

ISSN 1728-1938

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

2018 * Том 17 * № 2

**RUSSIAN SOCIOLOGICAL
REVIEW**

2018 * Volume 17 * Issue 2

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



2018
Том 17. № 2

ISSN 1728-1938

Эл. почта: puma7@yandex.ru

Веб-сайт: sociologica.hse.ru

Адрес редакции: ул. Старая Басманная, д. 21/4, к. А205, Москва 105066

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12454

Редакционная коллегия

Главный редактор

Александр Фридрихович Филиппов

Зам. главного редактора

Марина Геннадиевна Пугачева

Члены редколлегии

Светлана Петровна Баньковская

Андрей Михайлович Корбут

Наиль Галимханович Фархатдинов

Редактор веб-сайта

Наиль Галимханович Фархатдинов

Литературные редакторы

Каринэ Акоповна Щадилова

Перри Франц

Корректор

Инна Евгеньевна Кроль

Верстальщик

Андрей Михайлович Корбут

Международный редакционный совет

Николя Айо (Университет Фрибура, Швейцария)

Джеффри Александер (Йельский университет, США)

Яан Вальсинер (Университет Ольборга, Дания)

Виктор Семенович Вахштайн (РАНХиГС, Россия)

Гэри Дэвид (Университет Бентли, США)

Дмитрий Юрьевич Куракин (НИУ ВШЭ, Россия)

Александр Владимирович Марей (НИУ ВШЭ, Россия)

Питер Мэннинг (Северо-восточный университет, США)

Альбер Ожбен (Высшая школа социальных наук, Франция)

Энн Уорфилд Роулз (Университет Бентли, США)

Ирина Максимовна Савельева (НИУ ВШЭ, Россия)

Никита Алексеевич Харламов (Университет Ольборга, Дания)

Учредители

- Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
- Александр Фридрихович Филиппов

О журнале

«Социологическое обозрение» — академический рецензируемый журнал теоретических, эмпирических и исторических исследований в социальных науках. Журнал выходит четыре раза в год. В каждом выпуске публикуются оригинальные исследовательские статьи, обзоры и рефераты, переводы современных и классических работ в социологии, политической теории и социальной философии.

Цели

- Поддерживать дискуссии по фундаментальным проблемам социальных наук.
- Способствовать развитию и обогащению теоретического словаря и языка социальных наук через междисциплинарный диалог.
- Формировать корпус образовательных материалов для развития преподавания социальных наук.

Область исследований

Журнал «Социологическое обозрение» приглашает социальных исследователей присылать статьи, в которых рассматриваются фундаментальные проблемы социальных наук с различных концептуальных и методологических перспектив. Нас интересуют статьи, затрагивающие такие проблемы как социальное действие, социальный порядок, время и пространство, мобильности, власть, нарративы, события и т. д.

В частности, журнал «Социологическое обозрение» публикует статьи по следующим темам:

- Современные и классические социальные теории
- Теории социального порядка и социального действия
- Методология социального исследования
- История социологии
- Русская социальная мысль
- Социология пространства
- Социология мобильности
- Социальное взаимодействие
- Фрейм-анализ
- Этнометодология и разговорный анализ
- Культурсоциология
- Политическая социология, философия и теория
- Нарративная теория и анализ
- Гуманитарная география и урбанистика

Наша аудитория

Журнал ориентирован на академическую и неакадемическую аудитории, заинтересованные в обсуждении фундаментальных проблем современного общества и социальных наук. Кроме того, публикуемые материалы (в частности, обзоры, рефераты и переводы) будут интересны студентам, преподавателям курсов по социальным наукам и другим ученым, участвующим в образовательном процессе.

Подписка

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: <http://sociologica.hse.ru/>. Чтобы получить сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: farkhatdinov@gmail.com.

RUSSIAN SOCIOLOGICAL REVIEW



2018
Volume 17. Issue 2

ISSN 1728-1938

Email: puma7@yandex.ru

Web-site: sociologica.hse.ru/en

Address: Staraya Basmannaya str., 21/4, Room A205, Moscow, Russian Federation 105066

Phone: +7-(495)-772-95-90*12454

Editorial Board

Editor-in-Chief

Alexander F. Filippov

Deputy Editor

Marina Pugacheva

Editorial Board Members

Svetlana Bankovskaya

Nail Farkhatdinov

Andrei Korbut

Internet-Editor

Nail Farkhatdinov

Copy Editors

Karine Schadilova

Perry Franz

Russian Proofreader

Inna Krol

Layout Designer

Andrei Korbut

International Advisory Board

Jeffrey C. Alexander (Yale University, USA)

Gary David (Bentley University, USA)

Nicolas Hayoz (University of Fribourg, Switzerland)

Nikita Kharlamov (Aalborg University, Denmark)

Dmitry Kurakin (HSE, Russian Federation)

Alexander Marey (HSE, Russian Federation)

Peter Manning (Northeastern University, USA)

Albert Ogien (EHESS, France)

Anne W. Rawls (Bentley University, USA)

Irina Savelyeva (HSE, Russian Federation)

Victor Vakhshstayn (RANEPa, Russian Federation)

Jaan Valsiner (Aalborg University, Denmark)

Establishers

- National Research University Higher School of Economics
- Alexander F. Filippov

About the Journal

The Russian Sociological Review is an academic peer-reviewed journal of theoretical, empirical and historical research in social sciences.

The Russian Sociological Review publishes four issues per year. Each issue includes original research papers, review articles and translations of contemporary and classical works in sociology, political theory and social philosophy.

Aims

- To provide a forum for fundamental issues of social sciences.
- To foster developments in social sciences by enriching theoretical language and vocabulary of social science and encourage a cross-disciplinary dialogue.
- To provide educational materials for the university-based scholars in order to advance teaching in social sciences.

Scope and Topics

The Russian Sociological Review invites scholars from all the social scientific disciplines to submit papers which address the fundamental issues of social sciences from various conceptual and methodological perspectives. Understood broadly the fundamental issues include but not limited to: social action and agency, social order, narrative, space and time, mobilities, power, etc.

The Russian Sociological Review covers the following domains of scholarship:

- Contemporary and classical social theory
- Theories of social order and social action
- Social methodology
- History of sociology
- Russian social theory
- Sociology of space
- Sociology of mobilities
- Social interaction
- Frame analysis
- Ethnomethodology and conversation analysis
- Cultural sociology
- Political sociology, philosophy and theory
- Narrative theory and analysis
- Human geography and urban studies

Our Audience

The Russian Sociological Review aims at both academic and non-academic audiences interested in the fundamental issues of social sciences. Its readership includes both junior and established scholars.

Subscription

The Russian Sociological Review is an open access electronic journal and is available online for free via <http://sociologica.hse.ru/en>.

Содержание

СТАТЬИ И ЭССЕ

Заговор молчания: сопряжения сакрального и политического
в дискурсивных практиках современной России. 9
Святослав Каспэ

Имитация государственной состоятельности: хищник вместо управленца. . . 39
Кирилл Телин

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Начало «Черных тетрадей»: эзотерическая инициатива Мартина Хайдеггера 62
Александр Михайловский

РЕТРОСПЕКТИВА

Понятие намерения в философии действия Элизабет Энском 87
Александр Мишура

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИКА

«Элементарные формы»: великая книга и великая тайна. 115
Дмитрий Куракин

Элементарные формы религиозной жизни (Заключение) 122
Эмиль Дюркгейм

СОЦИОЛОГИЯ СПОРТА

Спорт и модерн в России XX века 155
Николаус Катцер

Советский футбол по документам ЦК КПСС: интервью
с М. Ю. Прозуменщиковым. 173
Михаил Прозуменщиков, Олег Кильдюшов, Марина Пугачева

Газон на стадионе: от Священной рощи до «Lawn people» 195
Дмитрий Козлов

РУССКАЯ АТЛАНТИДА

Возрождение Атлантиды 223
Владимир Кантор

Революция как сон разума	226
<i>Владимир Кантор</i>	
Россия и Революция: философия и социология русской культуры Ф. А. Степуна	242
<i>Ольга Жукова</i>	
Москва «до» и «после» Революции: социология родного города в сочинениях Федора Степуна	262
<i>Алексей Кара-Мурза</i>	
Деятельность Федора Степуна в немецкой эмиграции на примере его статей в журнале «Хохланд» (1924–1940 годы)	284
<i>Леонид Люкс</i>	
Развал Русской императорской армии в 1917 году	299
<i>Елена Бессчетнова</i>	

ОБЗОРЫ

Событийный анализ протестов как инструмент изучения политической мобилизации	317
<i>Андрей Семенов</i>	

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

В каком мире мы живем? В мире пригородов!	342
<i>Анатолий Бреславский</i>	

РЕЦЕНЗИИ

Эмоции в праве и политике: от Аристотеля к юриспруденции наших дней. . .	356
<i>Ирина Бориц</i>	
«Национальная или народная галерея»: история коллекций братьев Третьяковых.	363
<i>Андрей Тесля</i>	
Грамматика Оттепели	373
<i>Максим Фетисов</i>	

Contents

ARTICLES AND ESSAYS

A Conspiracy of Silence: Interfaces of the Sacred and the Political in the
Discursive Practices of Modern Russia 9
Svyatoslav Kaspe

The Imitation of Stateness: Predator Instead of Manager 39
Kirill Telin

POLITICAL PHILOSOPHY

The Beginning of *Black Notebooks*: Martin Heidegger's Esoteric Initiative. 62
Alexander V. Mikhailovsky

RETROSPECTIVE

The Concept of Intention in Anscombe's Philosophy of Action. 87
Alexander Mishura

SOCIOLOGICAL CLASSICS

The Elementary Forms of Religious Life: A Great Book and a Great Mystery. 115
Dmitry Kurakin

The Elementary Forms of Religious Life: Conclusion 122
Emile Durkheim

SOCIOLOGY OF SPORT

Sport and Modernity in 20th-Century Russia 155
Nikolaus Katzer

Soviet Football According to the Documents of the CPSU Central Committee:
An Interview with M. Prozumenshchikov. 173
Mikhail Prozumenshchikov, Oleg Kildyushov, Marina Pugacheva

The Lawn in the Stadium: From Sacred Grove to "Lawn People" 195
Dmitry Kozlov

RUSSIAN ATLANTIS

The Renaissance of Atlantis 223
Vladimir Kantor

Revolution as the Sleep of the Mind	226
<i>Vladimir Kantor</i>	
Russia and the Revolution: F. A. Stepun's Philosophy and Sociology of Russian Culture	242
<i>Olga Zhukova</i>	
Moscow "Before" and "After" Revolution: The Sociology of the Native City in the Works of Fyodor Stepun	262
<i>Alexei Kara-Murza</i>	
Fedor Stepun's Work in the German Emigration, as Exemplified by His Articles in the "Hochland" Magazine	284
<i>Leonid Luks</i>	
The Collapse of the Russian Army in 1917	299
<i>Elena V. Besschetnova</i>	

REVIEWS

Protest Event Analysis as a Tool for Political Mobilization Studies	317
<i>Andrei V. Semenov</i>	

REFLECTIONS ON THE BOOK

What Kind of World Do We Live in? A World of Suburbs!	342
<i>Anatoliy Breslavsky</i>	

BOOK REVIEWS

Emotions in Law and Politics: From Aristotle to the Present-Day Jurisprudence. . .	356
<i>Irina Borshch</i>	
"National or People's Gallery": The History of Brothers Tretiakov's Collection	363
<i>Andrey Teslya</i>	
The Grammar of Thaw.	373
<i>Maxim Fetisov</i>	

Заговор молчания: сопряжения сакрального и политического в дискурсивных практиках современной России*

Святослав Каспэ

Доктор политических наук, профессор департамента политической науки
факультета социальных наук Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики»

Главный редактор журнала «Полития»

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: kaspe@politeia.ru

Кто, что, когда и как в современной России говорит о взаимных импликациях сакрального и политического? Автор показывает, что связанных, хорошо артикулированных нарративов не производит почти никто, за вычетом некоторых представителей высшей государственной власти, антиклерикальной интеллигенции (не имеющей ни политического представительства, ни политического влияния) и исламской общины (сосредоточенной преимущественно на своих внутренних разногласиях). В статье подробно исследуется природа «властного» нарратива и демонстрируется, что она довольно близка к феномену «политической религии» в понимании Эмилио Джентиле. Еще один фокус внимания — причины уклонения большинства функционеров Русской православной церкви от дискуссии о должных и недолжных сопряжениях сакрального и политического. Показано, что причины «молчания», вероятнее всего, состоят в неизбежной, в случае его нарушения, постановке под вопрос легитимности современной формы российского государства. Наконец, описаны некоторые сценарии разрушения хрупкого равновесия, пока еще существующего на границе российского сакрального и российского политического.

Ключевые слова: сакральное, политическое, нарратив, политическая теология, «политическая религия», Русская православная церковь, российское государство

© Каспэ С. И., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-9-38

* В основу статьи лег доклад, представленный 6 ноября 2017 года на круглом столе «Язык власти, язык общества, язык церкви: диалог и конфликт дискурсивных практик», организованном Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ. Я благодарен инициаторам и участникам круглого стола — прежде всего Александру Марею, Александру Ф. Филиппову, Марии Штейнман, Михаилу Велижеву, Леониду Блехеру — за ценные вопросы и замечания. Моя особая признательность — Ирине Каспэ и Дмитрию Анашкину, ставшими первыми читателями и критиками этого текста.

Господи, да где же слова-то, мысли мои где?
Аркадий и Борис Стругацкие.
«Пикник на обочине»

Si vis pacem, para bellum¹.

Соположения и взаимные влияния сакрального и политического в современной России хотя и не находятся в центре общественной и академической полемики, но все же регулярно привлекают внимание наблюдателей. Чаще всего это внимание сконцентрировано на досадных несоответствиях наблюдаемых реалий некоему вмененному идеалу, будь то «светское государство» или «русская традиция». Я ставлю перед собой другие задачи: а) описать состав акторов, производящих нарративы (скорее даже наррации, т. е. нечто процессуальное, еще не целостное, незавершенное), в которых сакральное и политическое сопрягаются; б) обнаружить основные интенции этих нарративов; в) сформулировать некоторые предположения о возможных сценариях дальнейшего развития событий.

Речь не идет о скрупулезной реконструкции всех нюансов содержания таких нарративов. В фокусе моего внимания будут находиться не языки говорения о сакральном или политическом *per se*, а только их пересечения — касающиеся сакральных материй речевые акты (а также совершающие их акторы), которые являются одновременно и актами (акторами) политическими, как по своему статусу, так и в силу самого факта высказывания. Таким образом, говорение (а также молчание) рассматривается мною как частный случай деяния (недеяния). Эта оптика лишь в небольшой степени соотносится с классическими приемами дискурс-анализа. Она ближе к методам Квентина Скиннера (Skinner, 1978, 2002) и Джона Покока (Rosock, 1971, 2009), но более поверхностна — я сосредоточиваюсь не на деталях политической эксплуатации отдельных идей и понятий, а всего лишь на тематике и векторах нарративов, отвечающих названным критериям.

Сакральное понимается в духе Эдварда Шилза: «Порядок символов, ценностей и верований, который правит обществом... обладает сакральной природой. В этом смысле каждое общество имеет „официальную“ религию, даже тогда, когда это общество им самим или его представителями и интерпретаторами трактуется — более или менее корректно — как секулярное, плюралистическое и толерантное» (Shils, 1975: 3). *Политическое* — в соответствии с хрестоматийной формулой Гарольда Лассуэлла и Абрахама Каплана: «Образование и распределение власти (the shaping and sharing of power)» (Lasswell, Kaplan, 1950: XIV), однако с учетом ее важной модификации, предложенной Яном ван Детом и Элинором Скарбро: «Образование и распределение ценностей (the shaping and sharing of values)» (van Deth, Scarbrough, 1998: 24).

Существование плотной связи между сакральным и политическим констатировал и Шилз: «Власть получает признание, поскольку она пробуждает чувство

1. Хочешь мира — готовься к войне (лат.).

сакрального. Сакральность властна по своей природе» (Shils, 1975: 5), и многие его единомышленники: «Харизма тех, кто господствует в обществе, и тех, кто восстает против этого господства, восходит к одному источнику: неотъемлемой сакральности центральной власти» (Geertz, 1977: 171). Собственную версию обоюдных импликаций сакрального и политического в контексте проблематики nation-building я предложил несколько лет назад (Каспэ, 2012). Первый, теоретический раздел той книги, мне кажется, сохраняет основательность и сейчас. Второй, посвященный России, сохраняет ее только в своей диагностической, но не в прогностической части — «что-то пошло не так», и «окно возможностей», о котором я писал тогда, на довольно долгое время закрылось. Собственно, одним из мотивов создания этой статьи и было желание, исходя из примерно тех же пресуппозиций, заново оценить современное положение дел.

Отправной точкой моих размышлений стала сугубо внешняя, не претендующая на объяснительную силу, но полезная для настройки аналитической оптики аналогия между обстоятельствами, возникшими в результате первого и так называемого «второго Крещения Руси» — как иногда именуют тридцатилетие, следовавшее за имевшим место в 1988 году тысячелетним юбилеем обращения в христианство князя Владимира.

По наблюдению Антона Карташева, «слабое развитие на Руси государственных понятий» было причиной того, что «будь русская Церковь преемницей западно-церковных традиций, она могла бы в таком государстве захватить в свое обладание немало политических прав. Но этого не случилось» (Карташев, 1992: 215). О том, что «государственные понятия» и в современной России развиты слабо, говорилось немало. По этой ли причине или по другой, но и сегодня тоже, вопреки алармизму антиклерикальной общественности, какого-либо «захвата политических прав» Русской православной церковью не происходит. Невозможно назвать ни одного примера, когда РПЦ добилась бы принятия сколько-нибудь существенного политического решения или успешно воспрепятствовала бы принятию такового. Уже поэтому неизменное присутствие патриархов РПЦ (сначала Алексия, потом Кирилла) в разнообразных рейтингах персонального политического влияния представляет собой чистой воды недоразумение. Между прочим, в циркулирующих в экспертной среде моделях российского процесса принятия политических решений, разрабатываемых вполне компетентными специалистами (напр.: Минченко Консалтинг, 2017), ни патриарха, ни иных иерархов РПЦ нет — там фигурируют совсем другие люди.

Политическое (в строгом смысле этого слова) влияние РПЦ как института, а также Московской патриархии как ее административного центра и персонально патриарха остается мифом. Активность РПЦ в миру направлена почти исключительно на экстенсивное расширение своей инфраструктуры (храмы, монастыри), своего присутствия в различных социальных сегментах (образование, армия), а также на производный отсюда количественный рост числа своих адептов. Конфликты с иными социальными институтами и сообществами (музеи, светски

ориентированное учительство, научные ассоциации, малые территориальные общины и др.) в процессе этой экспансии возникают неизбежно и нередко приобретают политическую окраску. Однако эта политизация носит характер побочного, вторичного эффекта. В такой активности нередко видят только не приличествующую Церкви озабоченность имущественными и вообще материальными благами. Конечно, подобная мотивация совсем не исключена и даже весьма вероятна. Но для иерократического союза (Verband), по Максус Веберу («союза господства», существование порядков которого «обеспечивается психическим насилием путем предоставления или отказа в предоставлении священных благ» [Вебер, 2016: 111]), или, что очень близко, земного-трансцендентного (earthly-transcendental) центра, по Шилзу («Такой институт — церковь, секта, религиозный уклад — есть земной центр, репрезентирующий центр трансцендентный» [Shils, 1988: 254–255]), каким, безусловно, является РПЦ, центра, функционально специализированного на производстве «институционализированной харизмы» (Shils, 1975: 266) и насыщении, пропитывании (saturation) ею социальной ткани, нет ничего более естественно-го, чем развивать свою сеть точек доставки «священных благ» конечным пользователям, расширять свою «зону покрытия». Вообще говоря, таково обязательное техническое условие исполнения им собственной титульной миссии. Объяснять подобные действия одним лишь шкурным интересом — все равно что видеть в открытии новых департаментов и расширении кампуса некоего университета исключительно корысть его ректората и профессуры.

Что до власти земной, то она, как и в «киевский период»², преимущественно занята собственными делами и заботами. Она выказывает Церкви всевозможные знаки почтения и внимания, порой вполне материальные, но ее вмешательство в свой домен допускает в еще меньшей степени, чем в начале прошлого тысячелетия. Тогда «светская власть не сознавала ясно границ своей компетенции и поступалась в пользу Церкви некоторыми своими правами», передавала «в руки Церкви некоторые отрасли своей деятельности» (Карташев, 1992: 215), прежде всего в судебной сфере. Сейчас ничего подобного не наблюдается. Случаи же, когда «представители церковной власти увлекались на кривые пути политики» (Там же: 218) и непосредственно вмешивались в политические игры, были в те времена чрезвычайно редки³, плохо заканчивались для тех иерархов, кто вступал на этот путь, и ныне также практически отсутствуют. Домыслы вокруг фигуры митрополита Псковского и Порховского Тихона (Шевкунова), чье имя чаще всего упоминается в этом контексте, до сих пор не получили каких-либо несомненных подтверждений. Кажется, был еще окруженный слухами, намеками, проговорками и недомолвками эпизод 2011–2012 года, связанный с (якобы) имевшими тогда место президентскими амбициями патриарха Кирилла. Возможность такой игры в условиях

2. Здесь и далее этот оборот употребляется исключительно для краткости, с полным осознанием его сконструированности и сомнительности.

3. Карташев насчитал их всего два (причем второй без полной уверенности), оба они относятся ко второй половине XII в. и связаны с именами черниговских епископов Антония и Порфирия.

тогдашней неопределенности совсем исключить нельзя, но если она и велась, то, как и в старину, завершилась жестким отпором со стороны государственной власти и вряд ли будет возобновлена.

«Широкие народные массы», опять же как и в «киевский период», в кратчайшие сроки стали номинально христианскими. Однако их христианизация оказалась преимущественно поверхностной. Под наружным слоем декларируемой и время от времени демонстрируемой православности залегает, причем неглубоко, мощный пласт представлений и практик, с христианством плохо согласующихся или вовсе несовместимых⁴. Описанные церковными историками феномены «двоеверия» — «в смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась... потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная» (Флоровский, 1983: 2–3) — и «литургизма», «двойником-антиподом» которого выступало «обрядоверие» (Экономцев, 1992: 37–38), сегодня уверенно фиксируются социологами⁵. Трезвомыслящие инсайдеры говорят о том же: «...опасным мне представляется формирование нового комплекса верований, по сути своей языческих или квазирелигиозных, которые сосуществуют с православной верой и, более того, активно проникают в мировоззрение современных христиан-неофитов» (Чапнин, 2013а: 15)⁶.

Уточняя проведенную аналогию, необходимо сделать еще два замечания. Во-первых, факты сомнительного благочестия что клириков, что рядовых мирян (о светских властях речь пойдет дальше) еще не отменяют и не обесценивают полностью поэтический образ, автора которого я не могу припомнить: образ юной страны, пробуждающейся от многолетнего бесовского морока; страны, как бы увиденной с птичьего полета; бескрайней зеленеющей Русской равнины, на которой один за другим вырастают белоснежные храмы. Просто потому, что если у силы есть темная сторона, то, значит, есть и светлая. Так что образ этот не является вовсе нерелевантным ни применительно к прошлому, ни применительно к настоящему.

Во-вторых, в дискурсивном пространстве современной России наличествуют активные группы, в «киевский период» отсутствовавшие. Прежде всего это антиклерикальная общественность и исламская *умма*. О них будет сказано отдельно. Есть также иудеи, католики и протестанты, но их голоса практически не слышны. Наконец, есть буддисты; их голос значим, но только в пределах нескольких регио-

4. Точнее, не с христианской религиозностью, с различными историческими и культурными вариациями которой что только не совмещалось, а с христианским вероучением.

5. См., например, ценные работы исследовательской службы «Среда» (<http://sreda.org>).

6. На момент публикации Сергей Чапнин состоял ответственным редактором «Журнала Московской патриархии», заместителем главного редактора издательства Московской патриархии, секретарем комиссии Межсоборного присутствия Русской православной церкви по вопросам взаимодействия Церкви, государства и общества и членом комиссии по вопросам информационной деятельности Церкви и отношений со СМИ. Был уволен со всех постов в декабре 2015 г. (почти одновременно с придерживавшимся совершенно иных воззрений председателем Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества о. Всеволодом Чаплиным, что, в силу сходства фамилий, вызвало немало иронических комментариев).

нов их компактного проживания (Бурятия, Калмыкия, Тыва). Итак, кто в сложившейся констелляции нарраторов говорит «что, когда и как»⁷ о взаимных импликациях сакрального и политического? Или *не* говорит? Что, соответственно, эти акторы делают? И чего *не* делают?

«Широкие народные массы» большей частью безмолвствуют, что является их нормальным состоянием. Повальное горячее возбуждение по подобным причинам (как, впрочем, и по любым другим, выходящим за пределы горизонта насущных интересов и потребностей) было бы симптомом опасной социальной патологии. Изредка, впрочем, внимание медиа привлекают единичные нарративные акты, будто бы возникающие из самой толщи массового сознания и подсознания. Чтобы такое внимание привлечь, они должны перейти из чисто нарративной плоскости в плоскость практического действия. Но они, с одной стороны, обычно инспирированы какими-то экзогенными раздражителями; с другой стороны, совершающие их нарраторы (акторы), как правило, являют недвусмысленные признаки, мягко говоря, психической неуравновешенности (недавний пример — Александр Калинин и Мирон Кравченко, из которых, судя по всему, и состояла нашумевшая организация «Христианское Государство — Святая Русь», а также некоторое количество индуцированных ими «неустановленных лиц»). И это закономерно: обычному человеку несвойственно впадать в ажитацию из-за отвлеченных субстанций. Безусловно, «обычный человек — вовсе не *идиот* в греческом смысле слова. Скрытым образом, полуосознанно и неявно тоже находится в определенных отношениях с центральными инстанциями и символами сообщества» (Shils, 1975: 111). Однако именно «скрытым образом» — любой переход к открытому выяснению этих отношений уже означает претензию на отделение от массы, на перемещение с периферии в центр (или контрцентр).

Представители государственной власти (впрочем, и оппозиции) также в основном безмолвствуют: биографический, образовательный, профессиональный бэкграунд подавляющего большинства их попросту не предоставляет им способов выражения, необходимых для построения нарративов относительно сакральных материй вообще и их сопряжения с материями политическими в частности. Тут нет ни грана упрека, осуждения или осмеяния — так уж сложилось, что в смысловой структуре их «жизненных миров», по Альфреду Шюцу, на месте сакрального находится... не обязательно пустое место, но по меньшей мере «белое пятно».

Нечастые исключения встречаются как на региональном, так и на федеральном уровнях российской политики. На первом они обусловлены личными особенностями отдельных глав регионов (например, действующего губернатора Белгород-

7. Лассуэлловское «Who Gets What, When, How» (Lasswell, 1936) перефразировал Тён ван Дейк: «Кто может сказать или написать что, кому и в какой ситуации?» (ван Дейк, 2013: 50). Я полагаю, что тот, кто говорит, тот, *ipso facto*, и может. А тот, кто не говорит, видимо, не может или не хочет, причем причиной немоты способен быть не только осуществляемый доминирующими акторами контроль над дискурсом и доступом к нему (более всего занимавший ван Дейка), но и недостаток необходимого для наррации на определенные темы языка, и другие обстоятельства, в том числе вполне рациональные.

ской области Евгения Савченко или экс-губернатора Орловской области Вадима Потомского) и вариативны по форме и содержанию — от вполне конвенционального благочестия Савченко до замечательного апофатического богословия Потомского: «Бог не фраер» (Говорит Москва, 2016). Они никак не коррелируют с положением политических и экономических дел в самих регионах (Савченко — член «Единой России», Потомский — член КППФ; Белгородская область — одна из наиболее динамично развивающихся территорий России, Орловская область — одна из самых депрессивных).

На федеральном уровне нарраторы и наррации, предлагающие и продвигающие то или иное видение взаимных импликаций сакрального и политического, также редки. «Православные чекисты», которых в этом намерении подозревали и которыми не так давно пугали друг друга различные группировки российской элиты (см.: Павловский, 2003), рассеялись как мираж, каковым, не исключено, и были с самого начала. Владелец обанкротившегося Межпромбанка Сергей Пугачев находится в изгнании, экс-глава государственной компании «Российские железные дороги» Владимир Якунин мирно трудится на гуманитарном поприще, бывший заместитель руководителя администрации президента, затем глава Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков Виктор Иванов после упразднения последней весной 2016 года вообще остался без места... Укрепил свое могущество разве что бывший заместитель руководителя администрации президента, бывший вице-премьер, а ныне президент компании «Роснефть» Игорь Сечин, но произошло это уж точно вне какого-либо православного контекста. Главное же, что никаких связных собственных нарраций «православные чекисты» так и не произвели.

Впрочем, следует упомянуть созданную в Государственной думе шестого созыва и возрожденную в нынешнем седьмом Межфракционную депутатскую группу по защите христианских ценностей, в которой состоят, кажется, 48 депутатов (даже поименный состав группы нигде не опубликован, а ее занятия сводятся к нерегулярным малосодержательным встречам). Правда, в группе числится депутат Наталья Поклонская, как раз известная вулканическим производством нарраций на грани сакрального и политического; но производит их она сама по себе, независимо от каких-либо институциональных рамок.

Систематически и последовательно сопрягают в публичном дискурсе сакральное и политическое только президент Владимир Путин и министр культуры Владимир Мединский. Их наррации вполне содержательны. Путин, в силу опыта и положения, выражается более обтекаемо; Мединский — более эпатажным, даже фраппирующим образом. Однако интенционально эти наррации в основном схожи — так, что их, пожалуй, можно считать образующими единый нарратив. Вот несколько примеров.

Владимир Путин, послание Федеральному Собранию, 4 декабря 2014 года:

Христианство явилось мощной духовной объединяющей силой, которая позволила включить в формирование единой русской нации и образование общей государственности самые разные по крови племена и племенные союзы всего обширного восточнославянского мира. И именно на этой духовной почве наши предки впервые и навсегда осознали себя единым народом. И это дает нам все основания сказать, что для России Крым, древняя Корсунь, Херсонес, Севастополь имеют огромное цивилизационное и сакральное значение. Так же как Храмовая гора в Иерусалиме для тех, кто исповедует ислам или иудаизм. (Официальный сайт Президента России, 2014)

Владимир Путин, торжественный прием от имени Президента России по случаю тысячелетия преставления святого равноапостольного князя Владимира, 28 июля 2015 года:

Принятие христианства было основано на глубокой любви князя Владимира к родному Отечеству, на его серьезных духовных размышлениях, на поиске единого начала, способного сплотить народ и объединить разрозненные земли... Прекратив междоусобицы, сокрушив внешних противников, князь Владимир положил начало формированию единой русской нации, фактически проложил дорогу к строительству сильного, централизованного Российского государства. Русь окрепла, возросла могуществом и авторитетом в глазах близких и дальних соседей, на равных вела разговор с народами и Запада, и Востока. (Официальный сайт Президента России, 2015)

Владимир Путин, встреча с учеными и общественными деятелями Севастополя и Крыма в историко-археологическом музее-заповеднике «Херсонес Таврический», 17 августа 2017 года:

Я сейчас длинных монологов произносить не буду, тем не менее обязательно должен некоторые сакральные [sic! — С. К.] вещи произнести вслух... Здесь нужно создавать русскую, российскую Мекку в известном смысле. Дело не в том, что здесь князь Владимир крестился, а дело в том, что после этого началось укрепление централизованного российского государства. Да, конечно, мы знаем, что и в Новгороде, в других регионах Древней Руси складывалась государственность уже к этому времени, все понятно. Но не было идеологической базы для объединения славянских племен в единую русскую нацию и укрепления единого национального российского государства на базе нескольких составляющих, они хорошо известны: это единый рынок, это общий язык, это вера общая и власть князя. Вот четыре главные составляющие, которые привели, собственно говоря, к созданию относительно современного, по тем меркам современного, единого национального русского государства и созданию, по сути, русской нации как таковой. В этом смысле место, где мы находимся сейчас, Херсонес, оно все равно имеет уникальное значение для нашего государства, для нашего народа и для нашей государственности. (Официальный сайт Президента России, 2017)

Дело не в неожиданном упоминании Мекки, на которое раньше всего обратили внимание критически настроенные комментаторы. И не в Храмовой горе — конечно, любопытно было бы узнать, кто именно на этом месте «осознал себя единым народом» и «образовал общую государственность», в особенности же почему того и другого, в отличие от «самых разных по крови племен и племенных союзов всего обширного восточнославянского мира», не сделали иудеи с мусульманами, но эту странность можно списать на спичрайтерский ляпсус. Дело в том, что из цитированных фрагментов хорошо видно, что в них чему подчинено, что чему служит. Религиозные откровения тут рассматриваются с точки зрения их вклада в достижение генеральной цели сообщества — политического единства, авторитета и могущества, и ценность их состоит прежде всего в этом. По сути, из той же предпосылки исходит Мединский, публичным выступлениям которого свойственно еще большее сгущение окрашенной в сакральные тона лексики.

Владимир Мединский, выступление на памятных мероприятиях в подмосковном селе Петрищево, посвященных 75-летию со дня казни Зои Космодемьянской немцами, 26 ноября 2016 года:

Она [Космодемьянская] — святая, такая же святая, как 28 героев-панфиловцев, как сотни и тысячи наших предков, отдавших свою жизнь и принявших страшную гибель за наши жизни. Относиться к их жизням можно только как к житиям святых... Ставить их подвиг под сомнение, что-то там искать под лупой, считать — 28 или 38 [панфиловцев] — это поступать точно так же, как поступил этот полицай, который сдал ее фашистам⁸. Немцы 30 серебряников сэкономили, как известно, они наградили его бутылкой самогона за это. Да горит он в аду! Как будут гореть те, кто ставит под сомнение, копается и пытается опровергнуть подвиг наших предков. (Лебедева, 2016)

Кстати, тогда с Мединским солидаризировался и (на тот момент) вице-премьер Дмитрий Rogozin, председатель Попечительского совета Российского военно-исторического общества, экс-глава Конгресса русских общин, экс-председатель (ныне — неофициальный лидер) партии «Родина», заявивший, что также считает Космодемьянскую «национальной святой», и добавивший: «Я хочу, чтобы Петрищево стало местом поклонения для многих людей» (Rogozin, 2004). Впрочем, тут нет ничего неожиданного — еще в ноябре 2004 года Rogozin писал в журнале «Русский дом»: «Само Православие в России не только стало „несущей конструк-

8. Имеется в виду публичный конфликт Мединского и директора Государственного архива Российской Федерации Сергея Мироненко. Конфликт был вызван сделанным Мироненко напоминанием о том хорошо известном историкам факте, что «подвиг 28 панфиловцев» (но не всей 316-й стрелковой дивизии) был вымышлен в 1941 г. журналистами газеты «Красная звезда» (установлено Главной военной прокуратурой СССР еще в 1948 г.), и завершился переходом Мироненко на должность научного руководителя ГАРФ. Интересно, что реакция Мединского на заявление Мироненко также содержала сакрально окрашенную лексику: «Даже если бы эта история была выдумана от начала и до конца, даже если бы не было Панфилова, даже если бы не было ничего — это святая легенда, к которой просто нельзя прикасаться. А люди, которые это делают, мрази конченные... Само обсуждение этой темы, на мой взгляд, кощунственно» (РИА Новости, 2016).

цией“ государства — оно развивалось вместе с ним, вместе с государством обронулось от врагов и „басурман“... Именно Православие всегда служило и продолжает служить единению нации, ее мобилизации в трагические годы. Каноны Православия всегда были основой национального самосознания, а значит — фундаментом самого государства» (Рогозин, 2004). Христианское (во всяком случае, православное) сакральное оказывается, таким образом, зависимой переменной, принимающей тот или иной вид вслед за реконфигурациями политического и в соответствии с его нуждами. Именно в этом состоят «неоспоримые заслуги [Православия. — С. К.] перед Отечеством» — в служении российской государственности, «с которой русский православный человек», со своей стороны, «неизменно связывал надежду на свою защиту, на крепость веры и нравственных устоев» (Там же). Даже «крепость веры» обеспечивается в этой конструкции государством, а не более естественной в подобной роли Церковью.

И наконец: Владимир Мединский, твит в день рождения Путина, 7 октября 2017 года (здесь любопытно, помимо прочего, чередование строчных и прописных букв):

Князь Владимир Святой дал России Веру.
Владимир Путин вернул веру в себя и свою Страну.
И указал нам Путь.

В этом нарративе формулируется и транслируется внутренне логичный, последовательный проект своего рода «гражданской религии», покрывающей священным ореолом, приписывающей качества сакрального и сотериологические функции как государству (отождествляемому с нацией) в его институциональном измерении, так и верховным носителям государственной власти, также отождествляемым и с первым, и со второй⁹.

Но это не совсем та «гражданская религия», о которой писал в общем виде и проективном ключе Жан-Жак Руссо (Руссо, 2000: 311–322), осуществление которой в США исследовал Ричард Норман Белла (Bellah, 1967, 1992) и вариации которой обнаруживались и в других странах (Liebman, Don-Yihya, 1983; Hvithamar, Warburg, Jacobsen, 2009; Weed, von Heyking, 2010; Beiner, 2011). Это ближе, хотя и с оговорками, к «политической религии» в определении Эмилио Джентиле:

Гражданская религия есть форма сакрализации коллективного политического целого, не идентифицирующаяся с какой-либо политической идеологией или политическим движением, утверждающая отделение Церкви от государства и, хотя и постулирующая существование деистически понимаемого

9. Ср. также высказывание Вячеслава Володина от 22 октября 2014 года, сделанное в бытность его первым заместителем главы администрации президента: «Есть Путин — есть Россия, нет Путина — нет России» (Сивкова, 2014). Газета «Известия» привела эту неавторизованную цитату из выступления Володина на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай» со ссылкой на главу Фонда развития гражданского общества Константина Костина. Опровержений от названных лиц не последовало.

сверхъестественного существа, соседствующая с традиционными религиозными институтами, не отождествляясь с каким-либо из вероисповеданий, а представляя себя как *общегражданский символ веры*, действующий поверх партий и конфессий. Она признает широкую индивидуальную автономию по отношению к освящаемому ею сообществу и в основном поощряет достижение спонтанного консенсуса в соблюдении заповедей публичной этики и коллективного служения (liturgy).

Политическая религия есть форма исключаящей и интегральной сакрализации политики (politics). Она отказывается от сосуществования с иными политическими идеологиями и движениями, отрицает автономию индивида по отношению к коллективу, предписывает обязательное повиновение своим заповедям и участие в своем политическом культе, а также освящает насилие как легитимное средство борьбы с врагами и инструмент возрождения. Она враждебно относится к традиционным институционализированным религиям, стремясь либо уничтожить их, либо установить с ними отношения симбиотического сосуществования — в том смысле, что политическая религия пытается инкорпорировать религию традиционную в свою собственную систему верований и мифов, отводя ей подчиненную или вспомогательную роль¹⁰. (Gentile, 2005: 30)

Джентиле различает «гражданские» и «политические» религии по внешним проявлениям. Можно попытаться описать их различие и другим способом. В «гражданских религиях» политические сообщества эксплицитно или имплицитно моделируются по образцу ветхозаветного Израиля: «...именно у теологического дискурса были заимствованы модели идеализации нации и сакрализации государства, которые позволяют установить между гражданами связь, основанную на жертвенности, и наделить положения права признаками „истины“ и „закона“. Всякому национальному сообществу суждено было в тот или иной момент представлять в качестве „избранного народа“» (Балибар, 2003: 112; см. также: Kantorowicz, 1984 и ценную комментированную антологию, составленную Конрадом Черри: Cherry, 1998). Тогда полития действительно наделяется некоей сакральной по своему происхождению и значению миссией и тем самым отчасти трансцендируется; но лишь отчасти, поскольку источник осеняющей ее харизмы (или, лучше сказать, *хáрисмы* — чтобы дистанцироваться от опошленного современного узуса термина) находится не в них самих, а за их пределами, вообще за пределами посюстороннего. Таким источником служит «трансцендентный центр... располагающийся по ту сторону (beyond) событий и установлений рутинного земного бытия, возвышающийся над ними» (Shils, 1988: 254)¹¹.

10. Ясно, что российский случай ближе ко второму варианту. Его специфику во многом определяет множественное понятие «традиционные религии» — хотя и не закрепленное законодательно, но столько раз повторенное, что ставшее уже элементом господствующего дискурса и политического обычая.

11. Существование трансцендентного центра утверждается Шилзом, конечно, не как факт религиозный или мистический (структурным функционалистами как-то несвойственно было смешение науки и визионерства), но как факт социальный и тем самым, в соответствии с теоремой Томаса, как факт совершенно реальный, как результат состоявшейся реификации, за которым «закрепляет-

В «политической религии», в отличие от «гражданской», предпринимается намного более решительное трансцендирование самого политического сообщества, его прямая, а не косвенная сакрализация. На него уже не ложится ответ божественной х́арисмы — оно излучает такие отсветы само из себя, а религии и Церкви приписывается преимущественно служебная по отношению к государству и нации функция — как в дескриптивном, так и в прескриптивном плане. Опять-таки по Шилзу: «Земной-трансцендентный (earthly-transcendental) центр... может находиться в разнообразных отношениях с собственно земными (earthly) центрами. Правительства, носители экономического могущества, политические элиты и производные от них всех институты обычно претендуют на то, что они также представляют идеал, что они суть агенты распространения и поддержания справедливости в мире» (Ibid.: 255) — а иногда не просто претендуют всего лишь «также представлять идеал», но искренне, добросовестно убеждены в собственной супрематии над всеми прочими претендентами. В том числе над Церковью. Так что не менее чем Шилза здесь уместно процитировать прот. Александра Шмемана, его размышления о практических последствиях Юстиниановой идеи симфонии, тем более что в них явно различим естественный для 1954 года презентистский оттенок: если «государство есть священная и абсолютная форма мира, его смысл и оправдание», то «сама религия объектом своего „оформления“ имеет государство и в этом смысле подчинена ему, как той последней ценности, ради которой существует», и «даже те, кто единственной своей целью ставят свидетельство о том, что „проходит образ мира сего“... оказываются включенными в это древнее „утилитарное“ понимание религии» (Шмеман, 1954: 195–196). Шмеман даже написал Юстиниану лапидарную формулу «благосостояние Церкви есть крепость Империи» (Шмеман, 1954: 196)¹².

