — P. 63–74.
- Pocock J. G. A.* “Concepts and Discourses: A Difference in Culture?” Comment on a Paper by Melvin Richter in H. Lehmann and M. Richter (eds.), The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte. — Washington (D. C.), 1996.
- Ricœur P.* Temps et récit. T. 3. — Paris : Seuil, 1985.
- Ricœur P.* La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli. — Paris : Seuil, 2000.
- Rieber A. J.* Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia. — Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1982.
- Rittersporn G. T.* From Working Class to Urban Laboring Mass : On Politics and Social Categories in the Formative Years of the Soviet System // Making Workers Soviet : Power, Class and Identity / ed. by L. H. Siegelbaum, R. G. Suny. — Ithaca : Cornell University Press, 1994. — P. 253–273.
- Romano A.* Contadini in uniforme. L'Armata Rossa e la collettivizzazione delle campagne nell'URSS. — Firenze : Leo S. Olschki, 1999. — (Università degli Studi di Torino ; 3).
- Sahlins M.* Islands of History. — London : Tavistock Publications, 1987.
- Schaub J.-F.* El pasado republicano del espacio público // Los espacios públicos en Iberoamérica / ed. por F.-X. Guerra y A. Lempérière. — México : FCE, 1998.
- Senellart M.* Machiavélisme et raison d'état. — Paris : PUF, 1989.
- Smith S. A.* Workers against Foremen in St. Petersburg, 1905–1917 // Making Workers Soviet : Power, Class and Identity / ed. by L. H. Siegelbaum, R. G. Suny. — Ithaca : Cornell University Press, 1994. — P. 113–137.
- Strauss L.* De la tyrannie. — Paris : Gallimard, 1997.
- Vattimo G.* Introduction à Heidegger. — Paris : Cerf, 1985.
- Villacañas Berlanga J. L.* Historia de los conceptos y responsabilidad política // Res Publica. — 1998. — N° 15.
- Villacañas Berlanga J. L.* Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos // Res Publica. — 2003. — Vol. 11/12.

- Vinogradoff E. D.* The Russian Peasantry and the Elections to the Fourth State Duma // *The Politics of Rural Russia, 1905–1914* / ed. by L. H. Haimson. — Bloomington : Indiana University Press, 1979. — P. 219–260.
- Viola L.* Peasant Rebels under Stalin : Collectivization and the Culture of Peasant Resistance. — New York, Oxford : Oxford University Press, 1996.
- Walzer M.* Citizenship // *Political Innovation and Conceptual Change. Ideas in Context* / ed. by T. Ball, J. Farr, R. Hanson. — Cambridge : Cambridge University Press, 1989. — P. 211–219.
- Wittgenstein L.* Culture and Value / ed. by G. H. von Wright, H. Nyman. — Oxford : Blackwell, 1980.
- Wittgenstein L.* Remarques sur le Rameau d'or de Frazer. — Genève : L'Age d'Homme, 1982.

.....

Ingerflom, C. S. 2018. "Kak osmyslit' peremeny, ne pol'zuyas' kategoriyami razryva i preymstvennosti [How to Comprehend the Changes without the Categories of Rupture and Continuity]: germeneticheskiy vzglyad na revolyutsiyu 1917 g. v svete istorii ponyatiy [A Hermeneutical Approach to the Revolution of 1917 in the Light of Conceptual History]" [in Russian], trans. from the Spanish by L. V. Chernina. Ed. by A. V. Marey and C. S. Ingerflom. With an intro. by A. V. Marey. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] II (3), 171–204.

.....

CLAUDIO SERGIO INGERFLOM

SENIOR RESEARCHER AT THE NATIONAL CENTER FOR SCIENTIFIC RESEARCH, PARIS;

VISITING PROFESSOR AT THE SCHOOL OF SLAVONIC AND EAST EUROPEAN STUDIES,
UNIVERSITY COLLEGE, LONDON;

DIRECTOR OF THE CENTER FOR SLAVIC HISTORY AND CENTER

FOR CONCEPTUAL HISTORY (BEGRIFFSGESCHICHTE) STUDIES

AT THE NATIONAL UNIVERSITY OF GENERAL SAN MARTÍN, BUENOS AIRES

HOW TO COMPREHEND THE CHANGES WITHOUT THE CATEGORIES OF RUPTURE AND CONTINUITY

A HERMENEUTICAL APPROACH TO THE REVOLUTION OF 1917 IN THE LIGHT OF CONCEPTUAL HISTORY

Translation of: Ingerflom, C. S. 2006. "Cómo pensar los cambios sin las categorías de ruptura y continuidad: un enfoque hermenéutico de la revolución de 1917 a la luz de la historia de los conceptos" [in Spanish]. *Res Publica*, no. 16: 129–152.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-171-204.

REFERENCES

- Ascher, A. 1988. *Russia in Disarray*. Vol. 1 of *The Revolution of 1905*. Stanford University Press.
- Barreau, H. 1972. "Zénon d'Élée et les paradoxes du mouvement" [in French]. *Revue de Synthèse* XCIII (67–68).

- Becker, S. 1985. *Nobility and Privilege in Late Imperial Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Bochner, S. 1973. "Continuity and Discontinuity in Nature and Knowledge." In *Dictionary of History of Ideas*, ed. by P.P. Weiner, vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons.
- Brower, D. R. 1990. *The Russian City between Tradition and Modernity, 1850-1900*. Berkeley: University of California Press.
- Brunner, O., W. Conze, and R. Koselleck, eds. 1972-1993. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [in German]. 8 vols. Stuttgart: Klett-Colta.
- Caveing, M. 1982. *Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu: Étude historique et critique des fragments et témoignages* [in French]. Paris: Vrin.
- Chatterjee, P. 1997. *Our Modernity*. Rotterdam: Sphis Codensia.
- Chignola, S. 2004. "Sobre el concepto de Historia" [in Spanish]. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 53:75-95.
- Courtine, J.-F. 1998. "Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger" [in French]. In *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, ed. by J. Benoist and F. Merlini. Paris: Vrin.
- Daalder, H. 1987. "European Political Traditions and Processes of Modernization: Groups, the Individual and the State." In *The West*, vol. 1 of *Patterns of Modernity*, ed. by S. N. Eisenstadt, 22-43. London: Pinter.
- Dastur, F. 1990. *Heidegger et la question du temps* [in French]. Paris: PUF.
- Davallon, J. 2000. "Le patrimoine: une filiation inverse" [in French]. *Espaces Temps*, nos. 74/75.
- Duso, G. 1998. "Historia conceptual como filosofía política" [in Spanish]. *Res Publica* 1:35-71.
- . 2005. "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni" [in Spanish]. In *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, ed. by S. Chignola and G. Duso. Milano: Franco Angeli.
- Fitzpatrick, S. 1994. *Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2000. *Stalinism. New Directions*. London: Routledge.
- Foucault, M. 1969. *Archéologie du savoir* [in French]. Paris: Gallimard.
- . 1994a. *Dits et écrits* [in French]. Vol. 3. Paris: Gallimard.
- . 1994b. *Dits et écrits* [in French]. Vol. 4. Paris: Gallimard.
- Furet, F. 1995. *Le Passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle* [in French]. Paris: Robert Laffont / Calman-Lévy.
- Gadamer, H.-G. 1995. *Langage et vérité* [in French]. Paris: Gallimard.
- . 1996. *Vérité et Méthode* [in French]. 2nd ed. Paris: Seuil.
- Geertz, C. 1993. *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.
- Gershenkron, A. 1968. *Continuity in History and Other Essays*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Grondin, J. 1981. "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique" [in French]. *Archives de philosophie* 44 (3): 435-453.
- . 1993. *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine* [in French]. Paris: Vrin.
- . 1999. *Introduction à Hans-Georg Gadamer* [in French]. Paris: Cerf.
- . 2003. *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie* [in French]. Paris: PUF.
- Guerra, F.-X. 1998. "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía" [in Spanish]. In *Los espacios públicos en Iberoamérica*, ed. by F.-X. Guerra and A. Lempérière, 109-139. México: FCE.

- Haimson, L. 1989. "Civil War and the Problem of Social Identities in Early Twentieth-Century Russia." In *Party, State, and Society in the Russian Civil War : Explorations in Social History*, ed. by D. P. Koenker, W. G. Rosemberg, and R. G. Suny, 24–50. Bloomington (Indiana).
- Hoffman, D. 1994. *Peasant Metropolis: Social Identities in Moscow 1928–1941*. Ithaca: Cornell University Press.
- Husband, W. B. 2000. *"Godless Communists". Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Ingerflom, C. S. 1996. "Entre le mythe et la parole: l'action. La naissance de la conception politique du pouvoir en Russie" [in French]. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, no. 4: 733–757.
- Kassow, S. D. 1991. "Russia's Unrealized Civil Society." In *Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia*, ed. by E. W. Clowes, S. D. Kassow, and J. L. West, 367–371. New Jersey: Princeton University Press.
- Kondratieva, T. 2002. *Gouverner et nourrir. Du pouvoir en Russie (XVII–XXe siècles)* [in French]. Paris: Les Belles Lettres.
- Korolenko, V. G. 1914. *Polnoye sobraniye sochineniy [Collected Works]* [in Russian]. Vol. 5. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg].
- Koselleck, R. 1988. "Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Zeitgeschichte" [in German]. In *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, ed. by V. Conzemius, M. Gersch, and H. Kocher, 17–31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1990. *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* [in French]. Paris: EHESS.
- . 1994. "Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change." In *Main Trends in Cultural History*, ed. by W. Melching and W. Velema, 7–16. Amsterdam: Rodopi.
- . 1996. "A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe." In *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, ed. by H. Lehmann and M. Richter. Occasional Paper 15. Washington (D. C.): German Historical Institute.
- . 1997. *L'expérience de l'Histoire* [in French]. Paris: Hautes Études / Gallimard / Le Seuil.
- . 2001. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia. Introducción de Eñias Palti* [in Spanish]. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. 1976. *Scilicet*. Vol. 6/7. Paris: Seuil.
- Laflamme, S. 1981. "Continuité et ruptures en Histoire" [in French]. *Anthropologica. Ottawa* XXIII (1): 35–38.
- Leffler, C. 1986. *Essais sur le politique XIXe–XXe siècles* [in French]. Paris: Seuil.
- . 1999. *La complication. Retour sur le communisme* [in French]. Paris: Fayard.
- Lenclud, G. 1994. "Qu'est-ce que la tradition?" [in French]. In *Transcrire les mythologies*, ed. by M. Detienne, 25–44. Paris: Albin Michel.
- Lepetit, B., ed. 1995. *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale* [in French]. Paris: Albin Michel.
- Malia, M. 1995. *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie. 1917–1991*. [in French]. Paris: Seuil.
- . 2001. "Revolution Fulfilled. How the Revisionists are Still Trying to Take the Ideology out of Stalinism." *The Times Literary Supplement*, no. 15.
- Momigliano, A. 1979. *Sagesses barbares* [in French]. Paris: Maspero.
- Palti, E. J. 2004. "Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad" [in Spanish]. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 53 (1): 63–74.

- Pocock, J. G. A. 1996. "Concepts and Discourses: A Difference in Culture?" *Comment on a Paper by Melvin Richter in H. Lehmann and M. Richter (eds.), The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*. Washington (D. C.): Ricœur, P. 1985. [in French]. Vol. 3 of *Temps et récit*. Paris: Seuil.
- . 2000. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* [in French]. Paris: Seuil.
- Rieber, A. J. 1982. *Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rikér, P. [Ricœur, P.] 2004. *Pamyat'. Istoriya. Zabveniyé [La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli]* [in Russian]. Trans. from the French by I. I. Blauberg et al. Moskva [Moscow]: Izd-vo gumanitarnoy literatury.
- Rittersporn, G. T. 1994. "From Working Class to Urban Laboring Mass: On Politics and Social Categories in the Formative Years of the Soviet System." In Siegelbaum and Suny 1994, 253–273.
- Romano, A. 1999. *Contadini in uniforme. L'Armata Rossa e la collettivizzazione delle campagne nell'URSS* [in Italian]. Università degli Studi di Torino 3. Firenze: Leo S. Olschki.
- Sahlins, M. 1987. *Islands of History*. London: Tavistock Publications.
- Schaub, J.-F. 1998. "El pasado republicano del espacio público" [in Spanish]. In *Los espacios públicos en Iberoamérica*, ed. by F.-X. Guerra and A. Lempérière. México: FCE.
- Senellart, M. 1989. *Machiavélisme et raison d'état* [in French]. Paris: PUF.
- Sevost'yanov, G. N., ed. 2001. "Sovershenno sekretno": *Lubyanka — Stalinu o polozhenii v strane (1922–1934 gg.)* ["Top Secret": *Lubyanka Reporting to Stalin on Domestic Affairs*] [in Russian]. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Smith, S. A. 1994. "Workers against Foremen in St. Petersburg, 1905–1917." In Siegelbaum and Suny 1994, 113–137.
- Sokolov, A. K., ed. 1997. *Golos naroda. Pis'ma i otklki ryadovykh sovet-skikh grazhdan o sobytiyakh 1918–1932 gg.* [*The Voice of the People. Letters and Reactions of the Ordinary Soviet Citizens to the Events of 1918–1932*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya.
- Strauss, L. 1997. *De la tyrannie* [in French]. Paris: Gallimard.
- Vattimo, G. 1985. *Introduction à Heidegger*. Paris: Cerf.
- Villacañas Berlanga, J. L. 1998. "Historia de los conceptos y responsabilidad política" [in Spanish]. *Res Publica*, no. 15.
- . 2003. "Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos" [in Spanish]. *Res Publica* 11–12.
- Vinogradoff, E. D. 1979. "The Russian Peasantry and the Elections to the Fourth State Duma." In *The Politics of Rural Russia, 1905–1914*, ed. by L. H. Haimson, 219–260. Bloomington: Indiana University Press.
- Viola, L. 1996. *Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, M. 1989. "Citizenship." In *Political Innovation and Conceptual Change. Ideas in Context*, ed. by T. Ball, J. Farr, and R. Hanson, 211–219. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. 1980. *Culture and Value*. Ed. by G. H. von Wright and H. Nyman. Oxford: Blackwell.
- . 1982. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* [in French]. Genève: L'Age d'Homme.

Аделард Батский и его трактат «De eodem et diverso»

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-11-3-205-246.

Аделард Батский родился около 1080 г. Имя Adelardus четыре раза появляется в картулярии Батского аббатства святых Петра и Павла, и нет никакой уверенности, что речь каждый раз об одном и том же человеке¹. Сам Аделард говорит о своем происхождении в «Естественнонаучных вопросах», 28: «Я называю себя не стоиком, но уроженцем Бата (non Stoicum me, set Bathoniensem dico)». Дальнейшие подробности биографии отыскиваются в его сочинениях: как свидетельствует трактат «О тождественном и различном» (п. 3–4)², Аделард завершает свое образование на континенте, в Туре, где некий знаменитый, хотя и оставшийся безымянным мудрец учит его астрономии, где Аделард музицирует в присутствии королевы (п. 71) и где он и помещает свою встречу с Философией — вечерней порой, вдали от людей, на луарских берегах. Из Тура он отправляется в Южную Италию, в образовательное путешествие, занявшее полтора года (важные его точки — Салерно и Сиракузы), а по возвращении (в конце 1110 г.) пишет трактат «О тождественном и различном» в ответ на укоризны племянника, не видевшего смысла в его путешествии (п. 1–2). Из «Естественнонаучных вопросов» мы узнаем о дальнейшем: Аделард, преподававший в Ланоне, распустил своих учеников, готовясь к путешествию за «арабской ученостью» (Arabum studia), занявшему семь лет (Quaestiones naturales. 1.1); из мест, им посещенных, упомянуты два киликийских города, Тарс (16.2) и Мамистра (античная Мопсуестия), где Аделарда застигло землетрясение (50.1).

¹ Дважды (один документ времен Вильгельма Рыжего и один — 1100 г.) речь идет о «кравчем» (dapifer) батского епископа Иоанна де Виллулы (1088–1122), дважды (1106 и 1122) это имя упомянуто среди «воинов и служителей» (milites et ministri) того же епископа. Документ 1106 г. говорит об «Аделарде, сыне Фастрада»; Фастрд был одним из главных держателей Гизы (Гизона), епископа Уэлского (1060–1088). Возможно, это наш Аделард, хотя такое предположение встречает трудности. Подробнее см.: Adélard de Bath, 2016: x–xii.

² Здесь и далее ссылки на трактат «О тождественном и различном» — в тексте статьи; разбивка на параграфы дана по французскому изданию (ibid.).

В Средние века Аделард был славен преимущественно как переводчик: ему принадлежит первый полный перевод «Начал» Евклида (с арабского), а также ряда астрономических текстов — астрономических таблиц Ал-Хорезми, «Введения в науку о звездах» Абу Машара и пр. Переводческая деятельность позволила ему более основательно познакомиться с дисциплинами квадривиума; как преподаватель этих наук Аделард написал пособие об абаке (*Regule abaci*) и астрологии (*De opere astrolapsus*), а также глоссы к боэциевским учебникам арифметики и музыки. За пределами этой сферы Аделарду принадлежат три трактата: «О тождественном и различном» (*De eodem et diverso*), «Естественнонаучные вопросы» (*Quaestiones naturales*) и «Трактат о птицах» (*De avibus tractatus*), объединенные тем, что во всех них собеседником или адресатом выступает племянник Аделарда; это дало Ч. Бернетту повод издать их под общим заглавием «Беседы с племянником» (*Adelard of Bath*, 2006).

«Первопроходец во многих отношениях, пламенный апологет дисциплин квадривиума и неутомимый охотник за новыми и лучшими *auctores*» (*Wetherbee*, 1972: 22), Аделард выказывает эти качества и в трактате «*De eodem et diverso*». Он написан в форме диалога между Филокосмией³, защищающей мирские блага, и Философией, отстаивающей интеллектуальные занятия и производящей для главного персонажа — юноши, стоящего на жизненном распутье, — обзор семи свободных дисциплин.

Название трактата, как указывает Аделард (I, 3), восходит к «Князю философов» (*Principes philosophorum*), то есть к Платону, чей диалог «Тимей» был известен Аделарду по латинскому переводу Халкидия. Какие пассажи «Тимея» вдохновили Аделарда на это название? Прежде всего, различие меж двумя видами бытия: «Одно, постижимое интеллектом под руководством и с исследованием разума, всегда одно и то же (*simples idem*), другое же, представляемое мнением вкупе с неразумным чувством и поэтому неопределенное, рождающееся и гибнущее, но никогда не пребывающее в стойком и неизменном состоянии» (*Calc. Tim.* 28a). Тожественное (*idem*) Аделарда, таким образом, — неизменное, различное (*diversum*) — изменчивое. Чуть дальше (*Calc. Tim.* 34c–35a) повторяется различие между «неделимой субстанцией, неизменно пребывающей в своем состоянии, и другой, которая, будучи неотлучным спутником тел, распределяется по этим телам», и говорится о «двойной и двубразной природе, одна часть которой называется

³Эта фигура, в отличие от персонифицированной Философии, изобретена самим Аделардом.