Впрочем, «гражданская» и «политическая» религии — не столько полярно противоположные альтернативы, сколько экстремумы умозрительной шкалы, на которой размещаются исторически и географически конкретные референты этих идеальных типов¹³. С одной стороны, у Руссо, к мысли которого принято

ся качество нечеловеческой, дегуманизированной и инертной фактичности» (Бергер, Лукман, 1995: 146–147).

12. Первоисточника ее обнаружить не удалось; но один церковный историк, к которому я обратился за консультацией, также не определив происхождения цитаты, тем не менее задумчиво произнес: «Юстиниан... мог бы так сказать». По экспертному суждению похоже, что тут случай *se non è vero, è ben trovato*.

13. Здесь удобный случай заметить, что я не могу принять расширительное понимание феномена «гражданской религии», предложенное Андреем Игнатьевым. В его трактовке так следует квалифицировать фактически любые «традиции или правовые институты, опосредствующие связь между религией и политической культурой общества» — тогда «самым ранним прототипом того, что мы сегодня называем „гражданская религия“, является практика коронации, сложившаяся в западноевропейских монархиях еще на заре Средневековья», а «другим прецедентом подобных опосредствований между религией и практиками господства является идеологема „симфонии“» (Игнатьев, 2014: 165). На мой взгляд, тем самым лишается смысла предикат «гражданская», а вместе с ним и весь термин — ни на Западе, ни на Востоке христианского мира в те времена института гражданства попросту не существовало. К тому же в «гражданской религии» (и в «политической» тоже) объектом сакрализации

возводить «гражданские религии» и который использовал именно этот предикат, можно найти столько же, если не больше, описанных Джентиле черт религии «политической». Сделав некоторые оговорки относительно ненарушимой свободы совести, Руссо тут же девальвирует их беспощадностью рекомендуемых практических мер. Да,

подданные обязаны суверену отчетом в своих воззрениях лишь постольку, поскольку эти воззрения важны для общины. А для Государства весьма важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставляла бы его любить свои обязанности; но догматы этой религии интересуют Государство и его членов лишь постольку, поскольку эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые тот, кто ее исповедует, обязан исполнять по отношению к другим. Каждый может иметь, кроме этого, какие ему угодно мнения, и суверену вовсе не положено их знать. (Руссо, 2000: 320)

Но мы уже знаем, что «важными для общины» способны оказаться, если то заблагорассудится Государству и особенно его «членам», совершенно любые воззрения; что «мораль и обязанности» «по отношению к другим» могут распространиться решительно на все что угодно. Поэтому «исповедание веры чисто гражданское, статьи которого надлежит устанавливать суверену; и не в качестве догматов религии, но как правила общежития, без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным» (Там же), весьма похоже на прообраз обязательной государственной идеологии — если не тоталитарной, то все же в высокой степени тотализирующей. И далее:

Не будучи в состоянии обязать кого бы то ни было в них верить, он может изгнать из Государства всякого, кто в них не верит¹⁴, причем не как нечестивца, а как человека, неспособного жить в обществе, как человека, неспособного искренне любить законы, справедливость и жертвовать в случае необходимости жизнью во имя долга. Если же кто-либо, признав уже публично эти догматы, ведет себя, как если бы он в них не верил, пусть он будет наказан смертью; он совершил наибольшее из преступлений: он солгал перед законами. (Там же)

Главной угрозой этому «исповеданию веры чисто гражданскому» Руссо не случайно называл христианство, то есть, точно по Джентиле, «традиционализованную религию»: «Кто смеет говорить: *вне Церкви нет спасения*, тот должен быть изгнан из Государства, если только Государство это не Церковь, и государь это не Первосвященник» (Там же: 322).

выступает само сообщество, а не властитель и власть, как в иных способах сопряжения сакрального и политического.

14. Недвусмысленный аналог церковной анафемы. Ср. также «высшие меры социальной защиты», предусмотренные ст. 58-2 Уголовного кодекса СССР 1927 г.: «Расстрел или объявление врагом трудящихся с конфискацией имущества и с лишением гражданства союзной республики и тем самым гражданства Союза ССР и изгнанием из пределов Союза ССР».

С другой стороны, «политическая религия» может и не быть совсем уж радикальной, буквальной идолатрией государства и нации, и она не является таковой в современной России, хотя и тяготеет именно к этому полюсу. Существенно, однако, что вышеописанные нарративные акты, совершаемые представителями власти, конечно, становятся актами политическими, просто *ex officio* нарраторов. Но — по крайней мере, пока — они остаются всего лишь нарративными актами и не более. Они не получают какого-либо развития ни в изменениях институционального дизайна, ни в трансформациях правового порядка, ни в установлении общеобязательной государственной идеологии, несмотря на многочисленные к тому призывы. Ни «гражданской», ни «политической религии» как интегрального комплекса верований и ритуалов в современной России нет — за вычетом, может быть, культа «Великой Победы», в основе которого Чапнин, эксплицитно оперируя, правда, термином «гражданская религия», но по общему смыслу подразумеваемая скорее «политическую», усматривает «языческие ценности, смыслы и символы, лишь отчасти модернизированные коммунистической пропагандой» и требующие «парарелигиозной риторики и ритуала» (Чапнин, 2013б: 19–20). Более того, инициативы тех, кто пытается ускорить движение в подобном направлении, поддержки в верхах не встречают, а иногда и прямо верхами пресекаются. Из недавних примеров — объявленное в ноябре 2017 года «православным предпринимателем» Германом Стерлиговым закрытие (по его словам, под давлением прокуратуры) московской сети магазинов «Хлеб и соль», известных табличками «Пидарасам вход воспрещен» (РИА Новости, 2017а). Размещение их, а также отказ с ними расстаться Стерлигов мотивировал именно религиозными убеждениями. Иногда решительный отпор дает Мединский *in propria persona* (казус «Матильды»). Почему так, можно строить разные предположения — от чисто пропагандного, не подразумевающего обязательной реализации назначения этого нарратива и, соответственно, нечувствительности к нему самих его авторов до их нежелания предоставлять свободу действий и инициативу более решительным конкурентам. Но непосредственно наблюдаемой картины никакие предположения не меняют.

РПЦ, в отличие от «широких народных масс» и светской власти, как раз обладает хорошо разработанным языком, специально предназначенным для говорения о сакральном. Однако именно о пересечениях сакрального с политическим на этом языке говорится крайне редко.

Надо принять во внимание, что в православной традиции выражением «позиции Церкви» могут считаться только соборные постановления. Все отдельные лица, от попа до патриарха, высказывают только частные мнения, хотя и разной степени авторитетности. Даже лица, именуемые в светских медиа «официальными спикерами Церкви», в действительности формулируют позицию Московской патриархии как административного центра РПЦ (и то не всегда), но не Московского патриархата как «церковной полноты» и «общины верных». Безусловно, централизаторские реформы церковного управления, предпринятые патриархом Кириллом (см.: Михайлов, 2014), в некоторой степени повлияли на ситуацию; но еще во-

прос, насколько они приняты церковным сознанием. Похоже, не особенно — судя, например, по глухому ропоту, которым было встречено в православной среде (вплоть до обвинений в «папистских» замашках, причем последовавших с самых разных сторон) выдержанное в беспрецедентно резком тоне обращение патриарха «к правящему архиерею Новороссийской епархии и ко всем священнослужителям», датированное сентябрем 2017 года: «Если у кого-то еще остаются сомнения, нужно ли делать все то, о чем патриарх учит, — оставьте все сомнения! И строго исполняйте то, что я повелеваю! Потому что я не от своей мудрости говорю, а от мудрости всего епископата Русской православной церкви! Другого пути для нашей Церкви сегодня нет! Кто не согласен — на пенсию!» (РИА Новости, 2017б).

Вековая традиция соборности так легко не меняется. Единственным же соборным документом, затрагивающим сферу политического, остаются «Основы социальной концепции РПЦ», принятые Архиерейским собором в августе 2000 года (руководил подготовкой концепции тогда митрополит, теперь патриарх Кирилл, а к участию в ней была привлечена целая группа выдающихся православных интеллектуалов-мирян). В этом документе РПЦ недвусмысленно отказывает и нации, и государству в какой-либо сакральности, выдвигая последнему собственные условия «сорботничества». Рамки статьи заставляют ограничиться несколькими наиболее красноречивыми выдержками:

Церковь по самой своей природе имеет вселенский и, следовательно, наднациональный характер. (Официальный сайт Московского Патриархата, 2000: II.1)

Вселенский характер Церкви, однако, не означает того, чтобы христиане не имели права на национальную самобытность, национальное самовыражение. (Там же: II.2)

В то же время национальные чувства могут стать причиной греховных явлений, таких как агрессивный национализм, ксенофобия, национальная исключительность, межэтническая вражда... Православной этике противоречит деление народов на лучшие и худшие, принижение какой-либо этнической или гражданской нации. Тем более не согласны с Православием учения, которые ставят нацию на место Бога или низводят веру до одного из аспектов национального самосознания. (Там же: II.4)

...христиане должны уклоняться от абсолютизации власти, от непризнания границ ее чисто земной, временной и преходящей ценности, обусловленной наличием в мире греха и необходимостью его сдерживания. По учению Церкви, сама власть также не вправе абсолютизировать себя, расширяя свои границы до полной автономии от Бога и установленного Им порядка вещей, что может привести к злоупотреблениям властью и даже к обожествлению властителей. Государство, как и иные человеческие учреждения, пусть даже и направленные на благо, может иметь тенденцию к превращению в самодовлеющий институт. Многочисленные исторические примеры такого пре-

вращения показывают, что в этом случае государство теряет свое подлинное предназначение. (Там же: III.2)

[Церковь] не властна... умолкнуть, прекратить проповедование истины, какие бы иные учения ни предписывались или ни распространялись государственными инстанциями. В данном отношении Церковь совершенно свободна от государства... Церковь сохраняет лояльность государству, но выше требования лояльности стоит Божественная заповедь: совершать дело спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах. Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении. Христианин, следуя велению совести, может не исполнить повеления власти, понуждающего к тяжкому греху. В случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной Полноты, церковное Священноначалие по должном рассмотрении вопроса может предпринять следующие действия: вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме; призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти; обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению; обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению. (Там же: III.5)

Однако на том дело и остановилось. С 2000 года РПЦ не представила ни одного не то что соборного, но хоть сколько-нибудь капитального суждения о политических импликациях православия — ни теоретического, ни посвященного актуальной проблематике. Конечно, из церковных и особенно околоцерковных кругов исходит обильный поток нарративных актов, эту проблематику затрагивающих. В большинстве своем они выдержаны в националистическом, шовинистическом, филетистском, изоляционистском и этатистском духе. Но производят их почти исключительно маргиналы. Им оппонируют так называемые «церковные либералы» (что, конечно, нонсенс, но именно под этим стигматизирующим именем они фигурируют в дискуссиях) — весьма малочисленные и маргинальные еще более. Сколько-нибудь ответственные клирики и клерикалы предпочитают опять-таки безмолвствовать.

Потому что любой содержательный разговор на эту тему, тем более затеянный земным-трансцендентным центром, каким является РПЦ, с неизбежностью будет означать постановку вопроса о легитимности существующей сейчас в России политической конструкции — причем *in toto*, не размениваясь на отдельные персоналии и узаконения. Ведь «высокая земная власть состоит в многоликом, смутном средстве с силами, воспринимаемыми как трансцендентные. Кто верит в божественные, трансцендентные порядки бытия, верит и в то, что земные власти, чтобы быть легитимными, должны находиться в некоторой связи с трансцендентными силами, что правители необходимым образом прикосновенны к сути вещей» (Shils, 1975: 264–265). Находятся ли они в такой связи в действительности? По сути, о том же думал в свое время Константин Победоносцев: «Доверие массы народа

к правителям основано на вере, то есть не только на единоверии народа с правительством, но и на простой уверенности, что правительство имеет веру и по вере действует» (цит. по: Тесля, 2017: 160). Насколько прочна может быть сегодня такая уверенность?

Одной из главнейших функций земных-трансцендентных центров является мониторинг и цензурирование наличной социальной и политической реальности на предмет ее соответствия требованиям центра трансцендентного, оценка правомерности вышеупомянутых претензий центров земных на статус «агентов распространения и поддержания справедливости в мире». Они «могут подтверждать справедливость этих претензий земных центров либо подвергать их критике за расхождения с требованиями трансцендентного центра» (Shils, 1988: 255). И вряд ли можно сомневаться в том, что внутренне последовательный, сообразующийся с традицией православный ответ на вопрос о легитимности политической конструкции Российской Федерации окажется полностью или в значительной своей части отрицательным. Причина тут не в отдельных (пусть многочисленных) примерах злоупотреблений, совершаемых властями, а в том, что никакой политической теологии, способной оправдать существование светского демократического (пусть только номинально демократического) государства, возникшего на том самом месте, где некогда была (якобы) «Святая Русь», и при этом не связанного с нею ни религиозным, ни государственно-правовым преемством, в русской православной традиции попросту нет. Никакая симфония с таким государством невозможна, а иных моделей «правильных» церковно-государственных отношений эта традиция не знает. Подобная политическая теология не могла успеть появиться в краткие месяцы между февралем и октябрем 1917 года; еще менее она могла появиться под гнетом безбожной коммунистической власти. Могла ли она появиться за четверть века, прошедшую после краха советского режима, и есть ли основания ожидать ее появления в будущем, трудно сказать. Но ее нет.

Некоторые ресурсы, гипотетически годные для ее выработки, существуют. Однако к опыту иных поместных православных церквей, нашедших более или менее приемлемый для себя модус коабитации с демократиями (Элладской, Кипрской, Сербской, Болгарской, Румынской, Грузинской), в РПЦ принято относиться с недоверием. Есть также любопытнейшие исторические практики Русской православной церкви за границей, ситуация изгнания которой поместила ее приходы и прихожан в очень различные (причем не только демократические) политические контексты и вынудила искать канонически приемлемые решения весьма щекотливых проблем. Чего стоят, например, вопросы о поминовении за богослужением императора Маньчжоу-ди-Го Пу И (официально почитавшегося китайским населением как Сын Неба), «христолюбивого Вождя народа Германского» (Адольфа Гитлера), королевы Елизаветы (во всех странах Британского Содружества) (Анашкин, 2013: 48–49), или вопрос о допустимости панихиды, отслуженной в западно-европейских приходах РПЦЗ по президенту Франции Полю Думеру, убитому в 1933

году русским террористом Павлом Горгуловым (Анашкин, 2012: 49)¹⁵. Определенные навыки, безусловно, были получены; однако все эти прецеденты имели место в заведомо чуждой для православия политической и культурной среде. Уже поэтому предположение Дмитрия Анашкина, что опыт РПЦЗ «при соответствующей корректировке вполне может быть использован в России» как свидетельство того, что православная «Церковь способна нести свое служение в современном обществе, не отказываясь от присущего ей консерватизма» (Ibid.: 64), остается трудным в осуществлении. Недоверие к современному российскому государству, вызванное его отказом от решительного разрыва символической и правовой связи с наследием богоборческой «большевицкой» власти, сохранилось в РПЦЗ и после восстановления в 2007 году ее канонического общения с Московским патриархатом.

Проблема вообще не в радикальных группах вроде крепко держащихся своих «белогвардейских» корней «зарубежников» или экстатических «царебожников». Она в том, что скепсис в отношении нынешнего государства, хотя и нечасто артикулируемый эксплицитно, широко разлит во всей «церковной полноте» русского православия. Он обнаруживается даже в некоторых пассажах «Основ социальной концепции РПЦ» — документа совершенно не бунтарского ни по духу, ни по букве, но всего лишь являющегося плодом систематической, сосредоточенной коллективной рефлексии. Сделав многочисленные оговорки: «Форма и методы правления во многом обуславливаются духовным и нравственным состоянием общества. Зная это, Церковь принимает соответствующий выбор людей или по крайней мере не противится ему»; «Церковь должна уделять главное внимание не системе внешней организации государства, а состоянию сердец своих членов»; «Церковь не считает для себя возможным становиться инициатором изменения формы правления», его авторы все же заявили (и это заявление получило соборное, то есть наивысшее из возможных подтверждение и утверждение): «современные демократии, в том числе монархические по форме, не ищут божественной санкции власти». И хотя «изменение властной формы на более религиозно укорененную без одухотворения самого общества неизбежно вырождается в ложь и лицемерие», «нельзя вовсе исключить возможность такого духовного возрождения общества, когда религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной» (Официальный сайт Московского Патриархата, 2000: III.7). Какая «религиозно более высокая форма» здесь не называется, но подразумевается, ясно из того, что «монархические» демократии осуждены равномерно с республиканскими. Это самодержавие.

Конечно, важен сделанный в «Основах...» акцент на надлежащем порядке событий — сперва должно измениться общество и лишь затем государство. Но менять государство гораздо проще, чем общество; менять других гораздо проще, чем меняться самому, тем более что для последнего требуется признать не чью-нибудь, а собственную «неодухотворенность». Противостоять соблазну простых решений

15. Первые три вопроса были разрешены положительно. Последний же отрицательно — уже *post factum* проведение панихиды осудил Архиерейский собор РПЦЗ.

мало кому удается. И почему бы «церковной полноте» русского православия оказаться исключением?

В основном скепсис РПЦ остается пассивным, латентным. Впрочем, время от времени в «церковной полноте» все же поднимается волнение (поводы — фильм «Матильда»; введение в начале 2000-х годов индивидуального номера налогоплательщика и вообще экспансия технологий цифровой идентификации личности; внедрение так называемой «ювенальной юстиции»). Пока эти приступы раздражения государственной политикой удается купировать. Иногда хватает инструментов патриархии, как то было с «мятежом» епископа Анадырского и Чукотского Диомида (Дзюбана), в 2007 году выступившего с резким осуждением того события, в которое в современной России пришли и дела церковные, и дела политические. Среди неустройств, названных в его первом обращении (было подписано еще четырьмя клириками) «ко всем верным чадам Святой Православной Церкви», фигурировали в частности: «развитие духовного соглашательства (неосергианство), подчиняющего церковную власть мирской, зачастую богоборческой власти, в ущерб богодарованной свободе»; «молчаливое согласие вместо обличения антинародной политики существующей власти»; «оправдание и благословение персональной идентификации граждан»; «одобрение демократии» (а также, например, признание власти «Большой восьмерки», которая «является органом мирового масонского правительств» и «подготавливает приход единого мирового лидера, т. е. антихриста») (Портал Credo.ru, 2007). Далее последовали еще более жесткие обвинения и требования: «Осудить демократию как политическую систему, противоречащую церковному учению о законной, Богом данной государственной власти. Плоды демократии мы видим в нашей повседневной жизни, например, переселение и засилье инородцев, несущее в себе опасность уничтожения русского народа как нации. Мы считаем необходимым осудить практику призывов к голосованию не за Царя Православного, а за не благословленных Богом политических лидеров», а также «ввести за богослужением дополнительные молитвенные прошения о даровании нам законной и богоугодной предрержащей власти в лице православного Царя — Помазанника Божьего» (Мысли о России, 2007). Умножение сторонников еп. Диомида повлекло за собой решительные меры. В 2008 году Архиерейский собор лишил его сана, отстранил от управления епархией и запретил в служении. Диомид постановлений собора не признал, провозгласил анафему «еретикам-цареборцам — патриарху Алексию II, митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу, митрополиту Минскому и Слуцкому Филарету, и всем их предшественникам, участвовавшим в антимонархическом февральском бунте 1917 года, и всем вместе с ними помышляющим, яко Православнии Государи возводятся на престолы не по особливому о Них Божию благоволению» (Портал Credo.ru, 2008), ушел в откровенный раскол, основав «Святейший правительствующий синод Русской православной церкви», и вскоре полностью исчез из публичного пространства, уединившись, по некоторым сведениям, где-то на Камчатке. Однако симпатии к Диомиду и хотя бы к части отстаивавшихся им позиций и по сей

день нередки в православных кругах, так что победу патриархии нельзя считать ни полной, ни окончательной.

Вообще же основную роль в недопущении или компенсации подобных кризисов играют некоторые неочевидные внутрицерковные силы — например, первую волну борьбы против ИНН погасил отнюдь не патриарх и не патриархийное священноначалие, а ныне покойный «старец», архимандрит Псково-Печерского монастыря о. Иоанн (Крестьянкин), а главное — Путин. Путин реальный и символический, действительно ставший фигурой национального единения (речь не о прямом вмешательстве, а о простом его присутствии во главе страны). Удаление, отдаление или хотя бы ослабление присутствия этой безальтернативной фигуры способно серьезно дестабилизировать ситуацию.

Поэтому реалистично мыслящие функционеры и спикеры РПЦ и предпочитают не будить лихо. Даже патриарх Кирилл, для которого переход Херсонеса под российскую юрисдикцию вроде как должен был стать мощным поводом для того, чтобы подтвердить объявленное Путиным единение Церкви и государства и подвести под него богословскую базу, высказывается на эту тему крайне скупое и очень осторожно. Такую неожиданную сдержанность часто объясняют тем, что около трети приходов Московского патриархата находятся на Украине, причем приходов многолюдных и богатых. Слишком резкие слова и поступки способны необратимо оттолкнуть их от Москвы, тем более что альтернативные православные центры притяжения наличествуют и находятся в полной готовности к такому сценарию. Это, конечно, верно; но это лишь часть проблемы.

РПЦ хранит молчание не только из опасения пресечь поток материальных щедрот, который государство на нее изливает, и не только потому, что церквям вообще не очень свойственно провоцировать и инициировать гражданские смуты. Еще важнее отсутствие какой-либо уверенности в том, что в условиях реальной, не идеализированной, современной России весьма вероятная в случае начала открытой дискуссии о должных и недолжных отношениях сакрального и политического церковная и гражданская смута повлечет за собой именно «духовное возрождение общества», приведет к установлению «религиозно более высокой формы государственного устройства». Гораздо вероятнее ровно обратное. Уж этот-то урок из кровавого опыта XX века (причем прежде всего опыта своего собственного) РПЦ точно извлекла.

Кто еще сейчас в России производит нарративы, тематически располагающиеся на пересечении сакрального и политического? Во-первых, антиклерикальная общественность; но нет оснований принимать ее в (политический) расчет, поскольку она, с одной стороны, не имеет ни политического представительства, ни политического влияния, с другой — геттоизирована в немногих тесных публичных пространствах (Facebook, Российская академия наук, газета «Троицкий вариант» и еще несколько изданий, круг премии «Просветитель»...). Преувеличенное представление интеллигенции о собственной значимости не должно никого вводить в заблуждение, и прежде всего её самой.

Во-вторых, много, страстно и вполне по существу обсуждают эти темы мусульмане, в том числе время от времени переходя от словесной полемики к насилию. Но дискутируют они преимущественно между собой. Так, регулярно предпринимаемые на Северном Кавказе террористические атаки на представителей правоохранительных органов суть лишь побочный политический эффект религиозного спора между поборниками так называемого «традиционного» и так называемого «салафитского» ислама, в котором ключевыми словами являются понятия *харам*, *такфир* и *джихад*. Примеры выхода этих дискуссий за пределы исламской *уммы* составляет только установившийся в Чеченской Республике специфический режим, все чаще выбрасывающий свои «протуберанцы» за пределы собственно Чечни, Северного Кавказа и даже Российской Федерации — вплоть до Москвы, Южно-Сахалинска, Киева, Вены, Парижа, Дамаска и Нейпидо. Рамзан Кадыров последовательно позиционирует себя как защитник ислама и Корана — понятно, что столь высокая миссия не может быть территориально ограниченной. И в этом случае основную сдерживающую роль играет фигура Путина — после каждого эксцесса Кадыров подтверждает свою верность и готовность повиноваться персонально ему, в очередной раз провозглашая себя «пехотинцем Путина». Каковы могут быть последствия отключения этого контрольного механизма, неизвестно и не может стать известно *a priori*.

Таким образом, ситуация неустойчива. Взаимные импликации и проекции сакрального и политического остаются в современной России зоной умолчания — по причине отсутствия у большинства акторов либо самого языка, необходимого для производства соответствующих нарративов, либо желания и/или умения им пользоваться. Нельзя не признать, что именно всеобщий «заговор молчания», нарушаемый лишь отдельными и не всегда членораздельными голосами, выступает главной гарантией того хрупкого покоя, который пока сохраняется в России на границе между сакральным и политическим, — покоя, возмущаемого не более чем спорадическими пограничными инцидентами. Однако это слабая гарантия. Макросоциальный раскол по линии «государство — церковь», описанный применительно ко многим европейским и не только европейским обществам Сеймуром Липсетом и Стейном Рокканом (Lipset, Rokkan, 1967) в качестве одного из важнейших аспектов их политической эволюции, можно понимать и в более широком смысле — как напряжение между сакральным и политическим, не обязательно возникающее именно между этими двумя акторами и только между ними, но захватывающее политику в целом и способное изменить и ее облик, и ее судьбу. В наилучшем из вариантов оно становится фактором формирования устойчивой партийной системы и в конечном счете стабильности. Но дурных вариантов всегда больше, чем хороших.

Основным драйвером выхода (или вывода) описанной ситуации из равновесного состояния является сама лабильность этого равновесия — даже незначительный толчок может запустить лавину необратимых процессов. Некоторые подобные триггеры достаточно легко вообразить.

Так, государственная власть может приступить к бескомпромиссному насаждению «политической религии», перестав довольствоваться исключительно нарративными воздействиями. Самым вероятным стимулом тут является дальнейшее углубление конфронтации с внешним миром и переход к более изоляционистской — даже по сравнению с теперешней — политике. Однако для этого потребуются настоящее огосударствление РПЦ — если не *de jure*, через обратное превращение ее в «Ведомство Православного Исповедания», то *de facto*, через введение той или иной формы «внешнего управления» ею, на манер Румынской православной церкви при коммунистическом режиме¹⁶ или образованной в 1958 году Китайской Патриотической Католической Церкви. Трудно представить, что и священноначалие РПЦ, и «церковная полнота» согласятся испытать такое *déjà vu*. А ведь, между прочим, при первых же шагах в соответствующую сторону немедленно наполнится практическим смыслом соображение, пока мало кому приходящее в голову: «Патриарх Кирилл — это фигура из первой тройки лиц, обладающих реальным потенциалом власти в стране. Легитимность его раз в пятьдесят больше, чем у обоих тандемов¹⁷ вместе взятых, и это легитимность пожизненная. Другой такой фигуры, которая бы обладала таким мандатом на федеральный статус, — другой такой фигуры в стране нет» (цит. по: Лункин, 2012). Существенно, что аналогичные соображения высказываются не только внешними наблюдателями, но и представителями консервативных кругов РПЦ — например, известным проповедником, миссионером и публицистом прот. Олегом (Стеняевым): «Единственная в России легитимная власть — это власть Патриарха. Вот это власть законная. А остальные формы власти — они нелегитимные с точки зрения Православной веры. Потому что легитимная власть — это власть монархов, причем только из Дома Романовых», а с 1991 года и по сей день в стране продолжается «период безответственной демократии, который разрушил страну хуже, чем татаро-монгольское иго, хуже, чем нашествие Гитлера» (Стеняев, 2017).

Препятствием к полномасштабной реализации проекта «политической религии» стала бы, конечно, не автономная легитимность патриарха Кирилла сама по себе, а общее состояние православного сознания, совсем не настолько раболопно-го, как то мнится антиклерикальной общественности. Создаваемые таким сценарием риски для светской власти, и без того страдающей от дефицита легитимности, неприемлемо велики.

Другой потенциальный триггер — начало в России чего-то вроде «православной Реформации», подразумевающей, как и ее прообраз, не только возбуждение к активности тех самых «широких народных масс», но и полный пересмотр церковно-государственных отношений. Такая возможность время от времени обсуждается (см.: Бударгин, Соломатин, 2012; Латынина, 2012; Десницкий, 2016).

16. В тогдашней Румынии церковь даже не была отделена от государства.

17. Цитируется запись устного выступления социолога религии Андрея Игнатъева на семинаре социологического факультета МГУ. Видимо, под «обоими тандемами» подразумеваются оба члена так называемого «тандема» образца 2008–2012 гг. — Владимир Путин и Дмитрий Медведев.

Насколько этот сценарий реалистичен, сказать трудно; ничто в православной традиции не говорит в его пользу.

Конечно, стимулом к открытию серьезного разговора о сакральном и политическом может стать и вызов со стороны ислама (точнее, достижение некоторой критической массы уже давно копящихся вызовов)¹⁸. Отвечать придется в той же системе категорий и на том же языке, на котором вызов будет предъявлен, и в выработке своего ответа Россия вполне способна опередить Запад, более связанный путями секулярного, гуманистического, толерантного и политически корректного дискурса. В постсекулярном мире — то есть в мире постсекулярной войны — востребованными окажутся как раз те навыки и приемы, которые сегодня почитаются нецивилизованными.

Перечень триггеров, разумеется, неполон. Что до конкретных событийных цепочек, которые составят те или иные сценарии выхода из неустойчиво равновесного состояния, и тем более до контуров возможных новых эквилибриумов, то они и вовсе не поддаются прогнозированию. Ясно, однако, что «заговор молчания», возникший вокруг сопряжений сакрального и политического в современной России, не вечен — как не вечен ни один заговор. Молчание будет нарушено. Наверное, лучшим способом подготовки к тому, что затем последует, является превентивное расширение словарного запаса, пригодного для предметного говорения о сакральном и политическом. Потому что слово будет оружием.

Литература

- Анашкин Д. П. (2012). Церковный консерватизм в современном обществе // Политика. № 4. С. 45–64.
- Анашкин Д. П. (сост.). (2013). Законодательство Русской православной церкви за границей. М.: Изд-во ПСТГУ.
- Балибар Э. (2003). Нация как форма: история и идеология // Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М.: Логос-Альтера, *Ессе homo*. С. 102–124.
- Бергер П., Лукман Т. (1995). Социальное конструирование реальности. М.: Медиум.
- Бударагин М., Соломатин М. (2012). Ожидание Реформации. URL: <https://vz.ru/society/2012/3/28/571442.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- ван Дейк Т. (2013). Дискурс и власть: репрезентация доминирования в языке и коммуникации. М.: Либроком.
- Вебер М. (2016). Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. I: Социология. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.

18. Важно, что этот вызов может быть как эндогенным, так и экзогенным. Широко употребляемое выражение «мусульманская *умма* России» представляет собой *contradictio in adjecto* — *умма* транснациональна и трансгранична.

- Говорит Москва. (2017). Орловский губернатор о скандале с автомобилем священника: бог не фряер, все видит. URL: <https://govoritmoskva.ru/news/122120/> (дата доступа: 27.11.2017).
- Десницкий А. (2016). Нужна ли нам Реформация? URL: <http://gefter.ru/archive/17940> (дата доступа: 27.11.2017).
- Игнатъев А. (2014). Пять базовых концептов социологии религии // Социологическое обозрение. Т. 13. № 1. С. 155–170.
- Карташев А. В. (1992). Очерки по истории русской Церкви. Т. 1. М.: Терра.
- Каспэ С. И. (2012). Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай. М.: РОССПЭН.
- Латынина Ю. (2012). Православная Реформация // Новая газета. № 46. URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2012/04/25/49423-pravoslavnaya-reformatsiya> (дата доступа: 27.11.2017).
- Лебедева Н. (2016). Воины и мученики. Российская газета. № 7137 (269). URL: <https://rg.ru/2016/11/26/medinskij-kosmodemianskaia-i-panfilovcy-dolzhny-pochitatsia-kak-sviatye.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- Лункин Р. (2012). Конфликт элит? В ходе семинара на Социологическом факультете МГУ были представлены данные социологов о Церкви, обществе и интеллигенции. URL: <http://sreda.org/2012/konflikt-elit-v-hode-seminara-na-sotsiologicheskom-fakultete-mgu-byili-predstavlenyi-dannye-sotsiologov-o-tserkvi-obshhestve-i-intelligentsii/4526> (дата доступа: 27.11.2017).
- Минченко Консалтинг. (2017). Политбюро 2.0: реновация вместо демонтажа. URL: http://www.minchenko.ru/netcat_files/userfiles/2/Dokumenty/Yubileyny_doklad_22.08.17.pdf (дата доступа: 27.11.2017).
- Михайлов К. Н. (2014). Реформы системы церковного управления Русской православной церкви 2009–2013 годов: ход и результаты // Социум и власть. № 1 (45). С. 5–11.
- Мысли о России. (2007). Решение епархиального собрания Анадырской и Чукотской епархии Московской патриархии. URL: <http://www.russia-talk.com/otklike/ot-554.htm> (дата доступа: 27.11.2017).
- Официальный сайт Московского Патриархата. (2000). Основы социальной концепции Русской православной церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- Официальный сайт Президента России. (2014). Послание Президента Федеральному Собранию. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/47173> (дата доступа: 27.11.2017).
- Официальный сайт Президента России. (2015). Прием по случаю тысячелетия преставления святого равноапостольного князя Владимира. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/50068> (дата доступа: 27.11.2017).
- Официальный сайт Президента России. (2017). Встреча с учеными и общественными деятелями Севастополя и Крыма. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/55365> (дата доступа: 27.11.2017).

- Павловский Г. О. (2003). О негативных последствиях «летнего наступления» оппозиционного курсу Президента РФ меньшинства. URL: http://www.compromat.ru/page_13552.htm¹⁹ (дата доступа: 27.11.2017).
- Портал Credo.ru. (2007). Пора пресечь беззаконие. Обращение клириков, монашествующих и мирян Анадырско-Чукотской епархии РПЦ МП ко всем верным чадам Святой Православной Церкви. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=52024> (дата доступа: 27.11.2017).
- Портал Credo.ru. (2008). Епископ Диомид предал Патриарха Алексия II анафеме и постановил перевести Анадырскую и Чукотскую епархию на самоуправление. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=64113> (дата доступа: 27.11.2017).
- РИА Новости. (2016). Мединский назвал «конченными мразями» сомневающихся в подвиге панфиловцев. URL: <https://ria.ru/society/20161004/1478502045.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- РИА Новости. (2017а). Герман Стерлигов продает магазины в Москве. URL: <https://ria.ru/economy/20171102/1508088267.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- РИА Новости. (2017б). Патриарх предостерег духовенство от формального отношения к своему служению. URL: <https://ria.ru/religion/20170921/1505238036.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- Рогозин Д. О. (2004). «Родина» и Православие. URL: <http://www.russdom.ru/oldsayte/2004/200411i/20041108.html> (дата доступа: 27.11.2017).
- Руссо Ж.-Ж. (2000). Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: Терра-Книжный клуб, Канон-пресс-Ц. С. 195–322.
- Сивкова А. (2014). «Есть Путин — есть Россия, нет Путина — нет России». Известия. № 199. URL: <http://izvestia.ru/news/578379> (дата доступа: 27.11.2017).
- Стеняев О. (2017). Беседы на Апокалипсис. URL: https://azbyka.ru/stenyaev/besedy-na-apokalipsis.html#beseda_3 (дата доступа: 27.11.2017).
- Тесля А. (2017). Русский консерватор: о системе политических воззрений К. П. Победоносцева 1870–1890-х годов // Социологическое обозрение. Т. 16. № 1. С. 151–172.
- Флоровский Г. (1983). Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press.
- Чапнин С. В. (2013а). Страна в переходном периоде // Чапнин С. В. Церковь в постсоветской России: возрождение, качество веры, диалог с обществом. Субъективные размышления о настоящем и будущем. М.: Арфеа. С. 10–16.
- Чапнин С. В. (2013б). Вечный огонь Великой Победы: Кто в нем горит сегодня? // Чапнин С. В. Церковь в постсоветской России: возрождение, качество веры, диалог с обществом. Субъективные размышления о настоящем и будущем. М.: Арфеа. С. 17–21.
- Шмеман А. (1954). Исторический путь православия. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова.

19. Ныне недоступный оригинал документа был опубликован 2 августа 2003 г. одновременно на сайтах www.russ.ru и www.kreml.org.

- Экономцев И.* (1992). Некоторые особенности русского средневекового христианства // *Экономцев И.* Православие. Византия. Россия. М.: Христианская литература. С. 33–44.
- Beiner R.* (2011). *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah R. N.* (1967). *Civil Religion in America* // *Daedalus*. Vol. 96. № 1. P. 1–21.
- Bellah R. N.* (1992). *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cherry C.* (ed.). (1998). *God's New Israel: Religious Interpretations of American Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Geertz C.* (1977). *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power* // *Ben-David J., Clarke T. N.* (eds.). *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*. Chicago: University of Chicago Press. P. 150–171.
- Gentile E.* (2005). *Political Religion: A Concept and its Critics — A Critical Survey* // *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol. 6. № 1. P. 19–32.
- Hvithamar A., Warburg M., Jacobsen B. A.* (eds.). (2009). *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*. Leiden: Brill.
- Kantorowicz E.* (1984). *Mourir pour la patrie et autres textes*. P.: Presses Universitaires de France.
- Lasswell H. D.* (1936). *Politics: Who Gets What, When, How*. N. Y.: McGraw-Hill.
- Lasswell H. D., Kaplan A.* (1950). *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven: Yale University Press.
- Liebman C. S., Don-Yihya E.* (1983). *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.
- Lipset S. M., Rokkan S.* (eds.). (1967). *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. N. Y.: Free Press.
- Pocock J. G. A.* (1971). *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. N. Y.: Atheneum.
- Pocock J. G. A.* (2009). *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q. R. D.* (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q. R. D.* (2002). *Visions of Politics*. Vol. 1: *Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shils E.* (1975). *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shils E.* (1988). *Center and Periphery: An Idea and Its Career, 1935–1987* // *Greenfeld L., Martin M.* (eds.). *Center: Ideas and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press. P. 250–282.
- van Deth J. W., Scarbrough E.* (1998). *The Concept of Values* // *van Deth J. W., Scarbrough E.* (eds.). *The Impact of Values*. Oxford: Oxford University Press. P. 21–47.

Weed R., von Heyking J. (eds.). (2010). *Civil Religion in Political Thought: Its Perennial Questions and Enduring Relevance in North America*. Washington: Catholic University of America Press.

A Conspiracy of Silence: Interfaces of the Sacred and the Political in the Discursive Practices of Modern Russia

Svyatoslav Kaspé

Doctor of Sciences in Politics, Professor, Department of Political Science, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

Email: kaspé@politeia.ru

Who in modern Russia speaks about the what, when, and how of the mutual implications of the sacred and the political? As the article's primary focus, it is shown that almost no-one produces coherent, well-articulated narratives, with the exception of some representatives of higher state authorities (however, not the state as such), the anti-clerical intelligentsia (who have neither political representation nor political influence), and the Islamic community (which concentrates predominantly on their own internal disagreements). The nature of a "powerful" narrative is thoroughly investigated. It is shown that its nature is rather close (although with some reservations) to the phenomenon of "political religion" as in Emilio Gentile's meaning. In the second focus, the reasons of the avoidance of deliberations on the right and wrong interfaces of the sacred and the political of most officials of the Russian Orthodox Church are presented. It is demonstrated that the most likely reasons for this "silence" consists in the inevitable case of the violations of the questioning of the legitimacy of modern Russian state itself. Finally, some scenarios of disruption of the unstable equilibrium that still exist on the dividing line between the Russian sacred and the Russian political are outlined.

Keywords: sacred, political, narrative, political theology, "political religion", Russian Orthodox Church, Russian state

References

- Anashkin D. (2012) *Cerkovnyj konservatizm v sovremennom obshchestve* [The Church Conservatism in the Modern Society]. *Politeia*, no 4, pp. 45–64.
- Anashkin D. (ed.) (2013) *Zakonodatel'stvo Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej* [The Legislation of the Russian Orthodox Church Abroad], Moscow: PSTGU.
- Balibar E. (2003) *Nacija kak forma: istorija i ideologija* [The Nation Form: History and Ideology]. Balibar E., Wallerstein I., *Rasa, nacija, klass: dvusmyslennye identichnosti* [Race, Nation, Class: Ambiguous Identities], Moscow: Logos-Altera, *Ecce homo*, pp. 102–124.
- Beiner R. (2011) *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah R. N. (1967) *Civil Religion in America*. *Daedalus*, vol. 96, no 1, pp. 1–21.
- Bellah R. N. (1992) *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press.
- Berger P., Luckmann T. (1995) *Social'noe konstruirovanie real'nosti* [The Social Construction of Reality], Moscow: Medium.