тождественным, а другая — отличным (*cuius pars idem, pars diversum vocetur*)» (Calc. Tim. 35a). *Idem* — неделимое единое, *diversum* — чувственное, делимое и разделенное между телами. Комментарий Халкидия к этому пассажиру дает еще одну трактовку: «В каком смысле природа двубразна? Все природные вещи, говорит [Платон], или тождественны меж собой, или различны: тождественны по роду, различны по виду» (Calc. In Tim. 28). Противопоставление *idem* и *diversum* повторяется в «Тимее» ниже (Calc. Tim. 36c–37b), в описании того, как демиург творит душу и как эта работа приводит к двум кругам, вставленным один в другой: «Движение внешнего круга он назвал тождественным (*eundem*), как сродное природе тождественного, а внутреннего — отличным (*diversum*)». Наконец, в Calc. Tim. 51d–52a это противопоставление воспроизводится применительно к уму и истинному мнению и их объектам, двум видам бытия: одно — удаленное от чувств, помещенное в себе самом, не знающее рождения и смерти, другое — рожденное, чувственное, подверженное изменениям. Эти два вида могут соотноситься с двумя персонажами трактата: ум — с Философией, привязанное к чувственным вещам мнение — с Филокосмией⁴.

Для трактата Аделарда, соединяющего прозу и стихи, образцом выступают два знаменитых позднеантичных прозиметра: в беседе «я» с Философией — «Утешение Философией» Боэция, в смотре семи свободных искусств — «О браке Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы⁵. XII век вообще отмечен возрождением боэцианского прозиметра, и Аделард (вместе с Хильдебертом Лаварденским как автором «О жалобе и столкновении духа и плоти») стоит в начале того пути, который в середине столетия приведет к блистательным прозиметрам Шартрской школы — «Космографии» Бернарда Сильвестра и «Плачу Природы» Алана Лилльского. Стихотворная часть у самого Аделарда довольно скромна: в «*De eodem et diverso*» всего два стихотворения, написанных элегическим дистихом и расположенных симметрически: первое вложено в уста Филокосмии (II. 14), ответное — в уста Философии (II. 37), и оба они появляются там, где ораторы намереваются проклясть друг друга в наилучшей художественной форме.

⁴Подробнее о семантике названия см.: Adélard de Bath, 2016: xxxi–xxxvii.

⁵Предполагают также, что Аделард мог ориентироваться и на греческий образец — «Сновидение» Лукиана, где Лукиан выбирает между двумя женщинами, персонифицированной Скульптурой (*Hermoglyphike*) и Образованностью (*Paideia*), и каждая произносит речь в свою защиту (Balint, 2009: 22–24).

Помимо двух упомянутых текстов, *Философия*, как и ее ученик Аделард, в явной и скрытой форме ссылается на многих античных авторов: для тривиума основные источники — «О нахождении» Цицерона, логические труды Боэция (в частности, «Введение в категорические силлогизмы»); для квадравиума — Боэций в арифметике и музыке, Евклид в геометрии и пр. И даже Филокосмия цитирует вергилиевские «Георгики» (II. 11): это несколько странно для персонажа, который явился на сцену не для защиты хорошего образования, но естественно для книги, полной интеллектуального оптимизма и веры в классическую мудрость.

Трактат «De eodem et diverso» известен в единственной рукописи (Paris, BnF, lat. 2389, s. XII^{med}, fol. 81v^o–91v^o). Наш перевод выполнен по изданию Ч. Бернетта (Adelard of Bath, 2006), английский перевод которого привлекался для сверки; кроме того, мы использовали перевод и комментарии недавнего французского издания (Adélarde de Bath, 2016).

Р. Л. Шмариков

д. филол. н., доцент, НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург)

АДЕЛАРД БАТСКИЙ

О ТОЖДЕСТВЕННОМ И РАЗЛИЧНОМ*

1. СИРАКУЗСКОМУ ЕПИСКОПУ ГИЛЬОМУ¹ АДЕЛАРД ШЛЕТ ПРИВЕТ.

1. Когда я читаю славные сочинения древних мужей — не все, но большую их часть — и сравниваю их способности со знаниями новейших, то нахожу первых красноречивыми, а последних зову молчаливыми, притом что и первые всего не знали, и последние не вовсе невежды². Поэтому, как первые всего не сказали, так и последним не должно

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Р. Л. Шмариков. Оригинал: *Adelard of Bath. Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds* / ed. and trans. from the Latin by C. Burnett. — Cambridge : Cambridge University Press, 2006. — P. 2–73.

¹Епископ Сиракуз в 1110-х гг.; посвящение ему трактата рассматривают как свидетельство связей, которые Аделард поддерживал с южной Италией.

²Ср. Boet. Cons. v. m. 3. 25–27.

вовсе молчать. Следует, я полагаю, что-то писать, хотя бы скромно, чтобы новейшие, опасаясь прикосновенья зависти, не подвергались обвиненьям в невежестве. Ведь и сам я, когда, полный той же боязни, страшился написать кое-что в ответ на некое несправедливое обвинение моего племянника, пришел наконец к такому решению: страх порицания терпеливо снесу, несправедливому обвинению посильно отвечу. 2. А так как всякое наставительное сочинение ждет суда не от своего создателя, но от кого-либо другого, приходится мне все, мною смутно в моем разуме начертанное, предать на прояснение рассудительности мудреца. И поскольку в этом послании я сочел картины не одной только области знания, но, как требовал мой замысел, переплел описания всех семи свободных искусств, из сего, по моему разумению, следует, что надобно мне выбрать судьей не кого-нибудь, но человека, напоенного от седмичных струй философии³.

3. Посему тебе, Гильом, сиракузский святитель, во всех математических искусствах опытейший, посвящаю я эту речь, дабы все, что, мало доверяясь скудным моим познаниям, не дерзает явиться на публике, благодаря твоей взыскательности вышло в свет с уверенностью и, выставляя пред собою твое имя, не страшилось укусов гложущей зависти. Послание же это я озаглавил «О тождественном и различном», затем что большую часть речей отдал двум лицам, Философии и Филокосмии, из коих одну Князь философов⁴ называет «тождественной», а другую «различной». Итак, твоею заботою будет отсечь лишнее и расставить беспорядочное; а я, как замыслено, буду отвечать племяннику.

II. АДЕЛАРД СВОЕМУ ПЛЕМЯННИКУ О ТОЖДЕСТВЕННОМ И РАЗЛИЧНОМ.

1. Часто удивляешься ты, племянник, причине трудного моего путешествия и весьма едко порицаешь мою затею за легкомыслие и своенравие. Если бы кто другой или человек заурядный впал в такое заблуждение, я не стал бы придавать этому важность. Но так как это ты, я не меньше дивлюсь, чем печалюсь. Дивлюсь, потому что, хотя сам ты по сию пору не вышел из отрочества, от которого некое легкомыслие неотъемлемо⁵,

³Этот образ, возможно, отсылает к Эригене (*Super Ierarchiam caelestem sancti Dionysii* PL. 122, 139C–140A), а также к библейскому *fons sapientiae* (Притч. 18:4).

⁴То есть Платон. Об отсылках к «Тимею» см. вступительную статью.

⁵Ср. Сис. De sen. 33: «Жизнь течет определенным образом, и природа идет единым путем, и притом простым, и каждому возрасту дано его время, так что слабость детей, пылкость юношей, строгость правил (*gravitas*) у людей зрелого возраста и умудренность старости представляются, так сказать, естественными чертами характера, которые

ты порицаешь во мне то, что найдешь в себе самом, если не станешь притворяться. 2. Печалось больше, потому что, хотя у меня нет ничего дороже тебя и обычно мы в любом суждении единомысленны, именно насчет этого моего решения мы расходимся. Посему, чтобы нам от этого несчастья не потерять то второе «я», какое обычно обретается в душах друзей, давай соединим наши мнения⁶. Я, если ты согласен, вкратце изложу причину моего блуждания, как ты его обычно называешь, и приведу извилистый лабиринт к единственному приемлемому выходу; а ты примечай, правильно ли я сплетаю доводы, и запасись тем скромным безмолвием, к какому обычно обращаешься перед лицом многословной вереницы софизмов или пылких излияний риторики. Вещи, кои два года утаивал, я открою, чтобы тебе угодить, — ты же суди о моей речи в конце, как о дне — вечером.

3. Был в прошлом году в Туре один человек, уважаемый сколь за мудрость, столь и за нравы, так что к его помощи и простой народ прибегал, и философы. Но что распространяться в похвалах, если слушатели в наши дни большей частью завистливы, а тебе, бывшему там вместе со мною, отменные свойства этого мужа хорошо ведомы? Я прилежно поддерживал наше знакомство, усердствуя сделаться ученым благодаря его осведомленности. 4. Однажды ночью, описав мне положение созвездий, свойства планет, расстояния меж орбитами, он молвит: «Ты взвесь, верно ли я все представил, а я пойду домой». Тогда я, поглощенный и важностью предмета, и наставленьем старца, готовлюсь все услышанное пройти в уме заново. И так как окрестности обыкновенно вносят в душу некий покой или же волнение от возбуждения чувств, я выбираю место самое покойное, какое только можно, за городом⁷, где ничто бы меня не беспокоило, лишь аромат цветов и плеск реки Луары. Когда я таким образом всецело предавался обдумыванью его слов, а все окружающее отступило, увидел я⁸ двух женщин, одну справа от себя, другую слева, и изумился. 5. Справа была та, которую толпа страшится видеть, а философы никогда не знают вполне. От

надлежит приобретать в свое время» (пер. В. О. Горенштейна). *Levitas*, «легкость», приписываемая отрочеству Аделардом, — антоним *gravitas*, «степенности», которую Цицерон придает зрелым годам.

⁶О дружбе как согласии душ ср.: *Cic. De amic.* 15 и 20.

⁷Так в аллегории Продика удаляется в пустынное место Геракл, чтобы размыслить о жизненном пути; см. *Xen. Mem.* II. I. 21; *Cic. De off.* I. 118.

⁸Ближайший образец для Аделарда в описании видения — Боэций (*Boet. Cons.* I. рг. 1–6), на которого Аделард прямо ссылается ниже, II. 38.

этого и толпа ее не ищет, и философы, найдя, никогда не обладают ею целиком. Стояла она, обступленная семью девицами, чьи лица, хоть и были различны, за всем тем так сочетались⁹, что ни одну нельзя было видеть ясно, если не взирать на всех сразу. Та же, что слева, была склонна ласкать толпу, так что толпа за ней одной следовала. И ей сопутствовали пять служанок, чьи лица узнать было мне нелегко. Они ведь были словно стыдом отягощены и неспособны сносить взор тех семи, что стояли напротив. Пока, утраченный ими, я поочередно обегал тревожным взглядом то одних, то других, та, что слева, свой лик согласуя с речами, начала так¹⁰:

6. «Какою, юноша, виной введен ты в это заблуждение, что всего себя посвящаешь столь бесплодному занятию и, словно собственную тень, тщетно силишься ловить лукавый бег вещей утонченных? Неужели ты не знаешь, что даже если предметы, тобою искомые, имеют некую достоверность, однако из каждого вырастают несметные сомнения, словно тернии ума?¹¹ Лучше доверься мне ненадолго и сам суди о том, что я изложу, из многого выбирая то, что придется тебе по нраву.

7. Есть у меня сии пять служанок¹², из коих одной — и первой — от молодых лет достался блеск золота и серебра и всякого рода убранство¹³, так что никому иному не умеют люди служить, как только ей и тем, кому она улыбнется. Есть у нее тысяча зданий с башнями, открытых взору, и столько же подземных, и ни один в них угол не пустует; куда ни обратиться, насытишь глаза разными богатствами. Что же чище золота, что податливей обрабатываемого серебра, что лучистее, чем самоцветов переливы?¹⁴ Верь, однако ж, не мне, а собственным глазам, кои для того и даны каждому, чтобы судить о подобном.

8. Вдобавок у того, кому она пособляет, нет недостатка в плодородье полей, обилье скота, усладе лугов¹⁵, ни в чем, что обычно увлекает

⁹Буквально: «переплетались» (*intertexte erant*); по мнению П. Курселя, это словоупотребление отсылает к богатому тканью на ризе Философии, описываемой у Бозция.

¹⁰По аналогии с дальнейшими маргиналиями в рукописи издатели помещают здесь ремарку: «Филокосмия».

¹¹Аналогичная метафора: *Hor. Ep. I. 14. 4–5*; ср. также: *Cic. De nat. deor. I. 68*; *Cic. De fin. IV. 6* и *79*; *Cic. Tusc. IV. 9*. У Адларда она появляется снова в *Adel. Quaest. nat. 69*.

¹²Пять служанок Филокосмии воспроизводят перечень земных благ у Бозция (*Boet. Cons. III. pr. 2. 12*). Кроме того, начало этого пассажа (*Sunt mihi quinque...*) — аллюзия на речь вергилиевской Юноны к Эолу: *Sunt mihi bis septem...* (*Verg. Aen. I. 71*).

¹³Ср. *Calc. Tim. 18b*.

¹⁴Ср. *Boet. Cons. II. pr. 5. 8*.

¹⁵Ср. *Boet. Cons. II. pr. 5. 11–15*.

смертные души. Этот человек, и могущественный, и достойный, и знаменитый, и обилующий удовольствиями, и в философии зовут его сильнейшим, если придать ему хоть немного мудрости, лопнет, как спелая смоква! Без этой девы тщетною будет вся твоя слава.

9. Наконец, без этой прислужницы другая дева — что она такое, не ведаю — которую слепцы зовут Философией, побирается у дверей, таскаясь сама и своих приверженцев таская по самым презренным местам, так что на общий взгляд она теперь — одно посмешище. Вот и выходит, что последователи ее, наконец образумившись, ее отвергают и к нашей деве прилепляются, особенно сторонясь тех, кто, по их разумению, предан Философии, ибо сами они, долго ею удерживаемые, в лохмотьях бранились по улицам, и предпочитают с другими счастливыми считать деньги из собственных груд, чем поддерживать бесконечные сетования нищенствующих философов¹⁶. 10. Не ново это присловье: «Сколько хлебов раздашь, столько философов найдешь»¹⁷. Не обретая никакого утешения в себе, они друг с другом так обходятся, что один другому, будто сорока сороке, глаз выклеывает, и какую сторону ни возьми один, другой ее порицает — а вскоре ее же принимает. Из-за этого они имеют смелость объявлять свое имя, когда их о том не спрашивают. 11. И будучи таковы, они смеют говорить: «Счастлив тот, кто умел вещей постигнуть причины»?¹⁸ Пусть даже я соглашусь насчет «постигнуть», однако тот, кто ничего начатого не довершает, ничего желанного не добивается, скорее несчастлив и жалок. Да ведь они и самих вещей не постигают. Ибо лучшие из них (князи, если должно их так называть) не только в познании, но даже в способах исследования оказываются не в ладах меж собою. Один решил, что вещи надобно исследовать, начиная с чувственного; другой начал с нечувственного. 12. Один доказывает, что вещи состоят исключительно в чувственном; другой прорицает, что они существуют и помимо чувственного. И покамест один другому досаждаёт, ни один из двух не добивается доверия. А если эти для тебя не лучшие — разве Птолемей не расходится с Пифагором насчет числовых соотношений, когда показывает, что из октавы с квартой создается одно

¹⁶Известный с античности карикатурный образ бородатого философа в плаще и с сумой, более или менее шарлатана; ср. Apul. Florida. 7. Aul. Gell. Noct. Att. IX. 2. 1–7; XIII. 8. 5.

¹⁷Возможно, вариант известной пословицы «Сколько людей, столько мнений» (Quot homines tot sententiae), взятой у Теренция (Terent. Phorm. 454).

¹⁸Verg. Georg. II. 490.

созвучие?¹⁹ Разве Эпикур не учил о том, как люди видят, несходно с прочими философами, и, хотя он был весьма тонок в суждениях о зрении, разве другие не называли его слепцом в этом вопросе?²⁰ Если же эти ушли из памяти, возьми новейших и в латинском витийстве лучших — я разумею Туллия и Боэция — друг другу противоречащих в разделении частей силлогизма²¹. 13. Кому же верить из тех, кто каждодневными новоизобретениями изнуряет наши уши? Непрестанно, даже и сейчас, рождаются у нас что ни день новые Платоны и Аристотели, которые не моргнув глазом заверяют нас равным образом и в том, что знают, и в том, чего не знают. В величайшем многословии — величайшее их упование. Что больше схоже с шутовским бесстыдством, чем их притязание на знания? Они ведь говорят, что чувства ни в чем не порука и что ни глазам, ни ушам, ни прочему не должно верить. Лишись они этих способностей, иначе бы судили! О, если б они все стали слепы и глухи! И поделом. Ведь они следуют, по их словам, водительству разума, слепей которого нет ничего, так как они лгут, говоря, что видят то, что в действительности есть ничто, и что они ему преданы. По справедливости можно призвать на них проклятие:

14. Тот, кто первым²² склонил праздномыслить разум достойный,
 Дабы веровал он образам ложным вещей,
 То, что природа, полна благосклонности, соединила²³,
 Все разделяя, пленен ярью слепого вождя,
 То же, что сотворено, как ты наблюдаешь, раздельным,
 Он сопрягает в один накрепко связанный вид —
 Тот, говоря, из наших краев да будет изринут,
 С сонмищем присных влачась по непроглядным местам,

¹⁹См. Boet. De inst. mus. v. 7.

²⁰О разных теориях зрения см., напр. Macr. Sat. VII. 14, где Дисарий от имени Эпикура и Демокрита излагает теорию вхождения световых лучей в зрачок, а Евстафий — теорию истечения их из зрачка. У самого Аделарда см. Adel. Quaest. nat. 23.

²¹Два сравниваемых пассажира о пяти частях силлогизма, возможно, Cic. De inv. I. 67 и Boet. De top. diff. II.

²²Аделард иронически трансформирует тоpos «первого изобретателя»; ср. у Лукреция применительно к Эпикуру (Lucr. De rer. nat. I. 66 сл., 71; III. 2.; V. 9; VI. 1, 4). В рукописи рядом с этой строкой маргиналия: «Пифагор».

²³Рядом со ст. 3–5 в рукописи маргиналия: «Материю и индивидуальную форму».

Мрачный пусть Аполлон²⁴, учащий мрачному, в мраке,
 Держит учеников в устах скудельных речей,
 Пусть и он никому, и ему никто не поверит,
 Коль он вещей красоту речью у мира крадет.

15. Ты же, юноша, выбери лучше ту²⁵, которую я описала. А если она тебе не угодит, здесь есть еще четыре, чью природу я тебе охотно открою. Одна из них столь могущественна, что всякую обитаемую страну держит под свою державой и всевластно ставит свое клеймо на всем, что ей пожелается. Потому она и получила подобающее ей имя Могущества. Всякий раз, как ей вздумается излить свой гнев на народы, нет никого, кто бы ей воспротивился. Меч ее преград не знает. По этой причине все глядят ей в рот, так что объяви она, что вороны белы, а лебеди черны, всякий поклянется в правоте ее слов. Не только дела, но и слова ее по всему миру на перекрестках восхваляются, так что превосходит она Аммона и Аполлона прославленные оракулы.

16. Есть и другая²⁶, в некотором смысле зависимая от предыдущей; она заключает в себе всякий вид почести. Все сколько-нибудь почетное, что ни есть в мире, ей приписывается и ею производится. В ее распоряжении — диктатуры, консульства, магистратуры и прочее подобное. С каким рвением люди их домогаются, сам видишь²⁷. Ведь даже те, кто предпочитает известность, подаваемую философией, с тайным честолюбием преследуют эту девицу и, притворяясь, что так или иначе ее презирают, рады бывают напоследок до нее добраться: тут наконец они самим себе кажутся философами.