- Budaragin M., Solomatin M. (2012) Ozhidanie Reformacii [Waiting for Reformation]. Available at: <https://vz.ru/society/2012/3/28/571442.html> (accessed 27 November 2017).
- Chapnin S. (2013a) Strana v perehodnom periode [Country in Transition]. *Cerkov' v postsovetskoj Rossii: vozrozhdenie, kachestvo very, dialog s obshhestvom. Sub'ektivnye razmyshlenija o nastojashhem i budushhem* [Church in Post-Soviet Russia: Revival, Quality of Faith, Dialogue with Society. Subjective Reflection on Present and Future] Moscow: Arefa, pp. 10–16.
- Chapnin S. (2013b) Vechnyj ogon' Velikoj Pobedy: Kto v nem gorit segodnja? [Eternal Flame of the Great Victory: Who Burns in Him Today? *Cerkov' v postsovetskoj Rossii: vozrozhdenie, kachestvo very, dialog s obshhestvom. Sub'ektivnye razmyshlenija o nastojashhem i budushhem* [Church in Post-Soviet Russia: Revival, Quality of Faith, Dialogue with Society. Subjective Reflection on Present and Future], Moscow: Arefa, pp. 17–21.
- Cherry C. (ed.) (1998) *God's New Israel: Religious Interpretations of American Culture*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Desnitsky A. (2016) Nuzhna li nam Reformacija? [Do We Need Reformation?]. Available at: <http://gefter.ru/archive/17940> (accessed 27 November 2017).
- Ekonomtsev I. (1992) Nekotorye osobennosti russkogo srednevekovogo hristianstva [Some Features of the Russian Mediaeval Christianity]. *Pravoslavie. Vizantija. Rossija* [Orthodoxy. Byzantium. Russia], Moscow: Khristianskaya literatura, pp. 33–44.
- Florovsky G. (1983) *Puti russkogo bogoslovija* [Ways of Russian Theology], Paris: YMCA–Press.
- Geertz C. (1977) Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power. *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils* (eds. J. Ben-David, T. N. Clarke), Chicago: University of Chicago Press, pp. 150–171.
- Gentile E. (2005) Political Religion: A Concept and its Critics — A Critical Survey. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no 1, pp.19–32.
- Govorit Moskva (2017) Orlovskij gubernator o skandale s avtomobilem svjashhennika: bog ne fraer, vse vidit [The Governor of Orlovskaya Oblast' of Scandal with Priest's Car: God is Not a Moron, He Sees Everything]. Available at: <https://govoritmoskva.ru/news/122120/> (accessed 27 November 2017).
- Hvithamar A., Warburg M., Jacobsen B. A. (eds.) (2009) *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*, Leiden: Brill.
- Ignatiev A. (2014) Pyat' bazovykh kontseptov sotsiologii religii [Five Basic Concepts of the Sociology of Religion]. *Russian Sociological Review*, vol. 13, no 1, pp. 155–170.
- Kantorowicz E. (1984) *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Kartashev A. (1992) *Ocherki po istorii russkoj Cerkvi. T. 1* [Essays on the History of the Russian Church, Vol. 1], Moscow: Terra.
- Kaspe S. (2012) *Politicheskaja teologija i nation-building: obshhie polozenija, rossijskij sluchaj* [Political Theology and Nation-Building: A General Provisions, a Russian Case], Moscow: ROSSPEN.
- Lasswell H. D. (1936) *Politics: Who Gets What, When, How*, New York: McGraw-Hill.
- Lasswell H. D., Kaplan A. (1950) *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, New Haven: Yale University Press.
- Latynina Y. (2012) Pravoslavnaia Reformacija [Orthodox Reformation]. *Novaja gazeta*, no 46. Available at: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2012/04/25/49423-pravoslavnaia-reformatsiya> (accessed 27 November 2017).
- Lebedeva N. (2016) Voiny i mucheniki [Warriors and Martyrs]. *Rossiiskaya gazeta*, no 7137 (269). Available at: <https://rg.ru/2016/11/26/medinskij-kosmodemianskaia-i-panfilovcy-dolznye-pochitatsia-kak-sviatye.html> (accessed 27 November 2017).
- Liebman C. S., Don-Yihya E. (1983) *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley: University of California Press.
- Lipset S. M., Rokkan S. (eds.) (1967) *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, New York: Free Press.
- Lunkin R. (2012) Konflikt jelit? V hode seminar na Sociologicheskom fakul'tete MGU byli predstavleny dannye sociologov o Cerkvi, obshhestve i intelligencii [The Conflict of Elites? During Seminar on Sociological Department of Moscow State University Sociologists' Data of

- Church, Society, and Intelligency Were Presented]. Available at: <http://sreda.org/2012/konflikt-elit-v-hode-seminara-na-sotsiologicheskome-fakultete-mgu-byili-predstavlenyi-dannye-sotsiologov-o-tserkvi-obshhestve-i-intelligentsii/4526> (accessed 27 November 2017).
- Mikhailov K. (2014) Reformy sistemy cerkovnogo upravlenija Russkoj pravoslavnoj cerkvi 2009–2013 godov: hod i rezul'taty [The Reforms of Administration of the Russian Orthodox Church in 2009–2013: Process and Results]. *Socium i vlast'*, no 1 (45), pp. 5–11.
- Minchenko Consulting (2017) Politbureau 2.0: renovacija vmesto demontazha [Political Bureau 2.0: Renovation Instead of Dismantle]. Available at: http://www.minchenko.ru/netcat_files/userfiles/2/Dokumenty/Yubileynyj_doklad_22.08.17.pdf (accessed 27 November 2017).
- Mysli o Rossii (2007) Reshenie eparhial'nogo sobranija Anadyrskoj i Chukotskoj eparhii Moskovskoj Patriarii [The Resolution of the Eparchial Meeting of Anadyr and Chukchi eparchy of Moscow Patriarchy]. Available at: <http://www.russia-talk.com/otkliki/ot-554.htm> (accessed 27 November 2017).
- Official Web-Site of Moscow Patriarchate (2000) Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi [The Basic Principles of the Social Conception of the Russian Orthodox Church] (2000). Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (accessed 27 November 2017).
- Official Web-Site of the President of Russia (2014) Poslanie Prezidenta Federal'nomu Sobraniju [Presidential Address to the Federal Assembly]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/47173> (accessed 27 November 2017).
- Official Web-Site of the President of Russia (2015) Priem po sluchaju tysjacheletija prestavlenija svjatogo ravnoapostol'nogo knjazja Vladimira [The Solemn Reception on the Occasion of Millennium of Saint Equal Apostles Prince Vladimir's Demise] (2015). Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/50068> (accessed 27 November 2017).
- Official Web-Site of the President of Russia (2017) Vstrecha s uchenymi i obshhestvennymi dejateljami Sevastopolja i Kryma [Meeting with Scientists and Public Figures of Sebastopol and Crimea]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/55365> (accessed 27 November 2017).
- Pavlovsky G. (2003) O negativnyh posledstvijah "letnego nastuplenija" oppozicionnogo kursu Prezidenta RF men'shinstva [On the Negative Consequences of "Summer Offensive" Taken by the Minority Opposing the Policy of the President of Russian Federation]. Available at: http://www.compromat.ru/page_13552.htm (accessed 27 November 2017).
- Pocock J. G. A. (1971) *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York: Atheneum.
- Pocock J. G. A. (2009) *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Portal Credo.ru (2007) Pora presech' bezzakonie. Obrashhenie klirikov, monashestvujushhih i mirjan Anadyrsko-Chukotskoj eparhii RPC MP ko vsem vernym chadam Svjatoj Pravoslavnoj Cerkvi [It is Time to Stop Lawlessness. The Message of the Clerics, Monks, and Lay People of Anadyr-Chukchi Eparchy of the Russian Orthodox Church Under the Patriarch of Moscow to the All Faithful Sons of the Holy Orthodox Church]. Available at: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=52024> (accessed 27 November 2017).
- Portal Credo.ru (2008) Episkop Diomid predal Patriarha Aleksija II anafeme i postanovil perevesti Anadyrskuju i Chukotskuju eparhiju na samoupravlenie [The Bishop Diomid Brought Patriarch Aleksij II to the Anathema and Decided to Move Anadyr and Chukchi Eparchy to the Self-Government]. Available at: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=64113> (accessed 27 November 2017).
- RIA Novosti (2016) Medinskij nazval "konchenymi mrazjami" somnevajushhihsja v podvige panfilovcev [Medinsky Named "A Complete Scum" Those Who Doubt in the Feat of "Panfilovtsy"]. Available at: <https://ria.ru/society/20161004/1478502045.html> (accessed 27 November 2017).
- RIA Novosti (2017) German Sterligov prodaet magaziny v Moskve [German Sterligov Sells His Moscow Stores]. Available at: <https://ria.ru/economy/20171102/1508088267.html> (accessed 27 November 2017).

- RIA Novosti (2017) Patriarch predostereg duhovenstvo ot formal'nogo otnoshenija k svoemu sluzheniju [Patriarch Warned Clergy Against the Formalistic Attitude to His Service]. Available at: <https://ria.ru/religion/20170921/1505238036.html> (accessed 27 November 2017).
- Rogozin D. (2004) "Rodina" i Pravoslavie [Homeland and Orthodoxy]. Available at: <http://www.russdom.ru/oldsayte/2004/200411/20041108.html>.
- Rousseau J.-J. (2000) Ob obshhestvennom dogovore, ili Principy politicheskogo prava [On the Social Contract; or, Principles of Political Law]. *Ob obshhestvennom dogovore* [On the Social Contract], Moscow: TERRA–Knizhnyj klub, CANON–press–C, pp. 195–322.
- Schmemmann A. (1954) *Istoricheskij put' pravoslavija* [The Historical Way of Eastern Orthodoxy], New York: Izdatelstvo imeni Chekhova.
- Shils E. (1975) *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shils E. (1988) Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987. *Center: Ideas and Institutions* (eds. L. Greenfeld, M. Martin), Chicago: University of Chicago Press, pp. 250–282.
- Sivkova A. (2014) "Est' Putin — est' Rossija, net Putina — net Rossii" ["There is Putin — there is Russia, there is no Putin — there is no Russia"]. *Izvestia*, no 199. Available at: <http://izvestia.ru/news/578379> (accessed 27 November 2017).
- Skinner Q. R. D. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner Q. R. D. (2002) *Visions of Politics, Vol. 1: Regarding Method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenyaev O. (2017) Besedy na Apokalipsis [Conversations on Apocalypse]. Available at: https://azbyka.ru/stenyaev/besedy-na-apokalipsis.html#beseda_3 (accessed 27 November 2017).
- Teslya A. (2017) Russkiy konservator: o sisteme politicheskikh vozreniy K. P. Pobedonostseva 1870–1890-kh godov [The Russian Conservative: On the System of K. P. Pobedonostsev's Political Views in the 1870–1890s]. *Russian Sociological Review*, vol. 16, no 1, pp. 151–172.
- van Deth J. W., Scarbrough E. (1998) The Concept of Values. *The Impact of Values* (eds. J. W. van Deth, E. Scarbrough). Oxford: Oxford University Press, pp. 21–47.
- van Dijk T. (2013) *Diskurs i vlast': reprezentacija dominirovanija v jazyke i komunikacii* [Discourse and Power: Representation of Domination in Language and Communication], Moscow: Librokom.
- Weber M. (2016) *Hozjajstvo i obshhestvo: ocherki ponimajushhej sociologii. T. 1: Sociologija* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Vol. 1: Sociology], Moscow: HSE.
- Weed R., von Heyking J. (eds.) (2010) *Civil Religion in Political Thought: Its Perennial Questions and Enduring Relevance in North America*, Washington: Catholic University of America Press.

Имитация государственной состоятельности: хищник вместо управленца*

Кирилл Телин

Кандидат политических наук, научный сотрудник факультета политологии
Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова
Адрес: Ленинские горы, д. 1, г. Москва, Российская Федерация 119234
E-mail: kirill.telin@gmail.com

Статья посвящена распространенной идее последних лет — тезису об «усилении» российского государства, под которым подразумевается улучшение его состоятельности, рост стабильности, порядка и силы на отрезке после 2000 г. Данные взгляды анализируются с позиций научных представлений о государственном потенциале, его упорядоченности и устойчивости; рассматривая отечественный кейс и определяя многочисленные обстоятельства, препятствующие солидаризации с политическими декларациями, автор делает вывод об имитационном характере достигнутой «политической стабильности» и якобы состоявшегося в последние десятилетия «усиления». По мнению автора, динамика экономического развития, внутренние структурные противоречия и серьезные дискурсивные проблемы обуславливают расширение, но не усиление государственной системы, а также препятствуют формированию эффективной и результативной системы принятия государственных и политических решений. Автором рассматриваются различные варианты одновременного наличия в государственном устройстве и сильных, и слабых сторон, а также ситуации, в которых затруднительно сделать однозначный вывод о государственной состоятельности и том, чем является государство — грамотным управленческим центром, разрозненной совокупностью соперничающих институтов или монополизирующим ресурсы хищником. Применительно к российским реалиям исследуются гипотезы о «хищническом» и «фрагментированном» характере государственности, опирающиеся на работы Д. Норта, П. Эванса, М. Манна и Э. Джэнн, а также анализируются основные проблемы, с которыми сталкивается продолжение прежней линии политического развития и публичной репрезентации государственной системы: ухудшение внешнеполитической ситуации, серьезное сжатие доступных режиму ресурсов и дивергенция внутри политической элиты.

Ключевые слова: политический режим, российская политика, государственная состоятельность, идеология, пастиш, стабильность

В последние десятилетия основным трендом развития российской политики считается резкое усиление позиций государства практически во всех сферах общественной жизни: кто-то называет это «восстановлением суверенитета» (IFEL Rus, 2015; Трухачев, 2014), кто-то, настроенный менее комплиментарно, — корпорати-

© Телин К. О., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-39-61

* Исследование выполнено за счет гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых (проект МК-4685.2018.6 «Проблемы политической стабильности: современные подходы»).

визмом (Петров, 2007) или даже неопатримониализмом (Матвеев, 2016). Действительно, государства в общественной жизни становится больше: к такому выводу подталкивают как статистические расклады, так и наблюдения и экспертные оценки. К примеру, Федеральная антимонопольная служба (ФАС) отмечает, что за десять лет, с 2005 по 2015 год, вклад государства и государственных компаний в ВВП вырос с 35 до 70 % (Мереминская, 2016), что в условиях не слишком бурного экономического роста последних лет означает, по всей видимости, не столько динамический прогресс государственного сектора, сколько структурные асимметрии национального хозяйства. При этом, доля «закрытых» статей в российском бюджете, характеризующих непрозрачные для общества траты, только за последние пять лет увеличилась вдвое; по сути, каждый четвертый рубль федеральной казны сегодня засекречен (Кувшинова, 2016). По численности занятых в бюджетном секторе России, по словам министра финансов РФ А. Силуанова, опережает развитые страны в 1,4 раза, а страны со средним уровнем развития — в 2,5 раза (Соколов, Терентьев, 2014). Более того, согласно исследованию Росбизнесконсалтинга (РБК), число чиновников на 10 тыс. человек населения сегодня почти на четверть превышает даже советские показатели (Там же). Некоторые эксперты обращают внимание и на асимметрию в структуре государственных расходов, где, по их мнению, наблюдается перекоп в сторону военной и правоохранительной сфер в ущерб образованию, здравоохранению и культуре (Дергачев, Антонова, 2016; ЦЭПР, 2015).

В настоящей статье высказано предположение, что отождествление расширяющегося и усиливающегося государства скорее всего представляет собой не слишком полезное упрощение, исключающее из исследовательского внимания целый ряд важных характеристик современного российского режима. Неслучайно экономист А. И. Колганов указывает, что в России «государства одновременно и слишком много, и слишком мало» (Общественное Телевидение России, 2017). Мы постараемся показать, что это замечание верно не только для экономики.

Такая разная состоятельность

Любое государство для поддержания собственного существования и устойчивости нуждается в мифах и идеологемах, подчеркивающих его долговременный, «преемственный» и прочно укорененный характер, конструктивное обсуждение усиления государственности невозможно без внимания к понятию, незаслуженно игнорируемому в характеристиках «сильной страны». Обычно в фокусе внимания оказывается лишь то государство, чья судьба и чье историческое будущее, бесспорно, продолжают волновать исследователей (Лахман, 2015; Cleverd van, 1999) — но в данном случае этот вопрос явно вторичен. На наш взгляд, куда интереснее и важнее рассмотреть сами категории «усиление», «стабилизация» и «суверенизация» государства, поскольку при всей интуитивной понятности и интуитивной симпатии к такого рода понятиям мы достаточно редко отдаем себе отчет в содержании и смысле магических политических формул.

«Россия встает с колен», «государство усиливается», «страна возвращает себе субъектность» — все эти пассажи часто встречаются в официальном лексиконе, но не становятся от этого точнее и четче. Что на самом деле означает «государственная состоятельность» (stateness), «сила государства» (power), его «стабильность» (stability)? При всей разнице между тремя этими понятиями необходимо, забегаая вперед, подчеркнуть одну общую характеристику — ни одно из них не имеет реального отношения к тому, как развивается государственность современной России.

Под «государственной состоятельностью» (stateness) мы вслед за ключевыми теоретиками, занимавшимися исследованиями в соответствующем направлении, подразумеваем «способность территориальной политики обеспечивать процесс принятия и реализации обязательных для исполнения решений на своей территории и циркуляцию иных общественных благ» (Мелешкина, 2011: 11) или же полноценную реализацию того, что К. Уивер и Б. Рокман называли «способностями государства» (state capabilities) (Weaver, Rockman, 1993). В обоих случаях общим является, во-первых, подчеркивание функционального назначения государства как формы организации общества, а во-вторых, сложный характер государственной деятельности, несводимый к экономическому доминированию в «пищевой цепочке» хозяйствующих субъектов или неограниченной политической власти. С точки зрения Уивера и Рокмана (Там же), государство должно, среди прочего, быть экономически эффективным и стабильным¹, но в обывательском смысле «сильное» государство нередко является таковым именно потому, что оно ничего и никому не должно.

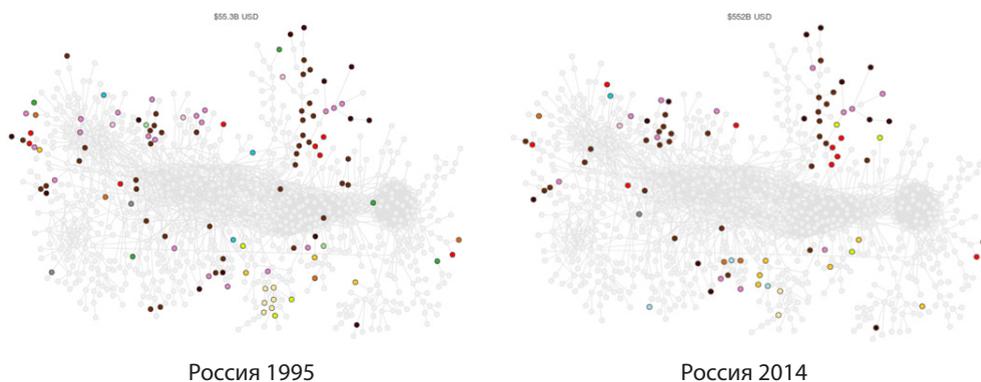
Раскрывая понятие «стабильность», необходимо подчеркнуть, что последняя, как правило, связывается с целым рядом требований к государственной и политической системе: речь идет как о способности к адаптации и устойчивому экономическому развитию, так и о сопротивлении внутреннему расслоению, которое как с экономической, так и с политической точки зрения встречается далеко не в каждом «сильном» государстве.

Требования политической стабильности

В. Г. Иванов и А. О. Ярославцева (Ярославцева, 2012)	Г. Экстайн и Т. Гурр (Gurr, 1969; Eckstein, Gurr, 1975)
— устойчивая конфигурация политических отношений	— долговечность и преемственность (durability)
— преемственность институционального порядка	— легитимность
— легитимность	— сопротивление распрям (strife avoidance)
— способность к воспроизводству, изменению и адаптации	— экономическая эффективность (output efficiency)
— устойчивое экономическое развитие	— «проникновение» или «вовлеченность» (permeation)
— отсутствие политически мотивированного насилия	— власть и авторитет (authority)

1. Системные представления о политической стабильности изложены в работах К. Даудинга и Р. Кимбера (Dowding, Kimber, 1983), Э. Циммермана (Zimmermann, 1979), А.С. Макарычева (Макарычев, 1998), Р.Ф. Туровского (Туровский, 2013), А.С. Ахременко (Ахременко, Юрескул, 2013) и др.

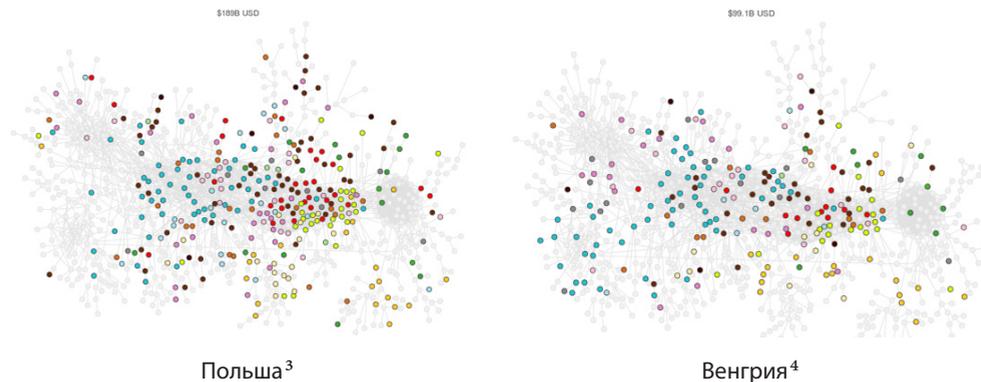
К примеру, российская экономика, несмотря на более чем десятилетнюю декларируемую «стабилизацию», с трудом выходит из кризиса, вызванного глобальными потрясениями: даже Министерство экономического развития, чьи прогнозы нередко оказываются крайне оптимистичными по отношению к реальному состоянию экономики, прогнозирует в ближайшие годы темпы прироста ВВП в 1,5 ниже среднемировых (Кувшинова, Прокопенко, 2016). С 2008 года ВВП страны по итогам года трижды снижался (по индексу физического объема); даже до объявленного режима санкций, ограничившего доступ российских игроков к зарубежным заемным средствам, положение дел на финансово-валютном рынке, равно как и развитие реальных секторов экономики, резко расходилось с официальными декларациями. Если вслед за М. Атнашевым (Атнашев, 2016) и И. Ямщиковым (Ямщиков, 2014) использовать теорию экономической сложности Р. Хаусмана и Ц. Идальго (Hausman et al., 2011), российская экономика — в 2014 году 50-я в мире по индексу ЕСИ (Economic Complexity Index) — схематично может быть изображена следующим образом²:



Точками на карте обозначены отрасли национального производства, участвующие в мировой экономике и торговле; соответственно, чем больше число точек, тем более сложной, диверсифицированной и конкурентоспособной является экономика.

Для сравнения: экономики Польши и Венгрии — посткоммунистических стран, не обладающих природными ресурсами, сколь-либо сопоставимыми с российскими, выглядят так:

2. http://atlas.cid.harvard.edu/explore/product_space/export/rus/all/show/2014/?prod_class=hs4&details_treemap=2&disable_widgets=false&disable_search=false&node_size=none&queryActivated=true&highlight=&yaxis=complexity



Эти изображения характеризуют недостаточную диверсификацию экономики (за последние годы лишь усилившуюся) и весьма слабо реагирующую на призывы к импортозамещению. Экономическая эффективность государственных компаний оспаривается (Зубов, Иноземцев, 2015); зависимость бюджета от экспорта энергоресурсов и корреляция темпов роста ВВП, доходов федерального бюджета и размеров резервов с изменениями цены на нефть вызывают серьезное беспокойство, будучи тенденциями если не структурными, то долгосрочными (Мовчан, 2016). Главная черта российского государственного усиления — «наведение порядка» в экономике — становится, таким образом, не слишком убедительной.

Подобная конфигурация хорошо описана рядом авторов как «большое, но слабое» государство (Март, 1984: 188) — или же государство, возможно, сильное, но реализующее иные институциональные цели, чем удовлетворение общественных потребностей, экономическое развитие или демократизация (Rotberg, 2003: 4). Само по себе понятие «сила государства» (state power), если обратиться к исследованиям Э. Мэнсфилда, Р. Столла и М. Уорда или Дж. Миршаймера, чаще используется для международно-политических сравнений или посвященных военно-политическому потенциалу либо внутреннему силовому контролю, нежели чему-либо еще (Barnett, Duvall, 2005). Насколько подобный термин применим для оценки всех взаимодействий государства с гражданскими партнерами и коммерческими контрагентами — большой вопрос. Представляется сомнительным, что сочетание партийно-бюрократического режима и милитаристского курса будет оптимальным для общественного развития — хотя, по-видимому, именно это сочетание и предлагают симпатизанты «сильного государства» в той его интерпретации, от которой предостерегал еще М. Унамуно («Нет ничего хуже союза казарменного

3. http://atlas.cid.harvard.edu/explore/product_space/export/pol/all/show/2014/?prod_class=hs4&details_treemap=2&disable_widgets=false&disable_search=false&node_size=none&queryActivated=true&highlight=&yaxis=complexity

4. http://atlas.cid.harvard.edu/explore/product_space/export/hun/all/show/2014/?prod_class=hs4&details_treemap=2&disable_widgets=false&disable_search=false&node_size=none&queryActivated=true&highlight=&yaxis=complexity

слабоумия и жесткости ризницы») (Salcedo, 1964: 210). Историк и социолог Дж. Хоскинг, в свою очередь, заметил, что существует прочная связь между силой государства и его правовым характером: «Это может звучать парадоксально, но слабое государство никогда не будет правовым. Оно будет то ли в руках богатых, то ли в руках хорошо вооруженных, то ли в руках у тех, у кого самые влиятельные родственники» (Хоскинг, 2016).

Государство-в-себе

Между тем государства — вернее будет говорить о конкретных политических режимах, нежели обо всей государственной системе в целом, способной на известную гибкость, — нередко стремятся создать не столько сильное («силовое») государство, сколько его имитацию. Инструментами для этого могут стать отдельные решения репрессивного характера, призванные продемонстрировать «возвращение порядка»; резкая кадровая политика в отношении правительства или региональных руководителей, ориентированная на «выстраивание вертикали» или «укрепление авторитета», а также электоральные, экономические и иные решения, призванные не столько сделать государство более «состоятельным», сколько ослабить любых его потенциально возможных соперников. Чаще всего формирование подобной конфигурации может проходить по двум сценариям: 1) условно «оболочечного» (husk) или «полого» (hollow) государства, о котором писал, к примеру, Дж. Скотт (Скотт, 2005) (Э. Дженн называла подобный тип «фрагментированным государством» (Jenne, 2005)), и 2) «государства-хищника» — термин Д. Норта (North, 1981), получивший широкое распространение благодаря работам П. Эванса (Evans, 1995), а также используемый В. Я. Гельманом (Бычкова, Гельман, 2010; Гельман, 2013).

В первом случае государство в целом представляет собой исключительно аппарат принуждения, контролирующей часть территории «политии» и осуществляющий некоторые социально значимые функции (а другие, соответственно, не способно или не желает осуществлять). При этом в рамках своей зоны контроля государство прибегает к жестким решениям и склонно скорее к администрированию, нежели диалогу, партнерству и управлению, что и вызывает у людей ощущение «силы» и даже «порядка». Поразительно, что такие государства, как Египет или Ливан, сталкивающиеся сегодня с серьезными трудностями, опережают в некоторых рейтингах «силы» Австрию или Польшу (US News, 2017), а опыт северокорейского или венесуэльского руководства, слабо понимающего специфику серой экономики в собственной стране, но компенсирующего это репрессивной активностью, многие считают достойным подражания. В России за десять лет (2006–2016 гг.) в два раза увеличилось число симпатизирующих главе Чечни Р. А. Кадырову (с 8 до 16 %) и доверяющих ему (с 7 до 15 %); число уважающих его респондентов выросло с 11 до 31 % — и это притом что и по уровню дотационности бюджета, и по уровню доходов населения, и по уровню террористической опас-

ности (РБК, 2016) вверенная столь уважаемому политическому руководителю республика демонстрирует не слишком блестящие показатели.

Обнаруживаемое Нортон и Эвансом «государство-хищник» ведет себя иначе. Вопреки названию, государство здесь не совсем самостоятельная сила: его хищническое поведение задано тем политико-управленческим персоналом, чей элитарный костяк «приватизирует» государственные институты, превращая их в способ изъятия общественных ресурсов и поддержания авторитарных практик. «Сильное» государство-хищник подминает под себя социальную систему, вытесняя из общественно-политической жизни частный сектор, НКО, НПО и любых других акторов, представляющих угрозу для формирующейся монополии. Как свидетельствует Б. Мадьяр, оценивающий Венгрию при В. Орбана как «посткоммунистическое мафиозное государство» с «политбюро» во главе, усиливающиеся венгерские власти, «возвращающие стране достоинство», на деле занимались хищническим перераспределением собственности — от ключевых компаний до табачных ларьков Будапешта (Мадьяр, 2016). Схожие процессы происходят в Турции Р. Эрдогана, где в 2013 году правоохранительная операция «Большая взятка» разоблачила коррупционные схемы действующих правительственных руководителей, а также сына самого премьер-министра. Обвинения Эрдогана в коррупции до сих пор остаются едва ли не центральными со стороны оппозиции.

В прошлом «государства-хищники» можно почти повсеместно обнаружить в персоналистских и тем более «семейных» диктатурах — таких, как правление Р. Трухильо в Доминиканской Республике, отца и сына Дювалье на Гаити, клана Сомосы в Никарагуа, конголезского диктатора Мобуту. Э. Кроули в своей работе, посвященной Никарагуа, ярко описывает особенность «хищнического государства»: «Однажды было замечено, что в Никарагуа легче всего в мире осуществить социалистический переворот — победоносной революции нужно было экспроприровать собственность всего одной семьи... можно сказать, что эта семья и была Никарагуа» (Crawley, 1979: 135). Эта черта — полное отождествление некоей элитной группы (семьи, клана, партии) с государством как таковым — была свойственна и нацистской Германии, где, например, в 1935 году партийный флаг НСДАП был утвержден в качестве государственного, Филиппинам, где правление Ф. Маркоса сопровождалось его контролем над многими секторами экономики (Robinson, 1999: 25), и многим современным автократиям.

В обоих названных случаях — и в части «полой» государственности, и в части «хищнического» режима — государство достаточно обеспечено ресурсами, чтобы создавать видимость внутреннего порядка и имитировать целостность и стабильность. В ряде предыдущих публикаций (Телин, 2016) мы охарактеризовали подобную имитацию как «пастиш»; пожалуй, в отношении как-бы-сильного государства и деятельности по поддержанию этого «ощущения» данный термин также вполне применим. При этом пастиш далеко не всегда выступает как субъективная «злая воля» — у «полых» государств Западной Африки зачастую элементарно не хватает потенциала и ресурсов даже для имитации порядка, что уж говорить о государ-

ственной состоятельности; тем не менее в ряде случаев для имитации отсутствует как раз объективная необходимость — кейсы вполне развитых стран, таких как Венгрия или Россия, демонстрируют это достаточно красноречиво.

Имитация или деспотизм?

Вопрос искажения государственной состоятельности вместе с тем можно представить и иным образом — не как имитацию, а как асимметрию и структурный «раскол». В 1984 году в работе «Автономная власть государства: истоки, механизмы и результаты» британский социолог М. Манн указал на различие между двумя формами государственной власти — «деспотической» и «инфраструктурной»: первая, обычно отождествляемая в литературе с «государственной мощью» (Mann, 1984: 210), подразумевает возможность принятия решений «без обычных переговоров с группами гражданского общества» (Ibid.: 188). Вторая же связана со способностью государства, взаимодействуя с обществом, принимать необходимые общезначимые решения или, цитируя Манна, «проникать в гражданское общество и централизованно координировать его деятельность посредством своей собственной инфраструктуры» (Масловский, 2004: 124). На стыке двух этих форм образуется широкий простор для комбинаций: государство может быть одновременно крайне властным в деспотическом стиле и слабым в аспекте инфраструктурном (Манн называет такой кейс «имперским» [Mann, 1984: 191]) или же, напротив, слабым с точки зрения «мощи», но «инфраструктурно сильным» — таковы, указывает Манн, «капиталистические демократии» (Ibid.: 190).

При этом современники и коллеги Манна — Ч. Тилли (Tilly, 1975: 32) или Г. Гилл (Gill, Pitty, 1997: 6) дополняли высказанную им идею еще одним важным тезисом. Несмотря на различия между названными Манном формами государственной власти, они еще и связаны специфическим образом: без внимания к инфраструктурной устойчивости любые перспективы деспотического властвования носят краткосрочный и не слишком стабильный характер. Можно довольно долго отстаивать «внутренний суверенитет» государственных структур даже от собственного населения, но в долгосрочной перспективе такие решения перестанут быть выгодными: отстранение потенциальных участников от обсуждения общественных проблем, деполитизация последних и несовершенство механизмов обратной связи приводят к тому, что под угрозой оказывается как техническая эффективность использования общественных ресурсов, так и результативность деятельности государства. Сам Манн указывает: «деспотическое государство без прочной инфраструктурной поддержки будет только претендовать на целостность» (Mann, 1984: 210). П. Эванс, в свою очередь, замечает, что «комбинация слабой внутренней организации и персонифицированных внешних связей создает бессвязное абсолютистское доминирование, которое никоим образом не может усилить... возможности государства» (Evans, 1989).

Последнее замечание, впрочем, порой оспаривается: Ч. Джонсон, Э. Эмсен и Р. Уэйд указывают на тот факт, что развитие некоторых восточных обществ (таких как китайское, корейское и пр.) происходило при доминировании государственных институтов, которые, по сути, были независимыми от остального общества и представляли собой образец деспотического властвования (Onis, 1991). При этом подобный деспотизм в представлении указанных авторов не просто обусловлен историко-культурной спецификой, но и выполняет модернизаторские и девелопменталистские функции: развивает экономику, оптимизирует социальный уклад, разрешает общественные конфликты. Бесспорно, это напоминает взгляды К. Маркса на «азиатский способ производства» (Качановский, 1971) или же работы К. Виттфогеля, посвященные «ирригационным империям», где общества также собирались вокруг государственных структур (Wittfogel, 1957). Однако даже в таких взглядах есть определенный нюанс, заставляющий отличать «полую» или «хищническую» государственность от простого доминирования деспотической власти над инфраструктурой.

Этот нюанс отмечают Д. Слейтер, Д. Аджемоглу и Дж. Робинсон, подчеркивающие: азиатская специфика, во-первых, опирается на своеобразную начертанную ранее «колею», а во-вторых, является проекцией от конкуренции общества и государства, в ходе которой тот или иной полюс получает преимущество и становится основой социального порядка (Slater, 2010; Acemoglu, Garcia-Jimeno, Robinson, 2015; Acemoglu, Robinson, Torvik, 2016). Слейтер отмечает: «Специалисты по Европе обычно боятся хищных государственных элит, которые пытаются поглотить общество, тогда как специалисты по Азии, как правило, боятся хищной общественной элиты, которая пытается поглотить государство» (Слейтер, 2006). В тех же случаях, когда конкуренции между политическими акторами вообще нет, возможностей для создания стабильной государственности становится ощутимо меньше — и мы вновь возвращаемся к проблеме неэффективных решений и ограниченного потенциала адаптации к меняющейся внешней среде.

Возвращаясь к взглядам Манна как потенциально возможной альтернативе представлениям об «имитации состоятельности» через «полую» либо «хищническую» государственность, стоит отметить несколько аргументов против такой трактовки.

Во-первых, представляется неочевидным и недоказанным допущение о том, что российское государство является «деспотически сильным»: даже для силового господства в настоящее время встречаются вызовы, заставляющие усомниться в способности властных структур совершенно отстраниться от кооперации с другими политическими акторами. Речь здесь может идти о зонах, на которые во многом не распространяется государственный (федеральный) контроль, например, о Чеченской Республике (Falkowski, 2015) или, пусть и в несколько ином виде, Дальнем Востоке⁵.

5. В 2013 г. сопредседатель «Деловой России» А. Данилин-Данильян заявил: «Дальний Восток фактически должен жить как отдельная страна»; это заявление, впрочем, отражало уже выражен-

Также вызывают серьезные сомнения в российском деспотическом потенциале многочисленные конфликты внутри той группы, которую принято называть «силовиками». Попытка совместного описания и наделения цельной «субъектностью» разрозненных ведомств, порой находящихся друг с другом в крайне напряженных отношениях и одновременно переживающих все новые циклы реформирования, может убедительно выглядеть на бумаге, но на деле представляет собой условность или даже публицистический штамп. Более того, частые, но бессистемные перестановки в соответствующих учреждениях также могут быть отражением их нестабильного состояния (подобные замечания делает, к примеру, Р. Йонг-а-Пин [Jong-A-Pin, 2006]) — а в России реформирование силовых структур не прекращалось едва ли не с момента их создания. На фоне продолжающихся конфликтов ФСБ и ФСКН, Следственного комитета и прокуратуры только за последние годы были приняты решения об упразднении Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков, Федеральной миграционной службы, Федеральной таможенной службы (все были созданы в 2004 г.), образовании Федеральной службы войск национальной гвардии, упразднении правоохранительного вида государственной службы — перечислять же непосредственно кадровые перестановки в силовых структурах не имеет смысла за изрядной протяженностью подобного списка.

Вторым обстоятельством, заставляющим в российских условиях рассматривать скорее имитационный сценарий, нежели предположение о «деспотической» государственности, оказывается явный дефицит у власти представлений как о будущем, так и о настоящем — о том, что представляет собой современное российское общество и в каком направлении ему следует развиваться. Манн, конечно, указывает, что деспотическая власть определяется в первую очередь «возможностью Красных Королев снимать «голову с плеч» (Mann, 1984: 189), но, кроме этого, она же и требует концентрации силовых, экономических и идеологических ресурсов ради определенной динамики и развития государства. В нынешних условиях пастиш заключается именно в том, что ни идеологии, ни даже каких-то технических целей, ради которых можно было бы устанавливать деспотическую власть и «рубить головы», попросту не существует: ни «суверенная демократия», ни «план Путина», ни «национализация элит», «импортозамещение» или «поворот на Восток» не вышли за рамки обычных политических деклараций и громких заявлений. За четверть века определенности не появилось даже с проектом национальной идентичности: слова «русские» и «россияне» по-прежнему то представляются как взаимозаменяемые, то как комплементарные, то как противоположные по смыслу.

Конечно, в любых условиях немалое число политиков ориентируется в первую очередь на сохранение собственного пребывания во власти и рост личного благосостояния; однако ситуацию, в которой «парциальные экономические интересы

ную специфику ДВФО, многие моменты жизни которого оказывались почти без внимания со стороны контрольных или надзорных органов государственной власти (<http://expert.ru/expert/2013/44/vostochnaya-chrezvyichajka/>).

подчиняют себе государство, а политический бизнес, монополизируя власть, подчиняет себе экономику» (Мадьяр, 2016: 78), нельзя ни отождествить с деспотической властью в концепции Манна, ни вообще связать с устойчивой государственностью. Захваченное, или приватизированное, государство, по сути, утрачивает ту субъектность, которая привлекает многих в «мощной» деспотической власти: оно является лишь инструментом для обогащения, или, по-иезуитски говоря, средством, а не целью.

Комментируя феномен «авторитарной модернизации», В. Я. Гельман указывает: последняя «говорит нам о том, что автократу не надо обращать внимание ни на избирателей (т. е. его деспотическая власть высока), ни на группы интересов (т. е. его автономия от групп интересов высока)» (Гельман, 2016). В российском случае есть серьезные сомнения в истинности такого тезиса, и не только по причине отсутствия модернизации. Российская политика заставляет усомниться в самом наличии некоего обособленного и цельного «автократа», тем более — автократа, независимого от групп интересов. Американский социолог Р. Лахман выделяет три ключевых условия, позволяющих вести речь о монолитной элитной группе: это унифицированная организация, отсутствие конкурентов в области присвоения ресурсов, а также отсутствие возможностей подрыва некоторыми представителями группы сложившейся системы управления (Лахман, 2010: 32). При применении каждого из этих условий к российской политической практике возникают логичные вопросы. О конфликтах внутри элиты, приобретающих институциональный характер, мы уже говорили на примере противостояния «силовиков»; на то, что организация российской власти не вполне унифицирована и допускает возможность подрыва, указывают не только Н. Зубаревич (Зубаревич, 2011) или исследователи региональных политических режимов (Баранов, 2012), но и сами руководители государства.

Наконец, в-третьих, нельзя не отметить, что в большинстве случаев «деспотическая власть» раскрывается не в применении насилия или публичном отсутствии диалога, а именно в имитации диалога и в намеках на использование насилия. Реализуя стратегию «навязанного консенсуса» (Гельман, 2013), властные структуры как бы намекают на возможные риски от уклонения от предлагаемого «сотрудничества» — но в масштабах страны эти риски реализуются довольно редко: можно вспомнить резонансные дела ЮКОСа или «Башнефти», но для огромного числа граждан риск применения к ним насилия тем ниже, чем выше уровень их взаимопомощи. Что же касается иллюзии взаимодействия и сотрудничества, то этой цели посвящены как созданные относительно недавно структуры «гражданского общества» (Общественная палата, ОНФ, советы при президенте, общественные и консультационные советы при органах исполнительной власти), так и партий-спойлеры, размывающие электоральный ландшафт.

Сломанный механизм (вместо заключения)

Весь «суверенитет» вместе с «вертикалью власти» и «национализированной элитой» не смогли придать российской экономике достаточного запаса прочности: по результатам мирового финансово-экономического кризиса Россия оказалась одной из худших среди крупных экономик. Не меньшие проблемы обнаружились в 2011 году в политической конкуренции, да и сегодня в официальных заявлениях рефреном нередко звучит требование «отстоять» стабильность и «предотвратить крах», хотя, казалось бы, по итогам практически двух десятилетий «упорядочивания» риски этого краха должны были стать сугубо символическими. При этом расходы российского государства на внутреннюю безопасность неуклонно растут, а в условиях закрытости соответствующих бюджетных статей и объективного дефицита общественного контроля и аудита об эффективности реализуемых решений говорить порой довольно сложно. Каждый год проверки Счетной палаты вскрывают многомиллиардные хищения и потери при использовании средств федерального бюджета; однако общий подход российских властей к оценке эффективности крупных государственных проектов⁶ позволяют такой ситуации воспроизводиться, несмотря на критику и порицание. Государство превращается в вещь-в-себе-и-для-себя⁷: с этой точки зрения многие образцы «гибридных режимов» или «нового авторитаризма» по-прежнему весьма похожи на проверенный временем курс Бенито Муссолини: «Все для государства, ничего вне государства, никого против государства» (Morstein, 2007: 48).

Однако описанные выше механизмы имитации государственной состоятельности в ближайшие годы с высокой вероятностью столкнутся с серьезными трудностями. Мы можем обозначить три обстоятельства, способствующих такому прогнозу: ухудшение внешнеполитической ситуации, серьезное сжатие доступных режиму ресурсов и дивергенция внутри политической элиты.

Охлаждение отношений с «западными партнерами» уже привело к серьезным сдвигам в официальном оформлении внешнеполитической линии: из нового варианта Концепции внешней политики исчез тезис о «России как неотъемлемой части европейской цивилизации», а в Стратегии национальной безопасности появилось положение о «реализуемой [странами Запада] политике сдерживания России»⁸. За

6. Пример крупных государственных проектов — от Олимпиады в Сочи до космодрома «Восточный» — показывает, что для российских властей приоритетом является результативность (достижение ранее поставленных целей), а не техническая эффективность (оптимальное расходование доступных ресурсов).

7. Вадим Волков пишет: «Укрепление государства означало прежде всего усиление и активизацию отдельных его сегментов, деятельность которых в условиях отсутствия централизованного контроля и процедурной дисциплины стала новой формой силового предпринимательства. Это, в свою очередь, не могло не вызвать эффекта, обратного желаемому: произвол отдельных государственных организаций и их стремление к реализации частной выгоды ослабляет государство как инстанцию, реализующую общественные интересы или производящую общественные блага» (Волков, 2012: 296).