17. Есть и четвертая²⁸: сколькими перьями она покрыта, столькими очами испещрена²⁹. Она откроет тебе все, что было в прошлых веках, что ныне есть и что будет. Она понукает людей всякого возраста к славнейшим деяньям. Она Ясона заставила пытаться пучину, она Геркулеса вывела против несметных чудовищ, она Менекея толкнула действовать

²⁴«Мрачный Аполлон» (*tenebrosus Appollo*) — эпитет, противоположный обычным его эпитетам как божества света: Делий, Феб, Фанет, Ликиец, Дельфий; см. *Maer. Sat. I. 17. 32–41, 65.*

²⁵Рядом с этой строкой маргиналия: «Могущество».

²⁶Маргиналия: «Почесть».

²⁷Ср. *Voet. Cons. II. pr. 6. 1–4; III. pr. 4.*

²⁸Маргиналия: «Молва».

²⁹Ср. *Verg. Aen. IV. 181–182.*

во спасенье отчизны³⁰, она все, кажущееся невозможным, приводит в область возможного. Наконец, именно она гонит прочь тлеющую старость, обеспечивая своим приверженцам и при жизни всеместную известность, и по смерти не пресекающуюся жизнь. Поэтому небезосновательно ее последователей и древние называли бессмертными богами, и потомки почитали. 18. По этой причине, если что-то сделано достойно, людям отрадней предать это дело молве, чем было его совершить, так что и те, кто лишен природного благородства, силятся превзойти других в злодействе, предпочитая хотя бы так обрести некую славу, чем оставаться вовсе неизвестными³¹. Видишь, сколь она ценится!

19. Есть у меня и пятая³², отменно блистательная, которой всякое удовольствие подвластно. Без нее что ни будет сделано или сказано, ни делающему, ни говорящему не будет отраднo. Ей покорствуют красота, проворство, здоровье, бодрость и все, чем увеселяется элементарный мир. Она властвует над нашими чувствами, так что они предпочитают служить ей одной. Она научила людей, благовоньями умастившись, цветами увенчавшись, обонянием упиваться; она побудила медвяных и Вакховых соков отведывать; она велела глазам жаждать золота, самоцветов и прочих красот мира; она открыла уши одушевленных созданий для всех звуков, согласных в рассчитанной стройности, что греки называют *symphonia*³³; она, наконец, чтобы не было в теле ни единой части, не служащей удовольствию, всю поверхность тела облекла соблазнами для прикосновения. 20. Поэтому Эпикур, муж мудрый и нам близкий, небезосновательно определил высшее благо как удовольствие³⁴, без которого, как я сказала, что ни случается, благом не кажется.

Но довольно — ради любезной краткости ограничимся сжатою им хвалою. Ты же выбирай, какая из пяти тебе милее. Не зевай дольше в той пустой философии, в которой доньше дремал. Она существует в одних словах, услаждающих, лишь пока их слушают. Обрати свой ум к вещам, и тотчас исчезнет она со всеми своими речами»³⁵.

³⁰Менекей, сын Креонта, принесший себя в жертву ради спасения родных Фив, см. Stat. Theb. x. 610–790; ср. также Cic. Tusc. I. 116.

³¹Ср. Boet. Cons. III. pr. 6.

³²Маргиналия: «Удовольствие».

³³Ср. определение *symphonia* у Халкидия (Calc. In Tim. 44).

³⁴Ср. Boet. Cons. III. pr. 2. 12.

³⁵Ср. Boet. Cons. II. pr. 3. 2.

21. Тогда та, что справа³⁶, к сдержанному надменно возвысившись, молвит: «И этого³⁷, бесстыжая, силишься похитить у меня своими отравами, плутни свои прикрывая словами и окутывая примерами? Попробуй с другими! Пока я здесь, сегодня ты своими сетями этого не опутаешь. И чтобы себя и его избавить от такого бедствия, я сперва взвешу те доводы, кои ты против меня выдвинула. Затем будет место вкратце показать, что следует думать о твоих потаскушках³⁸, тобою расхваленных. И первым я отражу то, что ты первым против меня выставила, дабы отвагу злословить ты теряла в том же порядке, как ею наполнялась.

22. Несметные тернии, говоришь, встают в уме от моих вопросов. Однако и не несметны они, и терниями их называть не должно. Понимай это так, если разумеешь. Верховный Создатель всего, влекущий вещи к Своему подобию (насколько позволяет их природа), украсил душу умом, который греки называют *pous*³⁹. Пока душа пребывает в своей чистоте, свободная от внешнего волнения, она пользуется им в совершенстве. Она постигает не только сами вещи, но и причины их и начала причин, из настоящего выводит знание отдаленного будущего⁴⁰ и понимает, что есть она сама, что есть ум, коим она постигает, и что рассудок, коим исследует. Окутанная скудельным и илистым узилищем тела⁴¹, душа теряет немалую долю своего понимания. Но даже этот осадок элементов не может полностью отнять ее красу. 23. Ибо она ищет утраченное, а поскольку память обессилела, пользуется мнением⁴². Благодаря целокупному знанию вещей, коим она обладает⁴³, она следует за каждой вещью в отдельности, возвращая сложное к тому, из чего оно сложено. Взвешивая природу частей, если вещи сложны, она их распутывает и, добираясь наконец до простоты, с дивной тонкостью взирает на начальный вид. В обратном порядке, постепенно облекая эти

³⁶Маргиналия: «Pha» (т. е. «Philosophia»). Начинается речь Философии.

³⁷Ср. Boet. Cons. I. pr. 1. 10.

³⁸«...о твоих потаскушках...» (*de tuis [...] meretriculis*) — выражение восходит к Бозцию (Boet. Cons. I. pr. 1. 8), у которого Философия называет Муз, собравшихся вокруг скорбящего героя, «театральными потаскушками» (*scaenicas meretriculas*). Ср. ниже, II. 25, «со своими скоморошескими штуками» (*ex scaenica*).

³⁹Ср. Macr. Somn. I. 2. 14; I. 14. 6, 8.

⁴⁰Ср. Calc. Tim. 37a–b.

⁴¹«Узилище» (*carcer*) — платоническая метафора, ср. Macr. Somn. I. 10. 6; I. 11. 3.

⁴²«...а поскольку память обессилела, пользуется мнением» — ср. Macr. Somn. I. 12. 9.

⁴³Намек на платоническую теорию припоминания и перевоплощения душ; ср. Boet. Cons. V. m. 3. 22–24.

начала их формами, она приводит их к множественности сложных чувственных вещей. 24. А так как и начала конечны — иначе бы они не были началами — и слагающееся из них подчинено чувствам, сомнения, возникающие под моим руководством, не бесконечны, разве что кто-нибудь, одоленный твоими соблазнами, слепнет на самом пороге исследования.

И не следует называть их терниями, ибо природная сила не отступает от познания — настолько, что, познав внешнее, она с самой собою обсуждает себя самое и, на себя обратившись, определяет, что есть душа.

25. Ты назвала моих приверженцев побирушками: это я опровергну в дальнейшем подробнее, но знай покамест, что именно тогда они не лишены истинного созерцания вещей, когда свободны от забот о своем имени. Когда же отяготятся ими, ни своих, ни себя самих уже не узнают и перестают быть моими, твоим касаньем запятнаны. Но ты ловко пытаешься выглядеть красноречивой со своими скоморошескими штуками, выставляя меня причиной заблуждения, хотя скорее ты сама — эта причина, если, тебя коснувшись, они перестают знать самих себя⁴⁴.

26. А что ты по обыкновению своему воспламенилась против князей моего семейства, с этим надлежит покончить так же, как и со всем остальным. В исследовании вещей, говоришь, они друг другу противоречат. Это довольно остроумно. Ты пытаешься поочередно столкнуть одного с другим, оттого что на себя не надеешься в такой мере, чтобы напасть на любого из них со своими собственными возражениями, хотя их легко избавить от всякого противоречия, если понимать неукрашенные суждения столь великих мужей сообразно тому, как они ими были высказаны. Довольно будет краткого объяснения — по крайней мере, для понимающего.

27. Один из них⁴⁵, вознесенный высотой ума и теми крыльями, коими он усиленно силился облечься⁴⁶, приступил к познанию вещей от самого их начала и показал, чем они были, прежде чем войти в тела, в беседе с самим собою определяя архетипические формы вещей.

Другой⁴⁷, в искусстве опытный, дабы наставить слушателей, приобщив их своему дарованию, начал с вещей чувственных и сложных. И когда эти мужи встречаются на одной тропе, нельзя говорить, что

⁴⁴Ср. Boet. Cons. III. pr. 2. 13.

⁴⁵Маргиналия: «Платон».

⁴⁶Метафора «крыльев» восходит к Платону (Plat. Phaedr. 249c); ср. Boet. Cons. IV. pr. 1. 9; m. 1. 1; Adel. Quaest. nat. 31. 3; 69. 1.

⁴⁷Маргиналия: «Аристотель».

они друг другу противоположны. Ведь и сложению любезно деление, и делению — сложение, пока одно другим подкрепляется. Поэтому, если что в счетных разрядах абака увеличивается умножением, правильность подсчета можно проверить делением того же итога.

28. Когда один сказал⁴⁸, что мир существует вне чувственного, а другой — что только в чувственном, это надо понимать так. Род и вид (речь ведь о них) суть также названия подчиненных вещей. Ведь если рассмотреть вещи, имена «род», «вид» и «индивидуум» прилагаются к одной и той же сущности, но в разных отношениях⁴⁹. Философы, намереваясь трактовать о вещах, поскольку они подчинены чувствам и поскольку они именуется отдельными названиями и нумерически различны, называли их индивидуумами — например, Сократ, Платон и прочие. 29. Но смотря на них глубже, а именно — не поскольку они различны в чувственном отношении, но поскольку все они обозначаются словом «человек», их называли видом. Далее, рассматривая те же вещи, лишь поскольку они обозначаются словом «животное», их называли родом. Однако при рассмотрении вида не отнимают индивидуальных форм, но забывают о них, так как те не обозначаются видовым названием; а при рассмотрении рода не подразумевают, что видовые формы удалены, но не принимают их во внимание, ограничиваясь значением родового имени. 30. Ведь имя «животное» в этом случае обозначает субстанцию с одушевленностью и чувствительностью; имя «человек» включает все это, а сверх того — разумность и смертность⁵⁰; «Сократ» — все то же, с прибавлением нумерического различия акциденций. Поэтому понятие об индивидуумах открыто даже для не посвященных в науку; понятие же о видах, в самом деле, стесняет не только людей, невежественных в словесности, но даже и в самом таинстве искушенных. Ибо, привыкнув обращать глаза на различие вещей и рассматривать их длину, ширину и высоту, а также одна вещь или много, и обегать вещи, окруженные отовсюду описывающим их местом, эти люди, пытаясь рассмотреть вид, обволакиваются в некотором смысле тою же самую тьмою⁵¹. 31. Они неспособны ни созерцать самую простую черту,

⁴⁸Маргиналия: «Платон» и ниже — «Аристотель».

⁴⁹Ср. Cic. Topica. 31; Boethius. Commentaria in Topica Ciceronis. III (PL. 64, 1104D–1106D); Mart. De nupt. IV. 344; 352.

⁵⁰Ср. Mart. De nupt. IV. 349; Boethius. Commentaria in Topica Ciceronis. III (PL. 64, 1101D).

⁵¹«...тою же самою тьмою» — что и люди совершенно невежественные.

не вдаваясь в различия по числу и месту, ни подняться до простой импозиции⁵² видового имени. Поэтому кто-то за беседой об универсалиях, уставившись ввысь, сказал: «Кто мне покажет, где они помещаются?» Настолько воображение расстраивает рассудок и словно с какой-то завистью противодействует его тонкости. Но так дело обстоит у смертных; ведь божественному уму, который сию самую материю облакает столь многообразным и тонким покровом форм, доступно знать и материю без форм, и формы без иных форм, и более того, все вещи вместе с прочими знать отчетливо без помех, доставляемых воображением. Ведь прежде своего сложения все вещи, которые ты видишь, были просты в самом нусе. Но как и для чего они были в нем, это требует более тонкого рассмотрения и должно обсуждаться в другом месте⁵³. А теперь вернемся к нашему предмету.

32. Итак, поскольку одна и та же вещь, которую ты видишь, есть и род, и вид, и индивидуум, Аристотель справедливо утверждал, что это все существует лишь в чувственном. Это ведь и есть сами чувственные вещи, хотя тоньше рассмотренные. А так как эти вещи, поскольку они называются родами и видами, никто не может точно и чисто постигать без помощи воображения, Платон сказал, что они постигаются и существуют вне чувственного, то есть в божественном уме. Таким образом, эти мужи, хотя и кажутся противны друг другу в своих речах, на деле, однако, думали одинаково. Я, однако, не режу до живого⁵⁴, дабы очистить все речи всех мужей от обвинения в ложности. Ведь как твои поклонники в своих блужданиях иной раз натываются на частицу истины, так и некоторые из моих заблудились и сделались из-за этого моими противниками. Искоренив эти затруднения, приступим к тем словам, что ты кидала о суждении чувств.

33. Чтобы превознести чувства, ты назвала разум, сколько я помню, слепым вождем. О извращенное превращение дел, тогда как ничего нет вернее разума, ничего обманчивее чувств! Во-первых, чувства ведь

⁵²О материальной импозиции см. ниже, II. 49.

⁵³Обсуждение этих вопросов («о Боге, о нусе, о hyle, о простых формах, о чистых элементах») обещано Аделардом в самом конце *Quaestiones naturales*, но не осуществлено или не дошло до нас.

⁵⁴Т. е. «не докасаюсь до строгого смысла»; выражение заимствовано у Цицерона (*Cic. De amic. 18*): «Но прежде всего я думаю, что дружба возможна только между честными людьми, и говорю это не в прямом смысле (*neque id ad vivum reseco*), как те, кто рассматривает эти вопросы более тонко...» (пер. В. О. Горенштейна). То же выражение: *Adel. Quaest. nat. 6. 6.*

бессильны и в самых больших, и в самых малых вещах. Кто когда-нибудь охватил взором пространство неба? Кто звон его и небесное созвучие умел уловить слухом? Кто малость атома различил оком? Кто приметил слухом звук, порождаемый столкновением сих атомов? Но обратимся, как говорится, к грубой Минерве⁵⁵. Если ты издали завидишь очертания фиги⁵⁶, необходимо ли, чтобы это была именно фига? Есть ведь и другие вещи, сходные по очертаньям, но по сущности отличные. Если же прибегнешь к осязанию, есть и другие тела такой же мягкости. Обращаешься к обонянию — 34. но запах фиг мог быть усвоен случайно от соприкосновения с ними. Таким образом, надобно попробовать на зуб. О, сколь прекрасный довод, более псам подобающий, чем людям! Но и ему не следует доверяться, затем что он весьма часто обманывает. А то, что обманчиво, может натолкнуться на истину, но доказательств дать не может. Посему из чувств способно выйти не знание, но только мнение. Из-за этого-то друг мой Платон и называет чувства неразумными.

Во-вторых, чувства не только не ищут истины, но даже насильно отводят наш дух от ее поиска. 35. Стоит душе остановить взор на каком-либо понятии, тут или звук в ушах раздастся, или свет бьет в глаза, или еще какое-то движение ее беспокоит. И когда чувственное возмущение набегаёт на самое местопребывание души, та, теряя силы, прекращает разыскания. Поэтому всякий раз, как нам требуется вынести важное суждение, мы выбираем уединенное место, где чувства нам меньше помешают. Отсюда и то, что во сне душа, будучи некоторым образом свободнее от беспокойства, доставляемого чувствами, изощряет свою проницательность и даже относительно будущих дел иной раз улавливает правду или что-то правдоподобное, и перед зарей меньше обманывается, меньше стесняемая уже переваренной пищей⁵⁷. До такой степени чувства, владычествуя, душат истину. Посему мой

⁵⁵Пословичное выражение: делать что-либо *pingui* (или *crassa*) *Minerva* значит делать неумело, безыскусно; «с грубой Минервой» (*crassa Minerva*) говорится о тех, кто берется за дело, которого не в силах исполнить», говорит Акрон в комментариях к Горацию (Сатиры. II. 2. 3). Аделард заимствует это выражение у Цицерона (*Cic. De amic. 19*). Ср. *Adel. Quaest. nat. 37. 1; 57. 2*.

⁵⁶Macr. *Sat. VII. 14. 22* обсуждает подобную проблематику на примере яблока.

⁵⁷Та же мысль: *Cic. De div. I. 60 и 115; Ov. Her. 19. 195* сл.; *Plin. Hist. nat. X. 98. 211; Macr. Somn. I. 3. 4 и 18; Calc. In Tim. 249 и 251*.

дорогой Платон говорит: «Это их мнение, полное заблуждения и ложности, происходит от порчи, причиняемой чувствами, и такое скитание не имеет надежного вожатая»⁵⁸.

36. А поскольку дело обстоит так, предусмотрительность Художника, желая их исцелить, поставила над ними вожатаем и господином разум, помещенный в мозг. Со своей способностью к определению он исправляет все, в чем чувства погрешают, и показывает, чем является всякая вещь, или определяя ее субстанцию, или описывая акциденции. Итак, дело повернулось вопреки твоему утверждению: чувства слабы и разум — господин, вот что мы видим.

Наконец, чувства не могут чувствовать, как они чувствуют и что они суть. Это очевидно не толпе, которая не умеет сомневаться, но одним философам, чей вожатай — разум. И не стыдно ли тебе так бесстыдно превозносить чувства, хотя они даже не могут чувствовать, что они суть? 37. По этой причине они достойны скорее проклятия и ненависти.

Всякий, кто небрежет светильником лучшего ока,
 Не доверяя тому, что его чувства неймут,
 Пусть, покинут лучом рассудка, его отличавшим,
 Шею под тяжкое он склонит фортуны ярмо⁵⁹,
 Пусть над именем своим никогда не будет он властен⁶⁰,
 Щедрость не явит другим, пользу — себе самому.
 Пусть он не знает равно семена вещей и причины —
 Да и себя, полонен страстью к прелестному злу.
 Пусть не узнает, почто одни сторонятся светила
 Взоров, другая же их не убегает звезда;
 Среднее место земля почему заняла и не подается,
 Хоть легло на нее грузное бремя вещей⁶¹;
 Вёсны, осени, зимы что красят, полнят, сжимают
 Нивы, дома, ручьи злаками, жатвою, льдом.
 Света лишенный, пускай он ложь вместо истины ищет,
 Ибо причины вещей он объявляет ничем»⁶².

⁵⁸Calc. Tim. 44a.

⁵⁹О «ярме Фортуны» ср. Boet. Cons. II. pr. 1. 16; III. m. 1. 12.

⁶⁰Ср. Boet. Cons. II. m. 2. 19; III. pr. 3, m. 3.

⁶¹Ср. Boet. Cons. III. m. 9. 12; IV. m. 6. 24.

⁶²Ср. слово nihil, заканчивающее стихотворение, у Боэция (Boet. Cons. II. m. 3. 18). В целом с тематикой этого стихотворения ср. Boet. Cons. I. m. 2. 6–23; I. m. 6; III. m. 9; IV. m. 6.

38. Тут, пока она немного переводила дух, я, долго с нетерпением ждавший возможности сказать, разразился такими речами:

«О вожатай истинного познания, прошу, позволь лучше мне сразиться с этой бахвалкой! Ведь и для меня одолеть ее покажется задачей немалой, и для тебя эта победа ясно покажет, сколь много ты над нею властен. Ибо я ничуть не сомневаюсь, что выйду победителем, так как держу в уме то, о чем ты недавно не без благоразумия рассуждала в утешении твоему другу⁶³, и из тех доводов не промедлю соткать другие, не менее убедительные, разум имея моим вожатаем. Посему я теперь намереваюсь не просто прогнать ее отсюда вместе со свитой, но еще показать, что эти самые девицы, чьим окруженьем она горда и чьими вожделенными соблазнами⁶⁴ приманивает беспечных, должны быть скорее в твоём распоряжении. Вот мои доводы.

39. Когда телесная громада чувственного мира божественным провидением Создателя обрела форму с различными качествами, оставалось еще отыскать нечто иное извне, что придавало бы миру движение, возрастание и прочее в этом роде⁶⁵. Ведь хотя сами тела различались по весу, но не могли в себе самих обрести необходимое возрастание и произвольное движение, так как их начала были косны и неподвижны⁶⁶. Итак, разом ли и за один раз всемогущая Воля устроила это со всем прочим — каковой способ действия трудно проследить рассудком — или же, сама будучи неизменяемой, допустила некоторое промедление в создании вещей, пожелала, чтобы природа, преизобилующая всеми способностями, была доступна нуждающимся в этом телам, и чтобы этой природой была душа, а так как ее силы выше телесной природы — чтобы она также была бестелесной. 40. Потому Философ в „Тимее“ говорит: „Но бог велел, чтобы по древности своей и силам душа превосходила телесную природу, и пожелал, чтобы она была госпожою и обладала преимущественной властью над тем, что она охраняет“⁶⁷. Если же, как утверждает Философ, Бог пожелал, чтоб она господствовала над телом, несомненно, что она могла это делать. Иначе Бог бы этого не пожелал.

⁶³Намек на Бозция и его «Утешение».

⁶⁴Тем же словом «соблазны» (*illicebrae*) применительно к Фортуне пользуется Бозций (*Boet. Cons. II. p. 1. 10*).

⁶⁵Ср. *Calc. Tim. 34a–36e* и цитаты из «Тимея» у Аделарда ниже, п. 40–41.

⁶⁶О душе как начале и причине движения мира см.: *Calc. Tim. 34c*, а также *Calc. In Tim. 56–57*.

⁶⁷*Calc. Tim. 34c*; ср. *Adel. Quaest. nat. 14. 3*.

Телесная же природа в сущности своей изменчива, она усваивает и большее, и меньшее, и среднее. Итак, несомненно, что эта душа наделена гневом и вожделением, чтобы она стремилась с гневом исправлять крайности избытка и недостатка и с вожделением держаться середины, ибо ее собственная сущность, не уклоняясь ни в какую сторону, сама себе совершенно равная, не знает в себе ни большого, ни малого. 41. Но сами ее силы — я имею в виду гнев и вожделение — были иногда склонны отпадать или отклоняться от своей умеренности, подстрекаемые телесными страстями. Рассудок, таким образом, был необходим душе, чтобы призывать их обратно, и от нее не отлучался. Об этом знает и Философ, говорящий: „Сначала ощущение возбуждается сильными страстями, после чего рождается вожделение, смешанное из желания и страдания, а затем страх, гнев и прочие волнения, их спутники, продвигающие их чувствами, разнящимися сообразно их природе. Если души обуздают их и подчинят, то будут вести жизнь праведную и тихую“⁶⁸.

42. Итак, душа, во всех своих частях совершенная⁶⁹, привита⁷⁰ телесным членам, чтобы править элементарной вселенной. Но это ей, как я сказала⁷¹, отнюдь не легко и не сподручно. Ведь при самом своем входе в тело она претерпевает немалый урон в своей божественности, так что потом этот элементарный осадок, который она как госпожа должна охранять, она в ослеплении предпочитает и себе самой, и Творцу, забыв как о своем начале, так и о конце⁷². Тогда тех самых богатств, которые ты чуть раньше бесстыдно превозносила, она, опьяненная, неумеренно домогается, так что пока эти драгоценные несчастья — коим она сама приписала ценность⁷³, ведь сами по себе они ее не имеют, только если считается, что имеют, — пока, повторяю, копит она эти драгоценности, нет у нее рассудка, нет различения истины и лжи. Наконец — и это худшее из ее заблуждений — в этом убожестве она без сомнений утверждает, что с нею все счастливо и благополучно⁷⁴.

⁶⁸Ср. Calc. Tim. 42a–b; цитата у Аделарда содержит две ошибки, часто обнаруживающиеся в рукописях «Тимея»: *voluntate* («из желания») вместо *voluptate* («из удовольствия») и *promoventes* («продвигающие») вместо *permoventes* («волнующие»).

⁶⁹Ср. Calc. Tim. 32d; Boet. Cons. III. m. 9. 9.

⁷⁰Та же метафора — в Calc. Tim. 42a: «И когда души по необходимости прививаются (*inserentur*) телам...» Ср. Adel. Quaest. nat. 6.

⁷¹См. II. 22–23.

⁷²Ср. Boet. Cons. I. pr. 6. 10–16.

⁷³Ср. Boet. Cons. II. pr. 5. 28.

⁷⁴Ср. Boet. Cons. II. pr. 4. 21.

43. Довольно об этом. Что до тех девиц, коих ты дальше описала не менее убедительно — разумею могущество, достоинство, славу, удовольствие — я должна не только осудить их порочность, но и обнажить ее. Они ведь обессиливают свет разумного превосходства и обращают человека в скотину, погружая его в ночь неведения о себе⁷⁵, так что душа не в силах видеть, что она есть. Поэтому, если некоторые из сих заблудившихся когда-нибудь образумятся, они не станут отрицать, что каждая из них полна самых острых страстей.

Итак, для души, сдавленной сими узами в тюрьме плоти, есть среди всех лекарств одно, коим она может вернуть себя себе и вернуться домой, а именно учение сей самой философии, а также искусства, называемые свободными. Ведь душа, будучи всецело у себя, свободная от сбивающего с пути заблуждения, произвела эти искусства своей тонкой мудростью и, не вполне доверяясь устному слову, велела предать их писаной памяти, дабы с их помощью ее собственный свет, случись ему потускнеть, мог засиять снова, опасаясь — правдивая пророчица — как бы в дальнейшем не случилось с ней того, что она предвидела. 44. При всяком своем отпадении от истины она, если вновь взглянет на сии искусства, поднимается из своего падения. Ведь в них она располагает тем, чем сама обязана Создателю и чем все прочее обязано ей, — общими чертами вещей и их различиями, совершенно отчетливыми. Внимательно их пересматривая, она, узнавая самое себя, не только избавляется от бремени вещей, ее тяготящего, но и все телесное, насколько позволено природой, ненавидит и презирает, всяческого блаженства исполненная, когда себя и Создателя своего познает благодаря созерцанию. Таким образом, у нас есть противное твоему заблуждению правдивейшее определение, а именно, что я и прочие блаженны, когда прилежим к помянутым искусствам, но несчастны и потеряны, если подчинимся твоим, которыми ты хвалишься, и для нас уже несомненно, что эти девы сами должны подчиняться рассудку. Посему ты должна позволить этой жене и ее спутницам править ими».

45. Пока я утверждал это в беглой речи и с душевным пылом, она, ошеломленная неким стыдом, закрыв лицо своею ризой, понемногу отступила вместе со своими девами⁷⁶ и меня, готового еще говорить, оставила на середине речи. Тогда та, что была справа со своими спутницами, не без умеренности радуясь, меня, их приветствующего, окинула

⁷⁵Ср. Boet. Cons. II. пр. 5. 29.

⁷⁶Ср. уход толпы Муз у Боэция: Boet. Cons. I. пр. 1. 12.

полным благосклонности взором и выразила расположение своей души в таких речах:

«Не бесславным, о юноша, одарил ты меня триумфом: давно уже я чаяла этого от тебя, с той поры, когда ты еще отроком»⁷⁷ с великою страстью впивал мои уроки. Теперь же, поскольку и меня и себя избавил ты от столь великого чудовища, не подобает, чтоб ты ушел без подарка. По таковому началу судя, без сомнений я могу надеяться на тебя и в остальном.

Итак, есть у меня сии семь девиц, коих природу и нравы я изложу по отдельности, чтобы ты мог выбрать на основании собственного суждения, какая из них тебе предпочтительней. Ведь охватить всех их разом может быть выше твоего разума.

46. Сия первая⁷⁸, которую ты видишь с ферулой в правой руке и с книгой, испещренной бесчисленными исправлениями, в левой, одна вскармливает тех, кто входит в свободные искусства, в их колыбелях и первым молоком их напоят: без сей пищи тщетно ты будешь стремиться к мудрости, так что непричастные ей, каким бы благоразумием ни были наделены, за всем тем небезосновательно именуется косноязыкими. Насчет же тех, кто был пойман ее сетью⁷⁹, не сомневайся, что насколько люди превосходят скот даром разума⁸⁰, настолько эти превосходят прочих людей разумным искусством речи⁸¹. 47. Ведь она, когда смертные поначалу скитались всюду по полям на звериный лад⁸², без обоюдной учтивости и не умея друг другу сообщить своих познаний о себе и окружающих предметах, — она, повторяю, впервые установив имена отдельным вещам, одарила смертных благом обмена речами.

Сколь трудным то было делом, ты поймешь, если размыслишь, ибо вещи не только бесконечны, но и требовалось их называть то сами по себе, то в сочетании, то сообразно пониманию их как универсалий, то сообразно тому, как они, подчиненные чувствам, находятся в зависимости от индивидуальных свойств. 48. Например: то, что в данном теле —

⁷⁷Ср. Воет. Cons. I. рг. 2. 2: «Не ты ли это, некогда вскормленный моим молоком?» (ср. у Аделарда ту же метафору ниже, п. 46).

⁷⁸Маргиналия: «Грамматика».

⁷⁹Метафора «сети» применительно к риторике: Macr. Sat. VII. 9. 10; «сети доводов» (argumentationum retia): Hieronymus. Commentaria in Epistolam ad Titum (PL. 26, 595D).

⁸⁰Ср. Cic. De inv. I. 5.

⁸¹Ср. Alcuinus. Dialogus de Rhetorica et Virtutibus: «Весьма отличается от других тот, кто говорит, сообразуясь с грамматикой» (PL. 101, 921C).

⁸²Ср. Lucr. De rer. nat. V. 932.

акциденция, будучи воспринимаемо само по себе как некая субстанция безотносительно к телу, именуется белизной, относительно же его бытия в предмете обозначается словом «белое». Равным образом разумное животное, на которое ты глядишь, рассматриваемое применительно к универсальному субстанциальному определению, понимается как «человек», а выделенное единичным описанием именуется «Сократ». Одев таким образом вещи именами, самим именам она придала (*imposuit*) другие имена, дабы их различие меж собой не было скрыто и их многовидная бесконечность, будучи исчисленной, поддавалась познанию. Эту совокупность она с дивной пронизательностью свела к числу восьми частей речи, достигнув подлинного совершенства в импозиции, так что слово может обозначать как вещь, так и слово. 49. Например, в высказывании «человек идет» слово, выступающее подлежащим, указывает на вещь, которая идет. Но когда я предлагаю высказывание «человек есть имя», слово, выступающее подлежащим, обозначает не вещь, но слово. Именуя это слово, «человек», посредством него самого, я указываю, что оно обладает свойством имени. Отсюда происходит та трудность, что в подлежащем обозначающее и обозначаемое — одно и то же; некоторые потом назвали это «материальной импозицией»⁸³.

Та же девица, одного из своих близких достойно напитав своими наставлениями и начав свои уроки с буквы, научая свивать буквы в слоги, слоги в слова, слова в законченные предложения, стяжала себе широкую и вечную славу. Это у латинян. Но будь кто-нибудь способен охватить ее искусство в целом, и от него не укроется ничто, содержащееся в писаниях, распространенных греками или варварами и всеми вообще смертными. Видишь, сколь она важна; я могла бы еще много молвить в похвалу ей не меньше достойных вещей, однако ж она тебе довольно известна, и мне следует с такою же краткостью обозреть прочих.

50. Той же, которую видишь второй⁸⁴, с веселым лицом, с приятностью и уверенностью возвышенного чела, словно приготовившуюся говорить, на чьей ризе выткано все, что может стать предметом политических прений⁸⁵, ни мне, ни кому другому, полагаю, не будет легко

⁸³О материальной импозиции см. Boethius. In *Categorias Aristotelis* (PL. 64, 159). Подробнее об этом понятии между диалектикой и грамматикой см.: Adélarde de Bath, 2016: 337.

⁸⁴Маргиналия: «Риторика».

⁸⁵Марциан Капелла (*Mart. De nupt. v. 426*) говорит, что одеяние Риторике «несло на себе образы всего» (*cunctorum schemata*). Выражение «политические прения» (*disceptatio civilis*) заимствовано у Цицерона (*Cic. De inv. I. 7*).

воздать достаточную хвалу. Ведь когда люди, как выше сказано, начали взаимно сообщать свои мысли, она, в свой черед постаравшись, украсила всякую речь искусственных сладкоречивым убранством речений и предложений, с остроумием столь же быстрым, как то, с каким речи были изобретены. Вследствие этого люди, жившие прежде без порядка и закона, столь могущественным наущением были приведены к гражданству и общинному правосудию⁸⁶. Посему все благородное, что происходит из гражданского согласия, следует, я полагаю, приписывать этой девице.

51. Далее, кто усомнится, с какою силой удерживает она нынешних тиранов от неразумных порывов, если она первою подтолкнула смертных, закоснелых во всякой дикости, к человечности и содружеству? Вполне сознавая сию ее силу, Сократ⁸⁷ приписал все устройство государства ее руководству, подчинив три вида споров трем родам риторики. Если оно ведется на Капитолии, это дело совещательное, если на Марсовом поле — показательное, если на форуме — это называется судебное. Засим тот же философ, углубляясь в предмет, разделил свое построение на пять частей, научая находить доводы, найденное располагать, расположенное излагать, в изложении пользоваться памятью и произношением⁸⁸. 52. Если эта дева наставляет кого-нибудь в таких вещах сполна, в какого бы содержания дело он ни вступался, она дает ему выйти победителем, придавая такую вескость убеждению, что если она, внушив судейским умам благосклонность к обвинению, станет затем на противную сторону, то, по всей вероятности, столь же убедительно отстоит защиту. Посему греки, ставя ее перед прочими искусствами, называли ее риторикой, то есть красноречием⁸⁹. Конечно, любой будет ею вооружен, друзьям любезен и недругам страшен, ибо она не только в философе замечательна, но и среди чуждых словесности чаще спрашивают совета у того, кто по большей словоохотливости кажется красноречивей прочих. Потому-то в большинстве собраний говорливую деревенщину предпочитают молчаливому философу.

⁸⁶Ср. Cic. De inv. I. 2; Cic. De legg. I. 62; Cic. De or. I. 33; Cic. De off. II. 15; Cic. De nat. deor. II. 148.

⁸⁷У Цицерона (Cic. De inv. I. 7) — Аристотель.

⁸⁸Эти разделы риторики: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* и *actio* (*pronuntiatio*). Цицерон (Cic. De inv. I. 9), говорит, что это членение на пять разделов приводят «многие».

⁸⁹Видимо, здесь смешение двух формулировок: ср. Cic. De inv. I. 6: «Красноречие, которое называют риторикой» и Isid. Etym. II. 2: «Эта наука изобретена греками».

53. Сколь сильна она в философе, не следует сомневаться — особенно тебе, ведающему, сколь великою она Туллия славою разгласила, почестью отличила, достоинством возвысила, изошрив язык его, словно клинок, и сделав его для всех сограждан грозным. И могущество ее пред императорами столь же несомненно, ибо ты читал в его речах, чего он добивался пред Цезарем: тому самому человеку, что объявлял себя сторонником враждебной партии и почитал Цезаря врагом государства, сей последний благодаря лишь примиряющему красноречию даровал свою дружбу. Затем Марка Марцелла он как оратор восстановил в его сани; Квинта Лигария как защитник избавил от смертного приговора; Дейотара спас от Цезаревой ненависти⁹⁰. 54. Одни из них сеть измены расставляли императору, другие же высказывались за выступление против его войск. Но не находилось у Цезаря обвинений, когда Туллий был защитником, не находилось запрещений, когда такое витийство просило о снисхождении. Так, себя самого забывая, Цезарь, коего тысяча воинств не смущала, пред оратором лишался духа. Насколько он, победитель, был превосходней побежденных, настолько ему, побежденному, должно предпочесть оратора. Посему и сам Туллий, иногда себя похваляя, говорит: «Того оружие пускай и лавр языку пусть уступит!»⁹¹. Ведь и среди неприятелей этот язык так был важен, что сделался ценою мира для всей державы, и с Цезарем Антоний не медлил войти в союз, если только уступят ему язык оратора⁹². Он ведь страшился его красноречия больше, чем римского оружия, и в мире с Цезарем не мог быть безопасен, пока писал против него Туллий.

55. Итак, несомненно, что великой важностью обладает она, столь возвеличивающая своих людей. Хорошо это понимая, Аристотель много времени посвящал ее наставлениям, научая, что всякое дело относится или к почтенному, или к необыкновенному, или к ничтожному, или к сомнительному, или к темному роду⁹³, показывая, каковы сходства

⁹⁰Намек на три *orationes Caesarianae* Цицерона, произнесенные в 46–45 гг. до н. э.: «В защиту Марцелла», «В защиту Кв. Лигария», «В защиту царя Дейотара».

⁹¹Аделард цитирует стих из цicerоновской поэмы «О своем консульстве» в том виде, как его приводит Квинтилиан (*Quint. Inst. XI. 1. 24*: *Cedant arma togae, concedat laurea linguae*); сам Цицерон (*Cic. De off. 1. 77*) цитирует его иначе: *Cedant arma togae, concedat laurea laudi*.

⁹²О том, как Марк Антоний добивался смерти Цицерона и радовался ей, см., напр.: *Plut. Cic. 46–49*.

⁹³См. *Cic. De inv. 1. 20*.

и различия отдельных частей дела и как в каждом случае — ведь не одинаково во всех — следует начинать речь. На сей странице прибавляется и ясное изложение того, каким способом в постыдной разновидности необыкновенного рода вызывать в слушателях благосклонность, восприимчивость, внимательность, а к противникам — ненависть, зависть, презрение⁹⁴, что в любом разбирательстве такого рода приносит немалый плод. 56. Тот же философ не умалчивает и о подразделении оных видов, говоря, что всякий статус (*constitutio*) дела — или предположительный, или определительный, или общий, или переносный⁹⁵, и если каждый рассматривать без неприязни, он окажется полным приятности и привлекательности. Мудрый человек приложил усилия точно определить эти и прочие правила сей науки, разумея, сколь великая польза и почесть — учитывая благородство предмета — благодаря сим предписаниям достаются человеку, в них искусному. Довольно о ней сказано; перейдем теперь к остальным.