8. Указ Президента Российской Федерации от 31 декабря 2015 года № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации»

пределами нормативного дискурса внимание должно быть приковано к попытке выработать новые правила и договоренности, которые позволили бы выйти из дипломатического кризиса и сложившейся изоляции. В пределах настоящей статьи эта попытка должна быть интересна не собственно содержательными вариантами такого потенциального «пакта», но прежде всего теми затратами, которые необходимы для внешнеполитической «перезагрузки». Россия, и без того участвовавшая в урегулировании иранского конфликта или ситуации на Корейском полуострове, за последние годы вступила в сирийскую кампанию, неоднократно обвинялась во вмешательстве в избирательные кампании за рубежом, столкнулась с режимом санкций и приняла на себя груз интенсификации интеграционных проектов наподобие Евразийского союза или Шанхайской организации сотрудничества. Такая многовекторность и ранее была далеко не легкой для страны, которую экс-президент США Б. Обама в 2014 году назвал «региональной державой», в условиях же фактического исключения из структур, ранее занимавших важное место в российской внешней политике, поддержание своего реноме выглядит еще более трудной задачей. Особенно непростой становится внешняя легитимация происходящего в стране, необходимая как для привлечения инвестиций, так и для динамичного развития, — в истории XX века есть немало историй выдающегося национального успеха, но ни одна из них не связана с изоляционистской политикой (Спенс, 2012).

Сжатие государственных ресурсов также начинает сказываться на воспроизводстве привычной режимной конфигурации. В сентябре 2017 года было заявлено, что поток бюджетного кредитования, который раньше позволял несколько смягчать проблему резкого роста регионального государственного долга, в 2018 году сократится вчетверо (50 млрд рублей против 200 млрд в 2017 году), а в проекте бюджета на 2018–2020 годы попросту не предусмотрен. Согласно драфту долгосрочного бюджетного прогноза Министерства финансов РФ, представленному в 2016 году, расходы бюджетной системы в соотношении с ВВП будут последовательно сокращаться ближайшие 18 лет из-за сокращения ее доходов (Кувшинова, 2016). За один только трехлетний период 2018–2020 годов, по оценкам Института народнохозяйственного прогнозирования РАН, расходы бюджета в реальном выражении сократятся практически на 10 % (Фаляхов, 2017). Такое состояние государственных финансов формирует крайне неустойчивый фундамент для сложившейся ранее модели федеративных отношений, характеризующейся сверхцентрализацией и ограниченной автономией региональных властей. Мы уже указывали, что даже для решений, имитирующих государственную состоятельность, необходимы определенные ресурсы, распределяемые через неформальные и сетевые механизмы: когда сокращение нефтегазовой ренты сталкивается с имеющимися в экономике структурными проблемами, гарантировать прежнюю устойчивость практически невозможно.

Это инициирует третью проблему: дивергенцию внутри политической элиты. Опыт европейской политики подсказывает, что население, остро реагирующее на

экономические трудности, склонно постепенно отказывать в легитимности руководителям, отождествляемым с этим процессом (Bloom, Price, 1975), а появляющиеся внутри кризисного общества политики-популисты могут инициировать сдвиг всей социальной повестки в эту сторону (Acemoglu, Egorov, Sonin, 2013). В случае если подобный процесс будет инициирован внутри современного российского политического режима, основой для раскола элиты станет как сохранение «номенклатурных» позиций прежних руководителей, так и запрос на популистов со стороны столкнувшегося с депривацией общества; а отсутствие магистральной идейно-ценностной линии лишь усугубит эти проблемы. Часть региональных лидеров уже сегодня переносит ответственность за экономические сложности на федеральный центр; в свою очередь, часть политического истеблишмента федерального центра начинает обращаться к популистским заявлениям и программам.

Ряд авторов находит основание устойчивости столь неоднозначной режимной конфигурации в политической культуре и исторических особенностях российского развития. А. П. Цыганков (Цыганков, 2015), к примеру, указывает, что специфическое видение «сильного государства» в России связано, во-первых, с укорененностью «самодержавия» (Tsygankov, 2014: VIII) как политического мифа, актуального для значительной части населения, а во-вторых, с советскими традициями биполярного противостояния и идеологической централизации (Ibid.: 59), подталкивающими к сплочению вокруг государства перед лицом внешней угрозы. Признавая справедливость замечаний, связывающих генезис как-бы-сильного государства с особенностями исторического развития, хотелось бы все же усомниться в возможности абсолютизации этой трактовки.

Во-первых, политическая мифология в современных условиях — вещь если и гибкая, то подверженная информационному давлению, и примеры «псевдомифов», о которых пишут Р. Барт или К. Кереньи (Кереньи, 2012), хорошо иллюстрируют это отсутствие воображаемой устойчивости, как, например, и колеблющееся отношение россиян к личности И. В. Сталина. Если государственным идеологическим аппаратам доступно ужесточение определенных представлений и проведение «прививок авторитаризма», то очевидно, что при определенных условиях возможна и иная трансформация, которую — правда, без особого социального успеха — пытались реализовать в эпоху конца 1980-х — начала 1990-х годов. Во-вторых, гиперболизация «наследия», формирующего неизбежную «колею» социального развития, тоже представляется не до конца аргументированной: в советские традиции, казалось бы, должен входить и кодекс строителя коммунизма с его непримиримостью к «несправедливости, туеядству, нечестности, карьеризму, стяжательству», а также к «национальной и расовой неприязни», однако реальное общественное мнение вряд ли может быть охарактеризовано подобным образом. Можно вместе с тем предположить, что посткоммунистический опыт имеет важное значение в контексте тех административных практик, которые оказались заимствованными новыми властями именно у позднесоветской элиты. Более того, Ю. А. Нисневич (Нисневич, 2014) или О. В. Крыштановская (Kryshchanovskaya,

White, 1996) напрямую указывают на то, что российский истеблишмент в значительной степени сформирован именно выходцами из номенклатуры.

Пожалуй, именно с этим может быть связано и последнее замечание: А. В. Юрчак в работе «Это было навсегда, пока не кончилось» отмечал, что в позднем СССР идеологический дискурс имел мало общего с реальной общественной ситуацией — гипернормализованные лозунги лишь воспроизводили привычные формулы и воззвания, а люди, озвучивавшие их, порой попросту не понимали значения тех или иных выражений (Юрчак, 2016). Современная Россия сталкивается с похожей ситуацией: декларации «усиления» и «стабилизации» по-прежнему звучат, но за пределами официальных документов имеют как слабое отношение к реальности, так и пренебрежительно малое значение для ее изменения в лучшую сторону.

Литература

- Атнашев М. (2016). Что Россия может и не может производить вместо нефти. URL: <http://carnegie.ru/commentary/62888> (дата доступа: 09.06.2017).
- Ахременко А. С., Юрескул Е. А. (2013). Эффективность государственного управления: политологический и экономический подходы // *Общественные науки и современность*. № 1. С. 77–88.
- Баранов А. В. (2012). Региональные политические режимы России в системе властных отношений: проблемы типологии // *Человек. Сообщество. Управление*. № 4. С. 62–73.
- Бычкова О. В., Гельман В. Я. (2010). Экономические акторы и локальные режимы в крупных городах России // *Неприкосновенный запас*. № 2. С. 73–82.
- Волков В. В. (2012). Силовое предпринимательство, XXI век: экономико-социологический анализ. СПб.: Изд-во ЕУСПб.
- Гельман В. Я. (2013). Из огня да в полымя: российская политика после СССР. СПб.: БХВ-Петербург.
- Дергачев В., Антонова Е. (2016). Бюджетные расходы на силовиков к 2019 году вырастут до 2 трлн руб. URL: <http://www.rbc.ru/politics/23/10/2016/580a526d9a7947cb56546df8> (дата доступа: 09.06.2017).
- Зубаревич Н. (2011). Четыре России. URL: https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2011/12/30/chetyre_rossii (дата доступа: 07.06.2017).
- Зубов В., Иноземцев В. (2015). Экономика «чудес»: почему государственные компании так неэффективны. URL: <http://www.rbc.ru/opinions/economics/28/09/2015/60923639a79472a14442d47> (дата доступа: 19.06.2017).
- Качановский Ю. В. (1971). Рабовладение, феодализм или азиатский способ производства? М.: Наука.
- Кереньи К. (2012). Мифология. М.: Три квадрата.
- Кувшинова О. (2016) «Сокращение расходов бюджета продлится 18 лет». URL: <https://www.vedomosti.ru/economics/articles/2016/10/31/663105-sokraschenie-rashodov-byudzheta> (дата доступа: 09.07.2017).

- Кувшинова О., Проккопенко А. (2016). Еще 20 лет стагнации // «Ведомости». № 4186. URL: <https://www.vedomosti.ru/economics/articles/2016/10/20/661689-20-let-stagnatsii> (дата доступа: 09.07.2017).
- Лахман Р. (2010). Капиталисты поневоле: конфликт элит и экономические преобразования в Европе раннего Нового времени. М.: Территория будущего.
- Лахман Р. (2015). От американской гегемонии — до изменения глобального климата: будущее государства // Валдайские записки. № 18. Май URL: <http://ru.valdaiclub.com/files/10951/> (дата доступа: 16.06.2016).
- Мадьяр Б. (2016). Анатомия посткоммунистического мафиозного государства: на примере Венгрии / Пер. с венг. П. Борисова. М.: Новое литературное обозрение.
- Макарычев А. С. (1998). Стабильность и нестабильность при демократии: методологические подходы и оценки // Полис. № 1. С. 149–157.
- Масловский М. В. (2004). Социология политики: классические и современные теории. М.: Новый учебник.
- Матвеев И. А. (2016). Неолиберализм с российскими характеристиками. URL: <https://www.opendemocracy.net/od-russia/ilya-matveev/rossiya-inc> (дата доступа: 10.07.2017).
- Мелешкина Е. Ю. (2011). Исследования государственной состоятельности: какие уроки мы можем извлечь? Государственная состоятельность в политической науке и политической практике // Политическая наука. № 2. С. 9–27.
- Мереминская Е. (2016). Государева доля // Ведомости. № 4171. URL: <https://www.vedomosti.ru/economics/articles/2016/09/29/658959-goskompanii-kontroliruyut-ekonomiki> (дата доступа: 10.06.2017).
- Мовчан А. (2016). Коротко о главном: российская экономика в XXI веке. URL: <http://carnegie.ru/2016/04/26/ru-pub-63431> (дата доступа: 07.07.2017).
- Нисневич Ю. А. (2014). Правящая номенклатура сегодня: «захват государства» // Общественные науки и современность. № 5. С. 88–97.
- Общественное Телевидение России. (2017). Государство в экономике: пределы допустимого. URL: <https://otr-online.ru/programmy/prav-da/gosudarstvo-v-ekonomike-25740.html> (дата доступа: 05.06.2017).
- Петров Н. (2007). Корпоративизм vs регионализм // Pro et Contra. Июль—октябрь. С. 75–89.
- РБК. (2016). Россияне стали больше доверять Рамзану Кадырову. URL: <http://www.rbc.ru/rbcfreenews/56c824e59a79476e3b9ae02e> (дата доступа: 09.07.2017).
- Скотт Дж. (2005). Благими намерениями государства: почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни / Пер. с англ. Э. Н. Гусинского и Ю. И. Турчаниновой. М.: Университетская книга.
- Слейтер Д. (2016). Откуда берутся сильные государства? Примирение азиатской и европейской концепций. URL: <http://apn-nn.com/101699-526009.html> (дата доступа: 10.07.2017).

- Соколов А., Терентьев И. (2014). Сколько в России чиновников и много ли они зарабатывают. URL: <http://www.rbc.ru/economics/15/10/2014/543cfe56cbb20f8c4e0b98f2> (дата доступа: 10.07.2017).
- Телин К. О. (2016). Игра в имитацию: феномен политического пастиша // Политическая экспертиза. Т. 12. № 2. С. 77–97.
- Трухачев В. В. (2014). Нарушение суверенитета не ведет к добру // Развитие и экономика. № 11. С. 98–105.
- Туровский Р. Ф. (2013). Социальная и политическая эффективность региональной власти: проблема измерения // Политика. № 1. С. 175–196.
- Фалыхов Р. (2017). Бюджет-2018: правительство давит экономический рост. URL: <https://www.gazeta.ru/business/2017/10/24/10955294.shtml> (дата доступа: 25.10.2017).
- Цыганков А. П. (2015). Сильное государство: теория и практика в XXI веке. URL: <http://valdaiclub.com/publication/77420.html> (дата доступа: 25.10.2017).
- ЦЭПР. (2015). Бюджет-2016: на первом месте — содержание. URL: <http://cepr.ru/wp-content/uploads/2015/10/Бюджет-2016-исследование1.pdf> (дата доступа: 08.07.2017).
- Юрчак А. (2016). Это было навсегда, пока не кончилось: последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение.
- Ямщиков И. (2014). Теория экономической сложности и будущее России. URL: https://www.bbc.com/russian/blogs/2014/12/141209_blog_technology_yamshchikov_economics (дата доступа: 10.06.2017).
- Ярославецва А. О. (2012). Политическая стабильность: современные параметры и коннотации // Иванов В. Г. (ред.). (2012). Актуальные вопросы и проблемы политической стабильности в современном мире. М.: РУДН. С. 11–44.
- IFEL Rus. (2015). Материалы круглого стола «Обеспечение финансового суверенитета России» Московского экономического форума 2015 г. URL: http://www.ifel.ru/mef2015/MEF_2015_14_Reports_1.pdf (дата доступа: 12.06.2017).
- Acemoglu D., Egorov G., Sonin K. (2013). A Political Theory of Populism // The Quarterly Journal of Economics. Vol. 128. № 2. P. 771–805.
- Acemoglu D., García-Jimeno C., Robinson J. A. (2015). State Capacity and Economic Development: A Network Approach // American Economic Review. Vol. 105. № 8. P. 2364–2409.
- Acemoglu D., Robinson J. A., Torvik R. (2016). The Political Agenda Effect and State Centralization. URL: <https://economics.mit.edu/files/11528> (дата доступа: 01.08.2017]
- Barnett M., Duvall R. (2005). Power in International Politics // International Organization. Vol. 59. № 1. P. 39–75.
- Bloom H., Price H. (1975). Voter Response to Short-Run Economic Conditions: The Asymmetric Effect of Prosperity and Recession // American Political Science Review. Vol. 69. № 4. P. 1240–1254.
- Crawley E. (1979). Dictators Never Die: A Portrait of Nicaragua and the Somoza Dynasty. N. Y.: St. Martin's Press.

- Creveld van M.* (1999). *The Rise and Decline of the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dowding K., Kimber R.* (1983). The Meaning and Use of «Political Stability» // *European Journal of Political Research*. Vol. 11. № 3. P. 229–243.
- Evans P.* (1995). *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- Evans P.* (1989). Predatory, Developmental, and Other Apparatuses: A Comparative Political Economy Perspective on the Third World state // *Sociological Forum*. December. Vol. 4. № 4. P. 561–587.
- Falkowski M.* (2015). Ramzanistan: Russia's Chechen Problem // *OSW Point of View*. № 54. URL: https://www.files.ethz.ch/isn/194317/pw_54_ang_ramzanistan_net.pdf (дата доступа: 01.08.2017).
- Gill G. J., Pitty R.* (1997). *Power in the Party: The Organization of Power and Central-Republican Relations in the CPSU*. N. Y.: St. Martin's Press.
- Gurr T. R.* (1969). A Comparative Study of Civil Strife // *Graham D., Gurr T. R.* (eds.). *Violence in America*. N. Y.: Bantam Books. P. 572–632.
- Eckstein H.* (1971). *The Evaluation of Political Performance: Problems and Dimensions*. L.: SAGE.
- Eckstein H., Gurr T. R.* (1975). *Patterns of Authority: A Structural Basis for Political Inquiry*. N. Y.: John Wiley & Sons.
- Jenne E. K.* (2003). Sri Lanka: A Fragmented State // *Rotberg R. I.* (eds.). *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*. Washington: Brookings Institution Press. P. 219–244.
- Jong-A-Pin R.* (2006). On the Measurement of Political Instability and Its Impact on Economic Growth (Working Paper). URL: <http://www.rug.nl/research/portal/files/2838627/06Co5.pdf> (дата доступа: 14.07.2017).
- Kryshstanovskaya O., White S.* (1996). From Soviet Nomenklatura to Russian Elite // *Europe-Asia Studies*. Vol. 48. № 5. P. 711–733.
- Mann M.* (1984). The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms, and Results // *European Journal of Sociology*. Vol. 25. № 2. P. 185–213.
- North D. C.* (1981). *Structure and Change in Economic History*. N. Y.: W. W. Norton & Co.
- Onis Z.* (1991). The Logic of the Developmental State // *Comparative Politics*. Vol. 24. № 1. P. 109–126.
- Hausmann R., Hidalgo C.A., Bustos S., Coscia M., Chung S., Jimenez J., Simoes A., Yildirim M.* (2011). *The Atlas of Economic Complexity*. Cambridge: Puritan Press.
- Morstein M. F.* (2007) *Propaganda and Dictatorship*. Brentwood: Ramsey Press.
- Robinson J. A.* (1999). When is a State Predatory? CESifo Working Paper. № 178.
- Rotberg R. I.* (2003). Failed States, Collapsed States, Weak States: Causes and Indicators // *Rotberg R. I.* (ed.). *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*. Washington: Brookings. P. 1–25.
- Salcedo E.* (1964). *Vida de Don Miguel*. Salamanca: Anaya.

- Slater D.* (2010). *Ordering Power: Contentious Politics and Authoritarian Leviathans in Southeast Asia*. Cambridge: Cambridge University Press;
- Tilly Ch.* (ed.). (1975). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsygankov A. P.* (2014). *The Strong State in Russia: Development and Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- US News. (2017). Best Countries Rating. URL: <https://www.usnews.com/news/best-countries/power-full-list> (дата доступа: 03.07.2017).
- Weaver R., Rockman B.* (1993). *Do Institutions Matter? Government Capabilities in the United States and Abroad*. Washington: Brookings Institution Press.
- Wittfogel K. A.* (1957). *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.
- Zimmermann E.* (1979). Crises and Crises Outcomes: Towards a New Synthetic Approach // *European Journal of Political Research*. Vol. 7. № 1. P. 67–115.

The Imitation of Stateness: Predator Instead of Manager

Kirill Telin

Candidate of Political Sciences, Research Fellow of Public Policy Department, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University

Address: Leninskie Gory, 1, Moscow, Russian Federation 119234

E-mail : kirill.telin@gmail.com

This study examines the widespread thesis of recent years of the “strengthening” of the Russian state, perceived as improving its solvency, increasing stability, order, and strength in the period after the year 2000. These views are analyzed on the basis of scientific ideas about the state’s potential, and its order and stability. In considering the domestic case and determining the numerous circumstances preventing a solidarity with political declarations, the author makes a conclusion about the imitative nature of the achieved “political stability” and the “strengthening” allegedly occurring in recent decades. In the author’s opinion, the dynamics of economic development, internal structural contradictions and serious discursive problems determined the expansion, not the strengthening of the state system that hampered the formation of an effective and efficient decision-making system in the political process and of public policy. The author examines various options for the presence of both strengths and weaknesses in the state structure, as well as situations where it is difficult to make an unambiguous conclusion about state consistency and what the state is. The question remains whether the state is a competent management center, a disjointed set of rival institutions, or a predator which monopolizes public resources. Concerning Russian realities and discussing hypotheses about the “predatory” and “fragmented” nature of statehood based on the works of D. North, P. Evans, M. Mann, and E. Jenne, the author remarks on the main problems faced by the continuation of the previous line of political development and the public representation of the state system. These problems include the deterioration of the foreign policy situation, the serious contraction of resources available to the regime, and the divergence within the political elite.

Keywords: political regime, Russian politics, stateness, statehood, ideology, pastiche, stability

References

- Acemoglu D., Egorov G., Sonin K. (2013) A Political Theory of Populism. *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 128, no 2, pp. 771–805.
- Acemoglu D., García-Jimeno C., Robinson J. A. (2015) State Capacity and Economic Development: A Network Approach. *American Economic Review*, vol. 105, no 8, pp. 2364–2409.
- Acemoglu D., Robinson J. A., Torvik R. (2016) The Political Agenda Effect and State Centralization. Available at: <https://economics.mit.edu/files/11528> (accessed 01 August 2017).
- Akhremenko A., Yureskul E. (2013) Effektivnost' gosudarstvennogo upravleniia: politologicheskii i ekonomicheskii podkhody [Performance of Public Administration: Political and Economic Approaches]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no 1, pp. 77–88.
- Atnashev M. (2016) Chto Rossiia mozhet i ne mozhet proizvodit vmesto nefiti [What Russia Could and Could Not Produce Instead of Oil]. Available at: <http://carnegie.ru/commentary/62888> (accessed 09 June 2017).
- Baranov A. (2012) Regional'nye politicheskie rezhimy Rossii v sisteme vlastnykh otnoshenii: problemy tipologii [Russian Regional Political Regimes in the Power System: Problems of the Typology]. *Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie*, no 4, pp. 62–73.
- Barnett M., Duvall R. (2005) Power in International Politics. *International Organization*, vol. 59, no 1, pp. 39–75.
- Bloom H., Price H. (1975) Voter Response to Short-Run Economic Conditions: The Asymmetric Effect of Prosperity and Recession. *American Political Science Review*, vol. 69, no 4, pp. 1240–1254.
- Bychkova O., Gelman V. (2010) Ekonomicheskie aktory i lokalnye rezhimy v krupnykh gorodakh Rossii [Economic Actors and Local Regimes in Russian Cities]. *Neprikosnovenny zapas*, no 2, pp. 73–82.
- CEPR (2016) Na pervom meste — sodержanie gosudarstva [Supplying State First]. Available at: <http://cepr.su/wp-content/uploads/2015/10/Biudzhets-2016-issledovanie1.pdf> (accessed: 08 July 2017).
- Crawley E. (1979) *Dictators Never Die: A Portrait of Nicaragua and the Somoza Dynasty*, New York: St. Martin's Press.
- Dergachev V., Antonova E. (2016) Biudzhetyne raskhody na silovikov k 2019 godu vyrastut do 2 trln rub [Budget Spending on Special Forces Will Increase to 2 Trillion rubles onto 2019]. Available at: <http://www.rbc.ru/politics/23/10/2016/580a526d9a7947cb56546df8> (accessed 09 June 2017).
- Dowding K., Kimber R. (1983) The Meaning and Use of "Political Stability". *European Journal of Political Research*, vol. 11, no 3, pp. 229–243.
- Eckstein H. (1971) *The Evaluation of Political Performance: Problems and Dimensions*, London: SAGE.
- Eckstein H., Gurr T. R. (1975) *Patterns of Authority: A Structural Basis for Political Inquiry*, New York: John Wiley & Sons.
- Evans P. (1989) Predatory, Developmental, and Other Apparatuses: A Comparative Political Economy Perspective on the Third World State. *Sociological Forum*, vol. 4, no 4, pp. 561–587.
- Evans P. (1995) *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*, Princeton: Princeton University Press.
- Faliakhov R. (2017) Biudzhets-2018: pravitelstvo davit ekonomicheskii rost [Budget-2018: The Government Suppresses an Economic Growth]. Available at: <https://www.gazeta.ru/business/2017/10/24/10955294.shtml> (accessed 25 October 2017).
- Falkowski M. (2015) Ramzanistan: Russia's Chechen Problem. Available at: https://www.files.ethz.ch/isn/194317/pw_54_ang_ramzanistan_net.pdf (accessed 01 August 2017).
- Gelman V. (2013) *Iz ognia da v polymia: rossiiskaia politika posle SSSR* [Out of the Frying Pan and into the Fire: Russian Politics after the USSR], Saint Petersburg: BHV-Peterburg.
- Gill G. J., Pitty R. (1997) *Power in the Party: The Organization of Power and Central-Republican Relations in the CPSU*, New York: St. Martin's Press.
- OTR (2016) Gosudarstvo v ekonomike: predely dopustimogo [State Influence on the Economy: The Limits of Acceptable]. Available at: <https://otr-online.ru/programmi/prav-da-1240/gosudarstvo-v-ekonomike-67030.html> (accessed 05 June 2017).

- Gurr T. R. (1969) A Comparative Study of Civil Strife. *Violence in America* (eds. H. D. Graham, T. R. Gurr), New York: Bantam Books, pp. 572–632.
- Hausmann R., Hidalgo C. A., Bustos S., Coscia M., Chung S., Jimenez J., Simoes A., Yildirim M. (2011) *The Atlas of Economic Complexity*, Cambridge: Puritan Press.
- Jenne E. K. (2003) Sri Lanka: A Fragmented State. *State Failure and State Weakness in a Time of Terror* (ed. R. I. Rotberg), Washington: Brookings Institution Press, pp. 219–244.
- Jong-A-Pin R. (2006) On the Measurement of Political Instability and Its Impact on Economic Growth. Available at: <http://www.rug.nl/research/portal/files/2838627/06C05.pdf> (accessed 14 July 2017).
- Kachanovsky Y. (1971) *Rabovladienie, feodalizm ili aziatskii sposob proizvodstva?* [Slavery, Feudalism, or Asiatic Mode of Production?], Moscow: Nauka.
- Kerényi K. (2012) *Mifologija* [Mythology], Moscow: Tri kvadrata.
- Kryshchanovskaya O., White S. (1996) From Soviet Nomenklatura to Russian Elite. *Europe-Asia Studies*, vol. 48, no 5, pp. 711–733.
- Kuvshinova O. (2016) Sokrashchenie raskhodov biudzheta prodlitsia 18 let [The Declining of Budget Spending Will Last for 18 Years]. Available at: <https://www.vedomosti.ru/economics/articles/2016/10/31/663105-sokraschenie-rashodov-byudzheta> (accessed 06 July 2017).
- Kuvshinova O., Prokopenko A. (2016) Eshche 20 let stagnatsii [20 More Years of Stagnation]. Available at: <https://www.vedomosti.ru/economics/articles/2016/10/20/661689-20-let-stagnatsii> (accessed 09 July 2017).
- Lachmann R. (2010) Kapitalisty ponevole: konflikt élit i ékonomicheskie preobrazovaniia v Evrope rannego Novogo vremeni [Capitalists in Spite of Themselves: Elite Conflict and Economic Transitions in Early Modern Europe], Moscow: Territoria budushchego.
- Lachmann R. (2015) Ot amerikanskoi gegemonii — do izmeneniia global'nogo klimata: budushchee gosudarstva [From American Hegemony to the Change of Global Climate: The Future of a State]. Available at: <http://ru.valdaiclub.com/files/10951/> (accessed 16 June 2017).
- Magyar B. (2016) Anatomii postkommunisticheskogo mafioznogo gosudarstva: na primere Vengrii [Post-Communist Mafia State: The Case of Hungary], Moscow: New Literary Observer.
- Makarychev A. (1998) Stabil'nost' i nestabil'nost' pri demokracji: metodologicheskie podkhody i otsenki [Stability and Instability under Democracy: Methodological Approaches and Evaluations]. *Polis*, no 1, pp. 149–157.
- Mann M. (1984) The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results. *European Journal of Sociology*, vol. 5, no 2, pp. 185–213.
- Maslovsky M. (2004) *Sotsiologija politiki: klassicheskie i sovremennye teorii* [Sociology of Politics: Classical and Contemporary Theories], Moscow: Novy uchebnik.
- Matveev I. (2016). Neoliberalizm s rossiiskimi kharakteristikami [Neoliberalism with Russian Specifics]. Available at: <https://www.opendemocracy.net/od-russia/ilya-matveev/rossiya-inc> (accessed 10 July 2017).
- Meleshkina E. (2011). Issledovaniia gosudarstvennoi sostoiatel'nosti: kakie uroki my mozhem izvlech'? Gosudarstvennaia sostoiatel'nost' v politicheskoi nauke i politicheskoi praktike [Studies of Stateness: What Lessons Can We Learn? Stateness in Political Science and Political Practice]. *Politicheskaya nauka*, no 2, pp. 9–27.
- Mereminskaya E. (2016) Gosudareva dolia [Ruler's Share]. Available at: <https://www.vedomosti.ru/economics/articles/2016/09/29/658959-goskompanii-kontroliruyut-ekonomiki> (accessed 10 June 2017).
- Morstein M. F. (2007) *Propaganda and Dictatorship*, Brentwood: Ramsey Press.
- IFEL Rus (2015) Obespechenie finansovogo suvereniteta Rossii [Procuring Russia's Financial Sovereignty]. Available at: http://www.ifel.ru/mef2015/MEF_2015_14_Reports_1.pdf (accessed 12 June 2017).
- Movchan A. (2016) Korotko o glavnom: rossiiskaia ekonomika v XXI veke [Briefly about the Main: Russian Economy in the 21st Century]. Available at: <http://carnegie.ru/2016/04/26/ru-pub-63431> (accessed 07 July 2017).
- Nisnevich Y. (2014) Praviashchaia nomenklatura segodnia: "zakhvat gosudarstva" [Ruling Nomenclature Today: "State Capture"]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no 5, pp. 88–97.

- North D. C. (1981) *Structure and Change in Economic History*, New York: W.W. Norton & Co.
- Onis Z. (1991) The Logic of the Developmental State. *Comparative Politics*, vol. 24, no 1, pp. 109–126.
- Petrov N. (2007) Korporativizm vs regionalizm [Corporativism vs Regionalism]. *Pro et Contra*, July/October, pp. 75–89.
- RBC (2016) Rossiiane stali bol'she doveriat' Ramzanu Kadyrovu [Russians Have Come to Trust More to Ramzan Kadyrov]. Available at: <http://www.rbc.ru/rbcfreenews/56c824e59a79476e3b9a602e> (accessed 09.07.2017).
- Robinson J. A. (1999) *When is a State Predatory?* (CESifo Working Paper, no. 178).
- Rotberg R. I. (2003) Failed States, Collapsed States, Weak States: Causes and Indicators. *State Failure and State Weakness in a Time of Terror* (ed. R. I. Rotberg), Washington: Brookings Institution Press, pp. 1–25.
- Salcedo E. (1964) *Vida de Don Miguel*, Salamanca, Anaya.
- Scott J. (2005) *Blagimi namereniami gosudarstva. Pochemu i kak provalilis' proekty uluchsheniia uslovii chelovecheskoi zhizni* [Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed], Moscow: Universitetskaya kniga.
- Slater D. (2006) Otkuda berutsia sil'nye gosudarstva? Primirenie aziatskoi i evropeiskoi kontseptsii [Where are Strong States from? Dealing with Asian and European Conceptions]. Available at: <http://apn-nn.com/101699-526009.html> (accessed 12 June 2017).
- Slater D. (2010) *Ordering Power: Contentious Politics and Authoritarian Leviathans in Southeast Asia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokolov A., Terentiev I. (2014) Skol'ko v Rossii chinovnikov i mnogo li oni zarabatyvaiut [How Many Public Servants in Russia — and How Much do They Earn]. Available at: <http://www.rbc.ru/economics/15/10/2014/543cfe56cbb20f8c4e0b98f2> (accessed 10 July 2017).
- Telin K. (2016) Igra v imitatsiiu: fenomen politicheskogo pastisha [Imitation Game: Phenomenon of the Political Pastiche]. *Politicheskaya ekspertiza*, vol. 12, no 2, pp. 77–97.
- Tilly C., Ardant G. (1975) *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton: Princeton University Press.
- Trukhachev V. (2014). Narushenie suvereniteta ne vedet k dobру [Breaking Sovereignty Doesn't Lead to Good]. *Razvitie i ekonomika*, no 11, pp. 98–105.
- Tsygankov A. (2014) *The Strong State in Russia: Development and Crisis*, Oxford: Oxford University Press.
- Tsygankov A. (2015) Sil'noe gosudarstvo: teoriia i praktika v 21 veke [The Strong State: Theory and Practice in the 21st Century]. Available at: <http://ru.valdaiclub.com/files/10990/> (accessed 07 June 2017).
- Turovsky R. (2013) Sotsial'naia i politicheskaia effektivnost' regional'noi vlasti: problema izmereniia [Social and Political Performance of Regional Power: Problem of Evaluation]. *Politiia*, no 1, pp. 175–196.
- US News (2017) "Best Countries" Rating. Available at: <https://www.usnews.com/news/best-countries/power-full-list> (accessed 03 July 2017).
- Van Creveld M. (1999) *The Rise and Decline of the State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Volkov V. (2012) Silovoe predprinimatel'stvo, XXI vek: ekonomiko-sotsiologicheskii analiz [Violent Entrepreneurs, 21st Century: Economical and Sociological Analysis], Saint Petersburg: EUSP Press.
- Weaver R., Rockman B. (1993) *Do Institutions Matter? Government Capabilities in the United States and Abroad*, Washington: Brookings Institution Press.
- Wittfogel K. A. (1957) *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press.
- Yamshchikov I. (2014) Teoria ekonomicheskoi slozhnosti i budushchee Rossii [Theory of Economic Complexity and the Future of Russia]. Available at: https://www.bbc.com/russian/blogs/2014/12/141209_blog_technology_yamshchikov_economics (accessed 10 June 2017).
- Yaroslavtseva A. (2012) Politicheskaiia stabil'nost': sovremennye parametry i konnotatsii [Political Stability: Contemporary Parameters and Connotations]. *Aktual'nye voprosy i problemy politicheskoi stabil'nosti v sovremennom mire* [Actual Issues and Problems of Political Stability in Contemporary World] (ed. V. Ivanov), Moscow, RUDN, pp. 11–44.

- Yurchak A. (2016) *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos'. Poslednee sovetskoe pokolenie* [Everything was Forever, until It was No More: The Last Soviet Generation], Moscow: New Literary Observer.
- Zimmermann E. (1979) Crises and Crises Outcomes: Towards a New Synthetic Approach. *European Journal of Political Research*, vol. 7, no 1, pp. 67–115.
- Zubarevich N. (2011) Chetyre Rossii [Four “Russias”]. Available at: https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2011/12/30/chetyre_rossii (accessed 07 June 2017).
- Zubov V., Inozemtsev V. (2015) Ekonomika “chudes”: pochemu gosudarstvennye kompanii tak neeffektivny [Economy of the “Miracles”: Why Public Companies are So Ineffective]. Available at: <http://www.rbc.ru/opinions/economics/28/09/2015/560923639a79472a14442d47> (accessed 19 June 2017).

Начало «Черных тетрадей»: эзотерическая инициатива Мартина Хайдеггера*

Александр Михайловский

Кандидат философских наук, доцент школы философии факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: amichailowski@hse.ru

Мартин Хайдеггер представляет собой редкий тип философа XX века, вся мысль которого строится как отрицание научного стиля размышлений и академического письма. Принципиальное значение эзотерического жеста хайдеггеровской философии заключается в том, что он не только служит ключом к пониманию всей архитектуры Полного собрания сочинений, но и позволяет заново поставить вопрос о статусе истины в ситуации современного кризиса университета. Статья представляет собой герменевтическое чтение первой записи «Черных тетрадей» Хайдеггера («Размышления II–VI», октябрь 1931 года), в ходе которого реконструируется «эзотерическая инициатива», соотносимая с критикой чтения и письма у Ф. Ницше и притчей о пещере Платона. Для интерпретации привлекаются параллельные места из курса лекций «О существе истины» 1931/1932 и 1933/1934 годов, а также корреспонденций Хайдеггера с Элизабет Блохманн и братом Фрицем Хайдеггером, охватывающие период 1930–1940-х годов. Анализируется устройство самого сообщения Хайдеггера и выделяются фундаментальные константы опыта жизни и мысли, делающие возможным не только знание истины бытия, но и пребывание в ней: одиночество (*Einsamkeit*), живая корреляция мысли и бытия, которая выражается в интенсивности и сердечности переживания (*Innigkeit*) и настойчивости пребывания в бытии (*Inständigkeit im Seyn*), а также молчание (*Schweigen*) и собранность (*Sammlung*). В заключение представлены три пары противоположностей, на которых основывается хайдеггеровская трактовка истины: 1) истина как правильность (*adaequatio intellectus ad rem*) vs. истина-алетейя (*Unverborgenheit*), 2) многие vs. одинокие (сообщество одиночек) как «адресат» истины, 3) публичность vs. *Innigkeit* как «пространство» пребывания истины.

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер, «Черные тетради», эзотерическая инициатива, существо истины, одиночество, язык и молчание, критика публичности и академического письма

Эпиграфом к «Размышлениям II» стоит цитата из Платона: «Надо дерзать до конца» (Тэтет 196 d2; Платон, 1993: 257). Мужество и непреклонность — этой темой открывается первая из сохранившихся «Черных тетрадей» Хайдеггера, включаю-

© Михайловский А. В., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-62-86

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№ 17-01-0070) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2017–2018 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

щая записи 1931–1932 годов. Чтобы суметь понять мыслителя, писавшего для людей будущего, также требуется мужество. Необходимо всерьез отнестись к сказанному им, к этим «попыткам простого именованья» (Heidegger, 2014: 1). А отнестись с полной серьезностью к настроению этих записей, к устройству самого философского сообщения, выделить фундаментальные константы опыта жизни и мысли, делающие возможным не только знание истины бытия, но и пребывание в ней, — значит описать эзотерическую инициативу философа, понимание или непонимание которой служит не только *conditio sine qua non* для дальнейшего продуктивного чтения Хайдеггера, но и попросту безошибочным тестом на свободу и открытость ума¹.

Услышать пресловутое молчание Хайдеггера нельзя без внимательного чтения и разбора текстов, которые вызвали новый виток полемики вокруг «казуса Хайдеггера». Ее уже не обойти стороной. В то же время настоящий *polemos*, спор о философии крупнейшего мыслителя XX столетия, едва ли может состояться на основании поспешных суждений об «отсутствии философии» в «Черных тетрадах»². Четыре опубликованных на данный момент тома содержат около 2000 сложнейших для понимания страниц. Каждое предложение из поистине грандиозной мыслительной лаборатории требует не меньших усилий, чем интерпретация фрагментов Гераклита, тем более что между этими «размышлениями» и «замечаниями» нет такой взаимосвязи, как в подготовленных и опубликованных самим Хайдеггером книгах и статьях. Ниже приводится первая запись «Черных тетрадей», а вслед за ней излагается опыт ее медленного чтения. Для интерпретации привлекаются параллельные места из курса лекций «О существе истины» 1931/1932 и 1933/1934 годов, а также корреспонденций Мартина Хайдеггера с Элизабет Блохманн и братом Фрицем Хайдеггером, охватывающие период 1930–1940-х годов.

Was sollen wir tun?

Wer *sind* wir?

Warum sollen wir *sein*?

Was ist das Seiende?

Warum geschieht Sein?

1. Настоящая статья представляет собой реализацию «необходимого следующего шага» в изучении Хайдеггера, о котором еще пять лет назад говорил редактор Полного собрания сочинений Хайдеггера и один из лучших знатоков его творчества Петер Травни: «Именно в силу отсутствия герменевтического уважения к отрицанию Хайдеггером академического и научного способа письма, именно в силу отсутствия глубокого понимания эзотерического жеста хайдеггеровской мысли, не только отдельные исследования, но и, может быть, даже все изучение его философии оказывается вне открытости мышления, которой учит нас сам Хайдеггер. <...> Лишь в том случае, если мы осознаем и критически воспримем эзотерическую инициативу Хайдеггера, если мы будем достаточно свободны, чтобы признать философское измерение этой инициативы, которая действительно включает в себя большинство хайдеггеровских текстов, наконец, если мы будем в достаточной мере открыты для того, чтобы увидеть возможный крах этой инициативы, лишь в этом случае чтение Хайдеггера сделает следующий необходимый шаг вперед» (Травну, 2013: 221).

2. Ср. характерную оценку молодой звезды интеллектуальной сцены из Бонна М. Габриэля (Габриэль, 2015: 163–164).

Aus diesen Fragen aufwärts in Einheit ist das Philosophieren.

1

Was wir als den Segen preisen, liegt an dem, was uns als Not bedrängt.

Und ob die *Not* uns wahrhaft drängt, d.h. uns *wegdrängt* vom Begaffen und Bereden der Situation.

Höchste Not — daß wir uns endlich und unserer »Situation« den Rücken kehren müssen und — uns *wirklich* suchen.

Weg von den Umwegen, die nur in dasselbe Geleise zuruckführen; lauter *Umgehungswege* — fern und flüchtig vor dem Unumgänglichen.

Der Mensch soll zu sich selbst kommen!

Warum? Weil er ein Selbst »ist« — aber *so* ist, daß er sich selbst verliert oder nie gewinnt und irgendwo sonst taumelt oder gefangen sitzt — all dieses große Sein und Seinkönnen sehen wir kaum noch an kümmerlichen Nachbildern oder vertrockneten und unverständlichen Mustern — aufgestellte »Typen«.

Aber: wie kommt der Mensch zu seinem Selbst?

Wodurch ist sein Selbst und dessen Selbstheit bestimmt?

Untersteht nicht *das* schon einer ersten Wahl!

Je nachdem er nicht wählt und dafür sich Ersatz schafft, sieht der Mensch sein Selbst

1. durch übliche Reflexion;
2. durch Gespräch mit dem Du;
3. durch Besinnung auf die Situation;
4. durch eine Abgötterei.

Gesetzt aber, der Mensch hätte gewählt und die Wahl schлüge wirklich in sein Selbst zurück und *sprengte* dieses —

d.h. gesetzt der Mensch hätte die Entbergsamkeit des Seins des Seienden gewählt und er sei durch diese Wahl zurückgestellt in das Dasein, muß er dann nicht weit fortgehen in die Stille des Seinsgeschehnisses, das seine Zeit hat und sein Schweigen?

Muß er nicht lange geschwiegen haben, um die Kraft und Macht der Sprache wieder zu finden und von ihr getragen zu werden?

Müssen da nicht alle Rahmen und Fächer zerbrochen sein und alle ausgetretenen Pfade verödet?

Muß da nicht ein ganz lang zurückreichender Mut das Gemüt stimmen?

Wer nur am Fuß des Berges kleben bleibt, wie will er auch nur den Berg sehen?

Nur Wände und Wände.

Aber wie auf den Berg kommen?
 Nur durch einen Sprung von einem anderen, aber wie auf diesen?
 Schon dort gewesen *sein*; ein auf den Berg gestellter und dorthin be-stellter
sein.
 Wer war schon so? Und *ist* es noch, weil nie andere ihn verdrängen können.

Anfang und Wiederanfang der Philosophie! (Heidegger, 2014: 5–7)³

Первая «Черная тетрадь», помеченная октябрём 1931 года, открывается вопро-сами: «Что мы должны делать? Кто мы *есмы*? Почему мы должны *быть*? Что есть сущее? Почему свершается бытие?» (Heidegger: 2014, 5). Философствование пони-мается как «путь вверх» — от этих вопросов к «единству».

Платоновский (а отнюдь не кантовский) дух нового начала мысли становится заметным из дальнейшего призыва: «Человек обязан прийти к себе самому!» По-чему? — спрашивает Хайдеггер. Потому что «человек и „есть“ то самое (Selbst)» (Heidegger, 2014: 5); однако сложность заключается в том, что он себя самого те-ряет или никогда не обретает, или бродит где-то, или же находится в плену. Все прежние определения человека не подходят для этой единственно важной задачи. Человек утратил себя, растворившись в «жалких копиях и выхолощенных невнят-ных шаблонах». Вопрос о том, что есть *самое само* человека (впервые он сформу-лирован в «Алкивиаде I»), возносит мысль на головокружительную высоту *docta ignorantia*. Так у нее появляется шанс обрести искомое *единство* через *собрание себя*: ведь там перед глазами открывается захватывающий вид, там она дышит раз-реженным воздухом свободы, чувствует под собой каменистую почву и припадает к чи-стым источникам, там она обретает в молчании силу и мощь языка.