57. Эта третья⁹⁶, которую ты видишь, со змеею в правой руке, а в левой с книгою, в которой начертаны как бы десять разделений⁹⁷, после помянутых дев совершенно необходима смертным. Она ведь разборчивостью своих определений устраняет всякую двусмысленность и сомнение, какие обыкновенно рождаются из наставлений двух помянутых дев, и запутанную невнятицу приводит к ясному решению. Строгими разделениями исключая всякий словесный обман, она развязывает софистические узлы и вычеканивает истину, научая, что все, что может быть в словах обманчивым, или равноименно, или единоименно⁹⁸, или относится к иной части, времени, отношению и способу, что Боэций в *Категориях* не счел возможным опустить⁹⁹. Под ее началом — нахождение и суждение, с помощью коих она разрешает все распри, возникающие в ее деле. 58. Когда предлагается вопрос, она по первом же рассмотрении решает, какой стороны следует держаться, а какую отвергнуть. Чтобы подкрепить свое суждение, она неустанно находит топоры с доводами,

⁹⁴См. Cic. De inv. I. 22.

⁹⁵См. Cic. De inv. I. 10.

⁹⁶Маргиналия: «Диалектика».

⁹⁷Сходное описание Диалектики: Mart. De nupt. IV. 328.

⁹⁸*Равноименно* (*equivocum*) относится к случаям, когда звучание слова одно, а значений несколько (омонимы), *единоименно* (*univocum*) — к изменению смысла слова в зависимости от контекста (например, благодаря метафоре), причем слово сохраняет свое исходное значение.

⁹⁹См. Boethius. *Introductio ad syllogismos categoricos* (PL. 64, 761–794).

хотя бы некоторым и казалось, что нахождение предшествует суждению. Тонким изысканием она разделила целокупность всего зримого на десять природ, объявляя, что есть только десять способов, коими совершенно разные вещи различаются по природе, которые впоследствии назвали также «десятью категориями»¹⁰⁰, и к каждой категории она относит и роды, и виды, и особей. 59. Она показывает, что из этих родов одни самые общие (*generalissima*), другие — подчиненные, также и из видов одни — самые общие (*specialissimae*), другие подчиненные; сим славнейшим путем ходя попеременно, она то восходит от индивидуумов через посредствующее к самому общему, совлекая — а скорее забывая — свойства, то от самого общего тою же стезей, заново обвивая каждую вещь ее формой, спускается до самых индивидуумов. Касаясь общих природ вещей дивной тонкостью своего света, она старается узреть их, как они замышлены в уме Художника до начала времен; рассматривает акциденции безотносительно к субстанциям; разделяет и различия самих акциденций, полагаясь на свою тонкость, так что острыми и колкими доводами, как змея, неожиданно застигает других и, безопасная под защитой, доставляемой определением, презирует чужие жала.

60. Посему ее приверженец не будет в неведении, какое высказывание истинно, какое ложно, а равным образом — какое из них отличается бесспорной истиной или ложностью, а какое — недостоверной и сомнительной; кроме того, какой из доводов вероятный, какой необходимый, какой софистический; из топосов — какие внутренние, какие внешние, какие посредствующие; из разделений — какие по себе самому, какие по акциденции; из определений — какие субстанциальные, какие акцидентальные; а также будет знать разновидности, фигуры и модусы силлогизмов. Напитанный ее изощренностями, Аристотель, всякий раз как хотел позабавиться¹⁰¹, был столь же способен, в софистике искусный, вывести пред другими ложное заключение, как другие — защищать пред ним истину¹⁰². 61. Прочие искусства, опираясь на помощь этого,

¹⁰⁰Ср. Boethius. *Dialogi in Porphyrium*. I. 5: «[Аристотель] написал книгу о десяти положениях (*praedicamentis*), которые у греков именуются *kategoriai*» (PL. 64, 14A).

¹⁰¹Представлением об удовольствии, какое Аристотель получал от игр с диалектическими тонкостями, Аделард, возможно, обязан Макробию (*Macr. Somn.* II. 15. 18 и 23; II. 16. 15).

¹⁰²Это единственный в трактате пример злоупотребления диалектикой; Аделард выглядит настроенным не так критически, как Цицерон или Марциан Капелла, к софистическим тонкостям и ловушкам греческой эристики, ср. *Cic. De fin.* III. 3; IV. 74 и 79; *Mart. De nupt.* IV. 329 и 331 (*Adelard de Bath*, 2016: 350).

пребывают неколебимы в своих суждениях, а без него шатаются и не знают стойкости. Посему в том, что касается способности рассуждать, у нынешних особенно почитаются те, кто в этом искусстве выделяется среди прочих. И поскольку доселе шла речь о тех трех, чьи предписания касаются слова, стоит труда молвить и об остальных четырех, кои трактуют о самих вещах.

62. Первая из них¹⁰³, неким преимуществом превосходящая остальных трех, кои на нее опираются¹⁰⁴, на чем платье ты видишь вытканными несметные начертанья, обозначающие числа, управляет и устроит все, что попадает под различие посредством числа. Посему все зримое, будучи подчинено числу, по необходимости подчиняется и ей. Ведь все, что есть, — или единое, или многое. И саму безмерную целокупность мира она очерчивает границей, твердой для нее самой и для природы. Пренебреги нею, и множество отдельных вещей сделается неопределенным и смутным, что легко понять: если кто сможет начисто забыть число своих вещей, то будет думать о них бессвязно и без различия. Посему я не только говорю, что она необходима стоящим подле нее девицам, но и не сомневаюсь, что ее следует поставить перед всеми сущностями, ибо она отнимает у них смутность и дает им различаться. 63. Ведь число, природу которого она и познает и раскрывает, настолько прилегает к самим вещам, что все, приведенное в порядок из некоего первоначального смешения¹⁰⁵, как представляется, получило свою красоту¹⁰⁶ по сходству с числом и по его примеру. Понимая это, Ксенократ и душу определяет как число, говоря: «Душа есть самодвижущее число»¹⁰⁷. То, что столь великий философ выразил с такою краткостью, для тебя, может быть, сомнительно. Неужели он думал, что число не отличается от души?

¹⁰³Маргиналия: «Арифметика».

¹⁰⁴О том, что остальные дисциплины квадривиума нуждаются в помощи арифметики, см. Isid. Etym. III. 1. 2.

¹⁰⁵Ср. Boet. De inst. arithm. I. 1. 8; I. 2. 1–2, а также Прем. 11:18: «Всемогущая рука Твоя, сотворившая мир из безвидного вещества (ex materia invisа)» и 21: «Ты все расположил мерою, числом и весом».

¹⁰⁶Не обращаясь к термину «космос» (который, однако, обнаруживается в имени Филокосмии), Аделард выражает семантику греческого слова, используя слова *ordo*, «порядок», и *decus*, «украшение, красота», в частности, благодаря Боэцию (ср. Boet. De inst. arithm. I. 1. 8; I. 9. 5, 13; I. 32. 1). Ср. также Calc. In Tim. 31; Isid. Etym. XIII. 1. 2 (Adélarde de Bath, 2016: 350).

¹⁰⁷Ксенократ (396–314 до н. э.) возглавил Академию после смерти Спевсиппа (339 г.). Источник сведений Аделарда — Macr. Somn. I. 14. 19: «Ксенократ сказал, что душа есть самодвижущее число».

Неужели он считал, что акциденция по сущности тождественна своему подлежащему? Неужели он впал в такое заблуждение, что если число сложно, то и душа сложна? Ничуть! 64. Но поскольку в вещах он не нашел ничего со столь достойной сущностью, как число, то в поисках, с чем сравнить душу, уподобил ее числу — и даже, привязавшись к этому сходству, назвал ее числом. Чтобы, однако, какой-нибудь ловец слов не истолковал этого так, что душа в своей сущности есть то, что о ней сказано, он прибавил: «самодвижущее», дабы, поскольку никакое число само себя не движет, душа же самое себя движет¹⁰⁸, мы понимали, что она не число, но настолько более достойное всего прочего, сколь число достойнее ее самой. Но вернемся к нашему предмету.

65. Сему-то самому числу, повторяю, наставляет и его открывает описываемая мною дева. Чтобы подступить к ней ближе — она та самая, которую греки, во всех искусствах подвигающиеся, назвали «арифметикой», как бы «силой числа»¹⁰⁹, понимая и то, что преимущественная сила вещей — в числах, и то, что она как госпожа властвует над искусством весьма достойным. Сперва она определяет число и устанавливает, что оно есть собрание единиц или скопление количества, стекшееся из единиц¹¹⁰. После определения, которое должно предшествовать первому пункту всякого рассуждения, она прибавляет разделение, деля числа на четные и нечетные, а затем сами эти виды различает тонким определением сообразно противоположным качествам двух родов — я имею в виду, множества и величины. 66. Далее она подразделяет сами виды, научая, что из четных чисел одно — четно-четное¹¹¹, другое — четно-нечетное, иное — нечетно-четное; первым видом этого подразделения называется тот, части которого при подразделении делятся на четные вплоть до самой единицы; под четно-нечетным понимается тот, который на первом шаге делится на равные числа, но частные скоро оказываются неделимыми; под нечетно-четным — тот, что делится поровну и частные тоже четные, однако до единицы это деление не доходит, останавливается раньше, так что не только первый его результат делится поровну и не только последний не поддается делению. 67. Какое удовольствие

¹⁰⁸Ср. Calc. In Tim. 56: «нет ничего самодвижущего, кроме души».

¹⁰⁹Та же этимология находится у Гуго Сен-Викторского (Didascalicon. II. 7): «Греческое слово *ares* переводится на латынь как „сила“ (*virtus*); *rithmus* — „число“; отсюда название „арифметика“, т. е. „сила числа“. Сила числа в том, что все создано по его подобию». Более распространенная (и точная) этимология от *arithmos*: Isid. Etym. III. 1. 1.

¹¹⁰Ср. Boet. De inst. arithm. I. 3.

¹¹¹Ср. Boet. De inst. arithm. I. 8. 1; Macr. Somn. I. 5. 17.

доставляет это понимающим, открыто взору в той числовой таблице, которую Никомах и его последователи назвали «удивительной»¹¹². Другой вид числа сия девица не менее тщательно делит натрое, говоря: «Из нечетных чисел одно — первое и не составное, другое — вторичное и составное, иное же некоторым образом из них обоих состоит и составлено. Ведь оно само по себе вторичное и составное, но в сравнении с другими оказывается первичным и не составным»¹¹³.

Она обдуманно определяет эти части и показывает, как они выходят из своего начала в числе три, на дивный манер кипучего ключа, что Эратосфен и его последователи назвали «решетом»¹¹⁴. 68. Кроме того, она прибавляет другое, не менее значимое деление того же четного числа, научая, что одни — недостаточные, другие — избыточные, иные же, меж теми и теми, — совершенные¹¹⁵. Каким наслаждением богата эта мысль, ясно лишь тому, кому сама она это показывает. Есть и другие ее цветы, кои и мне перечислять не ко времени, и тебе не воспринять их с легкостью иначе как присутствуя на уроке. Но я знаю одно: ее правила требуют, чтобы тот, кто в этом подвизается, посвятил себя ей всецело и забыл обо всем внешнем — отменное свидетельство ее тонкости сравнительно с прочими искусствами. Перейдем же к описанию остальных.

69. Эта дева¹¹⁶, неким весельем, как можно видеть, отличающаяся от прочих, со сладкозвучным тимпаном в правой руке, в левой же с книжицей, содержащей правила и природы всех звуков, — в этой, говорю я, узнается властительница всех созвучий, не только в человеческом голосе производящая стройность, определенную природой и с ней согласную, но и в струнах, медных инструментах и ударных имеющая и выказывающая силу¹¹⁷. Посему-то она все души влечет к себе с немалым могуществом. Детские умы, недавно заключенные в тела, она захватывает с такою силой, что первыми же звуками, услышанными в теле, они наслаждаются, если те стройны, и раздражаются, если те не

¹¹²Источник — Боэций (Boet. De inst. arithm. II. 2. 1), называющий теорию Никомаха «глубокой и удивительной».

¹¹³Неточная цитата из Боэция (Boet. De inst. arithm. I. 13. 1).

¹¹⁴Источник сведений о «решете Эратосфена» — Boet. De inst. arithm. I. 17. 1.

¹¹⁵Ср. Boet. De inst. arithm. I. 9. 11; I. 19–20.

¹¹⁶Маргиналия: «Музыка».

¹¹⁷Ср. разделение музыки на мировую, человеческую и инструментальную: Boet. De inst. mus. I. 2.

в согласии¹¹⁸. 70. Этим не могла их наделить ни опытность, ни природа, если только они прежде не впивали умом на небе нечто подобное¹¹⁹. Их кормилицы, хорошо это понимая, лишь почувствуют, что дети по какой-то причине готовы разразиться плачем, тотчас спешат к ним с каким-нибудь напевом, ибо душа сохранила для себя это несравненное и родное утешение: предложи ей его, и, внимая, она тотчас забудет все прочее¹²⁰. 71. А чтобы не утруждаться долгим поиском примера — ты сам, если вспомнишь, в прошлом году, во время занятий в Галлии, полностью отдавался сей самой музыке, и однажды вечером был там наставник сего искусства вместе с учениками, и они — и сама Королева¹²¹ — просили тебя сыграть на кифаре, и какой-то мальчик, еще не освоившийся со звуками речи, от звучанья кифары был охвачен такой радостью, что принялся поводить руками и пальцами вслед за музыкой, заставив всех окружающих рассмеяться. Однако не все в равной мере понимали смысл и причину его движений.

72. Примечай, как подростки и юноши по природе столь музыкаю пленены, что не только в мирную пору полностью ей отдаются, но и в военных занятиях¹²², и при начале их, и при прекращении, музыка дает им и шпоры и узду. Ведь при вступлении в бой резкий рожок пришпоривает души, а при отходе более низкий звук трубы их остужает. Сколь властна эта сила над душой! Пропустим примеры из баснословия, уверяющего, что стены росли при звуке музыкальных инструментов, леса за искусником следовали¹²³, — по крайней мере, несомненно для всякого, кто захочет вспомнить о своем наслаждении, что музыка ум из смятения выводит к покою, из покоя — к восторгу. В старости же это диво обладает такой действенностью, что этот возраст не только требует стройности звуков, но и нравы свои и все дела старается и радуется привести к этической стройности¹²⁴. 73. Посему этот возраст, прочно

¹¹⁸Ср. Voet. De inst. mus. l. 1: «...чаще даже восхищается [ими], если только они представляют собой приятные и согласованные мелодии, однако раздражается, если они достигают чувства [как] беспорядочные и бессвязные» (пер. Е. В. Герцмана).

¹¹⁹О знании и упражнении и врожденном чувстве в музыке ср. Aug. De mus. l. 5–28.

¹²⁰О влиянии музыки на душу ср. Mart. De nupt. ix. 922–929; Isid. Etym. III. 17.

¹²¹Считают, что речь идет о Бертраде де Монфор (ок. 1070–1117), вдове короля Филиппа I (ум. 1108); см. Adélarde de Bath, 2016: XIII.

¹²²Ср. Macr. Somn. II. 3. 9; Mart. De nupt. ix. 925; Cic. Tusc. II. 37; Aul. Gell. Noct. Att. I. 11 и пр.

¹²³Намек на мифы об Амфионе и Орфее. Ср. Macr. Somn. II. 3. 8.

¹²⁴О способности музыки и гармонии делать душу более разумной и содействовать добродетельной и праведной жизни: Calc. Tim. 47d; Calc. In Tim. 267.

утвердившийся в таком намерении, многие мудрецы зовут «веским»¹²⁵. А то, что музыка приводит всякий возраст не только от алчности к щедрости, но и от болезни к здравью¹²⁶, дает философам сильный довод в пользу того, что душа спустилась от вышних звезд в тела и что она, даже совсем недавно оказавшись в теле, узнает музыку¹²⁷, к которой там привыкла. Это у существ разумных. Но и у немых животных эта сила весьма действенна¹²⁸. У англичан рыбу гонят в сети сладким звоном цимбал, плывущих по воде¹²⁹. У парфян людская песнь заставляет ланей уснуть, ловя их без всякой сети. Птиц, без сомнения, песни ведут в силки. И ты сам, рассуждая об этих вещах, утверждал, как я слышала, то же самое — именно, что дикий ястреб, которого иначе не приручить, делается послушным благодаря музыкальным инструментам. 74. Посему помянутый философ¹³⁰ говорил, что мировая душа создана из таких соразмерностей, понимая это не в прямом смысле, но скорее подразумевая, что хотя у души много сил, среди самых достойных — та, что душа находится в согласии с собой и рада внести то же согласие в тела, и осуществляет свои возможности в частях тела, поскольку видит их в гармонии друг с другом. Посему одно тело она одушевляет непрестанно, а другое надолго оставляет неодушевленным.

75. Пифагор¹³¹ не упустил этого, когда с немалым тщанием исследовал музыкальные различия и — чтобы это не укрылось от потомков — записал свои открытия, сначала научая, что одна музыка мировая, другая человеческая, иная инструментальная¹³² — ведь ни качества элементов, ни их вес, ни временные промежутки не чужды сему согласию; затем обсуждая, какие из несметного множества звуков способны создать созвучие, сводя их к небольшому и определенному числу (сообразно тому, что все ценное редко) и утверждая, что они разделяются не суждением

¹²⁵ Аделард обыгрывает многозначность слова *gravis*: «степенный, почтенный», а применительно к звуку — «низкий».

¹²⁶ Ср. *Macr. Somn.* II. 3. 9.

¹²⁷ Ср. *Calc. In Tim.* 73 и 95; *Macr. Somn.* II. 1–3; *Mart. De nupt.* IX. 923.

¹²⁸ Ср. *Macr. Somn.* II. 3. 10; *Mart. De nupt.* IX. 927.

¹²⁹ Марциан Капелла (*Mart. De nupt.* IX. 927) упоминает подобную практику в Александрии. Аделард, видимо, мог наблюдать такую рыбную ловлю в Англии.

¹³⁰ Ч. Бернетт (Burnett, 1987: 74f.) указывает, что Боэций (*Boet. De inst. mus.* I. 1) в аналогичном контексте ссылается на Платона: «Отсюда можно понять, как верно сказано Платоном, что душа мира была соединена музыкальной связью» (пер. Е. В. Герцмана).

¹³¹ О роли Пифагора в изучении музыки (в частности, легенда о том, как он наблюдал за звуками кологов): *Boet. De inst. mus.* I. 10–11; *Macr. Somn.* II. 1. 8–13.

¹³² Ср. выше, II. 69.

чувств, не способным ни на какую тонкость, но приговором разума: ибо он сам постиг эту науку, прилагая счисление к звукам молотов, и затем обратился к математическому исследованию прочих инструментов. 76. Ведь во всем один закон согласия: что производят соотношения весов в молотах и цимбалах, то же самое на струнах производят соотношением длинного и короткого, натяжения и ослабления, то же на свирели соотношением глубины и ширины, то же во всех элементах, где стройность достигается в некоем согласном разногласии. Все это мудрый муж тщательно исследует, а затем прибавляет различия между самими созвучиями. На сей странице выведено важное положение, показывающее, как тон состоит из двух полутонов и коммы и каково отличие полутонов друг от друга и от коммы¹³³ (ибо они не равны). Если кто постигнет это легко, пусть будет благодарен своему мозгу. 77. Столь же медвяные слова прибавляет он о разделении монохорда и прочих вещах в этом роде. Если я начну их перечислять, скорей кончатся мои силы, чем число предметов. Теперь по порядку перейдем к остальным, не упуская того, что хотя обе вышеупомянутые¹³⁴ в своих рассуждениях имеют дело с числом, однако различны тем, что одна преимущественно исследует числа, а другая — соотношения, хотя очевидно, что в телах то и другое совпадает.

78. Две оставшихся¹³⁵ неравны ростом, но меньшая подает помощь большей. Различны они в том, что хотя каждая из них объявляет, что по своим обязанностям имеет дело с телесной величиной, меньшая упражняется в науке о неподвижной величине, в то время как большая исследует состояние подвижной небесной массы. Поэтому меньшую, о которой теперь речь, греки называли геометрией, что значит «измерение земли»¹³⁶. Сколь ее деятельность необходима смертным, легко может заключить всякий, кто размыслит о межевании земель. 79. Когда люди начали собираться и объединяться на началах разума, а политическая справедливость достигла того, что, занимая земли, люди прибегали не к тираническому захвату, но к точному измерению, было наконец решено, чтобы каждый обозначил границу занятой им земли. Благодаря этому прекратились тяжбы, возникавшие прежде от отсутствия рубежей, и войны, некогда начинавшиеся по тем же причинам. Уразумев

¹³³О комме и полутонах см. Boet. De inst. mus. III. 4–8, 12, 14–16.

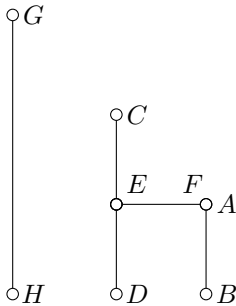
¹³⁴Т. е. арифметика и музыка.

¹³⁵Маргиналия: «Геометрия».

¹³⁶Ср. Isid. Etym. III. 10. 1–3 (не только этимология, но и связь изобретения геометрии с разливами Нила, о которой Аделард говорит ниже).

это, другие народы нашли свою выгоду в подражании этому искусству, изумляясь разуму изобретателя. Иногда эти межи уничтожались некими стремительными изменениями, ибо в Ливии нагромождения песка, в Египте Нила кипучие разливы стерли помянутые начертанья границ. Посему один мудрый человек¹³⁷ с возвышенной тонкостью ума удалился в укромное место, дабы размыслить, как открыть правило измерения земли, которое бы оставалось в силе вечно, а лучше сказать, старался извлечь то, чем владела его душа в сокровищнице своей божественности от начала.

80. Столь великого замысла совершитель, он с помощью этой девы, начав с точки, продолжив линией, добрался через плоскость до объема. Затем под ее водительством он нашел, сколькими точками определяется линия, сколькими линиями — плоскость, сколькими плоскостями создается объем. Последовательно он разделил мир на части, части на провинции¹³⁸, провинции на области, области на места, места на края, края на поля, поля на центурии, центурии на югеры, тщательно рассматривая, что есть центр, что диаметр, что круглое, что угловатое, что основа, что катет, что гипотенуза, что перпендикуляр. 81. Напоследок, еще ревностней предавшись столь важному исследованию, он с помощью геометрии уловил даже размер отдаленных тел. Вследствие этого он предложил твердые правила, с помощью которых можно определять высоту тел, длину или ширину плоскостей и глубину колодцев, не приближаясь к ним. Так как это, пожалуй, покажется тебе невероятным, я не премину представить из многого немного, чтобы ты мог увидеть, что дело это не невозможное, и, вкусив немного от сего рода разума, не страшился его.



82. Предположим, что тебе надобно измерить башню некоторой высоты. Ты берешь трость вдвое выше измеряющего, к середине которой под прямым углом тщательно приделываешь другую трость, наполовину короче первой, то есть равную по высоте измеряющему. Это орудие нужно переносить по окружающей местности, пока измеритель не увидит отчетливо верх башни в ряд

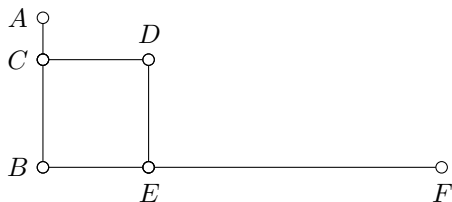
¹³⁷Речь снова о Пифагоре.

¹³⁸Набор лексики, используемый здесь Аделардом (provinciae, loca, regiones, territoria) ср. с: Isid. Etym. XIV. 5. 19–22.

с верхушками обеих тростей. Когда он это увидит, высоту башни следует считать такой, каково расстояние от измерителя до основания башни плюс высота самого измерителя. Например, пусть высота измерителя AB , двойная трость — CD , другая, отведенная под прямым углом, — EF , высота башни — GH . Итак, BH с прибавлением BA будет равно GH , если только устранить ту опасность, что подсчету будет помехой неровная поверхность: изобретательный разум может ограничить эту опасность, растянув веревку.

83. Еще один способ решения, не менее ясный. Рассмотрим тень некоторой высоты и конец этой тени. Тщательно его отметив, установи на самом конце тени палку любой величины, тень которой надо измерить не менее тщательно. Каково будет соотношение двух теней, таково же будет во всем соотношение двух высот. Например: пусть высота, подлежащая измерению, будет AB , ее тень — CD , трость — EF , тень трости — GH . Пусть CD будет вдвое длиннее GH . Тогда AB будет вдвое длиннее EF .

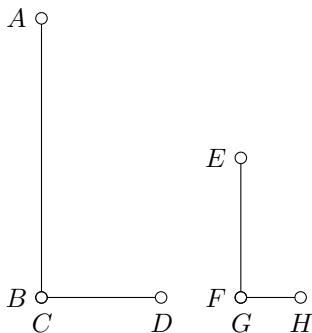
84. А для измерения плоскости, которую греки называют эпифанией¹³⁹, мы пользуемся таким способом. Измеритель должен стать на самой кромке поля, подлежащего измерению, запасись тростью короче его роста. Ее нужно перемещать по полю, пока граница поля не



станет видна в ряд с верхушкой трости. Когда это сделано, от вершины трости до тела измерителя надо прямо провести линию под прямым углом и тщательно отметить место на его теле, куда придется эта линия. Ведь каково будет отношение

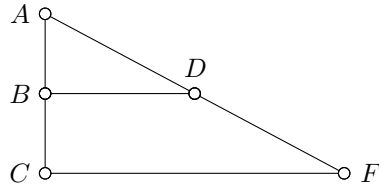
его роста, от отмеченной точки до глаз, к линии, отведенной под прямым углом, таково, несомненно, будет отношение всего его роста к плоскости, подлежащей измерению. Чтобы было понятней: пусть плоскость будет

¹³⁹Επίφανεια — «явление; видимая поверхность тела» (ср. Macr. Somn. I. 5. 9), у Адларда в значении «протяженность».



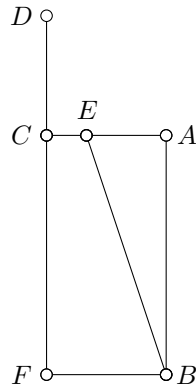
BF , трость — DE , рост измерителя — AB , трость под прямым углом — DC . Каково будет отношение CA к CD , таково и AB к BF .

Другой способ. Поставить трость, равную по высоте измерителю, на краю эпифании, а к ней под прямым углом присоединить другую, произвольной длины. 85. Когда они будут так соединены, это орудие надо передвигать вверх и вниз, пока в ряд с обоими концами не будет виден конец эпифании.



Когда он будет отмечен, следует тщательно рассматривать стык тростей. Затем часть закрепленной трости выше стыка надо сравнить со всей ее длиной, и то же соотношение необходимо будет между перпендикулярной тростью и поверхностью. Чтобы было нагляднее: пусть трость, равная с уровнем глаз измерителя, будет AC , плоскость, подлежащая измерению, — CE , трость, отходящая под прямым углом, — BD . Пусть AB будет половиной AC . Тогда BD будет половиной CE , что не укроется от испытателя.

86. С такою же тонкостью эта дева научает определять глубину любого колодца. Первым делом измеритель должен точно узнать, круглый ли периметр у колодца. Затем измерить диаметр. Наконец измеритель, стоя на кромке колодца, должен положить себе под ноги кусок дерева любой величины, который он должен медленно двигать вперед-назад, пока не увидит дно на другой стороне колодца в одну линию с верхом деревяшки. Затем ту часть деревяшки, что выступает за край колодца, надо сравнить с ростом измерителя, и то же соотношение окажется между диаметром колодца и его глубиной плюс рост измерителя. 87. Например: если глубина колодца — CF , диаметр — CA , рост измерителя — CD , кусок дерева, сравниваемый с его ростом, — CE , другая сторона колодца — AB . Пусть DC будет втрое больше CE , тогда DF втрое больше CA .



Я выбрала для тебя из многого немногое, из трудного — самое легкое, чтобы ее правила показались тебе убедительными, а внимательному уму — не менее вразумительными. Человек, наставленный этими и прочими ее правилами, своим разумением уготовает себе путь по земле

на небо и постигнет размер и различие вышних тел. Довольно об этой деве; той же, что остается, ростом выше прочих, я коснусь кратко.

88. Эта девица¹⁴⁰, которую ты видишь блеском лучащейся, усеянной очами по всему телу¹⁴¹, с палочкой в правой руке и астролябией в левой, объясняет разумеющим все подвижное и небесное количество, что расположено ниже апланоса¹⁴². Ведь она в своей науке описывает форму вселенной, охваченную в ее целости, число и размер кругов, расстояния меж орбитами, пути планет, расположение знаков зодиака¹⁴³; она рисует параллели и колюры, обдуманном расчетом разделяет зодиак на двенадцать частей, ведает величину звезд, противоположность полюсов, протяженность осей. Если кто сможет привлечь ее к себе на службу, откроется ему не только нынешнее состояние земных вещей, но и прошедшее и будущее. 89. Ибо высшие и божественные одушевленные существа суть начала и причины нижних природ. И о ней я могла бы молвить многое, не менее привлекательное, чем о прочих, если бы это можно было охватить в короткой речи и не будь это непостижимо для неопытного в сем искусстве.

Ты же, юноша, продолжай со всем усердием, как начал, и охвати их науки, мною описанные! Ими напоенный, ты и юность честно удержишь уздой разума, и тяготу старости (так ведь некоторые выражаются)¹⁴⁴ отраднo утетишишь. Что прекрасней, чем в юности, легко влекущейся к порокам, располагать средствами удерживать ее от пороков и устремлять к добродетели; а в старости, которая в известном смысле по природе склонна к добродетели, — средствами отвращать других, юнейших, от беспутных хождений, наставлять их на путь? Ведь так и возраст и нрав блещут прекрасней, украшенные согласиeм в добродетели. 90. Но поскольку эти девы, коих я восхваляю, не обнаруживаются все одинаково легко в одном и том же месте, будет полезно прийти к учителям разных народов и выучить то, что у каждого из них найдешь отменней изложенным. Чего галльские занятия не ведают, заальпийские откроют; чему у латинян не научишься, то расскажет красноречивая Греция.

¹⁴⁰Маргиналия: «Астрономия».

¹⁴¹Ср. Mart. De nupt. VIII. 811, а также Macr. Sat. I. 19. 12–13, где Аргус, усеянный глазами, истолковывается как звездное небо.

¹⁴²Термин, употребляемый Аделардом также в *Quaestiones naturales*, заимствован у Макробия (Macr. Somn. I. 6. 9 и 11), у которого означает сферу неподвижных звезд (искаж. греч. ἀπλανής, «недвижимый»).

¹⁴³Ср. Isid. Etym. III. 24.

¹⁴⁴О старости как «бремени» (onus) ср. Cic. De sen. 4 и 14.

Как душа, распорядительница тел, не может прикладывать все свои силы во всех частях человеческого тела, но одно совершает в голове, другое — в сердце, иное — в печени, и даже разные части самой головы посвящает разным обязанностям — на носу руководствует воображением, в середине пользуется рассудком, на корме (то есть в затылке) укрывает память¹⁴⁵; кроме того, левую часть сердца она приспособила для уходящих артерий, правую же — для приходящих вен; в самой же печени посредством желтой желчи, горячей и сухой, она вызывает голод, посредством черной желчи, холодной и сухой, удерживает пищу, посредством крови, горячей и влажной, переваривает, посредством флегмы, холодной и влажной, извергает — так та же распорядительница, затем что не всякая область богата мужами, способными отличиться во всяком занятии, водворила в разных краях разные науки, так же как одно тело пригодней другого для восприятия ее божественности, дабы то, чего она не в силах совершить в одной части мира, ей удалось в целом мире¹⁴⁶.

91. Молвив это, она сдержанным шагом удалилась со своими девами. Я отправился домой, ошеломленный услышанным, а затем с великой прилежностью обратил свой ум на каждое из искусств: дочитав один урок, я жаждал следующего еще пылче, как будто, если бы остального не доставало, прочитанное не принесло бы мне никакой пользы, в надежде, что этим распорядком я смогу укрощать мою юность, утешать мою старость. Да, вот чем я занимался: когда, придя из Салерно, в Великой Греции с помощью своих познаний я испытывал одного философа-грека, более прочих способного рассуждать об искусстве медицины и природах вещей, спрашивая у него, какою силой и природой магнит притягивает к себе железо, он в свою очередь обратил ко мне такой вопрос: «Если бы сквозь середину земного шара открылось широко зияющее отверстие и была туда с большою силою брошена весьма тяжелая скала, куда, скажи, она бы делась¹⁴⁷, если и к небу тяжести нести не могут, и при ее падении не встречается ничего, способного задержать эту тяжесть?»

92. Он выслушал мое рассуждение на этот счет, а в конце нашего спора я услышал его утверждение, что изучение сих наук и труды, к ним приложенные, никогда не заставят раскаиваться. Я не вполне понял его слова, и, объясняя их мне, он молвил, что тот, кто, оставив свои

¹⁴⁵Ср. *Nem. De nat. hom.* 13; *Adel. Quaest. nat.* 18.

¹⁴⁶Метафора разных функций разных частей человеческого тела, развертываемая Аделардом, — светский вариант Рим. 12:4–5.

¹⁴⁷Аделард обсуждает эту проблему в *Adel. Quaest. nat.* 49.

дела, удаляется в уединенное место, укрепленный очистительными добродетелями, хотя и раскаивается в том, что совершил среди мирских соблазнов, уж точно никогда не питает неприязни к тому, что изучил, — скорее часто клянет себя за то, что не испил из этого ключа обильней.

Вот, любезнейший племянник, я удовлетворительно изложил тебе причины моего извилистого странствия по наставникам разных краев, так что могу и сбросить с себя бремя твоего несправедливого обвинения, и внушить тебе страсть к тем же занятиям, дабы, покамест другие на всякий лад выставляют свои богатства, мы выказывали наше знание. Прощай и размысли, справедливо ли я рассуждал¹⁴⁸.

СОКРАЩЕНИЯ

Adel. Quaest. nat.	<i>Adelardus Bathoniensis</i> . Quaestiones naturales // L'Un et le divers, Questions sur la nature (Les causes des choses), avec le pseudépigraphe Comme l'atteste Ergraphalau / Adélard de Bath ; ed. by C. Burnett. — Paris : Les Belles Lettres, 2016. — P. 87–306.
Apul. Florida	<i>Apuleius</i> . Florida // <i>Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt</i> . Vol. 2. — Leipzig, 1993. — Fasc. 2.
Aug. De mus.	<i>Augustinus</i> . De musica / Ed. M. Jacobsson. — Berlin, 2017.
Aul. Gell. Noct. Att.	<i>Aulus Gellius</i> . Noctes Atticae: Libri I–X / Ed. C. Housius. — Leipzig, 1981.
Boet. Cons.	<i>Boethius</i> . De consolatione Philosophiae // De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica / Ed. C. Moreschini. — Leipzig, 2005. — P. 3–162.
Boet. De inst. arithm.	<i>Boethius</i> . De institutione arithmetica / Ed. H. Oosthout, J. Schilling. — Turnhout, 1999.
Boet. De inst. mus.	<i>Boethius</i> . De institutione musica / Ed. G. Friedlein. — Leipzig, 1867.
Boet. De top. diff.	<i>Boethius</i> . De topicis differentiis // De topicis differentiis / Ed. D. Z. Nikitas. — Athens, Paris, Brussels, 1969.
Calc. In Tim.	<i>Calcidius</i> . In Timaeum commentarius // On Plato's Timaeus / ed. and trans. by J. Magee. — Cambridge (Mass.), 2016. — P. 124–688.
Calc. Tim.	<i>Calcidius</i> . Timaeus // On Plato's Timaeus / ed. and trans. by J. Magee. — Cambridge (Mass.), 2016. — P. 8–120.

¹⁴⁸Ср. обращение турского старца к самому Аделарду: «Ты взвесь, верно ли я все представил» (II. 4).

- Cic. De amic. *Cicero. Laelius de amicitia* / Ed. C. F. W. Müller. — Leipzig, 1884.
- Cic. De div. *Cicero. De divinatione // De divinatione. De fato. Timaeus* / M. Tullius Cicero ; Ed. O. Plasberg, W. Ax. — Leipzig, 2011.
- Cic. De fin. *Cicero. De finibus bonorum et malorum* / Ed. C. Moreschini. — Munich, Leipzig, 2005.
- Cic. De inv. *Cicero. De inventione* / Ed. E. Stroebel. — Stuttgart, 1965.
- Cic. De legg. *Cicero. De legibus* / Ed. C. Müller. — Leipzig, 1918.
- Cic. De nat. deor. *Cicero. De natura deorum* / Ed. W. Ax. — Leip., 1933.
- Cic. De off. *Cicero. De officiis ad Marcum filium libri tres* / Ed. O. Heine. — Berlin, 1878.
- Cic. De or. *Cicero. De oratore* / Ed. K. Kumaniecki. — Leip., 1995.
- Cic. De sen. *Cicero. Cato Maior de senectute* / ed. and trans. by P. Wuilleumier. — Paris, 1961.
- Cic. Topica *Cicero. Topica* / Ed. T. Reinhardt. — Oxford, 2004.
- Cic. Tusc. *Cicero. Tusculanae Disputationes* / Ed. M. Pohlenz. — Leipzig, 1918.
- Hor. Ep. *Horatius. Epistulae // Q. Horatii Flacci opera* / Ed. F. Klingner. — Leipzig, 1950. — P. 240–293.
- Isid. Etym. *Isidorus Hispalensis. Etymologiae* / Ed. W. M. Lindsay. — Oxford, 1911.
- Lucr. De rer. nat. *Lucretius. De rerum natura* / Ed. J. Martin. — Leipzig, 1934.
- Macr. Sat. *Macrobius. Saturnalia. Libri I–III* / Ed. R. Kaster. — Cambridge (Mass.), 2011.
- Macr. Somn. *Macrobius. In somnium Scipionis* / Ed. M. Neri. — Milano, 2014.
- Mart. De nupt. *Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii* / Ed. I. Ramelli. — Milano, 2004.
- Nem. De nat. hom. *Nemesius Emesensis. De natura hominis* / Ed. M. Morani. — Leipzig, 2013.
- Ov. Her. *Ovidius. Heroides* / Ed. H. Dörrie. — Berlin, New York, 1971.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed. J. P. Migne. — Paris, 1844–1865.
- Plat. Phaedr. *Plato. Phaedrus // Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus* / Ed. H. N. Fowler. — Cambridge (Mass.), 1904.
- Plin. Hist. nat. *Plinius. Naturalis historia : in 5 vols.* / Ed. J. Mayhoff. — Leipzig, 1897–1933.