Искать себя — вот величайшая забота, которая понуждает человека повер-нуться спиной к своей «ситуации» или, что то же самое, прекратить бесконечно ее обсуждать. Слово «ситуация», взятое в кавычки, — это не только критическая от-сылка к «Духовной ситуации времени» Карла Ясперса⁴. Уже в самом начале первой записи Хайдеггер намекает на основной род деятельности жителей Платоновской пещеры из VII книги «Государства», которые присуждают друг другу награды, воз-дают почести за мастерство в различении и запоминании теней и предсказании порядка их появления (Государство 516 с8–d7). Заточение — коллективная форма существования *das Man*; побег — удел единичных людей, зависящий от некоего первичного выбора. Освобождение от оков происходит у Платона с помощью не-кой неведомой силы. И Хайдеггер тоже размышляет о той силе, без участия кото-рой невозможно прийти к самому себе, к свободе и истине. Пока не принято *реше-ние*, человеку предлагают себя различные суррогаты первого основополагающего

3. Русский перевод «Размышлений II–IV» (Хайдеггер, 2016) представляет собой воспроизведение «под копиру» 96-го тома Полного собрания сочинений, лишенное какого бы то ни было предисловия или послесловия переводчика или редактора русского текста.

4. «Die geistige Situation der Zeit» (1931), ср. также ссылку на «Philosophische Weltorientierung» того же Ясперса в записи 93 (Heidegger, 2014: 34).

выбора: 1) обычная рефлексия, 2) разговор между «Я» и «Ты», 3) осмысление ситуации, наконец, 4) разного рода идолопоклонство. Здесь не говорится о «подлинном» и «неподлинном» способе существования, Хайдеггер даже признает, что человек «видит самое само» через все названные способы. Однако бессилие тех суррогатов связано с неспособностью взорвать свою самость, поскольку рефлексия, диалог, осмысление ситуации, идолопоклонство все же вращаются вокруг «Я» как вокруг своего центра. Мысль Хайдеггера движется здесь вне альтернативы солипсизма и реализма, допускающего существование интерсубъективного измерения⁵. Ведь если человек «выбирает открытость бытия сущего и вследствие этого выбора оказывается поставленным на место своего бытия (in das Dasein), то не должен ли он идти дальше в тишину свершения бытия, у которого свое время и свое молчание?» (Heidegger, 2014: 6). Душа должна пройти настройку «мужеством» (Mut): решение уже предполагает риск, а не рискнув, освободиться из оков нельзя. Долгое молчание — вот условие обретения силы и мощи языка. Но принесет ли оно плоды? Это риск. Еще одно условие — нарушение всех принятых шаблонов и схем, но отказ ходить по проторенным дорогам приведет к зарастанию этих путей-дорог. Нужна опять-таки смелость, чтобы увидеть в них всего лишь обходные пути, далекие от того, что уж не обойти (das Unumgängliche).

«Entbergbarkeit», способность к открытию, выступание сущего вовне, в философии Хайдеггера характеризует истину в смысле процесса-свершения, предполагающего историческую борьбу с потаенностью (ср. Heidegger, 1988: 145). Этимологически это слово связано с «Berg» (гора), которое может означать как укрытие, так и просто высокое место. Как можно обозреть гору, если все время оставаться у ее подножия? — вопрошает автор дальше. Идущий только проторенными дорогами будет видеть сплошные отвесные стены, ему не взобраться наверх. Хайдеггер дает парадоксальный ответ: оказаться на горе «можно, лишь перепрыгнув с одной вершины на другую» (Heidegger, 2014: 6). Но для этого нужно некоторым образом «уже быть там», «быть поставленным и доставленным на гору» (Heidegger, 2014: 6). Везде в этой записи Хайдеггер употребляет *der Berg* с определенным артиклем, имея в виду не любую гору, но *известную* гору, скрытую до времени от глаз того, кто догадывается о ее существовании. Хайдеггеровский образ вносит неожиданное дополнение к платоновской притче: вышедший из пещерного узилища, которое представляет собой не что иное, как углубление в горе, оказывается не у подножия горы, а наверху, причем в середине горного массива, где кратчайшее расстояние от одной вершины до другой покрывается *одним* прыжком (durch einen Sprung). Пассаж о философском альпинизме — назовем его так — завершается новым вопросом, на который уже не дается ответа: «Кто уже оказался там? И все еще *остается* на вершине, поскольку другие никогда не смогут его вытеснить» (Heidegger, 2014: 7). Очевидно, это не риторический вопрос, предполагающий отрицательный

5. С обсуждения позиций солипсизма и критического реализма по вопросу существования «внешнего мира» начинается и философское творчество Хайдеггера, статья двадцатитрехлетнего студента «Проблема реальности в современной философии» (Heidegger, 1978a: 1–15).

ответ. Кто-то периодически все-таки оказывается на горе и остается там навсегда, не думая о конкуренции с другими. Эта типическая фигура философа собственно и знаменует «начало и постоянное обновление философии» (Heidegger, 2014: 7), провозглашением которого заканчивается первая запись.

В начале 1930-х годов постоянными собеседниками Хайдеггера выступают Платон и Ницше. Так, в ключевом лекционном курсе 1931/32 и 1933/34 годов с названием «Vom Wesen der Wahrheit» («О существе истины») центральное место занимает толкование притчи о пещере. А в ректорской речи 1933 года «Самоутверждение немецкого университета» единственное упоминаемое имя — это имя Фридриха Ницше. Здесь же объяснение возникновения философии из духовного альпинизма, несомненно, отсылает к «Так говорил Заратустра». Прочитируем начало главы «О чтении и письме»:

«Из всего написанного люблю я только то, что пишется своей кровью. Пиши кровью — и ты узнаешь, что кровь есть дух.

Нелегко понять чужую кровь: я ненавижу читающих бездельников.

Кто знает читателя, тот ничего не делает для читателя [курсив мой. — А. М.]. Еще одно столетие читателей — и дух сам будет смердеть.

То, что каждый имеет право учиться читать, портит надолго не только писание, но и мысль.

Некогда дух был Богом, потом стал человеком, а ныне становится он даже чернью.

Кто пишет кровью и притчами, тот хочет, чтобы его не читали, а заучивали наизусть.

В горах кратчайший путь — с вершины на вершину [курсив мой. — А. М.]; но для этого надо иметь длинные ноги. Притчи должны быть вершинами: и те, к кому говорят они, — большими и рослыми.

Воздух разреженный и чистый, опасность близкая и дух, полный радостной злобы, — все это хорошо идет одно к другому.

Я хочу, чтобы вокруг меня были кобольды, ибо мужествен я. *Мужество гонит призраки* [курсив мой. — А. М.], само создает себе кобольдов — мужество хочет смеяться» (Ницше, 1990: 28–29).

Тот, кто взошел на вершину, всегда «находит себя одиноким» (Ницше, 1990: 30). Мужество, добродетель платоновских стражей не только настраивает душу перед выходом из пещеры: эта добродетель остается и с поднявшимся на гору философom, помогая ему перенести «холод одиночества».

Редактор «Черных тетрадей» в «Gesamtausgabe» (Полном собрании сочинений) Петер Травни обращает внимание на цитату из Лейбница, которая стоит в начале «Замечаний IV». «*Qui te non nisi editis novit, non te novit*» («Кто знает меня только из моих публикаций, меня не знает») (Heidegger, 2015: 519). Она не только задает перспективу чтения «Черных тетрадей» в целом, но и проливает свет на архитеконику Полного собрания сочинений, первый том которого вышел спустя два года после смерти автора. По словам его редактора, приват-ассистента Ф.-В.

фон Херрманна, за несколько дней до смерти Хайдеггер успел составить девиз для Gesamtausgabe: «Wege — nicht Werke» («Пути — не труды») (Heidegger, 1978a: 437). В набросках к предисловию, которое так и не было написано, Хайдеггер называет главную свою задачу: «возбудить спор вокруг вопроса о существовании мышления», а не «сообщить мнение (Mitteilung der Meinung) автора» или «обозначить свою позицию и точку зрения» (Heidegger, 1978a: 438). Хайдеггер не исключает *возможности* такого отношения к его наследию, но вместе с тем замечает, что оно irrelevantно для «подготовки вопрошающего подхода к делу мышления».

«Черные тетради» задумывались Хайдеггером как завершение «Gesamtausgabe». Они представляют собой уникальный манускрипт, написанный вне влияния публичной сферы и не для влияния на нее. Даже по сравнению с другими, не публиковавшимися при жизни трактатами вроде «К философии (О событии)» они дают их автору уникальную возможность регистрировать движение своей мысли без оглядки на формальные ограничения. Поэтому и Травни считает знакомство с неопубликованными текстами Хайдеггера, т. е. в том числе с «Черными тетрадями», неизбежным для всякого, кто хочет по-настоящему узнать его мысль.

Хайдеггер предполагал высокую вероятность того, что *будущее хайдеггероведение* окажется несостоятельным, столкнувшись с *величием германской мысли*. Эта догадка, вероятно, родилась у него одновременно с бытийно-историческим поворотом и эзотерической переориентацией собственного мышления, которые сопровождались углубленными занятиями ницшевским наследием. В 1935 году Хайдеггер вошел в научный комитет по подготовке историко-критического собрания сочинений Ницше. Однако уже осенью 1938 года, разочарованный ходом работы, он писал своему брату Фрицу: «Заседания в Архиве Ницше были безрадостны — вероятно, и эта попытка издать подлинные труды Ницше из его наследия... обречена на провал. Порою кажется, будто времени для того, чтобы понять германских мыслителей, нужно все больше и больше» (Homolka, Heidegger, 2016: 47). Хайдеггер покинул комиссию по изданию наследия Ницше в 1942 году, спустя сорок с небольшим лет после смерти философа (Homolka, Heidegger, 2016: 151). В 2014 году, когда вышли первые тома «Черных тетрадей», исполнилось 38 лет со дня смерти Хайдеггера⁶.

6. Я не уверен, как Е. В. Фалев, что «к философскому анализу „Черных тетрадей“ можно подходить лишь после того, как будут тщательно изучены и освоены „бытийно-исторические“ труды Хайдеггера, от „Beiträge“ до „Das Ereignis“» (Фалев, 2016: 37). Конечно, труд по освоению эзотерических трактатов Хайдеггера, которые начали выходить менее 30 лет назад, еще не закончен, однако едва ли именно этим фактором определяется «поверхностность» восприятия «Черных тетрадей». Иначе говоря, я не вижу никакой герменевтической необходимости в последовательном освоении томов «Gesamtausgabe»: философия, согласно Новалису, как и литература, всегда начинается с середины. Несомненно, что бытийно-исторические трактаты Хайдеггера образуют единый блок с «Черными тетрадями», однако сравнивать первые с «золотом», а последние — с «пустой породой» или «сопутствующим продуктом», как это делает российский исследователь, в корне неверно. Приведенная вполне к месту фраза Гераклита (B22 DK) о том, что ищущие золото перерывают много земли, а золота находят мало, очевидным образом характеризует не золотоносную жилу и тем более не технологию плавки, а добытчиков с их способом разработки месторождения.

Если мы не хотим игнорировать сделанную тогда Хайдеггером оценку духовной ситуации Европы, нельзя не принимать всерьез и герменевтической стратегии автора «Gesamtausgabe». В «Замечаниях III» (Anmerkungen III) Хайдеггер намекает на опасность «потопа болтовни» (eine Flut von Geschwätz), ибо уже «в последнее время стало окончательно ясно, что говорение и в будущем останется столь же бессмысленным, каким оно являлось все последние годы» (Heidegger, 2015: 231–232). Говоря о том, что времени для понимания германской мысли нужно все больше, Хайдеггер имел в виду, конечно, не только университетскую среду Германии, относительно будущности которой у него действительно не было никаких иллюзий еще в середине прошлого века. В свете этих замечаний мы должны однозначно воспринимать «Черные тетради» как *послание людям будущего*, не переставая в то же время задаваться вопросом, доросли мы до них или нет⁷. Ведь Хайдеггер составил себе и вполне определенный образ людей будущего, также вдохновленный Фридрихом Ницше. А именно, в одном письме к Карлу Ясперсу от 12 августа 1949 года он цитировал следующее: «Читая эти строки Вашего письма, я вспомнил слова Ницше, которые Вы, конечно, знаете: „Сотня глубоких одиночеств в совокупности образует город Венецию — это его очарование. Картина для людей будущего“. То, что подразумевает Ницше, лежит вне альтернативы коммуникации и не-коммуникации» (Хайдеггер, Ясперс, 2001: 254)⁸. Хайдеггер уверен: Ясперс, «конечно», знает эти слова. И это не просто формула вежливости, обращенная к настоящему знатоку и автору двух книг о Ницше. Тем более это далеко от какого бы то ни было позерства. Обращаясь за примером к отшельнику из Сильс-Марии, Хайдеггер подчеркивает важность одинокой работы на оставленном всеми посту, достоверно зная, что забота о духовной ситуации времени (не забалтывание ее!) объединяет его с другими «одиночествами».

Одиночество

Итак, «одиночество» ничего не делает для читателей, перелетает с вершины на вершину и обладает мужеством, чтобы прогнать призраки. Главное в «Черных тетрадях» — опыт одинокой мысли, эзотерическая философия, адресованная таким же, как и сам Хайдеггер, одиночкам. В свете этого первоначального понимания следует читать и интерпретировать его «Seynsgeschichte» с такими, казалось бы, странными идеями, как «полное уничтожение» и «затухание» мира, идеями, способными напугать даже таких внимательных и искусственных читателей немецкой

7. В письме Фрицу от 2 марта 1943 года Хайдеггер говорит о своих манускриптах («К философии» и «Начало»), что они должны оставаться как есть, «даже если потребуется много времени для того, чтобы появились люди, которые их прочтут» («als müsste das doch alles bleiben, auch wenn es noch lange Zeit braucht, bis die Menschen dafür da sind»), ибо прямой путь к его мысли для современного человека почти непроходим («weil der direkte Weg zu meinem Gedanken fast ungangbar ist für einen Heutigen») (Homolka, Heidegger, 2016: 87).

8. В судьбоносном для него 1888 году Ницше записал, что его духовная родина — это двадцать первый век (цит. по: Jünger, 1999: 616).

философии, как Н. В. Мотрошилова (Мотрошилова, 2015). Я не согласен с тем, как блестящий историк немецкой философии объясняет введение исторических и политических координат в философию Хайдеггера, а именно указывая на симптомы некой социальной патологии. Наоборот, следует пристально рассмотреть фигуру одиночества и отношение ее к философской работе. И то, и другое является темой, принципиально важной для Хайдеггера: к ней он постоянно возвращается в своих корреспонденциях, среди которых выделяются переписки с близким другом Элизабет Блохманн и младшим братом Фрицем, *alter ego* философа, самоотверженно взявшем на себя попечение о копировании и хранении манускриптов.

Одиночество в письмах и других эзотерических текстах Хайдеггера не одиноко: оно перекликается с темами проникновенности (Innigkeit), настойчивости/неотступности (Inständigkeit), собственного (das Eigene), радости и свободы (Freudigkeit и Gelassenheit), молчания (Schweigen). Это *константы опыта жизни и мысли*: как таковые они называются в небольшом эссе «Творческий ландшафт. Почему мы остаемся в провинции?» (1933). Здесь же мы находим и различие между одиночеством (allein sein) и уединением (einsam). «Я тут не в одиночестве, я в уединении. В больших городах легко оставаться одному... А жить уединенно там нельзя. Ибо первоизданная сила присуща уединению — оно не обособляет, не разъединяет, но все существование твое здесь круто обрушивает в самую широту близости к сущности всех вещей» (Хайдеггер, 1993: 219–220).

Стремление Хайдеггера к покою и одиночеству-уединению с целью максимально сконцентрироваться на своей работе является внешним обрамлением этого опыта. Известны кельи мыслителя — Месскирх, Церинген, Тотдтнауберг, Бойрон. В письме к Элизабет Блохманн Хайдеггер признается, что и в своей работе всегда чувствовал себя одиноким (Heidegger, Blochmann, 1989: 34). Отдельные признания в корреспонденции позволяют заключить: Хайдеггер не просто рассматривал одиночество как неотъемлемую часть жизни любого человека, нужную для того, чтобы собраться и обогатиться для нового общения с другими. Оно переживалось им прежде всего как «обязанность уединиться ради настоящей тяжелейшей работы для того, чтобы обрести подступ к своему времени, своей эпохе»⁹. В другом письме Хайдеггер высказывает убежденность, что «у мира откроется второе дыхание только в том случае, если наступит некая эпоха одиночества» (Heidegger–Blochmann, 1989: 91)¹⁰.

Из одиночества-уединения, противоположного одиночеству изолированного индивида, проистекают мгновения настоящего и стоящего творчества¹¹. Если коррелирует первого — это максимальное сосредоточение на главном, то коррелирует второго — общественная деятельность, которая приводит к «отказу... от *наипод-*

9. «Die Verpflichtung sich auf die Einsamkeit der eigenen härtesten Arbeit zurückzuziehen, um zu seiner Zeit ergreifen zu können» (Heidegger–Blochmann, 1989: 61).

10. В таком же эсхатологическом ключе сформулирована и мысль в трактате «К философии»: «Jeder trage die Einsamkeit in seine größte Stunde» (Heidegger, 1989: 13).

11. «Jene Einsamkeit... aus der die Augenblicke wirklichen Wirkens entstammen» (Heidegger, Blochmann, 1989: 49).

линейшего призвания мысли» (Heidegger, 1983: 39). Хайдеггер не только искал одиночества, но и жил в одиночестве. Не в смысле мудрого старца-отшельника, и не в смысле ученого, закрывшегося в башне из слоновой кости. Следование призванию не исключало общения в кругу семьи, с друзьями, избранными студентами и коллегами, сопровождалось открытостью и сердечностью (чему у него научился, в частности, Х.-Г. Гадамер). Но в философии его интересует только бытие, а не отношение людей друг к другу. Еще в лекционном курсе 1928 года о метафизических основаниях логики Хайдеггер дал свое определение человека: «Der Mensch ist ein Wesen der Ferne» (Heidegger, 1978b: 285). Сущность человека — это далекая трансценденция. Поэтому аристотелевский образ человека как политического животного к хайдеггеровской философии едва ли неприменим. Его Dasein понимает в бытии (seinsverstehend) и умеет быть (seinskönnend). Именно по этой причине учитываются только Seinsnähe и Seinsferne, а опыт этического отношения к другому и прочие аспекты интересубъективности не тематизируются.

Innigkeit (сердечность, проникновенность) и Inständigkeit (неотступность)

Исследователь Райнер Мартен подсчитал, что выразительное прилагательное «innerer(-ster)», «innerlich(sten)» в переписке Хайдеггера с Элизабет Блохманн, охватывающей период с 1918 по 1938 год и занимающей 70 страниц, встречается 41 раз; это словоупотребление дополняется частым использованием прилагательных и наречий «wesentlich» (22), «echt/unecht» (19), «wirklich» (17), «wahr(haft)» (16), а также «eigenstes» (5) и «eigentlich» (2) (Marten, 1991: 60).

Дистанцирование от публичности (Öffentlichkeit) с ее жаргоном неподлинности пропорционально силе стремления к «Intimität» или «Innigkeit». Речь идет не столько об «интимности», сколько о *глубоком сердечном переживании состояния интенсивного «бытия-в»*, заметного, в частности, в таких дефисных конструкциях, как «Im-Wort-Sein», «In-der-Geschichte-Sein» и др.¹² «Innigkeit» — перевести этот шифр эзотерической философии Хайдеггера непросто. Эта проблема также разбирается в большой статье П. Уорнека под названием «Translating Innigkeit» (Warnek, 2006). В первом курсе лекций о Гёльдерлине 1934/1935 учебного года, посвященном толкованию гимнов «Германия» и «Рейн», Хайдеггер сам специально разъясняет «главное слово» позднего Гёльдерлина. Innigkeit нельзя понимать в смысле чистой интериорности или интимности, т. е. фиксированности и замкнутости на внутренних частных переживаниях (Heidegger, 1999: 117). Innigkeit, будучи в равной мере далека как от всякой сентиментальности, так и задушевности, именуется скорее «фундаментальное настроение», поэтическую Grundstimmung, внутри которой

12. Удивительно, что в своих более ранних публикациях Травни хорошо видит и называет главную тему, «нерв» эзотерической философии Хайдеггера — *adyton*, неприступное место тишины, из которого «Бог» начинает вдруг «отвечать» (Травну, 2010: 10, 12), в то время как публикатор «Черных тетрадей» как будто старается методично обходить ее стороной, переключая внимание — как свое, так и своих читателей — на внешний сюжет «всемирного еврейского заговора» (Травну, 2014).

открывается «сопринадлежность всех вещей в потаенности» (belonging together of all things in a concealment) (Warnek, 2006: 63). Согласно Хайдеггеру, Innigkeit есть, во-первых, высочайшая интенсивность Dasein и, во-вторых, «знающее пребывание внутри спора бытия», образующего гераклитовский *polemos*, «напряженную гармонию» (B51 DK). Это уверенное пребывание при своем, открытое для встречи с противоположными началами бытия. Одним словом, Innigkeit означает состояние интенсивности, ощутимой плотности смысла, в том числе боли и утраты. Именно этого требовал Хайдеггер и от «истории»: она должна «происходить», «переживаться», становиться частью «опыта», она должна стать «судьбой»

Умение взойти в клеть своего сердца — создать условия для такого одиночества и продуктивно его использовать — предполагает как силу, так и размах внутреннего (des Inneren und Innerlichen). Письма к брату Фрицу, частями публикуемые внуком и фактическим хранителем архива своего деда Арнульфом Хайдеггером вместе с известным немецким раввином Вальтером Хомолкой, несут в себе замечательное свидетельство об одновременном движении вширь и вглубь, о размахе внутреннего и об интенсивности переживания сердца, сопровождающем опыт близости бытия. Пожелание Innigkeit входит в семейное поздравление с Рождеством 1932 года: благодаря ей дети смогут в дальнейшем передавать своим детям настроение праздника¹³. Спустя 8 лет в рождественском письме Хайдеггер снова затрагивает эту тему в связи с благопребыванием в бытии: «сила бытия» в поэзии детского мира неисчерпаема; а поскольку никакое сущее, как бы оно ни шумело, пытаясь привлечь к себе внимание, никогда не сможет заменить собою бытие, то «хорошо пребывать в бытии»¹⁴. Хайдеггер как будто готовит себя и свой тесный семейный и дружеский круг к началу войны. В июле 1941 года, когда война для немцев началась по-настоящему, единственной опорой в перспективе возрастающей брутальности сражений на Восточном фронте, становится опять-таки «углубленность и сосредоточенность сердца» (die reine Innerlichkeit des Herzens); только эта личная позиция позволяет сохранить иное измерение, удержать почву под ногами ввиду соскальзывания стран и народов в процессы «всемирно-исторического масштаба» (Homolka, Heidegger, 2016: 72).

Философ знает: силы и способность к сопротивлению черпаются из знания о существовании нерушимой основы, которую не могут затронуть внешние события исторического процесса¹⁵. Призывая быть стойким и настойчивым в бытии (Inständigkeit im Seyn), Хайдеггер занимает *собственную* позицию *следящего за судьбой бытия* (Homolka, Heidegger, 2016: 108–109). Ее характеризует свойственная

13. «Möchte es Euch, Eur[er] ganzen Familie gelingen, dem Fest die Innigkeit zu geben, daß die Kinder später ihren Nachkommen es unzerstört überliefern können» (Homolka, Heidegger, 2016: 29). (Это и другие подчеркивания в цитатах мои. — А. М.)

14. «Die Kraft des Seins im Gedichteten der Kinderwelt ist unerschöpflich... Da nie ein Seiendes, und mag es noch so lärmig und breit sich gebärden, je das Seyn erreicht oder gar zu ersetzen vermag, ist es gut, im Seyn zu verweilen» (Homolka, Heidegger, 2016: 69).

15. «Trotz allem rührt es nicht an das Innerste und an das Vertrauen und Wissen, das sich geborgen gibt in das Unzerstörbare und im Innersten huldvolle Geschick» (Homolka, Heidegger, 2016: 113).

внутренней полноте тихая выдержка (Fülle einer stillen Haltung), несовместимая с «гонкой» (Gehetze), «болтовней» (Gerede) (30) и «пустотой предписания» (die Leere der Vorschrift) (118). Университет, который *перестал быть таковым*, мешает собранности¹⁶, как преподавание — осмыслению и творчеству¹⁷, более того, воздействует на них разрушительно¹⁸. Пока из университета, изначально основанном на принципе автономии суждения, предполагавшем Einsamkeit und Freiheit (то есть уединение и свободу), методично делают бездушную машину по трансляции компетенций (Paukanstalt на языке Хайдеггера)¹⁹, философ находит тишину и уединение в повседневности: она совсем не уводит в сторону от чистой мысли, но поистине есть то единство места и времени, которым впервые проходит проверку «настойчивое мышление»²⁰, навикающее неотступно думать о будущем²¹.

Молчание и собранность

По отношению к эзотерической инициативе Хайдеггера действует двойной принцип: сообщение есть утаивание; пока мы молчим, мы обнаруживаем молчание. «Не следует ли отважиться на великий поход одному (der große Alleingang), молча — в свое бытие (Da-sein), где сущее становится все более сущим? Не заботясь о всякой ситуации?» — читаем в третьей записи первой тетради (Heidegger, 2014: 7). Молчание противоположно публичности говорения. Хайдеггер без всякого лукавства отдавал предпочтение молчанию, однако признавал (особенно болезненно в тяжелые для него первые послевоенные годы) и то, что путь в непубличность и непроговоренность ведет через публичность учительства²².

16. В письме от 28 октября 1932 года: «Meine Hauptarbeit besteht darin, daß ich mich *sammle* nach dem jahrelangen Gehetze von einem Semester in das andere. An ein „Buch“ und gar „Werk“ denke ich gar nicht — zumal ja so viel geschrieben ist, daß die Zeitgenossen ja genug zur Beschäftigung, das heißt zum Gerede haben» (Homolka, Heidegger, 2016: 30).

17. В письме от 24 марта 1937 года: «...daß wir in uns selbst den Frühling und die keimende Kraft des Schaffens bewahren... Fastnacht... das ist eine ganz urtümliche Form, über Wahrheiten nachzudenken und solche zu sagen. Vermutlich ist dieser Weg sehr viel wirksamer als die heute recht zweifelhaft gewordene Lehr-tätigkeit auf einer Universität, die keine mehr ist. Aber das ist eine Tatsache, mit der ich endgültig ins Reine gekommen bin (Homolka, Heidegger, 2016: 41–42). В письме от 18 ноября 1938 года: «Freilich belegt nun die Semesterarbeit den Gesichtskreis und das Erzieherische stört die Durchgängigkeit des eigentlichen, aus sich wachsenden Denkens» (Homolka, Heidegger, 2016: 48).

18. В письме от 17 марта 1940 года: «...die Unterrichtsarbeit zerstört eben doch den Gang des eigentlichen Besinnens und Gestaltens» (Homolka, Heidegger, 2016: 61).

19. В письме от 23 февраля 1942 года: «Bei uns sind schon Anzeichen dafür, dass die Universität zu einer richtigen Paukanstalt gemacht wird» (Homolka, Heidegger, 2016: 81).

20. «...in Wahrheit ist es der Ort und die Zeit, aus denen sich das inständige Denken erst bewährt» (Homolka, Heidegger, 2016: 98).

21. «Für uns gibt es nur die rein entschiedene Inständigkeit des Andenkens an das Künftige...» (Homolka, Heidegger, 2016: 117).

22. В письме от 21 февраля 1946 года: «Aber ein Rätsel bleibt es und doch gemäß dem Seyn, daß der Weg ins Unöffentliche und Ungesprochene durch eine Öffentlichkeit des Lehrens führt...» (Homolka, Heidegger, 2016: 134).

«Не волнуйся и молчи» — таков девиз Хайдеггера, который, приближаясь к возрасту платоновского философа, явственно осознал необходимость «наконец-то всерьез отнестись к философии», перестав заниматься поставкой «интеллектуальной пищи» своим современникам²³. Но может возникнуть вопрос: как совместить эти, казалось бы, странные эпистолярные признания (не декларации!) с фактической стороной жизни профессора Фрайбургского университета, который в это же время продолжал читать лекционные курсы о Гёльдерлине и Ницше, выступал с докладами и готовил к публикации (пусть немногие) тексты статей? Парадоксальным образом речь идет о *действенности знания*, *episteme*: именно действенностью знания измеряется его ценность с первых шагов греческой науки вплоть до современных методов оценки научной эффективности. Вместе с тем в русле рационалистической европейской традиции лежит мысль о том, что знание неразрывно сопряжено со свободой, а степень действенности (энергии) знания прямо пропорциональна степени покоя созерцания²⁴. Поэтому в качестве единственного серьезного «импакт-фактора», то есть отвечающего основоустройство европейских институтов образования и науки на всем протяжении их существования, может рассматриваться только подчеркиваемая Хайдеггером способность «пробудить ясность относительно существенных решений» (Homolka, Heidegger, 2016: 50). Полезно иметь в виду, что знание для Хайдеггера — это не какой-то инвентарь определенных, постоянно пересматриваемых результатов исследований, а способность к вопрошанию и самоосмыслению ввиду истины бытия. Соответственно, и под «существенными решениями» понимаются не попытки повлиять на исторический процесс или некие «судьбоносные» ответы decision-makers на «глобальные» вызовы, а молчащее и одинокое «стояние в бытии» (*Inständigkeit im Seyn*), пристально следящее за судьбой бытия (Homolka, Heidegger, 2016: 109). Более того, субъектом принятия решений у Хайдеггера не является ни изолированный человеческий индивид, ни народ. Глаголы *ereignen*, *geschehen*, указывающие на событийность происходящего, говорят о некоей неподконтрольности человеческой воле и человеческим усилиям.

«Подлинные решения» приближаются сами, и по мере этого приближения всецело высвечивается «различение бытия и сущего», причем высвечивается «для немногих знающих»²⁵. Бытие может найти для себя место только в хранящих (ис-

23. В письме от 2 июля 1938 года: «...reg Dich nicht auf und schweige. Es gilt jetzt eben nun endlich Ernst mit der Philosophie [zu machen]; vorher versorgte man die Zeitgenossen mit geistigen Genüssen — jetzt müssen sie sich entscheiden» (Homolka, Heidegger, 2016: 43).

24. В письме от 3 марта 1939 года: «Die große Freiheit zum Verborgenen muß erst kommen. <...> Nur die tiefe Ruhe eines verschwiegenen Wissens darf am Werke sein und durch Haltung mithelfen an der Erweckung der Klarheit über die wesentlichen Entscheidungen» (Homolka, Heidegger, 2016: 49–50).

25. В важном письме от 11 сентября 1944 года: «Jetzt nahen erst die eigentlichen Entscheidungen und die Unterscheidung des Seyns zu Seienden lichtet sich erst ganz für die wenigen Wissenden. ... Jetzt ereignet sich nur dies Eine, daß das Seyn in wahren Menschen, unbeschadet der gewöhnlichen Meinungen und Mißdeutungen, seine Stätte habe, unerkant und still gehütet.

Jetzt wird es sich zeigen, daß die Manuskripte nicht bloß etwas Geschriebenes sind. Auf die Weite und Öffentlichkeit der Wirkung kommt es nicht an; darauf allein, daß überhaupt erstmals Menschen geschichtlich

тину) людям, незатронутых привычными мнениями и кривотолками. Речь, повторяет Хайдеггер, идет не об общественном резонансе, а об историческом призвании единичных людей, готовых слушать слово и жить в послушании ему. Для реализации этого требования необходимо «великое одиночество». Вместо этого, констатирует Хайдеггер, повсюду можно наблюдать «интеллектуалов», которые даже перестали всерьез относиться к «своей метафизике», скатившись до объяснения всего «обычными потребностями». Казалось бы, налицо просто усталость и разочарование, однако Хайдеггер видит здесь «следствие глубокой оставленности бытием» и не теряет бодрости и присутствия духа. Философ днями и ночами думает о возвращении на родину, которая «таит в себе весь долгий путь мысли».

Приобщение к бытию дается человеку только на потаенных путях, и для этого не нужны «Гималаи», достаточно простой, но очень одинокой, очень крутой горы²⁶. Тихие дни *собранности и сосредоточенности* означают пребывание в самом средоточии мышления²⁷ и подготавливают место для разговора с бытием, где бытие будет спрашивать, а одиночество отвечать²⁸.

Одиночество не одиноко. Молчание не безгласно. Хайдеггер неоднократно дает понять, что на одинокой горе, на одинокой лесной тропе, на оставленном всеми посту среди «разрастающейся пустыни» университета²⁹ он постоянно находится в поиске одиночеств и даже ведет им счет, не называя, правда, по именам³⁰. Молчит не один, молчат немногие³¹. «Круг из немногих уже сложился, и они чутко внимают»³². Эзотерическая инициатива Хайдеггера заключена в немногих словах: «Пребуди в тишине. Знающие должны помогать друг другу»³³. Хранят ли немногие

gerufen sind, das Wort zu hören und in der Horchsamkeit zu sein. Das geschieht in einer großen Einsamkeit; denn überall sehe ich, daß hier die „Geistigen“ nicht einmal mehr ihre Metaphysik ernst nehmen, sondern in das Gewöhnliche der bloßen Bedürfnisse sich verlieren. Das Alles kann nicht bloße Erscheinung bloßer Ermüdung sein; diese ist umgekehrt die Folge einer tiefen Seinsverlassenheit...

Oft im Tag und zur Nachtzeit denke ich an die Heimat, in der nun ein langer Weg des Denkens, rückkehrend, geborgen ist» (Homolka, Heidegger, 2016: 105–106).

26. В письме от 10 мая 1944 года: «...ein menschliches Anteil an der Zugehörigkeit zum Seyn. Auf verborgenen Wegen wird es uns zugeteilt...

Laß es nicht der „Himalaja“ sein; es ist ein schlichter, vielleicht sehr einsamer, vielleicht sehr steiler Berg» (Homolka, Heidegger, 2016: 101).

27. В письме от 28 июня 1944 года: «Es waren stille Tage der *Sammlung*; aus der Mitte des eigentlichen Denkens» (Homolka, Heidegger, 2016: 103).

28. В письме от 14 июля 1944 года: «Ich behalte doch noch meine Sammlung. Irgendwo muß das Seyn noch eine Stätte haben, an der ihm geantwortet wird» (Homolka, Heidegger, 2016: 104).

29. В письме от 17 июля 1944 года «...das Stammeln eines Einzelgängers auf einem verlorenen Posten... „Die Wüste wächst“ innerhalb der Universität» (Homolka, Heidegger, 2016: 102).

30. В письме от 17 февраля 1945 года: «...ich... lerne die acht Einsamkeiten kennen» [Beilage] (Homolka, Heidegger, 2016: 122).

31. В письме от 17 декабря 1945 года: «außer den Wenigen, die still bleiben» (Homolka, Heidegger, 2016: 132).

32. В письме от 4 января 1944 года: «Der Kreis der Wenigen ist schon da, die aufmerken. Aber selbst wenn es nicht wäre und das Wort einsam verklänge, es wäre die reinste Feier, die dem Seyn dargebracht würde» (Homolka, Heidegger, 2016: 94).

33. В письме от 14 июля 1944 года: «Bleibe in der Stille. Die Wissenden müssen einander täglich helfen. Ob und wie die Wahrheit des Seyns gewahrt wird von den Wenigen, das wird nie öffentlich sichtbar und

истину бытия или нет, и как они ее хранят, этого общественность никогда не увидит и не определит. Поэтому, продолжает Хайдеггер, знающие должны становиться более бытийствующими и быть ими в каждой детали и в каждое мгновение.

Эзотерическая инициатива — это и есть прямой путь к мышлению Хайдеггера, но он, повторим, почти недоступен для «сегодняшнего» человека (Homolka, Heidegger, 2016: 88). «Что это такое?» — вопрошает сегодняшний человек и недоуменно моргает глазами. Современное торжество прагматизма и позитивизма в академической среде требует того, чтобы вопрос о степени вклада того или иного мыслителя в философию соизмерялся исключительно с тем, что в его текстах доступно рациональному реконструированию в соответствии с «сегодняшними стандартами» (Габриэль, 2015: 163–164). «Сегодняшние стандарты» предполагают универсально доступные процедуры верификации, публичность и открытость, то есть пространство дискуссии, свободного обмена мнениями, который может даже рассматриваться как наиболее эффективный способ защиты от «тирании истины». Эзотерическая же инициатива Хайдеггера, набросок которой мы находим на первых же страницах «Черных тетрадей» и которая далее развивается в переписке с братом Фрицем, друзьями и учениками, а также в трактатах «К философии (О событии)» (GA 43), «Осмысление» (GA 66), «История бытия», «Koinon: из истории бытия» (GA 69), «Событие» (GA 71), после публикации вызывает ожидаемый вопрос о статусе этих высказываний и сложную реакцию от удивления до отторжения бытийно-исторических притязаний профессора и бывшего ректора Фрайбургского университета. А последний между тем не устает повторять, что в тишине готовится будущее и неуклонно совершается работа осмысления, а итогом ее может стать мировой поворот, по сравнению с которым «коперниканский поворот» покажется просто «детской забавой»³⁴.

И все-таки позиция Хайдеггера, при всем неприятии публичного говорения и университета как *Paukanstalt* (они строго не разделяются³⁵), остается настолько же эксклюзивной, т. е. предназначенной для узкого круга слушателей и имеющей характер личного, адресного сообщения, насколько и «школьной» в институционально-академическом смысле этого слова. Прежде всего нельзя не отметить у него *феноменологическое понимание предмета*. Критикуя «социальный конвенционализм», феноменолог Макс Шелер, которого Хайдеггер высоко ценил, писал о гносеологической проблеме обеспечения «гигантского вексельного и разговорного бизнеса»: можем ли мы вообще быть уверены, исполняется ли смысл речи хотя бы одного из говорящих и не является ли обретенный таким образом мир предметов совершенно далекой от всякого усмотрения и познания *fable convenue*?

feststellbar sein. Darum müssen die Wissenden seiender werden und sein im Kleinsten und zu jeder Stunde» (Homolka, Heidegger, 2016: 104).

34. В письме от 6 февраля 1940 года: «...wir können nicht in das leere Grübeln, sondern müssen für die Zukunft arbeiten; so oder so — nötig wird eines Tages die Besinnung, durch die noch einmal eine Umdrehung in die Welt kommt, der gegenüber die Kopernikanische nur ein Spiel war» (Homolka, Heidegger, 2016: 59).

35. Хайдеггер говорит об «eine Öffentlichkeit des Lehrens» (Homolka, Heidegger, 2016: 134).

Феноменология по принципиальным соображениям отвергает то извращение идеи предмета, когда в качестве критерия определения того, что предмет действительно является предметом, используют «прокрустово ложе» идентифицируемости через символы. Конечно, из сущности предмета следует, что его можно идентифицировать, — но не наоборот. И еще в меньшей степени верно, что только то является предметом, о чем возможно общезначимое высказывание, или даже так называемая «общезначимая связь представлений». Ведь тогда произвольная конвенция ничем не отличается от познания. У философии тоже есть свой особый нравственный пафос. И феноменологическая философия — поистине полная противоположность всякой поспешной философии говорения. Здесь *меньше говорят, больше молчат и больше видят* [курсив мой. — А. М.] — видят и те миры, которые, возможно, вообще невыразимы. А что мир существует только для того, чтобы стать обозначенным с помощью общезначимых символов, упорядоченным и обговоренным, и что он — «ничто», пока не вошел в речь, все это уж слишком мало соответствует его бытию и его смыслу! (Шелер, 1994: 212–213)

Эта мысль приобретает предельно ясную формулировку в следующем пассаже из наследия 1914 года:

Вот почему сущность предмета и бытия, которое может быть и бытием акта, и бытием ценности, и бытием сопротивления, вовсе не исключает того, что только *некто единственный* в *одном-единственном* акте придет к самоданности чего-то; она не исключает и того, что определенный предмет может быть дан в качестве такового *лишь одному*. Она не исключает истинного и благого бытия чего-либо для одного индивида, т. е. даже по сути своей *индивидуально-значимых и тем не менее строго объективных и абсолютных* истин и усмотрений. Все это исключает только субъективистское рассеивание предмета в идентифицируемости, истины — в «общезначимом высказывании», подлинного усмотрения — в необходимости суждения (сущность которой негативна). (Scheler, 1986: 393)

Итак, согласно Шелеру, предмет не обязательно предполагает «идентифицируемость», истина — общезначимость, а «подлинное усмотрение» — суждение о нем. Дело здесь не столько в разногласиях между феноменологами по поводу усмотрения той или иной сущности (оно бывает «глубже и радикальней», чем в случае споров об обычных вещах, которые имеют либо могут иметь определения в общепринятых символах), дело в существовании самой индивидуально-значимой истины, которая лишь внешним образом представляется чем-то таинственно-мистическим, иррациональным. Принципиально важно, что она доступна для *понимания*. Разногласия по поводу усмотренной сущности могут быть вызваны самыми разными причинами. Это могут быть и банальные ошибки, и заблуждения, и иллюзии — причем не только одной из спорящих сторон, но и обеих.

Так называемого «общего критерия» здесь не существует, — пишет Шелер. — Решение принимается в каждом конкретном случае. ... Но феноме-

нологический спор не является неразрешимым — кроме разве тех случаев индивидуально-значимых истин, когда нет смысла спорить и единственно осмысленным отношением является *понимание* того, что нечто есть истинное или благое для того, кто в качестве такового это утверждает. (Scheier, 1986: 394)

Хайдеггер вполне мог читать эти строки, поскольку Мария Шелер опубликовала первый том сочинений из наследия, когда Хайдеггер еще был жив. Но это всего лишь историко-философская ремарка: то же можно сказать а fortiori о глубокой приверженности Хайдеггера шелеровскому онтологизму, выраженному им в 1917 году с предельной радикальностью в работе «О сущности философии...»³⁶. Философское развитие самого Хайдеггера демонстрирует в этом отношении удивительную цельность: еще в своих первых статьях 1911 года «Проблема реальности в современной философии» и «Новые исследования по логике» он защищал принцип познаваемости реальности и метафизическую состоятельность логики. Двигаясь по открытому феноменологии пути, Хайдеггер пришел к своему, оригинальному, к своей индивидуально-значимой истине, которую можно только понять; храня при этом молчание:

Я испытывал это и раньше не раз, но теперь мне стало совершенно ясно, что мое мышление есть некое Бытие, для оправдания которого в сущем не найдется никакого основания, никакого довода. Здесь обнажается одиночество, затрагивающее уже не отдельную личность, а будущее поколения людей... Продуманно подводить основу под одиночество — вот как нужно готовить будущее, создать которое мы никогда не сможем... Мы не сможем принадлежать к числу многих. Для [принятия] этого необходимо мужество, не мужество как последнее прибежище страха, а сердечный настрой, цветок памяти, каковым является человек, когда он отвечает Событию, принадлежа ему³⁷.

Первая «Черная тетрадь» открывается размышлением о необходимости вернуться к себе. Этот путь лежит через знание, которое и есть собственное начало эзотерической инициативы. Хайдеггер является инициатором и вождем, но осознает свое призвание разделить знание с немногими знающими — подобно тому, как философ в притче о пещере Платона возвращается в пещеру, чтобы призвать тех, кто полон решимости последовать зову бытия и повернуть головы к свету.

36. За это замечание и указание соответствующих мест у Шелера я глубоко признателен А. Н. Малинкину.

37. Письмо брату Фрицу от 12 февраля 1945 года: «Oft schon, aber noch nie so klar hab ich es erfahren, daß mein Denken ein Seyn ist, zu dessen Rechtfertigung nirgendwo im Seienden ein Grund und ein Argument sich bietet. Hier enthüllt sich eine Ein-samkeit, die nicht mehr die Person angeht, sondern das künftige Menschenerbe. ...Die Einsamkeit denkend gründen, das gehört zur Vorbereitung der Zukunft, die wir nie machen können. <...> Aber wir können nicht zu den Vielen gehören. Der Mut aber, auf den es ankommt, ist nicht der Mut, der sich als der letzte Ausdruck der Angst entlarven lassen muß, sondern das Gemüt, das die Blüte des Gedächtnisses ist, als welches der Mensch dem Ereignis, ihm gehörend, antwortet» (Homolka, Heidegger, 2016: 120).

Наиболее одаренные из узников могут обойтись и без помощи вождя, однако сама инициатива обязательна. Освобожденный неведомой силой от оков возвышается надо всеми как вождь и затем возвращается помочь немногим одиночкам, но не пускается в дебаты с узниками (ср.: Государство 492 b5–c8; Государство 516 c8–d7). От заболтанности (забалтывания?) истины в бесконечных разговорах современного мира философ уходит в молчание, в ту спасительную тишь, где свершается бытие.

В «Седьмом письме» Платона есть такое место (340 c1–341 a10), где он показывает, как отличить тех среди учеников, кто действительно способен к философии. Надо им рассказать, что путь к мудрости — труднейший, что ее почти невозможно достичь и что на пути ждет очень много работы, и тогда те, кто не способен, *решат*, что это для них трудно и начнут думать, как уклониться; кто же действительно любит философию, *сбравшись с силами*, скажут: о, какой восторг, давайте прямо сейчас и начнем! Платон досконально описывает структуру водительства внутри философии как эзотерического знания:

Так вот таким людям надо показать, что из себя представляет философия в целом, какие сложности она с собой несет и какой требует затраты труда. И такой человек, если он подлинно философ, достойный этого имени и одаренный от бога, услышав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить. После этого, сам сбравшись с силами, он побуждает и того, кто его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца, либо не получит способность один, без вожакого нащупать правильный путь. Таким образом и с такими мыслями живет такой человек. Какими бы делами он ни занимался, он продолжает их делать, но вместе с тем твердо держится философии. Его каждодневный образ жизни таков, что делает его в высшей степени восприимчивым, памятьным и способным мыслить и рассуждать: он ведет умеренную, трезвую жизнь, жизнь же, противоположную этой, он навсегда возненавидит. Те же, кого не назовешь подлинными философами, имеют лишь налет кажущегося знания, как люди, кожа которых покрыта загаром. Увидав, сколь велико должно быть познание, как огромен труд, каким размеренным должен быть образ жизни и каким высоконравственным, они, решив, что это трудно и для них невозможно, оказываются неспособными ревностно заниматься философией, некоторые же убеждают самих себя, что они уже довольно наслушались и впредь им вообще нет никакой нужды в философских занятиях. (Платон, 1994: 492)

Построение философии как эксклюзивного знания в соединении с практикой предполагает определенное понимание истины, которой и был посвящен курс зимнего семестра «О существе истины» 1931/1932 учебного года, разбиравший «Тезисы» и миф о пещере и повторенный с изменениями в зимнем семестре 1933/34 года. Хайдеггеровское понимание *осуществляющейся в истории истины* можно представить через три пары противоположностей. *Первая противоположность*

связана с самим «устройством» истины. Истина как правильность (*adaequatio intellectus ad rem*) противопоставляется истине-алетейе (*Unverborgenheit*), явленности в несокрытости сущего.

Сам принцип Хайдеггера, — пишет П. П. Гайденко, — состоит в том, чтобы понять явное через неявное, то, что сказано, через то, что не может быть сказано: слово — через молчание, сущее — через несущее, бытие — через ничто. Этим принципом и определяется сам метод его мышления. Он отвергает ту форму философствования, которая руководствуется разумом, понятым как ясное и отчетливое мышление, как «свет», и хочет создать новую форму в соответствии с пониманием истины как «сокровенности открытого». Этот тип философствования носит эзотерический характер и, с одной стороны, напоминает способ философствования досократиков, а с другой — сближается с мистицизмом Экхарта и Бёме. (Гайденко, 1997: 345)

В этом замечательном рассуждении Гайденко вызывает вопрос только отнесение Хайдеггера к условному иррационализму в европейской философии, впрочем, объяснимое расхожей в философской критике XIX–XX века оппозицией рационализма-иррационализма и усеченной трактовкой *ratio*. Хотя Хайдеггер и отрицает традиционную корреспондентскую трактовку истины в философии как представление о соответствии знания предмету (полагая ее не ложной, а не изначальной), его рассуждения об истине как несокрытости все же не изымают нас из большой рационалистической философской традиции, к которой в равной мере относятся и «логос» Гераклита, и «акусмы» Пифагора. В основе хайдеггеровского типа философствования лежит интуиция единства «открывания» и «скрывания» сущего, сопряженности света и тьмы «скрывающего просветления», совершаемого, например, в произведении искусства, а также спора «земли» и «мира», который есть истина как сопряженность «скрывающего» и «разверзающего». Хайдеггер действительно близко подходит к той сфере, где кончается философское размышление и начинается мистическое созерцание. Но, с его точки зрения, это методологически — то есть в смысле метода философского альпинизма, прокладывающего *путь* к вершине — оправданно. Хайдеггер как бы переворачивает традиционный способ философствования, при котором неизвестное объясняется из известного, и берет в качестве исходного пункта то, что до сих пор не удавалось объяснить (само бытие), так как необъясненное он относит не к сфере еще не познанного, но к области тайного (как сокрытого и скрывающегося).

В чисто онтологической форме это выступает как раскрытие бытия из ничто. Вторая запись «Черной тетради», идущая вслед за разбираемой здесь записью, звучит так: «Мы стоим перед лицом Ничто — правда, так, что мы не принимаем всерьез ни это Ничто, ни само стояние, да и просто не знаем, как относиться к нему всерьез — трусость и слепота перед наступлением *бытия*, которое несет нас в сущее» (Heidegger, 2014: 7). Традиционная метафизика исходила из понимания бытия и мышления как света, отсюда — дискредитация того, что скрыто от света. Одна-

ко «ничто» как метафизический аналог темноты нельзя рассматривать как просто «отсутствие бытия», то есть трактовать нигилистически как просто «отсутствие света». Бытие наступает (Anbruch), как наступает день, как в темноте начинает брезжить новая заря. Демонстрируя данный тип эзотерического мышления, свойственный в значительной мере германской религиозной традиции, Хайдеггер также обнаруживает его и в поэзии, в частности, в поэзии Гёльдерлина, которой он наряду с творчеством Ф. Ницше интенсивно занимается в 1930-е годы.

Вторая противоположность выстраивается по адресату истины: многие vs одинокие (сообщество одиночек). Как мы уже видели, Хайдеггер обращается к «немногим» и «единичным людям» (Wenige, Einzelne). Они рассматриваются вовсе не как получатели неких универсальных истин, адресованных рациональным субъектам. Те, к кому обращается Хайдеггер, — даже не столько зрители, сколько слушатели (для Хайдеггера крайне важна семантика глагола hören) личного обращения (Anspruch). Адресат Хайдеггера должен принимать философию всерьез — не в виде рациональной дискуссии, а как экзистенциальное требование определенного образа мысли и жизни. «Innigkeit» эзотерической инициативы всегда предполагает тесный круг преданных слушателей, концентрически расположенный вокруг единого центра, главного предмета внимания, который уже не есть вождь, а само бытие.

Третья противоположность определяется организацией «пространства» пребывания истины: публичность vs. Innigkeit. Вся конструкция «Черных тетрадей» держится на резком контрасте между универсальной истиной (ей соответствует истина-правильность) и истиной как персональным посланием. Универсальная истина устроена так, что ее значимость не зависит от какого-то определенного места, топоса. Такой истиной могут распоряжаться все, кто контролирует некий обобществленный дискурс — в любом месте и в любое время. Как демонстрирует феноменологический анализ Шелера, индифферентность универсальной значимости познания и его языкового выражения есть некий отвлеченный идеал, встречающий решительное сопротивление со стороны множества связанных с конкретными местами и изолированных друг от друга опытов понимания³⁸. Хайдеггер решительно исключает индифферентность универсальных истин, обратной (экзистенциальной) стороной которых как раз и выступают бессилие и отсутствие мужества. Адресат философского обращения должен принимать послание всерьез — в силу обязательности открываемого в нем образа мысли и жизни. Адресаты вообще рассматриваются не просто как получатели неких персонально-индифферентных истин, а только как слушатели, улавливающие «зов» и «клич», готовые пожертвовать нейтральностью наукотехники, равно как и теоретической всеядностью, политической нейтральностью и религиозным безразличием.

38. Здесь можно было бы пойти дальше, указав на открытый К. Шмиттом также в 1930-е годы феномен «локализации» (Ortung), учреждения специфического места, топоса, в связи с определенным, свойственным только этому месту «порядком» (Ordnung).

Речь философа не должна быть обращенной к общественности, опираться на *common sense* и стремиться с помощью убеждения сделать мнение одним мнением большинства. Как уже было сказано, философ не пускается в дебаты с узниками. Он одинок и вместе с тем он «действует в истории с теми, кто вместе с ним образует бытийно-соразмерное сообщество (*Gemeinschaft*)» (Heidegger, 2001: 187). Как решается проблема эзотерического сообщения и его реализации, лежащего «вне альтернативы коммуникации и некоммуникации»? В курсе лекций «О существе истины» 1933/34 года институциональная модель знания как элитарного сообщества одиночек основывается на предшествующем рассуждении о языке (Введение, § 5, «Истина и язык»). «Человек, — утверждает Хайдеггер, — экзистирует в языке» (Heidegger, 2001: 106), именно в языке впервые обнаруживается *открытость превосходящей власти бытия*. Перед философом стоит альтернатива: а именно является ли язык чем-то первичным или он уже предполагает иные структуры раскрытия мира. Решение таково: осмысление языка выявляет *молчание* как базовую структуру открытости. «Способность молчать — это исток и основа языка» (Heidegger, 2001: 109).

На следующей странице стоит пометка «*Notabene*: этот тезис существенно выходит за пределы сказанного в „Бытии и времени“ § 34, с. 164 и сл.» (Heidegger, 2001: 110). На той же странице далее читаем:

Кто обязан и хочет молчать, тот должен — как мы выражаемся — «иметь нечто сказать». Только вот возникает вопрос: что это значит? Во всяком случае не это: он должен действительно вести речь в смысле говорения. Ведь то, что мы имеем сказать, мы имеем и сохраняем как раз совершенно особенным образом. Сначала мы имеем и держим это при себе. Только не так, что мы будто бы имеем о чем-то некое знание, а другие — нет. Хотя это держание при себе есть особый способ быть, которым мы изолируемся от общественности, ничего не выпускаем наружу. Однако это не является решающим, поскольку хорошо подходит недоверчивым, скрытным и лукавым людям, «сумасшедшим». Этот последний вид держания при себе указывает на скованность, тесноту. Подлинное же пребывание при своем есть нечто позитивное: тот способ здесь-бытия, находясь в котором человек не является «человеком в футляре», а как раз, наоборот, открыт сущему и превосходящей власти бытия. Правда, человек открыт не так, что он устремляется вперед по любому поводу, рассеивается в многообразии обстоятельств, а, наоборот, это открытость сущему, которая есть собранность в себе. (Heidegger, 2001: 110)

Без разработанной онтологии молчания и одиночества эзотерическая инициатива Хайдеггера, пожалуй, в самом деле оставалась бы неким иррациональным жестом, замкнутым на себя, адресованным в никуда, никем не понятым. Но он обращался в том числе к студентам. И ему, профессору философии, несомненно, удалось прописать фигуры интенсивного «бытия-в», очертить неприступное место тишины, *adyton*, из которого вдруг начинает звучать ответ на главные вопросы:

«Что нам делать? Кто мы *есмы*? Почему нам следует *быть*? Что есть сущее? Почему свершается бытие?»

Эзотерическая инициатива Хайдеггера, наиболее раннюю формулировку которой мы находим именно в первой из сохранившихся «Черных тетрадей», предполагает, таким образом, одиночество (*Einsamkeit*), живую корреляцию мысли и бытия (которая выражается в интенсивности и сердечности переживания (*Innigkeit*), ощутимой плотности смысла), настойчивость пребывания в бытии (*Inständigkeit im Seyn*), молчание (*Schweigen*) и собранность (*Sammlung*). Из движения к своему собственному (*der Gang ins Eigene, der große Alleingang*), из решимости не покидать своего пути вырастает доверие, окрыляющее и воодушевляющее человека в собственном делании. Эзотерическая инициатива реализуется в «кругу немногих знающих», которые приходят к себе и обретают свободу благодаря знанию о существовании истины. Отношение же между «знанием» и «истиной» осмысливается, таким образом, не как безличная и безжизненная возможность верификации или фальсификации, а как «принадлежность к бытию» (*Zugehörigkeit zum Seyn*), возвращающая человека к самому себе.

Литература

- Габриэль М. (2015). Нацист из засады // Вопросы философии. № 4. С. 163–164.
- Гайденок П. П. (1997). Прорыв к трансцендентному. М.: Республика.
- Мотрошилова Н. В. (2015). «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. № 4. С. 121–162.
- Ницше Ф. (1990). Так говорил Заратустра / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского // Ницше Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 5–237.
- Платон. (1993). Тезетет / Пер. с древнегреч. Т. В. Васильевой // Платон. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Мысль. С. 192–274.
- Платон. (1994). Письма / Пер. с древнегреч. С. П. Кондратьева // Платон. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Мысль. С. 460–525.
- Фалев Е. В. (2016). «Черные тетради» и новый виток суда над Хайдеггером // Философское образование. № 2 (34). С. 35–45.
- Хайдеггер М. (1993). Творческий ландшафт: почему мы остаемся в провинции? // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Гнозис. С. 218–221.
- Хайдеггер М., Ясперс К. (2001). Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И. А. Михайлова. М.: Ad Marginem.
- Хайдеггер М. (2016). Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Изд-во ин-та Гайдара.
- Шелер М. (1994). Феноменология и теория познания / Пер. с нем. А. В. Денежкина // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис. С. 195–258.
- Heidegger M. (1978a). Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (Gesamtausgabe. Bd. 1) / Hg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann. S. 1–15.

- Heidegger M.* (1978b). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe. Bd. 26) / Hg. von K. Held. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.
- Heidegger M.* (1983). *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken* / Hg. von H. Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M.* (1988). *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Hölengleichnis und Theätet* (Gesamtausgabe. Bd. 34) / Hg. von H. Mörchen. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M.* (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Gesamtausgabe. Bd. 43) / Hg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M.* (1999). *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (Gesamtausgabe. Bd. 39) / Hg. von S. Ziegler. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M.* (2001). *Sein und Wahrheit. 1: Die Grundfrage der Philosophie, 2: Vom Wesen der Wahrheit* (Gesamtausgabe. Bd. 36/37) / Hg. von H. Tietjen. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M.* (2014). *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)* (Gesamtausgabe. Bd. 94) / Hg. von P. Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M.* (2015). *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)* (Gesamtausgabe. Bd. 97) / Hg. von P. Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M., Blochmann E.* (1989). *Briefwechsel (1918–1969)* / Hg. von J. W. Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.
- Homolka W., Heidegger A.* (Hg.). (2016). *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Jünger E.* (1999). *Gestaltwandel. Eine Prognose auf das 21. Jahrhundert // Jünger E. Fassungen III (Sämtliche Werke. Bd. 19)*. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 607–621.
- Marten R.* (1991). *Heidegger lesen*. München: Wilhelm Fink.
- Scheler M.* (1986). *Phänomenologie und Erkenntnistheorie // Scheler M. Schriften aus dem Nachlass. Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnistheorie*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Trawny P.* (2010). *Adyton: Heideggers esoterische Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Trawny P.* (2013). *Contributions to Philosophy // Raffoul F., Nelson E. S. (eds.). The Bloomsbury Companion to Heidegger*. L.: Bloomsbury. P. 215–222.
- Trawny P.* (2014). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Warnek P.* (2006). *Translating Innigkeit: the belonging together of the strange // Hyland D. A., Manoussakis J. P. (eds.). Heidegger and the Geeks: Interpretive Essays*. Bloomington: Indiana University Press. P. 57–82.

The Beginning of *Black Notebooks*: Martin Heidegger's Esoteric Initiative

Alexander V. Mikhailovsky

Associate Professor, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: amikhailowski@hse.ru

The paper presents the hermeneutic interpretation of the first records of Martin Heidegger's *Black Notebooks* ("Reflections II–VI", October 1931). Heidegger's "esoteric initiative" is reconstructed and compared with Nietzsche's critique of reading and writing and Plato's parable of the cave. Other related Heidegger texts such as his *Vom Wesen der Wahrheit* lecture (1931/32 and 1933/34) and his correspondence with his brother Fritz Heidegger and with E. Blochmann covering Heidegger's 1930s and 1940s period are also analyzed. Additionally, the denial of the academic and scientific ways of writing in Heidegger's work is discussed. The methodological problem lies in the fact that there is no mindfulness of the esoteric gesture in Heidegger's thinking, and, paradoxically, the whole research of Heidegger's philosophy is separated from the openness of thinking that we can learn from Heidegger himself. Therefore, the critical awareness of Heidegger's esoteric initiative provides an opportunity to acknowledge the philosophical (rational) dimension of this initiative, a consistent thread running through the majority of Heidegger's texts. The article also examines the arrangement of Heidegger's message and focuses on the fundamental constants of the life- and thinking-experience that enable both the knowledge of truth and staying in the truth. These constants include solitude (*Einsamkeit*), the vivid correspondence between thinking and Being expressed through cordiality (*Innigkeit*) and continued insistence (*Inständigkeit*), silence (*Schweigen*), and concentration (*Sammlung*). Finally, the article explains Heidegger's notion of truth in compliance with his esoteric initiative.

Keywords: Martin Heidegger, *Black Notebooks*, Heidegger's esoteric initiative, the essence of truth, solitude, language and silence, critique of scholarly writing and public discourse

References

- Falev E. (2016) "Chernye tetradi" i novyj vitok suda nad Khaideggerom [*Black Notebooks* and New Turn in the Heidegger Controversy]. *Filosofskoe obrazovanie*, no 2 (34), pp. 35–45.
- Gabriel M. (2015) Nazist iz zasady [The Nazi from an Ambush]. *Voprosy filosofii*, no 4, pp. 163–164.
- Gaidenko P. (1997) *Proryv k transcendentnomu* [Breakthrough to the Transcendence], Moscow: Respublika.
- Heidegger M. (1978) Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie. *Gesamtausgabe, Bd. 1* (ed. F.-W. von Herrmann), Frankfurt a.M.: Klostermann, pp. 1–15.
- Heidegger M. (1978) Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. *Gesamtausgabe, Bd. 26* (ed. K. Held), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (1983) *Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken* (ed. H. Heidegger), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (1988) Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. *Gesamtausgabe, Bd. 34* (ed. H. Mörchen), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (1989) Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). *Gesamtausgabe, Bd. 43* (ed. F.-W. von Herrmann), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (1993) Tvorcheskij landshaft: pochemu my ostemsja v provincii? [Creative Landscape: Why Do We Stay in the Provinces?]. *Raboty i razmyshlenia raznykh let* [Works and Reflections from Different Periods], Moscow: Gnosis, pp. 218–221.
- Heidegger M. (1999) Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein". *Gesamtausgabe, Bd. 39* (ed. S. Ziegler), Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger M. (2001) Sein und Wahrheit. 1: Die Grundfrage der Philosophie, 2: Wom Wesen der Wahrheit. *Gesamtausgabe, Bd. 36/37* (ed. H. Tietjen), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (2014) Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). *Gesamtausgabe, Bd. 94* (ed. P. Trawny), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (2015) Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948). *Gesamtausgabe, Bd. 97* (ed. P. Trawny), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger M. (2016) *Razmyshlenia II–VI (Chernye tetradi 1931–1938)* [Reflections II–VI (Black Notebooks 1931–1938)], Moscow: Gaidar Institute.
- Heidegger M., Blochmann E. (1989) *Briefwechsel (1918–1969)* (ed. J. W. Storck), Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.
- Heidegger M., Jaspers K. (2001) *Perepiska 1920–1963* [Correspondence 1920–1963], Moscow: Ad Marginem.
- Homolka W., Heidegger A. (eds.) (2016) *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Jünger E. (1999) Gestaltwandel: Eine Prognose auf das 21. Jahrhundert. *Sämtliche Werke, Bd. 19*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 607–621.
- Marten R. (1991) *Heidegger lesen*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Motroshilova N.V. (2015) “Chernye tetradi” M. Khaideggera: po sledam publikatsii [Heidegger’s Black Notebooks: Following Up the Publication]. *Voprosy filosofii*, no 4, pp. 121–162.
- Nietzsche F. (1990) Tak govoril Zarathustra [Thus Spoke Zarathustra]. *Sochinenija. T. 2* [Works, Vol. 2], Moscow: Mysl’, pp. 5–237.
- Platon (1993) Tejetet [Theaetetus]. *Sobranije sochineniy. T. 2* [Collected Works, Vol. 2], Moscow: Mysl’, pp. 192–274.
- Platon (1994) Pis’ma [Letters]. *Sobranije sochineniy. T. 2* [Collected Works, Vol. 2], Moscow: Mysl’, pp. 460–525.
- Scheler M. (1986) Phänomenologie und Erkenntnistheorie. *Schriften aus dem Nachlass, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Scheler M. (1994) Fenomenologija i teorija poznanija [Phenomenology and Theory of Knowledge]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Gnosis, pp. 195–258.
- Trawny P. (2010) *Adyton: Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Trawny P. (2013) Contributions to Philosophy. *The Bloomsbury Companion to Heidegger* (eds. F. Raffoul, E. S. Nelson), London: Bloomsbury, pp. 215–222.
- Trawny P. (2014) *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Warnek P. (2006) Translating Innigkeit: The Belonging Together of the Strange. *Heidegger and the Geeks: Interpretive Essays* (eds. D. A. Hyland, J. P. Manoussakis), Bloomington: Indiana University Press, pp. 57–82.

Понятие намерения в философии действия Элизабет Энском

Александр Мишура

Кандидат философских наук, преподаватель Школы философии
факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: alex.mishura@gmail.com

Данная статья посвящена анализу теории действия Элизабет Энском. В наиболее полной форме эта теория была представлена в книге «Намерение» (1957), ставшей философской классикой XX века. Именно «Намерение» сформировало круг проблем и вопросов, которые во многом определили дальнейшее развитие аналитической философии действия. Однако понимание чрезвычайно сложного текста «Намерения» требует комплексного знания биографического контекста написания книги, специфики методологии Энском, концепций, оказавших существенное влияние на становление философии Энском. Цель данной статьи — реконструировать теорию намеренного действия, как она представлена в книге «Намерение» с учетом данного контекста. В первой части статьи представлены краткие биографические сведения о жизни Энском, обрисован социальный и философский контекст, в котором была написана книга «Намерение», указано место теории действия в структуре философии Энском, проанализированы основные характеристики ее философского метода. Во второй части эксплицируется базовая структура книги «Намерение», формулируется основная цель исследования, реконструируются центральные ходы рассуждения и аргументы Энском, выделяются тезисы и вопросы, оказавшие существенное влияние на становление и развитие аналитической философии действия. В заключении рассматривается значение теории действия Энском в контексте развития аналитической философии действия конца XX — начала XXI века. Произведенная реконструкция демонстрирует, что теория Энском позволяет пройти между крайностями различных версий картезианского дуализма, с одной стороны, и полным отрицанием значимости ментального в теории действия — с другой.

Ключевые слова: Э. Энском, философия действия, действие, намерение, намеренное действие, интенция

Книга «Намерение» (1957) Гертруды Элизабет Маргарет Энском (1919–2001) занимает особое место в истории аналитической философии. Во-первых, с этой книги начинается история аналитической философии действия (Stoutland, 2011: 5;

© Мишура А. С., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-87-114

* Статья подготовлена в результате проведения исследования (№ 17-05-0040) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета „Высшая школа экономики“ (НИУ ВШЭ)» в 2017 г. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Wiseman, 2016: 21). Разумеется, соответствующая проблематика интересовала представителей аналитической традиции и до выхода «Намерения»¹. Однако именно Энском сформулировала ряд вопросов, которые впоследствии структурировали проблемное поле философии действия². Во-вторых, Энском нашла оригинальную оптику³ рассмотрения классических проблем теории действия на основе методов философии языка (Davidson, 2005: 283)⁴. В-третьих, история сложилась так, что идеи Энском получили развитие в том направлении, в котором этого, вероятно, менее всего ожидала их автор. Американский философ, ученик У. В. О. Куайна, Дональд Дэвидсон использовал теоретический аппарат, разработанный в «Намерении», чтобы обосновать во многом противоположный базовым интуициям Энском каузалистский подход к пониманию действия. Каузальная теория действия⁵ Дэвидсона стала чрезвычайно популярна в англо-американской философии. Однако подход Энском служил и продолжает служить источником вдохновения для философов, принципиально не согласных с каузалистским истолкованием природы действия⁶.

Между тем если теория Дэвидсона стала фактически мейнстримом аналитической философии действия, то книга Энском была и остается работой, о которой многие слышали, но в которой мало кто дал себе труд разобраться (Stoutland,

1. Отдельно стоит упомянуть три работы «Понятие сознания» Г. Райла (Райл, 1999), «Требование извиниться» Дж. Л. Остина (Austin, 1957) и «Законы и объяснения в истории» У. Дрея (Drey, 1957). Последние две вышли практически одновременно с работой Энском. Кроме того, проблематика философии действия многократно затрагивается во многих заметках позднего Витгенштейна (Scott, 1996). Отдельного упоминания также заслуживает работа Питера Уинча, который разрабатывает во многом схожий с теорией Энском подход к анализу действия (Winch, 1958).

2. Р. Вайзман выделяет три таких вопроса: 1) об условиях тождества действия; 2) об отношении между основаниями (reasons) и действиями; 3) о связи между намерением к действию, намеренным действием и основанием в пользу действия (Wiseman, 2016: 21–22).

3. Пожалуй, ключевую роль здесь сыграли артикуляция и анализ различия между действием как единичным реальным объектом, с одной стороны, и множеством возможных описаний (дескрипций) этого объекта — с другой. Именно эта оптика позволяет поставить вопрос о связи некоторых из этих описаний с логикой практик, в которых они функционируют.

4. Конечно, методы философии языка применялись к анализу действия и до Энском, достаточно вспомнить уже упомянутых Витгенштейна, Райла и Остина. Однако именно результаты исследований Энском *de facto* определили повестку аналитической философии действия, начиная с теории действия Д. Дэвидсона и заканчивая современным положением дел (обзор истории становления аналитической философии действия см.: D'Oro, Sandis, 2013).

5. Основа каузальной теории действия может быть сформулирована в двух тезисах: 1) действие определяется через причины (является ли нечто действием, зависит от причин этого нечто); 2) причины действия являются его основаниями и рационализируют его. В первоначальной версии каузальной теории действия Дэвидсона причинами действия являются первичные основания (primary reasons), состоящие из: 1) установки в пользу действия (желания в широком смысле) и 2) убеждения, что некоторый вид действий обладает желаемой характеристикой. Установка и убеждение позволяют дать рациональное объяснение того, почему действие было совершено. К примеру: «Я хочу поспать» и «Чтобы поспать, надо лечь в кровать» рационализируют действие «Я лег в кровать». При этом желание и убеждение в качестве ментальных состояний одновременно являются причинами действия.

6. Из последних работ сторонников антикаузализма стоит упомянуть книгу Майкла Томпсона «Жизнь и действие» (Thompson, 2008), у которой есть все шансы стать классикой аналитической философии действия.

2011: 1). На передней обложке самого популярного гарвардского издания «Намерения» напечатана чрезвычайно комплиментарная оценка Дэвидсона: «Самое важное исследование действия со времен Аристотеля». Однако на задней обложке того же издания можно прочесть фразу Дэвида Велемана, которая начинается следующим образом: «Часто цитируемая, иногда читаемая, редко понятая...» (Anscombe, 2000). Надо признать, что ответственность за непонятность книги во многом лежит на авторе. После первого прочтения «Намерение» оставляет весьма тягостное впечатление. Самый внимательный и сосредоточенный читатель будет буквально на каждой странице в недоумении, пытаюсь понять: что мог бы означать поставленный вопрос? Для чего приводится данный пример? Какова позиция самого автора по разбираемому вопросу? Каково место этого параграфа в общем нарративе книги? Соответствующие сложности связаны главным образом с методологическими установками Энском. Она не пытается сперва обрисовать некоторую схему, а затем показать ее эффективность при решении тех или иных головоломок. Движение происходит в обратном направлении: сначала мы встречаем великое множество ситуаций, в которых работает понятие намерения, и только затем медленно и с большим напряжением автор начинает обрисовывать порядок, который стоит за этой цветущей сложностью. Читателя, впервые сталкивающегося с чрезвычайно темным текстом «Намерения», можно несколько обнадежить тем, что в итоге Энском все же обнаружит единую логику, грамматику намерения. Правда, понять эту грамматику, посмотрев последние пару параграфов книги, просто невозможно.

Цель данной статьи — представить читателю теорию намеренного действия Элизабет Энском как она изложена в книге «Намерение». При этом мы исходим из гипотезы, что за книгой стоит определенный план, это произведение вполне последовательное и законченное. Оно не является неким предварительным наброском, нуждающимся в «полировке» и доведении до ума⁷. Одна из наших задач будет состоять в том, чтобы эксплицировать общую схему рассуждения в «Намерении», знание которой позволит читателю чувствовать себя хоть немного увереннее при столкновении с оригиналом⁸. Далее, для нас важно, с одной стороны, зафиксировать те ходы мысли, которые фактически оказали значительное влияние на развитие аналитической философии действия, в том числе на возникновение каузальной теории действия. С другой стороны, представить теорию Энском в качестве самостоятельного подхода к анализу действия, а не просто предварительного этапа развития каузальной теории действия. Кроме того, поскольку фигура Энском остается малоизученной в отечественной философской литературе⁹,

7. Мнение о черновом характере «Намерения» высказал один из первых рецензентов книги (Heath, 1960: 281).

8. Уместно оговориться, что данная статья не может и не стремится заменить чтение книги. Скорее, это такая работа, которую ее автор хотел бы сам прочесть перед тем, как выйти один на один с текстом «Намерения».

9. Нам удалось найти лишь одну статью, в которой обсуждаются самые общие аспекты моральной философии Энском (Артемьева, 2005).

представляется необходимым дать некоторые общие сведения о биографии Энском, специфике ее философского метода, а также месте «Намерений» в общей структуре ее философии.

В соответствии с этими задачами работа разделена на две части. В первой будут представлены краткие биографические сведения о жизни Энском, обрисован в самых общих чертах социальный и философский контекст, в котором была написана книга «Намерение», указано место теории действия в философии Энском, а также основные характеристики ее философского метода. Во второй части будет описана структура книги «Намерение», воспроизведены основные ходы рассуждения и аргументы Энском, а также эксплицированы результаты ее исследования¹⁰.

I

Гертруда Элизабет Маргарет Энском родилась в ирландском городе Лимерик 18 марта 1919 года в семье Алана Велса и Гертруды Элизабет Энском. Вскоре после рождения Элизабет семья переехала в Британию. Отец семейства работал школьным учителем, мать — директором школы (Teichmann, 2008: 2). В подростковом возрасте Энском принимает крещение в католической церкви¹¹ и остается в ней всю последующую жизнь. В том же возрасте чтение книги «Естественная теология» (Natural Theology) неизвестного автора впервые пробудило у Энском интерес к философским вопросам (Anscombe, 1981: vii).

В 1938 году Энском поступает в Оксфорд, где изучает классическую филологию в колледже Св. Хью¹². В Оксфорде Энском знакомится с Питером Гичем, молодым католиком, а впоследствии знаменитым аналитическим философом. Энском и Гич поженились в 1941 году и прожили вместе всю жизнь. У «Гичкомбов» родилось семь детей, что не помешало Энском опубликовать великое множество работ,

10. Стоит отметить, что в своем изложении мы старались учитывать актуальное состояние исследований философии Энском. В числе недавних монографий, посвященных ее философии, необходимо упомянуть наиболее часто цитируемую работу Р. Тейчмана «Философия Элизабет Энском» (Teichmann, 2008), книгу о «Намерении» С. Бэйна (Bayne, 2010), работу Д. Рихтера о моральной философии Энском (Richter, 2011), недавно вышедшее «Раутледжское руководство по намерению» Р. Вайзмана (Wiseman, 2016), а также сборник статей, посвященных намерению (Ford, Hornsby, Stoutland, 2011). С другой стороны, обнаруженные нами во вторичной литературе интерпретации ряда аргументов Энском (к примеру, аргумента из параграфа 20) представляются не вполне удовлетворительными. Чтобы не перегружать и без того объемную статью полемикой с альтернативными интерпретациями, мы постарались представить целостную реконструкцию рассуждения Энском, которая во многом согласуется с уже имеющимися интерпретациями, но включает более детальную реконструкцию некоторых, с нашей точки зрения, важных мест «Намерения».

11. Дочь Энском Мэри Гич пишет о влиянии на обращение в католичество Энском книг Г. К. Честертона (Geach, 2008: xvii).

12. В книге «Философия Элизабет Энском» Р. Тейчман приводит курьезный случай из биографии Энском. На выпускных экзаменах Энском написала блестящую работу по философии и полностью, с треском, провалила экзамен по древней истории. Однако философы буквально уговорили историков дать ей высшую степень (First class degree) см.: Teichmann, 2008: 2–3.

включая написанную в соавторстве с Питером Гичем книгу «Три философа» об Аристотеле, Фоме Аквинском и Готтлобе Фреге (Anscombe, Geach, 1961)¹³.

После окончания университета в 1941 году Энском еще год провела в Оксфорде, а затем отправилась в Кембридж, где посещала лекции Людвиг Витгенштейна. Именно встреча и последующее общение с Витгенштейном оказало решающее влияние на становление ее собственной философии (Anscombe, 1981: ix). Витгенштейн показал Энском, как можно преодолеть эпистемологию феноменализма, которую она сама впоследствии не раз будет критиковать:

Я могла бы годами сидеть в кафе, таращиться на вещи и спрашивать себя: «Я вижу пакет. Но что я реально вижу? Как я могу утверждать, что вижу здесь нечто большее, чем желтую протяженность?»... Я всегда ненавидела феноменализм и чувствовала себя в его ловушке. При этом, хотя я в него и не верила, было неясно, как из него вырваться. Без толку было указывать на связанные с этой позицией затруднения, к примеру, на проблемы, обнаруженные Расселом. Сила, главный нерв феноменализма жил и причинял мучительную боль. Только на занятиях Витгенштейна в 1944-м я увидела, как этот нерв извлекается, как победоносно громят центральную мысль «Мне дано вот *это*, и я определяю „желтый“ (к примеру) как вот *это*». (Anscombe, 1981: viii)

Энском и Витгенштейн стали дружить. При этом Витгенштейн называл Энском «старик» (old man) и однажды, когда в учебной аудитории из женщин осталась одна Энском¹⁴, сказал: «Слава Богу, мы избавились от женщин!» (Monk, 1990: 498). Пока Витгенштейн был жив, Энском постоянно курсировала между Оксфордом¹⁵ (куда по ее приглашению приезжал и Витгенштейн) и Кембриджем. После его смерти Энском стала одной из распорядителей рукописного наследия Витгенштейна (вместе с Р. Ризом и Г. Х. Вригтом). Она перевела на английский язык «Философские исследования», «О достоверности», «Заметки об основаниях математики», «Zettel» и дневники Витгенштейна времен написания «Трактата» (1914–1916). Кроме того, Энском написала знаменитое «Введение к Логико-философскому трактату» (Anscombe, 1959). С 1970 по 1986 год Энском занимала в Кембридже ту же кафедру, которую занимал Витгенштейн, а после смерти в 2001 году была похоронена в соседней могиле (Teichmann, 2008: 8).

13. Множество биографических деталей и забавных анекдотов о жизни Энском можно почерпнуть из введений к томам полного собрания ее сочинений, написанных дочерью Энском Мэри Гич, а также многочисленных некрологов (Dummett, 2001; Foot, 2001; O'Grady, 2001). К примеру, Энском любила носить штаны, что в 1950-е годы отнюдь не было нормой для женщин. Когда в одном кафе ей сказали, что женщин в штанах сюда не пускают, она их сняла (O'Grady, 2001).

14. Стоит отметить, что Энском носила монокль, а также курила сигары и трубку. С сигаретой и трубкой связан еще один анекдот. Когда один из сыновей Энском сильно заболел, она «заключила сделку» с Богом, что бросит курить сигареты, если он поправится. Она бросила курить сигареты, но начала курить трубку и сигары, по поводу которых уговора не было.

15. Энском вернулась в Оксфорд в 1946 году и трудилась там вплоть до получения витгенштейновской кафедры в Кембридже в 1970-м.

Витгенштейн показал Энском новый метод философской работы, радикально не похожий на феноменалистическое картографирование структуры индивидуального сознания. Этот метод позволял прорваться в сложный и богатый мир множества языковых практик, правил и форм жизни. В этой связи философию Энском и конкретно книгу «Намерение» иногда относят к философии обыденного языка. С этим можно отчасти согласиться постольку, поскольку Энском, во-первых, не считает обыденный язык чем-то несовершенным, требующим прояснения в некотором «идеальном языке», во-вторых, в своих исследованиях она часто рассматривает вопрос об осмысленности некоторого способа выразиться в контексте реальных речевых практик. Однако Энском не считает обыденный язык, а также интуиции, с ним связанные, непогрешимым арбитром в философских спорах или конечной точкой исследования. Язык может давать материал для философского исследования, однако он также может вводить в заблуждение.

Здесь уместно упомянуть различие между поверхностной и глубокой грамматикой у позднего Витгенштейна¹⁶. Если поверхностная грамматика это собственно грамматические правила построения *языковых* выражений, то грамматика глубокая касается структуры тех *неязыковых* практик, в которых укоренены практики языковые. Основным предметом интереса Энском служит именно глубокая грамматика, структура практик и конвенций, в которых работает исследуемое понятие. Соответственно, языковые практики как таковые не исчерпывают область исследования, важно понимать, в каком более широком контексте деятельности функционируют эти практики и как они связаны с этим контекстом. Напротив, фиксация на анализе самого языка может скрывать значимость той деятельности, которая невозможна без употребления языка. В этой связи стоит отметить, что Энском была весьма оппозиционно настроена к доминировавшей в Оксфорде 1950-х философии обыденного языка в духе Джона Остина (Teichmann, 2008: 6).

При чтении «Намерения» важно иметь в виду витгенштейновскую критику феноменализма, менталистского словаря, а также деления на «внешнее» и «внутреннее» в целом. Так, Энском полагает, что Витгенштейн в общем обосновал невозможность осмысленного разговора о намерении как некоем внутреннем состоянии, в котором человек себя застаёт (Anscombe, 2000: 6)¹⁷. Поэтому она сразу определяет такого рода толкования намерения как тупики психологического жаргона (Anscombe, 2000: 5) и стремится обнаружить альтернативные пути исследования, не уделяя порой внимания критике психологизирующих намерение подходов. С другой стороны, по ходу всей книги она раз за разом настойчиво обращает внимание читателя на те обстоятельства, которые искушают толковать понятие намерения сугубо психологически¹⁸.

16. Подробнее о различии поверхностной и глубокой грамматики у позднего Витгенштейна см.: Baker, 2004.

17. См. параграфы 633–662 в «Философских исследованиях», где Витгенштейн разбирает понятие намерения (Absicht, Intention).

18. Подробнее об этих «ловушках» ментализма мы расскажем во второй части статьи.

Тем не менее ошибочно было бы истолковывать философию Энском как продолжение философского проекта позднего Витгенштейна его верной ученицей. В некрологе Энском Филиппа Фут пишет: «Ничто не было столь чуждо ее характеру и образу мысли как ученичество» (Foot, 2001: 119–120). Если Витгенштейн дал Энском метод и перспективу рассмотрения философских проблем, то результаты ее исследований находятся скорее в русле томистской и, шире, аристотелевской традиции. Так, в «Намерении», обнаружив сходство своих выводов с идеями Аристотеля, Энском пишет: «Я не понимала тождества [позиций], пока не получила свои результаты; ведь исходные точки моего исследования были весьма отличны от аристотелевских, что вполне естественно для людей, пишущих в разные времена» (Anscombe, 2000: 80). Кроме того, если цель философии позднего Витгенштейна — показать мухе выход из мухоловки, избавить человека от философских проблем (Философские исследования, § 309), то Энском имела вполне конкретное представление о том, как в современных ей условиях выстраивать систематику¹⁹ содержательного философского знания.