- Plut. Cic. *Plutarchus* // Lives. Vol. VII. Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar / Ed. B. Perrin. — Cambridge (Mass.), 1919.
- Quint. Inst. *Quintilianus*. Institutio oratoria : in 5 vols. / Ed. D. Russell. — Cambridge (Mass.), London, 2001.
- Stat. Theb. *Statius*. Thebais / Ed. A. Marastoni. — Leipzig, 1974.
- Terent. Phorm. *Terentius*. Phormio // P. Terenti Afri Comoediae / Ed. A. Fleckeisen. — Leipzig, 2011.
- Verg. Aen. *Vergilius*. Aeneis / Ed. G. B. Conte. — Leipzig, 2005.
- Verg. Georg. *Vergilius*. Georgica // Bucolica et Georgica / P. V. Maro ; Ed. S. Ottaviano, G. B. Conte. — Leipzig, 2013.
- Xen. Mem. *Xenophon*. Memorabilia / Ed. C. Hude. — Leip., 1891.

ИСТОЧНИКИ

- Adélarde de Bath*. L'Un et le divers, Questions sur la nature (Les causes des choses), avec le pseudépigraphe Comme l'atteste Ergaphalau / sous la dir. de C. Burnett. — Paris : Les Belles Lettres, 2016.
- Adelard of Bath*. Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds / ed. and trans. from the Latin by C. Burnett. — Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

ЛИТЕРАТУРА

- Balint B.* Ordering Chaos : The Self and the Cosmos in Twelfth-Century Latin Prosimetrum. — Leiden, Boston : Brill, 2009.
- Burnett C.* Adelard, Music, and the Quadrivium // Adelard of Bath : An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century / ed. by C. Burnett. — London : Warburg Institute, 1987. — P. 69–86.
- Wetherbee W.* Platonism and Poetry in the Twelfth Century : The Literary Influence of the School of Chartres. — Princeton : Princeton University Press, 1972.

Adelard Bat-skiy [Adelard of Bath]. 2018. "O tozhdestvennom i razlichnom [On the Same and the Different]" [in Russian], trans. from the Latin and annot., with an introd., by R. L. Shmarakov. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] II (3), 205–246.

ADELARD OF BATH

ON THE SAME AND THE DIFFERENT

Translation of: Adelard of Bath. 2006. *Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*. Ed. and trans. from the Latin by Ch. Burnett. Cambridge: Cambridge University Press. P. 2–73.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-205-246.

REFERENCES

- Adélard de Bath. 2016. *L'Un et le divers, Questions sur la nature (Les causes des choses), avec le pseudépigraphe Comme l'atteste Ergaphalau* [in French]. Ed. by Ch. Burnett. Paris: Les Belles Lettres.
- Adelard of Bath. 2006. *Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*. Ed. and trans. from the Latin by Ch. Burnett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adelardus Bathoniensis. 2016. *Quaestiones naturales* [in Latin]. In *L'Un et le divers, Questions sur la nature (Les causes des choses), avec le pseudépigraphe Comme l'atteste Ergaphalau*, by Adélard de Bath, ed. by Ch. Burnett, 87–306. Paris: Les Belles Lettres.
- Apuleius. 1993. *Florida* [in Latin]. In *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, vol. 2. Fasc. 2. Leipzig.
- Augustinus. 2017. *De musica* [in Latin]. Ed. by M. Jacobsson. Berlin.
- Aulus Gellius. 1981. *Noctes Atticae: Libri I–X* [in Latin]. Ed. by C. Hosius. Leipzig.
- Balint, B. 2009. *Ordering Chaos: The Self and the Cosmos in Twelfth-Century Latin Prosimetrum*. Leiden and Boston: Brill.
- Boethius. 1867. *De institutione musica* [in Latin]. Ed. by G. Friedlein. Leipzig.
- . 1969. "De topicis differentiis" [in Latin]. In *De topicis differentiis*, ed. by D. Z. Nikitas. Athens, Paris, and Brussels.
- . 1999. *De institutione arithmetica* [in Latin]. Ed. by H. Oosthout and J. Schilling. Turnhout.
- . 2005. *De consolatione Philosophiae* [in Latin]. In *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. by C. Moreschini, 3–162. Leipzig.
- Burnett, Ch. 1987. "Adelard, Music, and the Quadrivium." In *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, ed. by Ch. Burnett, 69–86. London: Warburg Institute.
- Calcidius. 2016a. In *Timaeum commentarius* [in Latin]. In *On Plato's Timaeus*, ed. and trans. by J. Magee, 124–688. Cambridge (Mass.)
- . 2016b. *Timaeus* [in Latin]. In *On Plato's Timaeus*, ed. and trans. by J. Magee, 8–120. Cambridge (Mass.)
- Cicero. 1878. *De officiis ad Marcum filium libri tres* [in Latin]. Ed. by O. Heine. Verlin.
- . 1884. *Laelius de amicitia* [in Latin]. Ed. by C. F. W. Müller. Leipzig.
- . 1918a. *De legibus* [in Latin]. Ed. by C. Müller. Leipzig.

- . 1918b. *Tusculanae Disputationes* [in Latin]. Ed. by M. Pohlenz. Leipzig.
- . 1933. *De natura deorum* [in Latin]. Ed. by W. Ax. Leipzig.
- . 1961. *Cato Maior de senectute* [in Latin]. Ed. and trans. by P. Wuilleumier. Paris.
- . 1965. *De inventione* [in Latin]. Ed. by E. Stroebel. Stuttgart.
- . 1995. *De oratore* [in Latin]. Ed. by K. Kumaniecki. Leipzig.
- . 2004. *Topica* [in Latin]. Ed. by T. Reinhardt. Oxford.
- . 2005. *De finibus bonorum et malorum* [in Latin]. Ed. by C. Moreschini. Munich and Leipzig.
- . 2011. *De divinatione* [in Latin]. In *De divinatione. De fato. Timaeus*, by M. Tullius Cicero, ed. by O. Plasberg and W. Ax. Leipzig.
- Horatius. 1950. *Epistulae* [in Latin]. In *Q. Horatii Flacci opera*, ed. by F. Klingner, 240–293. Leipzig.
- Isidorus Hispalensis. 1911. *Etymologiae* [in Latin]. Ed. by W. M. Lindsay. Oxford.
- Lucretius. 1934. *De rerum natura* [in Latin]. Ed. by J. Martin. Leipzig.
- Macrobius. 2011. *Saturnalia. Libri I–III* [in Latin]. Ed. by R. Kaster. Cambridge (Mass.)
- . 2014. *In somnium Scipionis* [in Latin]. Ed. by M. Neri. Milano.
- Martianus Capella. 2004. *De nuptiis Philologiae et Mercurii* [in Latin]. Ed. by I. Ramelli. Milano.
- Migne, J. P., ed. 1844–1865. *Patrologiae cursus completus. Series Latina* [in Latin]. Paris.
- Nemesius Emesensis. 2013. *De natura hominis* [in Latin]. Ed. by M. Morani. Leipzig.
- Ovidius. 1971. *Heroides* [in Latin]. Ed. by H. Dörrie. Berlin and New York.
- Plato. 1904. *Phaedrus* [in Ancient Greek]. In *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, ed. by H. N. Fowler. Cambridge (Mass.)
- Plinius. 1897–1933. *Naturalis historia* [in Latin]. Ed. by J. Mayhoff. 5 vols. Leipzig.
- Plutarchus. 1919. [in Latin]. In *Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar*, vol. VII of *Lives*, ed. by B. Perrin. Cambridge (Mass.)
- Quintilianus. 2001. *Institutio oratoria* [in Latin]. Ed. by D. Russell. 5 vols. Cambridge (Mass.) and London.
- Statius. 1974. *Thebais* [in Latin]. Ed. by A. Marastoni. Leipzig.
- Terentius. 2011. *Phormio* [in Latin]. In *P. Terenti Afri Comoediae*, ed. by A. Fleckeisen. Leipzig.
- Vergilius. 2005. *Aeneis* [in Latin]. Ed. by G. B. Conte. Leipzig.
- . 2013. *Georgica* [in Latin]. In *Bucolica et Georgica*, by P. Vergilius Maro, ed. by S. Otaviano and G. B. Conte. Leipzig.
- Wetherbee, W. 1972. *Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres*. Princeton: Princeton University Press.
- Xenophon. 1891. *Memorabilia* [in Latin]. Ed. by C. Hude. Leipzig.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

ДЕНИС ШАЛАГИНОВ*

ЭНТОМОЛОГИЯ — ЭТО ГУМАНИЗМ**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ДИЛАНА ТРИГГА О ФЕНОМЕНОЛОГИИ УЖАСА

Тригг Д. Нвчто: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ УЖАСА / ПЕР. С АНГЛ. Я. ЦЫРЛИНОЙ,
Д. ЧУЛАКОВА. — ПЕРМЬ : ГИЛЕ ПРЕСС, 2017.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-11-3-249-261.

Everything has to have changed...
Or it's me...

The Cure, «Labyrinth»

Внешнее — внутри. Этот парадоксальный тезис как нельзя лучше передает ключевой мотив боди-хоррора — жанра кинематографа и литературы ужасов, который ассоциируется с нарушением границ между внешним и внутренним, своим и чужим, живым и мертвым (Trigg, 2011: 83). Эстетизируемые в пространстве боди-хоррора зоны неразличимости, телесного перехода, причудливого переплетения в-себе и для-себя представляют вполне очевидный интерес для современной философии, о чем, в частности, свидетельствует такой проект, как «ксенофеноменология». Этот вариант феноменологической философии, разработанный Диланом Триггом, ставит перед собой амбициозную задачу: выйти за пределы тела и, соответственно, опыта с тем, чтобы помыслить не/человеческое (unhuman) — не столько противоположность человеческого, сколько результат включающей дизъюнкции человеческого и нечеловеческого.

Чтобы позволить нечеловеческому в человеческом «говорить за себя» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 16), Тригг мобилизует ресурсы боди-хоррора, который становится эпистемологической машиной по исследованию зон неразличимости и определению пределов инаковости. Так, феноменология, пытаясь ответить на спекулятивный вызов

*Шалагинов Денис Сергеевич, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), detrterritorisation@yandex.ru.

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

Квентина Мейясу, обращается за помощью (в частности) к Дэвиду Кроненбергу, чьи работы демонстрируют тело в его «грубой, примордиальной материальности» (Shaviro, 1993: 114). Чтобы указать на следы внешнего внутри в ходе критического анализа проекта не/человеческой феноменологии, я также обращаюсь к работам Кроненберга, один из персонажей которого — философ Аристид Аростеги — размышляет о любопытной встрече своей дисциплины с энтомологией. Его наблюдения в некотором смысле иллюстрируют тезис, который стал отправной точкой настоящего текста:

Увлечение энтомологией было, можно сказать, частью моих философских изысканий, что казалось мне вполне естественным: разве может философа не занимать существование и значение столь мощной и совершенно не похожей на человека формы жизни, как насекомые? Я всегда удивлялся, наблюдая трогательную, отчаянную тоску человечества по внеземным существам, актуализированную в массовой культуре, ведь под ногами у охотников за инопланетянами обитают самые экзотические, причудливые и фантастические организмы, какие только можно вообразить (Кроненберг, Тронина, 2015: 300).

Таким образом, радикально иное совсем рядом, и встреча с ним отнюдь не требует преодоления земного горизонта. В некотором смысле «великое внешнее» действительно начинается дома (Danowski & Castro, 2017: 73), причем это «начало» в пространстве боди-хоррора может принимать весьма любопытные формы: «А потом я услышал их. Насекомых. Они были внутри, и я их слышал» (Кроненберг, Тронина, 2015: 299), — речь идет о насекомых, якобы колонизировавших левую грудь жены Аростеги — Селестины. Иронично, что грудь — та часть человеческой плоти, которая предназначена для того, чтобы питать новую плоть, — оказывается наполненной не молоком, а нечеловеческой агентностью, становится «бурдюком с насекомыми» (там же: 240, 242). Увлеченность Кроненберга «философской энтомологией» выразилась, в частности, в изобретении такой (воображаемой) теоретической практики, как «разумное уничтожение культа насекомых». Именно так озаглавлено вымышленное эссе Селестины Аростеги¹, импульс которого

¹В эссе «Разумное уничтожение культа насекомых» Селестина Аростеги предложила радикальный подход к философии консьюмеризма. Ответом на эту работу стал вымышленный северокаорейский фильм с говорящим названием «Разумное использование насекомых», живописующий употребление насекомых в пищу с целью восполнения низкобелковой диеты.

состоит в следующем: «чистый научный атеизм подразумевает отказ от некоторых культов, которые не считаются культурами, но функционируют именно в таком качестве, поэтому их нужно разоблачить и ликвидировать — как культ насекомых...» (Кроненберг, Тронина, 2015: 266–267). Апроприируя выражение Кроненберга, я скажу, что в ликвидации культа насекомых, под которым я подразумеваю форму философской одержимости нечеловеческим, и состоит цель настоящего текста. Достичь ее предположительно можно, следуя по пути, который я рискнул ситуативно обозначить как «энтмологический гуманизм»². О том, что под этим подразумевается, я скажу ниже, но сначала приведу и прокомментирую основные положения ксенофеноменологии, представленные в книге «Нечто: феноменология ужаса» (2013).

УЖАС И ПЛОТЬ

Работа Дилана Тригга служит двум целям: во-первых, переопределению метода феноменологии посредством обращения к ее периферийным зонам, во-вторых, применению обновленного метода в ходе анализа объектов в жанре боди-хоррор, причем обе процедуры неотделимы друг от друга и осуществляются в продуктивном переплетении. Пытаясь очистить феноменологию от гуманистического нарциссизма, Тригг реформатирует ее в метод, подходящий для изучения не/человеческого (*unhuman*). Префикс «не-» (*un*) отсылает к концепту жуткого (*uncanny*) и тем самым позволяет связать предлагаемый подход с психоанализом: анализ фрейдистской концепции смерти и, конечно же, знаменитого понятия *unheimlich* играет в работе заметную роль (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 88–93).

Однако более важным материалом для сборки не/человеческой феноменологии являются идеи Гуссерля, Левинаса и Мерло-Понти. Тригг исходит из примата тела, — но если в перспективе традиционной феноменологии человеческое тело с неотъемлемым разнообразием настроений неотделимо от некоей идентичности, то задача ксенофеноменологии состоит в том, чтобы осмыслить иное тело — то, что предшествует личной идентичности и культурной ассимиляции; не столько конкретное контингентное тело, сколько *плоть*, которая «дестабилизирует опыт

²Сразу оговорюсь, что речь не только и не столько о насекомых, сколько о любых формах нечеловеческой агентности, поэтому выражение «энтмологический гуманизм» не следует понимать буквально.

бытия субъектом, вскрывая неассимилированную глубину в самой сердцевине привычного существования» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 18). Понятая таким образом телесность выступает источником ужаса, связанного с переживанием себя как другого и ощущением неподконтрольной метаморфозы: «ужас как затрагивает структуру становления человеческого не/человеческим, так и тематизирует опыт такой трансформации» (там же: 19). Тем самым концепт ужаса занимает важное положение в конструируемой модели, ведь «ужас тела изменяет антропоцентричной феноменологии, одновременно (и по той же самой причине) суля ей обновление» (там же).

Более того, Тригг формулирует рискованный тезис: «ужас космоса, в сущности, есть ужас тела» (там же: 22). Однако это любопытное уравнение вряд ли может быть верно истолковано без обращения, с одной стороны, к культовому фильму Джона Карпентера «Нечто» (1982), с другой — к концепту плоти, который является, пожалуй, базовым для моделируемой Триггом не/человеческой феноменологии. Причем подступиться к концептуализации плоти можно лишь косвенным путем — посредством кинематографического образа. Тем самым мы получаем непрямую онтологию, основанную на альянсе диссидентской феноменологии и боди-хоррора. Тригг резюмирует свой замысел следующим образом:

Не/человеческая феноменология осмысляет Землю не как объективацию обезлюдевшей планеты с точки зрения спекулятивной геологии, но как присутствующую самой материи бесформенность. Таким образом, говорить об ужасе тела значит также говорить об ужасе космоса. Ужас навещает нас в образе плоти, анонимного начала, которое и проступает, и скрывается во всех вещах, превращая человеческое тело из центра опыта в органон глубокого прошлого. Наш ужас поэтому обретается не в предстоящем вымирании, но в предшествующем нам истоке (там же: 154).

Итак, мы видим, что ужас тела принимает здесь поистине вселенский масштаб. Это объяснимо как минимум тем, что концепт плоти призван принять спекулятивный вызов, брошенный концептом архиископаемого. Следовательно, вопрос, от которого отталкивается Тригг, состоит в том, как помыслить мир, предшествующий возникновению человеческого субъекта. Ответ предположительно можно обнаружить у Мерло-Понти, в текстах которого проводится различие между проживаемым телом и телом объективным. Это различие предполагает

возможность перехода от перцептуального реализма к реализму космическому, который зиждется на связывании тела как места опыта и тела как места анонимности. Второе — дегуманизированное — тело Тригг помещает в контекст космоса, пытаясь тем самым «обнаружить зачатки новой феноменологии, чувствительной к вещи, пребывающей вне опыта и поэтому конститутивной для ужаса, переживаемого изнутри опыта» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 123). Этой «вещью», которая предшествует опыту и перспективе, объявляется дорефлексивная плоть, отсылающая не к традиционной феноменологической интенциональности, но к «латентной интенциональности», предваряющей любую сознательную активность. Дело, иными словами, заключается в том, чтобы концептуализировать плоть как инстанцию чистого прошлого, до-временного «темного» истока времени как такового. Здесь Тригг «разыгрывает» встречу Мерло-Понти и Шеллинга: основание природы, трактуемое как безмолвная доисторическая «ночь хаоса и неразумия», становится плотью — нечеловеческим «веществом жизни». Результатом этой встречи должна стать «мрачная» феноменология, которая отличается чувствительностью к примордиальному аспекту природы, трактуемой как «живое основание бытия во всех его плотских проявлениях, основание нас самих, и в то же самое время, без нас» (там же: 132). Причем эта феноменология, по сути, является апофатической, так как плоть характеризуется структурной негативностью: «нет ничего, что можно было бы сказать о плоти, поскольку назвать ее — значит поместить в мир отдельных вещей» (там же: 135). Тем не менее Тригг совершает невозможное и все-таки дает плоти определение — впрочем, столь же темное, сколь и его предмет:

Плоть — это «предельное понятие», неделимое более на бытие и мир. Поскольку она является изначальной и предшествующей восприятию и субъективности, ей недостает всех необходимых аспектов для переживания в опыте и приблизиться к ней можно только как к анонимной зоне, которая безмолвно населяет вещи. Плоть — это немое существование, постигаемое только в терминах глубины, но не в горизонте опыта. Таким образом, она отмечает единство с бессознательным как тем, что структурирует вещи, сохраняя при этом автономность от этих вещей (там же: 134).

Тем самым «затемняющая феноменология» преодолевает предел корреляции, который не позволяет мыслить предшествование иначе, нежели в отношении самого мыслящего. Надо заметить, что концепт плоти в некотором смысле синтезирует решения Мейясу и Брассье, поскольку

указывает на пересечение, в котором совпадают происхождение и вымирание. Таким образом, Триггу удастся связать оба варианта популярной мифологической схемы мира без людей (мир до нас + мир после нас): в данном случае это мир анонимной материи, которая соотносится не столько с телом, сколько с его темной изнанкой. Иначе говоря, плоть — это не вещь, разве что в том значении, которое отсылает к фильму Карпентера. Приведенный в заключении пересказ сценария этой картины — вперемешку со спекулятивными комментариями — снабжает плоть необходимой «образной дорожкой». История о «знакомстве» полярников с чужеродным организмом, ассимилирующим земные формы, переплавляя их в агентов «анонимной плоти», «рифмуется» с приводимыми в книге данными о найденном на Земле метеорите марсианского происхождения ALH84001, возраст которого — 4,5 миллиарда лет. Дело в том, что в сердцевине этого тела были обнаружены окаменелые «останки биоморфного червеобразного организма, напоминающего нанобактерию» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 27); кроме того, ученые нашли косвенные свидетельства наличия на древнем Марсе атмосферы и воды. Эта находка, о которой было объявлено в 1996 г., с одной стороны, заставляет принять всерьез теорию панспермии (т. к. первые следы земной жизни датируются 3,5 миллиарда лет назад), с другой — является любопытной нефикциональной иллюстрацией тезиса о том, что внешнее — внутри. Однако гораздо проще обнаружить следы этого конститутивного переплетения в научной фантастике, хорроре и даже независимом кино³.

Оптимальным объектом для осуществления этой задачи является картина Роя Уорда Бейкера «Коутермасс и колодец» (1967), которая интересна как минимум тем, что позволяет связать два упомянутых выше архетипических образа внешнего: инопланетянина и насекомое. Фильм повествует об обнаружении под лондонскими улицами космического корабля, который, как выясняется, повлиял на зарождение человеческой жизни, причем это влияние осуществлялось доисторической саранчой, которая прибыла на Землю с гибнущего Марса пять миллионов лет назад. Исходя из этого, получается, что человеческие существа являются манифестацией чужеродной жизни (там же: 43): мы обернуты в свою

³Яркими примерами нюансированной художественной проработки включающей дизъюнкции в независимом кинематографе являются такие фильмы, как «Примесь» (Upstream Color, 2013, Ш. Каррут), «Побудь в моей шкуре» (Under the Skin, 2013, Дж. Глейзер), «Медовый месяц» (Honeytoon, 2013, Ли Джаньяк) и др.

человечность, хотя мы не более чем анонимная плоть. Но сама эта «обертка» — результат вмешательства марсианских насекомых. Таким образом, тело оказывается производным внешнего и носителем множества временных шкал (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 43, 107, 116). Темный исток, понятый как подавленная цивилизацией генетическая память, укрывается в человеческом теле, являясь потенциальной причиной ужаса, который Тригг толкует именно как «место» переплетения человеческого и нечеловеческого, иначе говоря — «симбиоз» чуждых форм, сосуществующих в одном теле и конституирующих тем самым не/человеческую телесность (там же: 49–50).

НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ НАРЦИССИЗМ

Вариации на тему колонизации Земли (и человеческого тела) внеземными (нечеловеческими) формами жизни — весьма распространенное явление в научно-фантастическом кинематографе⁴. При этом в ксенофеноменологической перспективе колонизаторы, как правило, оказываются на стороне чистого прошлого — анонимной плоти как феноменологического конкурента архиископаемого. Однако если мы обратимся к фильму Кроненберга «Муха» (1986) — одному из излюбленных объектов Тригга, — мы обнаружим неявную инверсию этой схемы. Персонаж картины Сет Брандл — ученый, ставший жертвой собственного изобретения, — характеризует себя так: «ты ископаемое, реликтовое ископаемое, отброс, эхо далекого прошлого». Любопытно, что Брандл, который превращается в мутанта в результате генетического слияния с мухой, называет «эхом далекого прошлого» именно свою человеческую ипостась. Напрашивается вопрос: а что если как раз человеческое в человеке (и не только) соотносится с тем, что проходит под рубрикой чистого прошлого? Более того, что если сама одержимость нечеловеческим, которая выражается в неудержимом желании достичь некоего в-себе, очистить мир от человеческой точки зрения, помыслить «бездну вселенной без зрителя» (там же: 139), является последним пристанищем того самого нарциссизма, с которым современная спекулятивная философия пытается бороться?

Чтобы подступиться к ответу, я обращусь к формуле, вынесенной в заглавие: энтомология — это гуманизм. Речь вовсе не о том, что мы

⁴Достаточно вспомнить о сравнительно недавней картине «Аннигиляция» (Annihilation, 2017, А. Гарленд), которая прекрасно иллюстрирует разрабатываемую Триггом модель.

должны относиться к насекомым как к людям, поскольку этот жест лишь высветил бы нашу «расистскую сентиментальность» (Бодрийяр, Качалов, 2015: 178)⁵. Задача, скорее, состоит в том, чтобы осуществить продуктивное смещение самой оппозиции человеческое/нечеловеческое. В этом смысле мне кажется более чем уместным куртовский вопрос: «может быть, хватит уже очаровываться нечеловеческим? Может быть, сегодня мы уже в достаточной степени нечеловечны, и стоит говорить о чем-то пост-нечеловеческом?» (Куртов, 2017)

Впрочем, я бы предпочел не множить префиксы. Если верно, что любая критика антропоцентризма в конечном счете оказывается привязанной к человеческой точке зрения на вселенную, то любые формы как постчеловеческого, так и пост-нечеловеческого предположительно оказываются заперты в пространстве антропоцентризма. Как полагает Маттео Пасквинелли, возможный выход из этого тупика лежит в сфере «просвещенного антропоцентризма» (Pasquinelli, 2014). Однако мне бы хотелось дистанцироваться от просвещенческого импульса⁶, который замыкает нас в пространстве антропоцентризма. Дело в том, что попытка расколдовать мир до предела и тем самым достичь некоего объективного в-себе предположительно укоренена в современном разделении природы и культуры, которое, по сути, является одной из аватар субъектно-объектного дуализма. При этом антропоцентризм, выставленный за дверь, возвращается через окно, поскольку импульс расколдовывания неявным образом наделяет человека исключительностью, ведь именно устранение его точки зрения полагается в качестве условия доступа к «природе» как таковой (Dapowski & Castro, 2017: 35). Попытка сменить масштаб и перейти к «космическому реализму» (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 115, 124) несет на себе печать того же «великого разделения» — только теперь речь идет о Земле и космосе. Таким образом, предложенная Триггом «феноменология, чувствительная к примордиальному аспекту природы» (там же: 130), в основании которой лежит плоть, трактуемая как космическое вневременное начало,

⁵ Ярким образцом подобной расистской сентиментальности являются, на мой взгляд, слезливые постгуманистические фантазии о протезировании животных (Nikitina, 2018). В чем проявляется антропоцентрический нарциссизм, как не в превращении других в свои ущербные копии (неполноценность которых возмещается за счет технологического апгрейда)?

⁶ Впрочем, следует отметить, что синонимом просвещенного антропоцентризма, по Пасквинелли, является «расширенный гуманизм», т. е. гуманизм в том числе и «энтомологический».

оказывается феноменологической вариацией на тему подобного негативного антропоцентризма. Однако негативный антропоцентризм — это все еще антропоцентризм, и эта его форма предположительно является наиболее радикальной (Danowski & Castro, 2017: 35).

Итак, борьба с антропоцентризмом, осуществляемая посредством «выскабливания» человеческого из мира, не приводит к желаемому результату. Гораздо большего успеха можно достичь, двигаясь в противоположном направлении. Иначе говоря, потенциальным «лекарством» от антропоцентризма является антропоморфизм, который можно назвать его «иронической инверсией» (ibid.: 72). В данном случае мы имеем дело с переворачиванием распространенной стратегии самокритики западной философии, которая пытается избавиться от принципа человеческой исключительности, утверждая, что на фундаментальном уровне люди — такие же материальные системы, как и прочие живые существа. Тезис радикального антропоморфизма, напротив, состоит в том, что все живые существа на фундаментальном уровне являются людьми (ibid.). Кастру комментирует эту идею следующим образом:

Всеобщая человечность существ, то есть фундаментальная космическая человечность, которая делает любой вид существ рефлексивной разновидностью человеческого, подчинена принципу взаимодополнения и определяется тем, что разные виды, неизменно человеческие для самих себя, не могут в то же время быть человеческими один для другого (Кастру, Кралечкин, 2017: 107–108).

Речь идет о межвидовом перспективизме, который утверждает, что в нормальных условиях всякое сущее воспринимает себя и особой своего вида как людей, но не воспринимает особой другого вида в этом качестве. Таким образом, человечность одновременно является «универсальным условием и строго дейктической самореференциальной перспективой» (Danowski & Castro, 2017: 70). Как и тригговская плоть, универсальный антропоморфный фон отсылает к чистому прошлому, в данном случае — докосмическому плану мифа. Но этот вариант концептуализации антериорности не соотносится с объективным, нечеловеческим, природным миром, ведь условием возможности последнего, по Кастру, как раз и выступает имманентная виртуальная человечность. Любопытно, впрочем, что когда Тригг, производя причудливый сплав Делёза, Карпентера и Мерло-Понти, пишет о плоти как о «промежуточной корпоральности»

(Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 148), его мысль оказывается конгенитальной подходу Кастру, в рамках которого интенсивная телесность духа концептуализируется как «учреждающая транстелесность»:

...дух — это нечто обделенное телом только потому, что оно имеет слишком много тел, способно принимать различные соматические формы. Это скорее промежуток между любыми двумя телами, чем не-тело или отсутствие тела (Кастру, Престес, 2018: 133).

Сходство с тригговской плотью как веществом жизни, способным принимать любые формы и пребывающим в процессе постоянной мутации, вполне очевидно. Но плоть — концепт, призванный обеспечить выход из круга корреляции, тогда как в рамках теории Кастру «в-себе» не имеет никакого смысла, поскольку каждая личность является гибридной сущностью — одновременно бытием-для-себя и бытием-для-другого, т. е. бытием-в-отношении. Всякое сущее, таким образом, является внешним по отношению к самому себе (Danowski & Castro, 2017: 72). По Триггу, безмолвный космос сталкивает нас с пределами собственно нарциссизма — в этом безмолвии якобы нет ничего, кроме нашего собственного голоса (Тригг, Цырлина и Чулаков, 2017: 31). Однако в некотором роде мы сами — это другие⁷. Примерно в этом же смысле инопланетянин, конечно же, не перестающий оставаться «двойником наших собственных воспоминаний» (там же), несет в себе частицу интенсивной человечности. Проблема заключается в том, что боди-хоррор как эпистемологическая машина, успешно расшатывая традиционную оппозицию между внутренним и внешним, тем не менее блокирует опцию смены перспективы: внешнее неизменно предстает в качестве чего-то жуткого, отвратительного, уродливого, но разве оно не является таковым сугубо *для нас*?

Подводя черту, повторю, что в координатах телесного ужаса формула «внешнее — внутри», как правило, обозначает колонизацию тела различными формами чужеродной агентности. Подобная интервенция чаще всего приводит к телесной метаморфозе, которую — с некоторыми оговорками — вполне можно концептуализировать как «интенсивную

⁷Чтобы проиллюстрировать эту вариацию на тему знаменитой формулы Артура Рембо, можно, в частности, вспомнить о том, что «по оценкам ученых примерно девяносто процентов клеток человеческого тела принадлежат к не-человеческим организмам (бактерии, грибы и прочий bestiарий подобных существ)» (Такер, Иванов, 2017: 15).

суперпозицию разнородных состояний» (Кастру, Престес, 2018: 129). Образцовым примером является упомянутый фильм «Муха»: в результате мутации Сет Брандл превращается в «Брандлфлая» — гибридный организм, в ходе возникновения которого происходит дестабилизация и почти полное разрушение человеческой ипостаси персонажа. Таким образом, ценой превращения оказывается «смерть»: «Кроненберг представляет нам своеобразную „онтонекрологию“, т. е. телесное пространственно-временное движение, импульс которого коренится в реальности смерти и дезинтеграции» (Trigg, 2011: 95).

Однако научная фантастика предлагает нам и другие сценарии, способные внести вклад в деколонизацию нашего воображения. Сделать это, в частности, можно благодаря переворачиванию колонизирующей инстанции. Вспомним о знаменитом рассказе Рэя Брэдбери «Были они смуглые и золотоглазые» (1949), который примечателен, во-первых, своей близостью проблематике боди-хоррора, во-вторых — нетривиальной проработкой мотива колонизации. Это история о том, как земляне, опасаясь атомной бомбардировки на родной планете, колонизируют Марс. Прибытие на чужую планету ознаменовано ощущением погружения в «химический состав, в котором растворяется разум и сгорает прошлое» (Брэдбери, Галь и др., 1985: 423). Это ощущение выражается в иррациональном страхе, который до некоторого времени остается беспочвенным. Не обнаружив на Марсе местных жителей, земляне начинают обживать чужую планету, но вскоре воздействие марсианской среды дает о себе знать: у выращенных земных овощей «вкус тот же и не тот», а у привезенной с Земли коровы растет третий рог. Исходя из этого ключевой персонаж заключает:

Если мы тут останемся, неизвестно, во что мы превратимся. Это все воздух. Разве вы не чувствуете? Что-то такое в воздухе. Может, какой-то марсианский вирус, или семена какие-то, или пыльца (там же: 427).

В результате сама планета — или, выражаясь в духе Тригга, ее вещество жизни, — колонизирует колонизаторов, постепенно меняя их тела, имена и образ мысли. Эти изменения описаны в стилистике боди-хоррора:

Лежа в постели, Битеринг чувствовал, как внутри шевелится каждая косточка, и плавится, точно золото в тигле, и меняет форму. [...] Все меняется. Меняется. Медленные, подспудные перемены. [...] Вода смывает нашу прежнюю плоть, и удлиняет кости [...] Тает, плавится в знойном воздухе все тело (там же: 428, 429, 431).

В результате телесной переплавки колонизаторы превращаются в марсиан, забывая о своем человеческом прошлом. Финальным штрихом становится лаконичная характеристика землян: «До чего же уродливый народ» (Брэдбери, Галь и др., 1985: 432). Урок, который можно извлечь из этой истории, состоит как минимум в том, что борьба с нарциссизмом и антропоцентризмом едва ли увенчается успехом, пока сами борцы одержимы «слишком нечеловеческим», которое наделяется монструозными чертами и воплощается в образах инопланетян и насекомых.

ЛИТЕРАТУРА

- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. А. Качалова. — М. : Постум, 2015.
- Брэдбери Р.* Сборник научно-фантастических произведений / пер. с англ. Н. Галь [и др.] — Кишинев : Штиинца, 1985.
- Кастру Э. В. де.* Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Кастру Э. В. де.* Кристальный лес : заметки об онтологии амазонских духов / пер. с порт. Д. Престес // Опыты нечеловеческого гостеприимства / под ред. М. Крамар, К. Саркисова. — М. : V-A-C Press, 2018. — С. 122–152.
- Кроненберг Д.* Употреблено / пер. с англ. Л. Трониной. — М. : АСТ, Corpus, 2015.
- Куртов М.* Критика котика: зоополитика и искусственный интеллект. — 16 июня 2017. — URL: http://redmusem.church/kurtov_kritikakotika (дата обр. 16 авг. 2018).
- Таскер Ю.* В пыли этой планеты / пер. с англ. А. Иванова. — Пермь : Гиле Пресс, 2017.
- Тригг Д.* Нечто: феноменология ужаса / пер. с англ. Я. Цырлиной, Д. Чулакова. — Пермь : Гиле Пресс, 2017.
- Danowski D., Castro E. V. de.* The Ends of the World. — Cambridge : Polity Press, 2017.
- Nikitina E.* The Unable Machines: On Prostheticity and Animality in Postanthropocentric Culture. — 2018. — URL: https://academia.edu/36494505/The_Unable_Machines_On_Prostheticity_and_Animality_in_Postanthropocentric_Culture (visited on Aug. 16, 2018).
- Pasquinelli M.* The Contradiction of the Sun (and the Limits of a Molecular Revolt). — Aug. 20, 2014. — URL: <http://matteopasquinelli.com/ultimate-capital-is-the-sun/>.
- Shaviro S.* The Cinematic Body. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993.
- Trigg D.* The Return of the New Flesh: Body Memory in David Cronenberg's The Fly // Film-Philosophy. — 2011. — Vol. 15, no. 1. — P. 82–99.

Shalaginov, D. S. 2018. "Entomologiya — eto gumanizm [Entomology is Humanism]: retsenziya na knigu Dilana Trigga o fenomenologii uzhasa [A Review of Dylan Trigg's Book on Phenomenology of Horror]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (3), 249–261.

DENIS SHALAGINOV

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

ENTOMOLOGY IS HUMANISM

A REVIEW OF DYLAN TRIGG'S BOOK ON PHENOMENOLOGY OF HORROR

TRIGG, D. 2017. *NECHTO: FENOMENOLOGIYA UZHASA [THE THING: A PHENOMENOLOGY OF HORROR]* [IN RUSSIAN]. TRANS. FROM THE ENGLISH BY YA. TSYRLINA AND D. CHULAKOV. PERM': GILE PRESS

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-3-249-261.

REFERENCES

- Bodriyyar, Zh. [Baudrillard, J.] 2015. *Simulyakry i simulyatsii [Simulacres et simulation]* [in Russian]. Trans. from the French by A. A. Kachalov. Moskva [Moscow]: Postum.
- Br-edberi, R. [Bradbury, R.] 1985. *Sbornik nauchno-fantasticheskikh proizvedeniy [Science Fiction]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Gal' [et al.]. Kishinev: Shtiintsa.
- Danowski, D. and E. V. de Castro. 2017. *The Ends of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Kastru, E. V. de [Castro, E. V. de]. 2017. *Kannibal'skiye metafiziki: rubezhi post-strukturnoy antropologii [Metaphisiques cannibals. Lignes d'anthropologie post-structurale]* [in Russian]. Trans. from the French by D. Yu. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.
- . 2018. "Kristal'nyy les [A floresta de cristal]: zametki ob ontologii amazonskikh dukhov [notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos]" [in Russian]. In *Opyty nechelovecheskogo gostepriimstva [Essays on Nonhuman Hospitality]*, ed. by M. Kramar and K. Sarkisov, trans. from the Portuguese by D. Prestes, 122–152. Moskva [Moscow]: V-A-C Press.
- Kronenberg, D. [Cronenberg, D.] 2015. *Upotrebleno [Consumed]* [in Russian]. Trans. from the English by L. Tronina. Moskva [Moscow]: AST / Corpus.
- Kurtov, M. 2017. "Kritika kotika: zoopolitika i iskusstvennyy intellekt [A Critique of a Cute Cat: Zoopolitics and Artificial Intelligence]" [in Russian]. June 16. Accessed Aug. 16, 2018. http://redmuseum.church/kurtov_kritikakotika.
- Nikitina, E. 2018. "The Unable Machines: On Prostheticity and Animality in Postanthropocentric Culture." Accessed Aug. 16, 2018. https://academia.edu/36494505/The_Unable_Machines_On_Prostheticity_and_Animality_in_Postanthropocentric_Culture.
- Pasquinelli, M. 2014. "The Contradiction of the Sun (and the Limits of a Molecular Revolt)." Aug. 20. <http://matteopasquinelli.com/ultimate-capital-is-the-sun/>.
- Shaviro, S. 1993. *The Cinematic Body*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taker, Yu. [Thacker, E.] 2017. *V pyli etoy planety [In the Dust of This Planet]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Ivanov. Perm': Gile Press.
- Trigg, D. 2011. "The Return of the New Flesh: Body Memory in David Cronenberg's The Fly." *Film-Philosophy* 15 (1): 82–99.
- Trigg, D. 2017. *Nechto: fenomenologiya uzhasa [The Thing: A Phenomenology of Horror]* [in Russian]. Trans. from the English by Ya. Tsyrlina and D. Chulakov. Perm': Gile Press.