Необходимость подобной систематики обнаружила себя в результате знакомства Энском с современной этикой. Упомянутая выше Филиппа Фут — автор знаменитого эксперимента с вагонеткой и подруга Энском — однажды попросила ее прочесть курс по этике, поскольку сама должна была уехать в США. Готовясь к этому курсу Энском, как пишет ее дочь Мэри Гич, была потрясена (appalled) тотальным доминированием в английской философии того, что сама Энском окрестила «консеквенционализмом» (Geach, 2011: xiii). Согласно консеквенционалистским подходам моральность действия стоит оценивать по его последствиям. Однако отсюда можно сделать вывод, что не бывает поступков, которые дурны или хороши сами по себе, независимо от последствий. И нет столь подлого, безнравственного, низкого поступка, который нельзя было бы потенциально оправдать с помощью какого-нибудь фантастического примера, в котором имеются чрезвычайно полезные следствия для общества в целом. Убийство, обман, воровство, грубость — все может быть хорошо и правильно, стоит только немного напрячь фантазию.

Конечно, есть и альтернатива консеквенционализму — это этика, оперирующая понятиями морального закона, долга и безусловного обязательства. Такая этика как бы обладает встроенной защитой от оправдания очевидно дурных дел и позволяет абстрагироваться от контекста их совершения. Однако она, в свою очередь, нуждается в некоторых основаниях, которые гарантируют *значимость*, действительность соответствующих понятий (долга, закона, обязательства). Их действительность, по мнению Энском, зависит от идеи божественного закона и божественного законодателя. Альтернативные источники значимости (к примеру, общий разум), по ее мнению, неспособны выполнить свою задачу. Между тем в условиях все более и более секуляризованного общества идея божественного

19. Стоит оговориться, что системное понимание связей между различными областями философского знания никоим образом не мешало Энском чураться систематического подхода при рассмотрении конкретных тем.

законодательства едва ли может служить надежной основой для построения этики, которая будет действительна и для атеистов, и для верующих. Однако в таком случае понятия долга и морального обязательства могут быть не просто бесполезны, а вредны, т. к. они создают иллюзию действительности того, что уже ничего не значит для многих людей.

Плодом такого рода размышлений стала знаменитая статья «Современная моральная философия» (Anscombe, 2008), в которой Энском отстаивает три тезиса. Во-первых, бесполезно заниматься моральной философией, пока у нас нет обоснованной философии психологии. Во-вторых, «следует избавиться от понятий обязательства и долга — т. е. морального обязательства и морального долга, от понятий морально правильного и неправильного, а также от морального смысла должностования». Наконец, третий тезис гласит, что различия между английскими философами морали со времен Г. Сиджвика не имеют принципиального характера (Энском, 2008: 70). Все эти философы были сторонниками консеквенционализма.

Предполагаемая порочность консеквенционализма, с одной стороны, и выхолащивание категории морального долга — с другой, создают необходимость в обосновании альтернативного подхода к этике. Основания такого подхода Энском находит у Аристотеля, который опирается не на понятия долга или обязательства, но на понятие добродетели (ἀρετή). Однако прежде чем браться за построение «этики добродетели» (virtue ethics)²⁰, нам необходимо понять, «что вообще представляет собой человеческое действие, как оно связано с мотивами человека и его намерениями» (Энском, 2008: 74). Подобные задачи, в свою очередь, необходимо решать в рамках философской психологии.

«Намерение», собственно, и выполняет часть задачи по созданию философской психологии, наличие которой является необходимой предпосылкой для разработки новой этики. Энском нигде прямо не поясняет, что такое философская психология. Однако из ее замечаний можно понять, что центральной задачей философской психологии является исследование таких понятий, как «действие», «намерение», «удовольствие», «желание» (Энском, 2008: 86). Если принять во внимание методологию Энском, то изучение этих понятий должно заключаться не столько в систематизации психической жизни агента, сколько в экспликации структуры практик, в которых соответствующие понятия работают. В этой связи становится более понятным неприятие Энском деонтологической этики. Если реальность понятия обусловлена реальностью социальных практик, в которые оно встроено, то понятие о моральном долге (основанном на идее божественного законодательства) должно быть связано с определенной, прежде всего религиозной, жизнью общества. Именно эта жизнь наполняет смыслом понятия о долге и моральном обязательстве. Когда эта жизнь постепенно сходит на нет, связанные с ней понятия также лишаются своей реальности.

20. Об историко-философском контексте возникновения этики добродетели см.: Куренной, 2008. Актуальный справочник по этике добродетели см.: Besser-Jones, Slotte, 2015.

Наконец, важно сказать несколько слов не только о философском, но и о социально-политическом контексте возникновения «Намерений». Современность «Намерений» — это послевоенная Британия, где в 1956 году Оксфордский университет присуждает президенту США Гарри Трумэну почетную степень. Единственным человеком в Оксфорде, который открыто и публично выступил против этого, была Энском. Дочь Энском Мэри Гич пишет об этом так:

Энском встала в старой палате Конгрегации, попросила разрешения говорить на английском, и произнесла речь, в которой сравнила действия Оксфорда с награждением Гитлера, Нерона или Чингисхана. Однако Конгрегация все же присвоила [Трумэну] степень... Этот эпизод побудил ее прочитать курс лекций, который и стал книгой «Намерение». Было ясно, что если люди оправдывали Трумэна, говоря, что он просто поставил свое имя на клочке бумаги, то чего-то эти люди, в отличие от нее, не понимали. (Geach, 2011: x)

Например, они могли не понимать, почему подписание Трумэном некоторого документа одновременно является убийством тысяч мирных жителей, а также почему оправданно сказать, что Трумэн убил их *намеренно*. Обосновывать такого рода утверждения позволяет теоретический аппарат, который Энском разработает в «Намерении».

II

Цель «Намерения» — прояснить грамматику понятия «намерение» в том смысле «глубокой грамматики», о котором мы писали выше. Необходимо понять, какую часть нашей жизни оно упорядочивает, какова логика и структура практик, в которые это понятие встроено. Соответственно, Энском начинает свою работу с выделения трех способов говорить о намерении в обыденном языке.

Во-первых, мы можем выражать намерения относительно будущего (expressions of intention): «Я собираюсь получить эту работу» или «Я намерен подписать указ»²¹. Во-вторых, мы говорим о намеренном действии (intentional action). Некоторые действия являются намеренными, а некоторые нет. Например, Трумэн намеренно санкционировал бомбардировку Хиросимы и Нагасаки. Но если бы он не знал, что подписывает (полагая поданную ему бумагу, например, указом об устранении расовой сегрегации), то его санкционирование бомбардировки Хиросимы и Нагасаки было бы ненамеренным действием. В-третьих, мы можем задаваться вопросом о намерении, *с которым* (intention with which) нечто делается, или было сделано. Можно спросить: чего человек хотел добиться в результате своего действия? Энском хочет прояснить понятие намерения, которое структурирует все

21. Разумеется, намерения можно выражать и без использования однокоренных со словом «намерение» слов (intention). Сама Энском использует английское «I am going to do such-and-such» в качестве формы выражения намерения, а также простое будущее время (Anscombe, 2000: 1).

эти употребления²². Это положение важно подчеркнуть, т. к. здесь Энском выдвигает гипотезу, которая определяет все последующее исследование. Во всех трех случаях речь идет об одной и той же структуре, об одной и той же логике. Цель состоит в том, чтобы эксплицитировать эту логику, порядок, который стоит за различными способами говорить о намерении.

Далее книгу можно, хотя и весьма условно, разделить на три части. В первой рассматриваются выражения намерений (§§ 2–3), во второй обсуждается намеренное действие (§§ 4–19), в третьей — намерение, с которым совершается действие (§§ 22–49)²³. Наконец, в последних параграфах книги Энском возвращается к теме первой части, отвечая на оставленные в начале работы вопросы о выражениях намерений (§§ 50–52). Внутри второй и третьей части можно дополнительно выделить несколько тем, которые впоследствии стали предметом активного обсуждения в аналитической философии действия. Во второй части: 1) знание без наблюдения (§ 8)²⁴; 2) анализ-ментальной причинности (§§ 9–11, 15); 3) типы мотивов (motives), соотношение мотивов и причин (§§ 12–14). В третьей части: 1) проблема тождества действия (§§ 23, 26–27); 2) анализ природы практического знания (§§ 28–46). Далее мы кратко реконструируем самый общий уровень рассуждения Энском, отсекая множество деталей. Это своего рода «скелет» «Намерения», с помощью которого мы хотели бы продемонстрировать, что «Намерение» создано по некоторому единому плану, которого автор последовательно придерживается на протяжении всей работы²⁵.

А) *Выражение намерений.*

Энском начинает свое исследование с анализа выражений намерений (expressions of intentions). Речь идет о конкретном типе языковых выражений («Я собираюсь X», «Я намерен X», «Я сделаю X»), посредством которых человек описывает свои намерения относительно будущего. Энском ставит задачу отделить данный тип выражений от некоторой формы предсказания²⁶, в частности, прогноза будущих событий. Согласно методологии исследования, сделать это

22. В этой связи стоит отметить, что аргумент, обосновывающий взаимозависимость способов говорить о намерении, представлен в параграфе 20. Это, пожалуй, самое трудное для понимания место «Намерения».

23. Параграфы 19–21 играют роль «моста» между обсуждением намеренного действия и намерения, с которым совершается действие.

24. Эта тема получит развитие в параграфах 28–46.

25. Здесь необходимо сделать ряд замечаний. Во-первых, текст «Намерения», в отличие от многих современных текстов, совершенно не предназначался для какого-либо суммирования, обобщения, выделения основных результатов исследования. Одна из задач нашего изложения — облегчить работу с очень трудным для понимания оригиналом. Во-вторых, изложение не содержит критики, т. к. эта критика скорее затруднила бы, нежели облегчила понимание замысла Энском. В-третьих, по ходу изложения мы будем делать примечания, которые призваны указать на наличие в конкретном месте «Намерения» важных тем, подробное обсуждение которых мы вынуждены опустить.

26. Речь идет именно о «некоторой форме», т. к. по ходу анализа Энском дает очень широкое определение предсказания, согласно которому и выражения намерений являются формой предсказания: «человек говорит нечто, используя в предложении определенную глагольную форму (inflection of verb), а позднее то же самое предложение, только с другой формой глагола, можно назвать истинным

возможно только на основе конкретной практики²⁷. Такой практикой становится обоснование: выражения намерений обосновываются *основаниями в пользу действия* (reasons for acting), а прогнозы — основаниями *считать их истинными* (reasons to believe). Однако здесь возникает вопрос, в чем состоит специфика оснований в пользу действия? Чем они отличаются от оснований в пользу истинности некоторого убеждения, т. е. свидетельств, а также от причин? Энском предпочитает не отвечать сразу на эти вопросы, а переходит к рассмотрению намеренных действий²⁸. Именно анализ намеренных действий впоследствии позволит ей подойти к исследованию структуры обоснования, в которую вписаны основания в пользу действия.

Б) *Намеренные действия.*

Определить намеренные действия также необходимо через некоторую практику. Энском делает это следующим образом: если человек совершает намеренное действие, его можно спросить: «Почему ты делаешь X?», и получить релевантный смыслу вопроса ответ. Иначе говоря, к намеренным действиям применим вопрос «Почему?»²⁹ в определенном смысле (§ 5)³⁰. Каков этот смысл? В случае намеренных действий вопрос ставится относительно оснований в пользу действия, а не относительно, к примеру, свидетельств истинности или причин чего-либо. Но как можно ясно разграничить данные типы оснований? Здесь возникает угроза порочного круга: намеренное действие мы определяем через вопрос «Почему?» в некотором смысле, данный смысл вопроса «Почему?» определяем через понятие «основание в пользу действия», но это понятие уже содержит отсылку к тому классу действий, который мы стремились определить. Чтобы избежать порочного круга, Энском вновь предпочитает двигаться не от понятий к практикам, а от анализа практик к понятиям. В частности, ей требуется перечислить типы ответов, которые демонстрируют применимость вопроса «Почему?» в искомом смысле, а также те ответы, которые указывают на его неприменимость к конкретному действию. В случае успеха мы: 1) предварительно определим смысл вопроса «Почему?» через указание релевантных типов ответа; 2) выделим класс намеренных действий через определение конкретного смысла вопроса «Почему?»; 3) поймем, какие ответы мо-

или ложным ввиду случившегося позднее» (Anscombe, 2000: 2). Соответственно, задача Энском — провести различие внутри большого класса предсказаний.

27. Этот момент существенен, т. к. в ответ на вопрос о различии предсказаний и выражений намерений возникает искушение сказать, что намерение описывает некоторое внутреннее состояние, а предсказание описывает будущие события. Перевод разговора в область наблюдаемых действий позволяет избегать такого рода менталистских ловушек.

28. На данном этапе исследования прямой ответ невозможен, т. к. он потребовал бы предварительного понимания того, что такое намеренное действие. Об этом далее.

29. Имеется в виду вопрос формы «Почему S сделал X?», где S обозначает действующего, а X — описание действия. К примеру: «Почему Марк пошел за Петром?»

30. Здесь стоит отметить, что и выражения намерений, и намеренные действия Энском выделяет на основе, в сущности, одной совокупности практик — практик обоснования. Вопрос «Почему?» требует некоторого основания в пользу действия, причем это основание, как будет показано далее, имеет ту же природу, что и основание, приводимое в защиту выраженных намерений.

гут указывать основания в пользу действия. Важнее, однако, то, что полученные данные создадут «эмпирическую», основанную на реальных практиках, почву для дальнейшего анализа и обобщения.

Мы ограничим перечисление случаев применимости и неприменимости вопроса «Почему?» теми примерами, которые, по нашему мнению, представляют особый интерес в контексте проблематики философии действия. Во-первых, вопрос «Почему?» в искомом смысле не получает ответа, если человек говорит: «Я не знал, что это делаю». Но как вообще можно не знать, что делаешь? Отвечая на этот вопрос, Энском сформулирует мысль, которая впоследствии сделает блестящую карьеру в аналитической философии действия: одно и то же действие может быть представлено во множестве разных описаний (§ 6). Человек знает³¹ свое действие в одних описаниях, но может и не подозревать о других истинных описаниях того же действия. Следующий пример принадлежит Дональду Дэвидсону (Davidson, 1963: 686): человек приходит в квартиру и щелкает переключателем, намереваясь включить свет. Сам того не зная, он спугивает грабителя. Его действие можно описать и как «X включил свет» и как «X спугнул грабителя». Однако только в первом из них человек знает о своем действии и может ответить на вопрос «Почему?» в искомом смысле. Таким образом, «намеренный» в словосочетании «намеренное действие» означает, что данное действие имеет некоторое описание, относительно которого применим вопрос «Почему?» в искомом смысле, и совершающий действие знает о нем в этом описании (Anscombe, 2000: 28).

Во-вторых, вопрос «Почему?» в искомом смысле не получит ответа, если будет указана ментальная причина³² действия. В качестве примера Энском приводит следующий случай (Anscombe, 2000: 9): человек, сидящий за столом, неожиданно вскакивает. На вопрос «Почему ты вскочил?» он отвечает: «Мне показалось, в окне мелькнуло лицо». Этот ответ не дает нам оснований в пользу действия, но указывает некоторое сознательное переживание, впечатление, которое «запустило» действие. Анализ ментальной причинности в «Намерении» (§§ 9–11, 15) представляет особый интерес, поскольку описанные Энском случаи ментальной причинности весьма не похожи на картину, рисуемую стандартной каузальной теорией действия³³. Ментальная причина буквально «толкает» человека на действие. Это

31. Здесь уже можно было бы поставить вопрос о природе знания, которое человек имеет о своих намеренных действиях. Не случайно в восьмом параграфе появляется тема знания без наблюдения. В нем Энском выделяет класс действий, о которых мы знаем без наблюдения, подклассом данного класса являются намеренные действия. Однако более детальное рассмотрение знания о намеренных действиях будет представлено в параграфах о практическом знании (§§ 28–46).

32. Кроме ментальных причин действия существуют, разумеется, и другие типы причин. К примеру, физиологические процессы в организме, о которых человек может знать из университетского курса анатомии и физиологии. Однако этот тип причин представляет меньший интерес, т. к. такие причины вовсе не похожи на основания в пользу действия. Кроме того, если о ментальной причинности, по мнению Энском, человек знает *без наблюдения* (§ 9), вывод о не-ментальных причинах действия возможен только на основе наблюдения.

33. Чистый случай ментальной причинности в духе теории Энском дают так называемые примеры с отклоняющимися каузальными цепями (*deviant causal chains*), которые являются едва ли не главной

очевидно самому действующему, он знает, что его действие было запущено неким впечатлением, ощущением, мыслью. Однако если в ответ на вопрос «Почему?» человек укажет такую ментальную причину, он продемонстрирует, что вопрос относительно оснований в пользу действия здесь не применим³⁴.

Особый интерес представляет и третий тип неподходящих ответов на вопрос «Почему?» в определяемом нами смысле: «Сам не знаю, почему я так поступил», или «Без особых причин», или «Просто так». Эти случаи любопытны тем, что человек *опознает* релевантный смысл вопроса, он понимает, какого рода ответ от него хотят услышать. Однако его реальный ответ как бы говорит: «Я понимаю, что вы хотите услышать, но мне нечего ответить». В некоторых случаях такой ответ будет практически непостижим³⁵. К примеру, если бы академик Сергей Павлович Королев ответил на вопрос «Почему вы отправили человека в космос?» нечто вроде «Просто так» или «Сам не знаю», его ответ прозвучал бы исключительно странно. Равным образом, если бы Трумэн в ответ на вопрос «Почему вы отдали приказ о ядерной бомбардировке Хиросимы?» сказал бы: «Без особых причин», мы сочли бы, что он уклоняется от ответа или сошел с ума. Таким образом, в некоторых случаях подобный ответ будет совершенно неприемлем. С другой стороны, если молодой угонщик на вопрос «Зачем ты угнал машину?» отвечает: «Молодой...», он, по сути, указывает, что не может представить каких-то оснований в пользу своего

проблемой каузальной теории действия. В таких примерах убеждение и желание являются причинами действия, однако никак не рационализируют его. В этой связи перед теоретиками каузальной теории действия встала задача сформулировать, какие формы каузации основаниями правильные, а какие нет, что оказалось весьма непростой задачей. Сам Дэвидсон приводил такой пример: «Скалолаз может хотеть избавиться от опасности, которой он подвергается, удерживая вес другого человека на тросе, и знать, что, ослабив хват, он может избавиться и от веса, и от опасности. Это убеждение и желание могут настолько нервировать его, что станут причиной ослабления хвата, однако при этом вполне возможно, что он никогда не решал ослабить хват и не ослаблял его намеренно» (Davidson, 1973: 153-154).

34. Здесь стоит отметить, что в обсуждении ментальной причинности у Энском есть один важный, но весьма тонкий момент: Энском разделяет два типа случаев: 1) чистые случаи ментальной причинности; 2) случаи, в которых ментальная причина может фигурировать в качестве основания в пользу действия. В основном тексте мы привели примеры чистых случаев, в которых ментальная причина никак не рационализирует действие. Однако возможны такие случаи, когда ментальная причина *может* приводиться в качестве основания в пользу намеренного действия. Если суммировать ее замечания по этому поводу из параграфа 15, выходит примерно следующее: имеется некоторый континуум между двумя вышеуказанными типами случаев. Чем больше действие является просто *реакцией* на некоторое впечатление, ощущение или мысль, тем ближе этот случай к чистой ментальной причине, чем больше ментальная причина включается в структуру рассуждений самого агента, тем скорее данная причина может быть использована как основание в пользу действия. Энском приводит следующий пример: «Что заставило тебя подписать этот документ? — У меня в голове постоянно крутилась мысль „это мой долг“, пока я наконец не сказал себе: „Не могу иначе“ и не подписал» (Anscombe, 2000: 11). Этот вопрос можно прояснить, если рассмотреть понятие практического рассуждения у Энском. Об этом далее.

35. Энском специально посвящает § 18 обсуждению того, в каком смысле такой ответ непостижим. Если кратко суммировать ее замечания, он непостижим в том смысле, что мы понимаем значение сказанной отвечающим фразы, но не понимаем, как она может быть осмысленно употреблена в данной ситуации.

действия. Этот класс ответов образует пограничный случай, с одной стороны, вопрос распознается верно, с другой стороны, на него нет ответа.

Время перейти к подходящим ответам на вопрос «Почему?» относительно намеренного действия (§§ 12–14). Релевантным ответом будет указание мотивов в обыденном смысле³⁶ этого слова. Энском выделяет три типа мотива. Во-первых, в качестве мотива может быть указано нечто в прошлом. К примеру, на вопрос «Почему ты помогаешь ему?» можно дать ответ: «Много лет назад он помог мне». Такие мотивы Энском называет «ретроспективными мотивами» (*backward-looking motives*). Однако не всякое событие, предшествующее действию, может подойти в качестве такого рода мотива. Чтобы нечто в прошлом могло служить мотивом, должны соблюдаться два условия: 1) это нечто в прошлом должно осмысляться как хорошее или вредное для действующего; 2) само действие должно осмысляться в категориях хорошего или вредного³⁷. Пояснить эту мысль можно на следующем примере: человека спрашивают: «Почему ты его покалечил?» Ответом может быть: «Он сильно испортил мне жизнь». Если вдруг человек узнает, что действие, которое он осмыслял как вредоносное, оказалось полезным для недруга, то оно станет ненамеренным (и наоборот). Так, если один человек пытается убить другого, но тем самым случайно спасает его, спасение будет ненамеренным. С другой стороны, указание чего-то нейтрального, не связанного с идеями блага и вреда, не может само по себе дать мотива в пользу действия. Так, если человек в ответ на выше поставленный вопрос «Почему ты покалечил этого человека?» скажет: «Он завязал себе шнурки» или «Он стоял на остановке», мы все равно предположим, что завязывание шнурков или стояние на остановке как-то связываются у отвечающего с идеей чего-то вредного, дурного, иначе его ответ будет крайне трудно понять.

Во-вторых, в качестве мотива может быть дана некоторая интерпретация действия, человек может как бы сказать своим ответом: «Посмотри на действие в таком-то свете, с такой-то точки зрения, и ты поймешь, почему я его делаю». К примеру, на вопрос «Почему ты вообще решил это сделать?» можно получить ответ: «По дружбе». Такие мотивы Энском называет «мотивы-в-общем» (*motives-in-general*) или интерпретативные мотивы³⁸. В-третьих, человек может указать нечто в будущем в качестве мотива — это проспективные мотивы (*forward-looking*

36. Данное уточнение существенно, т. к. Энском отвергает философскую концепцию мотивов, согласно которой они являются своего рода двигателями, подталкивающими человека к действию. Эта концепция, по мнению Энском, есть результат ряда ошибок: 1) игнорирование специфики реальных примеров ментальной причинности; 2) предположение, что ментальная причинность имеется только в случае намеренных и добровольных действий; 3) игнорирование различия между ментальными причинами и мотивами; 4) игнорирование типов мотивов, которые не равны намерениям, с которыми действует человек (Anscombe, 2000: 19–20). О других типах мотивов см. далее.

37. Эта идея дополнительно проясняется в контексте § 40, где Энском обсуждает связь желания, направляющего действия человека, с его представлением о благе (*good*).

38. Именно их концептуализация представляется Энском чрезвычайно трудной задачей, которая, правда, относится к сфере «этики или литературной критики», и потому перед ней не стоит (Anscombe, 2000: 19).

motives). При этом такого рода мотив будет одновременно указывать *намерение, с которым* (intention-with-which) действует человек. К примеру, на вопрос «Почему ты режешь тыкву?» человек ответит: «Чтобы приготовить ужин». «Чтобы приготовить ужин» будет намерением, с которым человек точит нож (или одним из намерений)³⁹.

В) *Взаимозависимость способов говорить о намерениях.*

Долгое и местами чрезвычайно запутанное рассмотрение различных вариантов ответа на вопрос «Почему?» в итоге позволяет Энском предварительно определить его смысл через круг возможных ответов. Теперь можно было бы рассмотреть проблему связи всех «правильных» ответов. Однако перед этим Энском возвращается к вопросу, которого она касалась в первом параграфе: могут ли три способа говорить о намерениях обозначать три независимых понятия? Можно ли говорить о намеренном действии как независимом понятии? Энском отвечает на эти вопросы в два этапа. Во-первых, она демонстрирует, что намеренное действие является таковым не благодаря наличию некоторой дополнительной сущности, которая делает совершаемое действие намеренным (§ 19). Этот шаг важен, т. к. если бы такие сущности были, то действие могло бы быть намеренным независимо от наличия выражений намерений или возможности говорить о намерении, с которым совершается действие. Во-вторых, она показывает, что возможность говорить о намеренных действиях принципиально связана с наличием двух других способов говорить о намерении (§ 20). Реконструкция аргументов Энском в этой части «Намерения» представляет исключительную сложность. Далее мы предложим свою интерпретацию ее доводов в максимально сжатом виде.

Оба аргумента по форме представляют собой аргументы от противного. В параграфе 19 Энском делает допущение, что действие сопровождается некоторой сущностью I, которая и делает его намеренным. Она начинает рассуждение с того, что в любом действии можно обнаружить некоторые «донамеренные» (preintentional) компоненты, это некоторая фактическая «база», на которую мы можем накладывать разные описания. В случае с движениями тела всегда будут иметь место, по крайней мере, некоторые сокращения мышц. Согласно нашему допущению, эта база будет сопровождаться некоторым I, которое и делает донамеренное действие намеренным (донамеренное + I = намеренное). Однако ничего в донамеренном действии как таковом не позволяет выделить из множества возможных описаний именно те, в которых действие является намеренным⁴⁰. Если именно I делает дона-

39. Заметим, что в некоторых случаях выражение намерения, описание намеренного действия и описание намерения, с которым совершается действие, могут совпадать. К примеру, в ответе на вопрос «Почему ты режешь тыкву?» можно использовать все три способа говорить о намерении, которые обнаруживают здесь свою эквивалентность: «Собираюсь приготовить ужин», «Готовлю ужин», «Чтобы приготовить ужин» (Anscombe, 2000: 40).

40. В этом смысле, с точки зрения Энском, бессмысленно пытаться определять намеренное действие через некое якобы более фундаментальное его описание, к примеру, через описание физиологическое. Даже полная информация о физиологических процессах в теле действующего не смогла бы указать нам то описание, в котором действие является намеренным (Anscombe, 2000: 29).

меренное намеренным, то контекст действия также оказывается не важен. Таким образом, I может быть практически любым, описание, в котором действие является намеренным, произвольно. Тогда тот факт, что описания намеренных действий (определяемые I) некоторым образом вписываются в контекст действия, логично связаны с прошлыми и последующими событиями, оказывается просто счастливым совпадением. Это абсурдно. Если же дело не в случайном совпадении, то I должно быть как-то связано с тем, что сам агент знает о своем действии, т. к. намеренные действия в числе прочего характеризуются тем, что агент знает о них в тех описаниях, в которых они являются намеренными. К примеру, если он знает, что сокращение мышц определенного рода позволит взять молоток, то может сократить мышцы соответствующим образом, чтобы взять молоток. В таком случае I, сопровождающее действие, будет включать описание действия, в котором оно является намеренным. Однако у этого предположения также есть три проблемы: 1) мы обычно не думаем о своих донамеренных действиях или вообще не знаем о том, каковы они; 2) мы не замечаем в своем опыте никакого подобного I, сопровождающего намеренные действия; 3) если бы мы знали, что I всегда сопровождает намеренное действие, то «вызывание» (summoning) I использовалось бы для того, чтобы действие было бы намеренным, но само это вызывание было бы намеренным и требовало бы другого I. В итоге мы получаем бесконечный регресс. Таким образом, допущение о наличии I приводит к существенным затруднениям.

Итак, намеренное действие является таковым не в силу чего-то, что сопровождает движения агента в момент действия. Есть ли какие-то другие условия осмысленности этого понятия? В параграфе 20 Энского приводит аргумент в пользу того, что осмысленность говорения о намеренных действиях зависит от двух других способов говорить о намерении. Предположим, что дело обстоит иначе. Это может означать:

Допущение 1: о намерении можно говорить только в связи с намеренным действием, но не существует выражений намерений относительно будущего или дальнейших намерений, с которыми совершается некоторое намеренное действие.

Допущение 2: в ответ на вопрос «Почему?» человек не сможет указать чего-либо, помимо того описания, которое уже фигурировало в вопросе, поскольку, согласно допущению, намеренное действие существует независимо от выражений намерений относительно будущего или дальнейших намерений, с которым совершается действие. Единственный ответ на вопрос «Почему ты сделал/делаешь X?» в соответствующем смысле звучал бы: «Я просто сделал/делаю X».

Допущение 1 можно интерпретировать двояким образом:

1) Во-первых, «Намеренный» обозначает некоторую манеру, образ выполнения действия, как человек может делать нечто с грустным видом, так он может делать нечто с «намеренным» видом. Энском использует редкое слово «intentional», на русском мы могли бы сказать, что человек делает нечто с решительным или целеустремленным видом. Однако понятие намерения не может работать таким образом, т. к. в одном описании действие может быть намеренным, а в другом нет.

Тогда как «вид», с которым человек нечто делает, не зависит от конкретного описания. Если человек делает нечто с гневным видом (к примеру, забивает в стену гвоздь), он будет делать это с гневным видом, даже если дать действию другое описание (к примеру, «мешает соседям спать»). Во-вторых, если мы предположим, что слово «намеренное» описывает манеру выполнения действия, которая *необходимо* связана с определенными описаниями, то никто никогда не мог бы отрицать, что действие в данном описании является намеренным. Так, если описание «Мешать спать» необходимо связано с намеренной манерой выполнения действия, то никто не мог бы сказать, что он мешает спать ненамеренно. Однако в нашем языке выражение «намеренное действие» работает совершенно иначе: мы можем сказать, что не знали о том, что совершаем некоторое действие, даже если вопрос ставится относительно описания, в котором оно *потенциально* могло бы быть намеренным.

2) Согласно другой интерпретации допущения 1 о независимости намеренных действий, действие может иметь множество описаний, в одних из которых оно будет намеренным, а в других нет. Но в ответ на вопрос «Почему?» человек никогда не сможет выразить намерение относительно будущего или указать намерение, с которым он действует. Так человек, который пилит дрова, на вопрос «Почему ты водишь пилой туда-обратно?» мог бы сказать: «Я пилю дрова», но не мог бы сказать: «Чтобы разжечь костер». «Пилю дрова» описывало бы его текущие действия, а «чтобы разжечь костер» — намерение, с которым он действует⁴¹. Если принять допущение 1 в данной интерпретации, понятие намеренного действия радикально сузилось бы. «Намеренное» в «намеренном действии» обозначало бы только то, что человек намеренно делает нечто в данный момент. Понятие намерения утратило бы концептуальную связь с будущим, в том числе с целями действия в будущем.

Если же принять допущение 2, то разговор о намеренных действиях стал бы просто невозможен, т. к. ответ «Я просто это сделал и все» не позволяет отличить намеренные действия от других типов действий, о которых мы знаем без наблюдения. К примеру, от чистых случаев ментальной причинности⁴². В обоих случаях возможен ответ: «Я просто это сделал». Вопрос «Почему?» в описанном смысле просто не существовал бы.

Указание взаимозависимости способов говорить о намерении можно считать частью «негативной» программы «Намерения»: задача здесь состоит в том, чтобы доказать невозможность говорить *только* о намеренных действиях. После выполнения этой задачи Энском может перейти к позитивной программе. Необходимо прояснить понятие, которое структурирует все взаимозависимые способы говорения о намерении. Осмысленность разговора о «намеренных действиях» зависит от возможности указания оснований в пользу действия. В качестве оснований могут быть указаны мотивы трех типов, однако что объединяет все формы релевантных

41. Равным образом он не мог бы сказать: «Собираюсь разжечь костер», т. к. выражения намерений относительно будущего также исключены согласно нашему допущению.

42. В § 20 Энском рассматривает несколько альтернативных вариантов выделить намеренные действия, но приходит к выводу об их несостоятельности.

ответов на вопрос «Почему?»? В какой общий порядок они вписаны? Эנסком подходит к ответу на эти вопросы через анализ третьей части своей темы: намерения, с которым совершается действие.

Г) *Намерение-с-которым.*

Говоря о проспективных мотивах, мы указали, что данный тип мотивов вызывает *намерение* действующего. Разумеется, не всякое упоминание чего-то в будущем может быть понято в качестве мотива. Так, если на вопрос «Почему ты забиваешь гвоздь?» человек ответит: «Чтобы утолить голод», его ответ будет непонятен. Если же он ответит: «Чтобы повесить картину», ответ будет вполне ясен. В чем разница? Разница состоит в том, что во втором случае мы понимаем, как «Забиваю гвоздь» может вести к «Повешу картину». Напротив, в первом случае совершенно неясно, как забивание гвоздя может привести к утолению голода. Иначе говоря, ответ типа «Я делаю X, чтобы Y» понятен в том случае, если понятно, как X может быть этапом достижения Y или как Y может быть более поздней стадией X. Соответственно, любой ответ на вопрос «Почему?» должен некоторым образом позволять нам реконструировать эту связь⁴³.

Заметим, что это будет действительно не только для проспективных мотивов. Указание чего-то в прошлом: «Он меня обидел» будет понятно, если, к примеру, текущее действие является этапом возмездия за обиду. Если же действие будет очевидно полезным обидчику, нам станет не ясен смысл ответа. Итак, указание интерпретативного мотива («Почему ты это сделал? — По дружбе») обычно может быть понято в контексте достижения некоторой цели («Чтобы помочь другу»). Намерение-с-которым позволяет нам указывать *цель* того, что мы делаем в конкретный момент. Благодаря данному способу говорить о намерениях вопрос «Почему?» получает львиную долю своей осмысленности. Ведь зачастую нам абсолютно ясно, какие намеренные действия люди совершают в конкретный момент, вопросы может вызывать то, какую цель они преследуют данными действиями.

Между тем как цели и задачи человека могут составлять некоторую иерархическую структуру, так же и его намерения могут находиться в иерархическом отношении друг к другу. Данная характеристика намерения лучше всего обнаруживается при анализе «намерения-с-которым» человек нечто делает: человек делает А, чтобы В, а В, чтобы С, а С, чтобы D. Эта иерархическая структура, в свою очередь, позволяет поставить ряд вопросов: 1) знаменитый вопрос о тождестве действия: совершает ли человек четыре действия (А, В, С, D), или одно, но в нескольких описаниях? 2) Является ли набор А–D фиксированным, или можно поместить между

43. Заметим, что подобное понимание позволяет значительно ограничить произвол человека при указании намерения. Человек не может указать все, что захочет, в качестве своего намерения, т. к. многие ответы просто невозможно будет понять. Соответственно, допустимые элементы этой структуры ограничены не только смыслом вопроса «Почему?», но и некоторой независимой от человека логикой связи между различными описаниями. Эта логика, в свою очередь, укоренена в реальных практиках, жизни общества. Напротив, менталистские истолкования намерения предполагают, что все самое существенное для определения намерения происходит «в голове» действующего.

отдельными его элементами другие звенья? 3) Должно ли описание конечной цели человека соответствовать конкретному действию в цепи?

Проанализировать эти вопросы можно на примере Энского, который стал настоящей классикой философии действия:

Некий человек закачивает воду в цистерну, из которой в дом поступает питьевая вода. Какой-то другой человек нашел способ постоянно отравлять источник воды ядом, действие которого остается незаметным, пока людей можно вылечить. В доме живет небольшая группа партийных начальников со своими семьями, которые контролируют большое государство. Они уничтожают евреев и, возможно, планируют мировую войну. Человек, который отравил источник, просчитал, что если они будут уничтожены, то к власти придут хорошие люди, которые будут правильно управлять государством или даже установят Царствие Божье на земле, а также обеспечат всем людям благую жизнь. Он открыл свои расчеты, а также сведения о яде тому, кто закачивает воду. Смерть обитателей дома, конечно, будет иметь и множество других последствий, к примеру, ряд людей, неизвестных действующим лицам, получит наследство, о котором ничего не знают. (Anscombe, 2000: 37)

На первый вопрос Энском отвечает, что человек совершает не четыре действия, а одно конкретное действие и только его⁴⁴. В данном случае он двигает руками вверх-вниз (A), а контекст определяет, какие дальнейшие описания применимы к этим движениям: он работает насосом (B), он направляет воду в систему водоснабжения (C), он отравляет жителей дома (D) (Anscombe, 2000: 46). При этом каждый следующий элемент в цепи описаний будет требовать все больше и больше информации о контексте. Поскольку человек держит в руках насос, можно сказать: «Он работает насосом». Поскольку насос подключен к цистерне, которая соединена с системой водоснабжения дома, можно сказать: «Он закачивает воду в систему снабжения дома питьевой водой» (C). Поскольку эта вода была отравлена, можно сказать: «Отравляет жителей дома» (D). Заметим, что каждое следующее описание как бы «поглощает» предшествующее. Так, в ответ на вопрос «Почему ты качаешь насос?» человек может сразу сказать: «Чтобы отравить жителей дома», не указывая, что он закачивает яд в цистерну с водой и т. д. Все предшествующие описания будут лишь этапами в достижении главной цели, если, конечно, его целью является отравление жителей дома. Соответственно, последний элемент цепи и будет намерением, с которым действует человек (Anscombe, 2000: 46).

В ответ на второй вопрос Энском отвечает, что набор A-D не фиксирован, возможно включение промежуточных звеньев. Так, мы можем поставить между B и C описание «Закачивает воду в цистерну» (E) (получится серия: «работает насо-

44. Впоследствии Артур Данто сформулирует понятие базового действия (basic action) (Danto, 1965). Базовое действие таково, что оно совершается непосредственно, а не через другие действия. Основная проблема здесь заключается в том, чтобы прояснить этот критерий и очертить класс этих действий.

сом» — «закачивает воду в цистерну» — «направляет воду в систему водоснабжения» и т. д.) (Anscombe, 2000: 47).

Третий вопрос в данном случае можно поставить так: «В какой именно момент человек, работающий насосом, отравляет обитателей дома?»⁴⁵ В какой именно момент реализуется намерение, с которым человек действует?» Очевидно, в самих по себе движениях героя мысленного эксперимента не удастся обнаружить такой момент. Когда обитатели дома отравятся, сам отравитель может делать нечто совершенно иное. Однако обстоятельства, контекст, в котором все происходит (человек знает о яде в источнике, он знает, что своими действиями закачивает яд в дом, где живут люди, что он смертелен, и т. п.), по крайней мере частично, обуславливают применимость данного описания к его действиям. Если человек признает свое знание контекста, ему будет трудно осмысленно отпираться от того, что он своими действиями отравил жителей дома. Даже если он, к примеру, закачивал яд, просто чтобы заработать денег, и ему было все равно, кто умрет, он должен будет признать, что понимал отравление как этап, ведущий к получению денег, а значит, он отравлял людей намеренно, хотя его целью было не убийство, а деньги.

Можно было бы сказать, что реальное намерение определяется некоторым внутренним усилием или волевым актом, именно он обозначается описанием намеренного действия. Однако Энском критикует такое представление. Человек не может определять свои намерения, просто сказав «про себя»: мои намерения такие-то, а вовсе не другие. Такого рода определение намерений уже было бы намеренным действием, и мы могли бы спросить: а с каким намерением ты произносишь эту речь? Напротив, показать реальные намерения человека может его реакция на некоторую новую информацию о контексте. Например, если человек отравляет жителей дома только для того, чтобы получить деньги, то информация о том, что ему не заплатят, повлечет отказ от действия (Anscombe, 2000: 43–44).

Между тем контекст никогда не позволяет точно зафиксировать намерение, с которым действует человек. В конечном счете лишь сам человек может сказать, каковы его намерения (Anscombe, 2000: 44). Это важно. Во-первых, поэтому можно солгать о намерениях. Если бы контекста всегда было достаточно для понимания намерений, ложь была бы невозможна⁴⁶. Во-вторых, мы можем поставить вопрос: откуда *сам* человек знает о своих намерениях? Сложность ответа состоит в том, что нам необходимо указать основания этого знания, не попав в психологию-

45. В случае с бомбардировкой Хиросимы можно было бы спросить: в какой именно момент Трумэн убил тысячи мирных жителей в Хиросиме? Разве подписание документа можно отождествить с убийством?

46. Интересный вопрос, который Энском рассматривает в начале и в конце своей книги, заключается в том, есть ли противоречие во фразе: «Я намерен сделать X, но не сделаю X». С одной стороны, здесь есть видимость противоречия. Однако человек может действительно иметь намерение, но не сделать нечто. К примеру, если ему помешали, если он передумал, наконец, если он не смог претворить свои намерения в жизнь. В этом контексте Энском рассматривает пример с отречением апостола Петра. Петр не лгал, говоря Христу, что не отречется, и он не передумал, но все же не смог реализовать свое намерение.

ческие тупики, т. е. без отождествления намерения с некими ментальными состояниями. Иначе весь проект Эנסком по де-ментализации намерения провалится.

Д) *Практическое знание и практическое рассуждение*⁴⁷.

Для решения этой задачи Энском обращается к анализу особой формы знания, которая и соответствует знанию намерения. Человек знает о своих намеренных действиях *не только*⁴⁸ благодаря наблюдениям. К примеру, сейчас, набирая текст на клавиатуре, я вижу движения своих пальцев, но вот я закрыл глаза, и все равно знаю, что печатаю. Более того, если убрать тактильные ощущения, то я все равно буду знать, что делаю. Конечно, обычно я вижу, что делаю, но мне нет *необходимости* видеть это, чтобы знать о своих действиях. С другой стороны, если какой-то человек подойдет и спросит: «Почему ты сел на мое место?», я честно скажу, что не знал об этом, т. е. *не знал* свое действие в таком описании. Но это не значит, что я чего-то не заметил. Знание о намерении является практическим знанием в том смысле, что человек не дедуцирует его из некоторых наблюдений.

У данной формы знания есть еще одна интересная особенность: если наблюдаемые факты относительно моего действия будут не соответствовать моему знанию, проблема будет не в знании, а в фактах⁴⁹. Энском иллюстрирует эту идею еще одним примером, который стал классикой. Некий мужчина идет в магазин со списком продуктов, который ему дала жена. За ним следит детектив, записывающий все его действия в блокнот. Если мужчина случайно купит вместо масла маргарин, мы зафиксируем его ошибку через несоответствие купленного списку жены. Ошибка будет *в действиях*. Если же список детектива, составленный посредством наблюдения за действиями человека со стороны, не сойдется со списком реально купленного, ошибка будет именно *в списке* детектива, а не в действиях (Anscombe, 2000: 56–57). Аналогичная ситуация имеется и с намеренным действием: если человек не смог сделать то, что намеревался, ошибка не в его знании своих намерений, а в том, что он не смог их реализовать. В одном случае знание должно соответствовать фактам, в другом — факты знанию.

Итак, мы можем знать о своих действиях двумя способами. Можно ли сказать, что у нас есть два объекта знания: один объект известен благодаря наблюдениям, другой без наблюдения? Может имеются два действия: одно мы знаем на основе наблюдений, другое без наблюдений? Для прояснения этих вопросов Энском обращается к аристотелевскому делению на созерцательное (*θεωρητική*) и практическое знание. Различие этих двух видов знаний основано на различии в путях,

47. Подробнее о практическом знании и практическом рассуждении у Энском см.: Mothersill, 1962; Vogler, 2001; Schwenkler, 2015.

48. Энском, разумеется, не отрицает, что человек может наблюдать свои действия. Однако он может знать, что делает, и без наблюдения, т. е. существует такое знание о действии, которое не выводится на основе наблюдаемых фактов (в том числе собственных ощущений, мыслей и т. п.).

49. Эта идея затем будет использована Дж. Серлем для развития теории речевых актов через понятие направлений соответствия (*direction of fit*) (Searle, 1979).

которыми мы к ним приходим, в способах *обоснования*⁵⁰ знаний. Каждой из форм знания соответствует определенный тип рассуждения, в аристотелевской логике — тип силлогизма. Соответственно, чтобы прояснить специфику практического знания необходимо рассмотреть структуру практического силлогизма.

Во-первых, практический силлогизм не призван нечто *доказать*, его заключением является не суждение, следующее из посылок, а действие (Anscombe, 2000: 60). Этот момент существенен в теории Энском, поскольку она стремится описать логику, в которой функционируют реальные действия, а не мысли или суждения о некоторых возможных действиях, которые все же не совершаются человеком. Во-вторых, практический силлогизм начинается не с посылки в форме суждения, а с желания (в особом смысле слова «желание»), который мы поясним далее. Чтобы практическое рассуждение привело к действию, должно быть нечто, что человек желает достичь в своем действии, и наоборот, от действия мы должны иметь возможность заключить к желанию, которое направляло человека. Если от действия нельзя заключить к желанию, то действие не является намеренным. Стоит уточнить, что речь здесь идет не о неких физических событиях, ассоциируемых с действиями или желаниями, но с описаниями, в которых человек мыслит свои действия и желания. Поэтому объектом желания является не просто реальный объект, но описание, указывающее на объект (Anscombe, 2000: 66)⁵¹. Соответственно, если практическое рассуждение необходимо начинается с того, что человек желает, то оно начинается с некоторого описания желаемого⁵². Под желанием здесь имеется в виду не ощущение и не внутреннее переживание нужды в чем-либо. Данное желание (*wanting*) нельзя отождествлять с бездеятельным «хотением» (*wishing*). Признаками наличия желания в релевантном смысле⁵³ являются: 1) попытка достичь желаемого; 2) убеждение в наличии желаемого объекта (Anscombe, 2000: 70). Чтобы достичь желаемой цели человеку нужно покрыть некоторую дистанцию, которая отделяет его от нее. Это делается с помощью средств, которые ведут к цели. Намеренные действия собственно и являются средствами на пути достижения желанной цели.

Практическое знание возможно постольку, поскольку действие человека вписывается в соответствующую логику, частью которой является знание объекта

50. Под обоснованием здесь подразумевается не только и не столько сознательный процесс обоснования, сколько сама форма обоснования, которая применима к данному типу знания. Независимо от того, сознает ли человек эту форму актуально, он будет использовать ее, если такое обоснование потребуется.

51. Поскольку объектом желания является объект в описании, человек может направляться таким желанием, объект которого вообще не существует и даже никогда не существовал, о чем действующий, конечно, не знает.

52. Эта необходимость не является психологической, т. е. человек не должен сознавать свое желание или думать о нем. Здесь имеет место необходимость логическая, чтобы действие было мыслимо в структуре практического силлогизма, должно иметься нечто желаемое.

53. Т. е. в том смысле, который относится к желанию как элементу практического силлогизма.

желания, а также отношения цели и средства⁵⁴. Все три способа говорить о намерении встроены именно в эту логику. Выражая намерения, человек указывает некоторое описание действия, относительно которого можно поставить вопрос «Почему?». В ответ на вопрос «Почему?» можно указать намерение, с которым совершается действие. Намеренные действия будут образовывать этапы в достижении этой цели.

Соответствующая логика встроена в нас постольку, поскольку мы включены во множество форм деятельности, которые были бы немыслимы вне этой логики. Такие описания действий, как «похвала», «оскорбление», «женитьба», «покупка», «уступка» и тысячи других, были бы невозможны, если бы соответствующего порядка, фиксируемого структурой практического силлогизма, не существовало. Ни одно донамеренное действие как таковое не является хвалением или продажей, таковым его делает контекст, а контекст этот структурирован соответствующей логикой, в которой произвол отдельного человека весьма ограничен, а многое определяется относительно устойчивой системой практик и конвенций, которые позволяют людям соотносить свои цели и средства.

Таким образом, исследование Энском обнаруживает, что понятие намерения является одним из наиболее фундаментальных понятий философии действия. Оно описывает некоторую базовую логику деятельности, которая имеет множество более частных форм и без которой они невозможны. Говоря о намерениях, мы сообщаем друг другу не о сокровенных глубинах своего внутреннего мира, но о месте наших действий в мире общем. Соответственно, анализ человеческой деятельности требует не особо тонкой формы интроспекции, но особой внимательности к тому, как устроена социальная реальность вокруг нас.

Заключение

Теория намеренного действия Энском постоянно балансирует на грани перехода к психологической интерпретации понятия намерения. Обсуждая выражения намерений, Энском подчеркивает, что это не выражения чего-то внутреннего, не сообщения о состояниях сознания человека. Говоря о намеренном действии, она показывает, что случаи ментальной причинности не имеют особого значения для понятия намеренного действия, и в лучшем случае ментальная причинность может иметь место в одном весьма узком классе намеренных действий. Рассматривая намерение, с которым совершается действие, она постоянно пытается показать, как контекст, множество фактов о прошлом, настоящем и будущем ограничивают возможность человека манипулировать своими намерениями. Обсуждая практиче-

54. Важно отметить, что Энском последовательно исключает менталистские толкования практического силлогизма: он не описывает некоторую последовательность мыслей, которая присутствует в сознании человека (Anscombe, 79–80). Человеку нет нужды «продумывать» практический силлогизм, чтобы действовать в соответствующей логике. Более того, необходимость такого продумывания сделала бы практическое рассуждение абсурдным: нам пришлось бы каждый раз строить огромные цепочки описаний, прежде чем начать что-то делать.

ское рассуждение, она указывает, что желание в практическом рассуждении не соответствует ощущению, а сам его порядок не соответствует психологическим состояниям действующего человека.

Однако здесь уместно поставить следующий вопрос: почему на каждом этапе исследования намеренного действия возникает искушение дать его психологическое истолкование? Энском указывает множество частных причин, однако имеет смысл поставить вопрос и относительно некоторого более общего основания таких устремлений. Простым ответом будет ссылка на реликты картезианской психологии: сохраняется некоторая инерция в философском мышлении. Однако эта гипотеза, как показало время, не оправдывает себя. Витгенштейн, Энском, Райл и Остин разгромили соответствующие реликты картезианского мифа, однако он вновь восстал. Сначала возникла теория Дэвидсона, в которой разница между ментальным и физическим сводится к разнице в описаниях, а самим описаниям соответствует некоторая единая субстанция. Однако затем пышным цветом расцвели разного рода дуалистические концепции, в которых дихотомия психического и физического вновь обосновывается на уровне онтологии. Следующим ответом могла быть статья чрезвычайная продуктивность соответствующего деления: оно позволяет поставить огромное количество вопросов, по поводу которых можно написать множество остроумных текстов. Наконец, можно было бы сказать, что неовитгенштейнианские подходы исключают возможность редукции намеренного действия к его физическому описанию и, таким образом, ставят проблему для некоторой программы по обоснованию единства научного знания.

Однако, как представляется, этими тремя вариантами горизонт осмысленных ответов на вопрос о живучести дуализма не ограничивается. Значительной проблемой неовитгенштейнианских подходов (или их интерпретаций) является попытка полностью устранить ментальное из объяснения действия. Однако именно в этом отношении теория Энском обладает некоторым выгодным отличием: Энском не устраняет ментальное из анализа действия, она просто показывает, что роль ментальной причинности при анализе наиболее интересующего нас класса действий, намеренных действий, чрезвычайно ограничена, а самое интересное происходит вовсе не в сознании и тем более не в мозге.

Литература

- Артемьева О. В. (2005). У истоков современной этики добродетели // *Этическая мысль*. № 6. С. 163–181.
- Витгенштейн Л. (1994). Философские исследования // *Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. 1 / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Гнозис. С. 74–319.
- Куренной В. (2008). *Этика добродетели: предисловие к публикации* // *Логос*. Т. 64. № 1. С. 59–69.

- Райл Г. (1999). Понятие сознания / Пер. с англ. Е. Крупениной и др. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги.
- Энском Г. Э. М. (2008). Современная моральная философия // Логос. Т. 64. № 1. С. 70–91.
- Anscombe G. E. M. (1958). *Modern Moral Philosophy* // *Philosophy*. Vol. 33. № 124. P. 1–19.
- Anscombe G. E. M. (1959). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. L.: Hutchinson.
- Anscombe G. E. M. (1981). *Collected Philosophical Papers*. Vol. 2: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Basil Blackwell.
- Anscombe G. E. M. (2000). *Intention*. Cambridge: Harvard University Press.
- Anscombe G. E. M. (2005). *Human Life, Action and Ethics*. Exeter: Imprint Academic.
- Anscombe G. E. M. (2008). *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics*. Exeter: Imprint Academic.
- Anscombe G. E. M. (2011). *From Plato to Wittgenstein*. Exeter: Imprint Academic.
- Anscombe G. E. M. (2015). *Language, Truth and Meaning*. Exeter: Imprint Academic.
- Anscombe G. E. M., Geach P. (1961). *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*. Oxford: Basil Blackwell.
- Austin J. L. (1957). *A Plea for Excuses* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 57. № 1. P. 1–30.
- Baker G. (2004). Wittgenstein on «Depth Grammar» // Baker G., Morris K. J. (eds.). *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*. Oxford: Wiley-Blackwell. P. 73–91.
- Bayne S. R. (2010). *Elizabeth Anscombe's Intention*. Charleston: BookSurge.
- Besser-Jones L., Slote M. (eds.). (2015). *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. L.: Routledge.
- D'Oro G., Sandis C. (2013). *From Anti-Causalism to Causalism and Back: A Century of the Reasons/Causes Debate* // D'Oro G., Sandis C. (eds.). *Reasons and Causes: Causalism and Non-causalism in the Philosophy of Action*. N. Y.: Palgrave Macmillan. P. 1–47.
- Danto A. (1965). *Basic Actions* // *American Philosophical Quarterly*. Vol. 2. № 2. P. 141–148.
- Davidson D. (1963). *Reasons, Causes and Actions* // *Journal of Philosophy*. Vol. 60. № 23. P. 685–700.
- Davidson D. (1973). *Freedom to Act* // Honderich T. (ed.). *Essays on Freedom of Action*. L.: Routledge. P. 137–156.
- Dray W. H. (1957). *Laws and Explanation in History*. Oxford: Clarendon Press.
- Dummett M. (2001). *Obituary of Elizabeth Anscombe* // *The Tablet*. 13 Jan.
- Foot F. (2001). *Obituary of Elizabeth Anscombe* // *Somerville College Review*. P. 119–120.
- Ford A., Hornsby J., Stoutland F. (eds.). (2011). *Essays on Anscombe's Intention*. Cambridge: Harvard University Press.
- Geach M. (2008) *Introduction* // Anscombe G. E. M. *Faith in a Hard Ground*. Exeter: Imprint Academic. P. viii–xxi.

- Geach M.* (2011). Introduction // *Anscombe G. E. M.* From Plato to Wittgenstein. Exeter: Imprint Academic. P. viii–xvii.
- Heath P. L.* (1960). Review: *Intention* by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1957) // *The Philosophical Quarterly*. Vol. 10. № 40. P. 281–282.
- Monk R.* (1990). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. L.: Jonathan Cape.
- Mothersill M.* (1962). Anscombe's Account of the Practical Syllogism // *The Philosophical Review*. Vol. 71. P. 448–461.
- O'Grady J.* (2001). Obituary: Elizabeth Anscombe // *Guardian*. URL: <http://guardian.co.uk/Archive/Article/0,4273,4115443,00.html> (дата доступа: 05.08.2017).
- Richter D.* (2011). *Anscombe's Moral Philosophy*. Plymouth: Lexington.
- Schwenkler J.* (2015). Understanding «Practical Knowledge» // *Philosophers' Imprint*. Vol. 15. № 15. P. 1–32.
- Scott M.* (1996). Wittgenstein's Philosophy of Action // *The Philosophical Quarterly*. Vol. 46. № 184. P. 347–363.
- Searle J. R.* (1979). *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoutland F.* (2011). Introduction: Anscombe's *Intention* in Context // *Ford A., Hornsby J., Stoutland F.* (eds.) *Essays on Anscombe's Intention*. Cambridge: Harvard University Press. P. 1–22.
- Teichmann R.* (2008). *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press.
- Thompson M.* (2008). *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vogler C.* (2001). Anscombe on Practical Inference // *Millgram E.* (ed.). *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge: MIT Press. P. 437–446.
- Winch P.* (1958). *The Idea of a Social Science*. L.: Routledge and Kegan Paul.
- Wiseman R.* (2016). *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*. L.: Routledge.

The Concept of Intention in Anscombe's Philosophy of Action

Alexander Mishura

Candidate of Philosophy, Lecturer, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: alex.mishura@gmail.com

This article critically examines Elisabeth Anscombe's philosophy of action. Anscombe's theory of intentional action was presented in her monograph *Intention* (1957), which is now an acknowledged classic of analytic philosophy. *Intention* established the field of analytic philosophy

of action, defined the main problems of the field, and largely determined its further development. However, the study of Intention is complicated by the author's methodology, her writing style, and the lack of any kind of a clear summary of the results of her inquiry. The aim of this paper is to present Anscombe's theory of intentional action in a comprehensible way without oversimplifying her genuine thought. The first part of the paper contains some brief biographical information about Anscombe's life and philosophical development, the social and philosophical context of Intention, and its place in Anscombe's philosophy in general. The second part of the paper explains the basic structure of Intention, states its general task, presents the central line of reasoning and the main arguments, highlights the particular theses and questions that significantly influenced the development of the analytical philosophy of action. The resulting interpretation demonstrates that Anscombe's theory passes between the extremes of different versions of Cartesian dualism on the one hand, and the complete negation of the significance of the mental in the theory of action, on the other.

Keywords: Elisabeth Anscombe, philosophy of action, action, intention, intentional action

References

- Anscombe G. E. M. (1958) Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, vol. 33, no 124, pp. 1–19.
- Anscombe G. E. M. (1959) *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London: Hutchinson.
- Anscombe G. E. M. (1981) *Collected Philosophical Papers, Vol. 2: Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford: Basil Blackwell.
- Anscombe G. E. M. (2000) *Intention*, Cambridge: Harvard University Press.
- Anscombe G. E. M. (2005) *Human Life, Action and Ethics*, Exeter: Imprint Academic.
- Anscombe G. E. M. (2008) *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, Exeter: Imprint Academic.
- Anscombe G. E. M. (2008) Sovremennaya moralnaya filosofiya [Contemporary Moral Philosophy]. *Logos*, vol. 64, no 1, pp. 70–91.
- Anscombe G. E. M. (2011) *From Plato to Wittgenstein*, Exeter: Imprint Academic.
- Anscombe G. E. M. (2015) *Language, Truth and Meaning*, Exeter: Imprint Academic.
- Anscombe G. E. M., Geach P. (1961) *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Oxford: Basil Blackwell.
- Artemieva O. (2005) U istokov sovremennoi etiki dobrodeteli [At the Roots of the Modern Ethics of Virtues]. *Eticheskaja mysl*, vol. 6, pp. 163–181.
- Austin J. L. (1957) A Plea for Excuses. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 57, no 1, pp. 1–30.
- Baker G. (2004) Wittgenstein on "Depth Grammar". *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects* (eds. K. J. Morris, G. Baker), Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 73–91.
- Bayne S.R. (2010) *Elizabeth Anscombe's Intention*, Charleston: BookSurge.
- Besser-Jones L., Slote M. (eds.) (2015) *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, London: Routledge.
- D'Oro G., Sandis C. (2013) On Anti-Causalism to Causalism and Back: A Century of the Reasons/Causes Debate. *Reasons and Causes: Causalism and Non-causalism in the Philosophy of Action* (eds. G. D'Oro, C. Sandis), New York: Palgrave Macmillan, pp. 1–47.
- Danto A. (1965) Basic Actions. *American Philosophical Quarterly*, vol. 2, no 2, pp. 141–148.
- Davidson D. (1963) Reasons, Causes and Actions. *Journal of Philosophy*, vol. 60, no 23, pp. 685–700.
- Davidson D. (1973) Freedom to Act. *Essays on Freedom of Action* (ed. T. Honderich), London: Routledge, pp. 137–156.
- Dray W. H. (1957) *Laws and Explanation in History*, Oxford: Clarendon Press.
- Dummett M. (2001) Obituary of Elizabeth Anscombe. *The Tablet*, 13 January.
- Foot F. (2001) Obituary of Elizabeth Anscombe. *Somerville College Review*, pp. 119–120.
- Ford A., Hornsby J., Stoutland F. (eds.) (2011) *Essays on Anscombe's Intention*, Cambridge: Harvard University Press.
- Geach M. (2008) Introduction. Anscombe G. E. M., *Faith in a Hard Ground*, Exeter: Imprint Academic, pp. viii–xxi.
- Geach M. (2011) Introduction. Anscombe G. E. M., *From Plato to Wittgenstein*, Exeter: Imprint Academic, pp. viii–xvii.

- Heath P. L. (1960) Review: *Intention* by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1957). *The Philosophical Quarterly*, vol. 10, no 40, pp. 281–282.
- Kurennoy V. (2008) Etika dobrodeteli: predislovie k publikatsii [The Ethics of Virtue: The preface to Publication]. *Logos*, vol. 64, no 1, pp. 59–69.
- Monk R. (1990) *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Jonathan Cape.
- Mothersill M. (1962) Anscombe's Account of the Practical Syllogism. *The Philosophical Review*, vol. 71, pp. 448–461.
- O'Grady J. (2001) Obituary: Elizabeth Anscombe. Available at: <http://guardian.co.uk/Archive/Article/0,4273,4115443,00.html> (accessed 5 August 2017)
- Richter D. (2011) *Anscombe's Moral Philosophy*, Plymouth: Lexington.
- Ryle G. (1999) *Ponyatie soznania* [The Concept of Mind], Moscow: Idea-Press, Dom intellektualnoi knigi.
- Schwenkler J. (2015) Understanding "Practical Knowledge". *Philosophers' Imprint*, vol. 15, no 15, pp. 1–32.
- Scott M. (1996) Wittgenstein's Philosophy of Action. *The Philosophical Quarterly*, vol. 46, no 184, pp. 347–363.
- Searle J. R. (1979) *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoutland F. (2011) Introduction: Anscombe's *Intention* in Context. *Essays on Anscombe's Intention* (eds. A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland), Cambridge: Harvard University Press, pp. 1–22.
- Teichmann R. (2008) *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford: Oxford University Press.
- Thompson M. (2008) *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge: Harvard University Press.
- Vogler C. (2001) Anscombe on Practical Inference. *Varieties of Practical Reasoning* (ed. E. Millgram), Cambridge: MIT Press, pp. 437–446.
- Winch P. (1958) *The Idea of a Social Science*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wiseman R. (2016) *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, London: Routledge.
- Wittgenstein L. (1994) Filosofskie issledovaniia [Philosophical Investigation]. *Filosofskie raboty. Ch. 1* [Philosophical Works, Part 1], Moscow: Gnosis, pp. 74–319.

«Элементарные формы»: великая книга и великая тайна*

Дмитрий Куракин

Кандидат социологических наук, ведущий научный сотрудник
Центра фундаментальной социологии, директор Центра культуросоциологии
и антропологии образования Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: dmitry.kurakin@hse.ru

Предисловие научного редактора русского перевода классической работы Эмиля Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» предвещает публикацию в «Социологическом обозрении» заключения к этой книге. Поводом для этой публикации стало предстоящее издание полного русского перевода этой работы в издательстве «Элементарные формы», запланированное на осень 2018 года. В отличие от остальных больших работ Дюркгейма, давно опубликованных на русском, до последнего времени с языка оригинала были переведены только введение и первая глава этого классического труда, вышедшего в свет более ста лет назад. При этом в современном социологическом ландшафте «Элементарные формы», безусловно, наиболее значимая работа Дюркгейма, чье влияние на магистральные направления и школы чрезвычайно высоко. Автор предисловия предполагает, что в этом недоразумении есть своя странная логика. Эта книга — не только великий ресурс для социологии, но и великая загадка. Со времени выхода в свет ее восприятие радикально менялось, и то, как ее читают сегодня, совсем не похоже на то, как ее восприняли век или полвека назад. В своей статье автор обсуждает меняющееся влияние «Элементарных форм» на современную социологическую мысль, кратко останавливается на вопросе, в чем заключается и с чем связана непростая история восприятия «Элементарных форм» в социологии, и комментирует некоторые типы трудностей перевода этой книги. В качестве иллюстрации он показывает, что введенное Дюркгеймом не вполне конвенциональное и потому трудное для перевода понятие «пиакулярного обряда» связано с теоретической логикой его аргумента и попыткой объяснить свойство амбивалентности сакрального.

Ключевые слова: Дюркгейм, сакральное, амбивалентность сакрального, ритуалы, пиакулярные обряды, перевод, история социологии, социология культуры

«Элементарные формы религиозной жизни» — *tagnum opus* классика социологии Эмиля Дюркгейма и книга, чье влияние на социологию не просто колоссально, но и продолжает расти, — по странному стечению обстоятельств до сих пор не была

© Куракин Д. Ю., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-115-121

* Публикация подготовлена в рамках проекта «Реакция, справедливость и прогресс: социальный порядок в перспективе фронетических социальных наук», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2018 году.

переведена на русский язык¹. С 1912 года, когда она была впервые опубликована, прошло больше ста лет. И все же в этом недоразумении есть своя странная логика. Эта книга — не только великий ресурс для социологии, но и великая загадка. Со времени выхода в свет ее восприятие радикально менялось, и то, как ее читают сегодня, совсем не похоже на то, как ее воспринимали век или полвека назад.

На протяжении десятков лет Дюркгейм был «удобным классиком» (Вахштайн, 2009), чьи идеи просты и понятны и на чьи книги можно ссылаться, не утруждая себя их чтением. «Элементарные формы» стали причиной разрыва с этим подходом и, как это иногда бывает, заставили многих переосмыслить и остальные работы Дюркгейма, которые также оказались не столь просты и удобны. Из «удобной классики» Дюркгейм стал источником содержательного рывка и обновления концептуального аппарата социологии. Поэтому по крайней мере с 1980-х годов (а в отдельных важных случаях и раньше) Дюркгейма начинают читать медленно и внимательно, обнаруживая в деталях ходы мысли и концептуальные модели, переворачивающие современные представления о культуре и обществе. Именно так случилось, например, с открытием «позднего Дюркгейма» (Smith, Alexander, 2005), трактовкой наследия классика, на которой в значительной степени была построена современная культуросоциология в своих разных версиях; и с этнометодологией, где критикуют саму идею «позднего Дюркгейма», но в не меньшей степени используют прозрения «Элементарных форм» (Rawls, 2001); и с многообразными изысканиями Рэндалла Коллинза, вырастающими из дюркгеймовских рассуждений об эмоциях и ритуалах (Коллинз, 2002; Collins, 2004, 2008). Именно благодаря этому обращению сегодня сам словарь рассуждений о культуре по преимуществу состоит из таких понятий, как «ритуал», «миф», «сакральное», «культ»: парадоксальным образом с подачи «Элементарных форм» первобытная религия стала грамматикой современной культуры.

Трудности и загадки «Элементарных форм» частично раскрываются в истории переводов. Самый влиятельный английский перевод Карен Филдз (Durkheim, 1995) был выполнен под знаком «культурного поворота» и во многом усилил расцвет социологии культуры в англоязычном мире. Собственно, сама множественность переводов указывает на существующие проблемы. Прежде всего эту работу вообще сложно переводить: книга насыщена аллюзиями к богатым смысловым контекстам, в которых работал автор, многие из них легко упустить. Начало XX века в философии и социологии были крайне насыщенным временем, и запутанные истории идей и заимствований — материал, более пригодный для исторических изысканий, нежели для обычной переводческой работы. Взять хотя бы кантовские основания многих рассуждений Дюркгейма: многократные преломления

1. А. Б. Гофман перевел на русский введение и первую главу «Элементарных форм» (Дюркгейм, 1998), а также многие другие работы Дюркгейма. Он автор целой серии работ о Дюркгейме и его социологическом проекте. Заключение к «Элементарным формам» было ранее переведено на русский И. С. Сульжицким (Дюркгейм, 2017); этот перевод был выполнен с английского перевода К. Филдз.

через призмы интерпретаций немецких и французских неокантианцев «замечают следы» терминологических решений классика.

Более важно, однако, другое. «Элементарные формы» не просто запутывают невнимательного читателя, но и направляют по ложному пути целые эпохи чтения. Сегодня для социологов очевидно, что в этой работе представлена одна из наиболее фундаментальных попыток построить общую социологическую теорию. Именно такова книга по своей композиции, содержанию, да и по своему конкретному влиянию на социологическую мысль. Однако если ориентироваться на заглавие и эмпирическую составляющую анализа, может показаться, что Дюркгейм пишет о первобытных религиозных формах и это и есть его конечная цель. Первые комментаторы были в значительной степени введены в заблуждение этой спецификой позиционирования книги (Douglas, 1996), что хорошо иллюстрируют ранние рецензии (Куракин, 2009). Но этим поверхностным недоразумением (в конце концов, если читать внимательно, ясно, что религия для Дюркгейма лишь средство, а его непреходящая дисциплинарная сверхзадача никогда не отходит на второй план) проблема далеко не исчерпывается.

Проблема принимает более сложные формы на уровне терминологии. Дюркгейм пользуется по большей части конвенциональными этнографическими и антропологическими терминами и классификациями. Однако подлинные основания его классификаций и терминологических решений имеют чисто теоретическую природу и продиктованы его сложной концептуальной схемой. Поэтому иногда возникает зазор между хорошо известными описаниями эмпирических феноменов и теми концептуальными «ячейками», которые вырастают из теоретической логики Дюркгейма и в которые он пытается поместить эти эмпирические описания. Это создает существенные трудности для перевода, которые мы здесь проиллюстрируем лишь одной переводческой дилеммой.

В третьей книге «Элементарных форм» Дюркгейм разрабатывает классификацию ритуалов, основанную на его концепции сакрального и профанного как базовой смысловой оппозиции, уходящей корнями в саму природу социального, а также на его концепции соотношения между обществом и природой. Прежде всего он отделяет обряды, относящиеся к негативному культу, основанному на запрете смешения сакрального и профанного, от обрядов позитивного культа, предписывающего некие действия, как правило, периодически повторяющиеся. В эту классификацию не укладывается один тип, который Дюркгейм называет необычным термином «*riacular rite*»² и который мы, после долгих колебаний, решились переводить неологизмом «*пиаккулярный обряд*». Наиболее распространённый русский перевод этого термина — «*искупительный обряд*», хотя и довольно близко

2. Карен Филдз, переводчик и комментатор Дюркгейма, утверждает со ссылкой на «*Macmillan Dictionary of Anthropology*» (1986), что Дюркгейм ввел этот термин в оборот в изучении религии и ритуала. Ниже мы покажем, что хотя это утверждение и имеет основания в контексте последующей традиции — в наше время «*пиаккулярные ритуалы*» действительно рассматриваются только в дюркгеймианской традиции — исторически оно не вполне верно.

передает смысл, тем не менее противоречит уточнению самого Дюркгейма: «Слово, образованное от „*piaculum*“, обладает тем преимуществом, что, отсылая к идее искупления, оно имеет гораздо более широкое значение. Всякое горе, всё, что связано с дурным предзнаменованием, всё, что вызывает чувство беспокойства или страха, требует *piaculum* и, следовательно, называется *пиакюлярным*» (Дюркгейм, 2018). Иными словами, этнографическое знание предлагает устоявшуюся категорию — «искупительный обряд», но несмотря на смысловое сходство, Дюркгейм не может принять его — исключительно из специфики своего теоретического аргумента.

Проблема, связанная с нашим терминологическим решением, состоит в том, что мы вводим в оборот понятие, ничего не говорящее русскоязычному читателю, тогда как Дюркгейм, хотя и подбирает для своей необычной идеи необычное слово, все же вовсе не находился при этом в понятийном вакууме. Отсутствие ссылок на предшественников не должно нас ввести в заблуждение. Действительно, термин «пиакюлярный обряд» уже встречается в литературе, причем не у кого иного, как Уильяма Робертсона Смита (Robertson Smith, 2002), широко известного открытием свойства «амбивалентности сакрального» — того самого свойства, которому и посвящена глава, в которой Дюркгейм вводит свой «неологизм»!

В одной из предыдущих работ мы постарались показать, что амбивалентность сакрального — это «неудобный факт» для теории Дюркгейма (для которой характерно «гомеостатическое» видение общества как высшего природного порядка), но который он тем не менее не мог игнорировать; и по этой причине этому факту соответствует маргиналия классификации — «пиакюлярный обряд» (Куракин, 2011). Это предположение отчасти подтверждает еще одна неявная терминологическая параллель: одно из редких упоминаний термина «*piacular*» встречается в трактате «Теория нравственных чувств» Адама Смита, где он обозначает этим словом чувство, возникающее при случайном причинении вреда другому человеку (Смит, 1997). Причина, по которой Смит так интересуется этим видом проступка, состоит в том, что в нем естественный порядок вступает в конфликт с разумом и моралью: как замечает один из комментаторов, потерпевшая сторона испытывает «естественное, но несправедливое возмущение» (Schliesser, 2013: 174). Параллель с «пиакюлярным обрядом» здесь очевидна: суть этого обряда как раз и составляет реакция на вызванный случайностью несчастья разрыв между фактическим («естественным») положением и его («социальным») смыслом, сбой, вносимый горестным событием в ритм коллективной жизни, и способ вернуться к утраченной регулярности (Куракин, 2011: 61). Иными словами, Дюркгейма волнует ровно та же проблема связи между регулярностью и иррегулярностью порядка, что и Смита (Schliesser, 2013). Мы не знаем, имел ли Дюркгейм в виду это рассуждение Адама Смита, когда выбирал свой термин, но мы видим, что как минимум некоторые из редких упоминаний понятия «*piacular*» отсылают к логике рассуждения, весьма сходной с той, которой руководствовался Дюркгейм.

Наконец, ряд проблем и спорных терминологических решений связан с изменением понятийного аппарата — не только в силу очевидной смены научного тезауруса, но и в силу перемен в восприятии идей Дюркгейма. Например, одним из ключевых понятий в современной дюркгеймианской традиции и в социологии культуры в целом является «ритуал» (*rituel* — *франц.*; *ritual* — *англ.*). Однако сам Дюркгейм, как правило, использовал слово «rite», лишь иногда «rituel» как существительное и часто «rituel» как прилагательное. В английском и французском словоупотреблении это не вызывает никаких затруднений просто в силу того, что эти слова являются однокоренными; вероятно, англоязычные и франкоязычные социологи не всегда даже отдают себе отчет, как редко Дюркгейм использовал столь употребляемое ныне понятие. В настоящем переводе мы следуем принятой в русских переводах терминологии, переводя «rite» как «обряд»³, а «rituel» как «ритуал» и «ритуальный». Русское слово «обряд» позволяет сохранить указанную терминологическую особенность, но, в отличие от оригинала, не содержит в себе сходства с более распространенным в наше время термином «ритуал».

В этом выпуске «Социологическое обозрение» публикует заключение к «Элементарным формам» — крайне насыщенный текст, в котором Дюркгейм обобщил наиболее важные идеи и аргументы всей книги. Эта публикация предвещает выход полного русского перевода «Элементарных форм» в одноименном издательстве. И хотя именно заключение, наряду с введением, является наиболее читаемой частью всей книги, мы в полной мере разделяем предупреждение Энн Роулз, которая уличала современных дюркгеймианцев в том, что они пропускают не менее важную середину книги, усматривая в этом источник заблуждений и ошибок. «Элементарные формы» — это книга, которую надо читать и перечитывать медленно.

Литература

- Вахштайн В. С. (2009). «Неудобная» классика: творческое наследие Ирвинга Гофмана // Савельева И. М., Полетаев А. В. (ред.). Классика и классики в социальном и гуманитарном знании. М.: Новое литературное обозрение. С. 64–100.
- Геннеп А. ван. (1999). Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю. В. Ивановой, А. В. Покровской. М.: Восточная литература.
- Дюркгейм Э. (1998). Элементарные формы религиозной жизни (Введение, Глава 1) / Пер. с франц. А. Б. Гофмана // Красников А. Н. (ред.). Мистика. Религия. Наука: классики мирового религиоведения. М.: Канон+. С. 175–231.
- Дюркгейм Э. (2017). Элементарные формы религиозной жизни. Заключение / Пер. с англ. И. С. Сульжицкого // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. № 3. С. 149–165.
- Дюркгейм Э. (2018). Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с франц. В. Земсковой под ред. Д. Куракина. М.: Элементарные формы.

3. См., например, русский перевод книги А. ван Геннепа «Обряды перехода» (ван Геннеп, 1999).

- Коллинз Р. (2002). Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н. С. Розова и Ю. Б. Вертгейм. Новосибирск: Сибирский хронограф.
- Куракин Д. (2009). На пути к позднедюркгеймианской программе культурсоциологии: перцепция «Элементарных форм» Э. Дюркгейма в социологической мысли // Социологический журнал. № 3. С. 15–28.
- Куракин Д. (2011). Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. Т. 10. № 3. С. 41–70.
- Смит А. (1997). Теория нравственных чувств. М.: Республика.
- Collin R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins R. (2008). *Violence: A Micro-Sociological Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Douglas M. (1996). Book Review: *The Elementary Forms of Religious Life*, by Emile Durkheim, tr. by Karen Fields // *Contemporary Sociology*. Vol. 25. № 4. P. 467–469.
- Durkheim E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life* / Transl. by K. E. Fields. N. Y.: The Free Press.
- Rawls A. W. (2001). Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs Representations as the Foundation of Reason // *Journal of Classical Sociology*. Vol. 1. № 1. P. 33–68.
- Robertson Smith W. (2002). *Religion of Semites*. L.: Transaction.
- Schliesser E. (2013). The Piacular, or on Seeing Oneself as a Moral Cause in Adam Smith // Lenz M., Waldow A. (eds.). *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy: Nature and Norms in Thought*. Berlin: Springer. P. 159–177.
- Smith P., Alexander J. C. (2005). *The New Durkheim* // Alexander J. C., Smith P. (eds.). *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1–40.

The Elementary Forms of Religious Life: A Great Book and a Great Mystery

Dmitry Kurakin

Candidate of Sociology, Leading Research Fellow of the Centre for Fundamental Sociology, Director of the Center for Cultural Sociology and Anthropology of Education, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: dmitry.kurakin@hse.ru

In his preface to the Conclusion of Durkheim's *The Elementary Forms of Religious Life*, the editor of the Russian translation discusses a puzzling situation with the translations of Durkheim's works. For one, at least until now, *The Elementary Forms* was the only major Durkheim work which had not been translated into Russian. This is especially strange considering the outstanding role this classic

work plays in contemporary sociology. However, the author of this article suggests that there is a kind of logic behind this state of affairs. Not only is this book a major resource for sociological theory, but it is also a great mystery. The perception of this book has been substantially changing within the discipline for decades and the way sociologists read *The Elementary Forms* today is very different from the way they read it half-a-century or even a century ago. In this article, the author discusses the complicated and ever-changing influence this classic work has exerted on sociology. He addresses the complex issue of the perception of *The Elementary Forms* in sociology, and comments on several types of corresponding translation problems. In particular, he suggests that Durkheim introduced the “piacular rite”, an unorthodox type of ritual, out of the theoretic logic of his argument and in relation to his attempt to explain the feature of the ambiguity of the sacred. This publication also announces the printing of the unabridged Russian translation of the discussed book as scheduled for the autumn of 2018 from the Elementary Forms Press.

Keywords: Durkheim, the sacred, ambiguity of the sacred, rituals, piacular rites, translation, history of sociology, sociology of culture

References

- Collins R. (2002) *Sociologija filosofij: globalnaja teorija intelektualnogo izmenenija* [The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change], Novosibirsk: Sibirskij khronograf.
- Collins R. (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press.
- Collins R. (2008) *Violence: A Micro-Sociological Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Douglas M. (1996) Book Review: *The Elementary Forms of Religious Life*, by Emile Durkheim, tr. by Karen Fields. *Contemporary Sociology*, vol. 25, no 4, pp. 467–469.
- Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press.
- Durkheim E. (1998) Elementarnye formy religioznoj zhizni (Vvedenie, Glava 1) [The Elementary Forms of Religious Life (Introduction, Chapter 1)]. *Mistika. Religija. Nauka: klassiki mirovogo religiovedenija* [Mystics. Religion. Science: classics of the worldwide studies of religions] (ed. A. Ksanikov), Moscow: Kanon+, pp. 175–231.
- Durkheim E. (2017) Elementarnye formy religioznoj zhizni (Zakluchenie) [The Elementary Forms of Religious Life (Conclusion)]. *Journal of BSU: Sociology*, no 3, pp. 149–165.
- Durkheim E. (2018) *Elementarnye formy religioznoj zhizni* [The Elementary Forms of Religious Life], Moscow: Elementary Forms Press.
- Kurakin D. (2009) Na puti k pozdnedjurkgejmianskoj programme kultursociologii: percepcija “Elementarnyh form” je. djurkgejma v sociologicheskoj mysli [Towards Late-Durkheimian Program of Cultural Sociology: The Perception of Durkheim’s The Elementary Forms]. *Journal of Sociology*, no 3, pp. 15–28.
- Kurakin D. (2011) Uskolzajushhee sakralnoe: problema ambivalentnosti sakralnogo i ee znachenie dlja “silnoj programmy” kultursociologii [The Slipping Sacred: The Problem of the Ambivalence of Sacred and Its Significance for the “Strong Program” of Cultural Sociology]. *Russian Sociological Review*, vol. 10, no 3, pp. 41–70.
- Smith A. (1997) *Teorija npravstvennyh chuvstv* [The Theory of Moral Sentiments], Moscow: Respublika.
- Rawls A. W. (2001) Durkheim’s Treatment of Practice: Concrete Practice vs Representations as the Foundation of Reason. *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, no 1, pp. 33–68.
- Robertson Smith W. (2002) *Religion of Semites*, London: Transaction.
- Schliesser E. (2013) The Piacular; or, On Seeing Oneself as a Moral Cause in Adam Smith. *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy: Nature and Norms in Thought* (eds. M. Lenz, A. Waldow), Berlin: Springer, pp. 159–177.
- Smith P., Alexander J. C. (2005) The New Durkheim. *The Cambridge Companion to Durkheim* (eds. J. C. Alexander, P. Smith), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–40.
- Vakhshtain V. (2009) “Neudobnaja” klassika: tvorcheskoe nasledie Irvinga Gofmana [“Uncomfortable” Classics: The Legacy of Erving Goffman]. *Klassika i klassiki v socialnom i gumanitarnom znanii* [Classics and Classical Figures in the Social Sciences and Humanities] (eds. I. Savelieva, A. Poletaev), Moscow: New Literary Observer, pp. 64–100.
- van Gennep A. (1999) *Obrjady perehoda: sistematicheskoe izuchenie obrjadov* [The Rites of Passage: A Systematic Study of Rites], Moscow: Vostochnaya literatura.

Элементарные формы религиозной жизни*

Заключение

Эмиль Дюркгейм

Валерия Земскова
(переводчик)

Независимый исследователь

Адрес: 13-ая Парковая ул., д. 14, кв. 12, Москва, Российская Федерация 105077

E-mail: valer_z@mail.ru

В 2018 году в издательстве «Элементарные формы» выходит русский перевод классической книги «Элементарные формы религиозной жизни», написанной Эмилем Дюркгеймом в 1912 году. В Заключении Дюркгейм возвращается к вопросам о теории познания, которые он ставит в начале книги, и обобщает выводы, сделанные в результате анализа этнографических описаний религиозных верований племен Австралии. Он вновь доказывает, что его подход — изучение тотемизма — дает основу для выводов, касающихся более сложных обществ. Согласно его анализу, религиозная жизнь служит выражением коллективной жизни как таковой и реализуется через коллективные действия. Он объясняет происхождение индивидуального культа и универсалистского характера религий, которые на первый взгляд противоречат его тезису о социальной природе религии. Затем Дюркгейм обращается к современности и доказывает внеисторический характер религиозной жизни — постоянную потребность любого общества в поддержании коллективных чувств и представлений. Дюркгейм также рассуждает об отношениях науки и религии и исследует источник социального характера категорий мышления. В обсуждении этих проблем Дюркгейм выходит за рамки социологической теории религии и в очередной раз указывает на фундаментальность своего исследования. Заключение предваряется вступительной заметкой научного редактора перевода Дмитрия Куракина, в которой обозначается социально-теоретическая рамка, необходимая для понимания современной значимости этой работы, а также дается обзор основных переводческих проблем и их решений, связанных с книгой.

Ключевые слова: социальная теория, Эмиль Дюркгейм, тотемизм, религиозные верования, категории мышления, обряды, социология религии, коллективные представления

В начале нашего исследования мы заявили, что религия, которую мы собираемся изучить, содержит в себе наиболее характерные элементы религиозной жизни. Теперь можно проверить точность этого тезиса. Сколь бы ни была проста рассматриваемая нами система, мы обнаружили в ней все значимые идеи и все основные виды ритуального поведения, которые лежат в основе даже наиболее

© Земскова В. В. (перевод), 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-122-154

* Перевод выполнен по изданию: Durkheim E. (2912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan. P. 593–638. Редактор перевода — Д. Ю. Куракин.

развитых религий: разделение вещей на сакральные и профанные, представления о душе, духах, мифических персонажах, народных и даже международных¹ боже-ствах, негативный культ с аскетическими практиками, представляющими собой его крайнюю форму, обряды подношения и причащения, имитативные², комме-моративные и пиакулярные³ обряды⁴ — всё существенное здесь уже присутствует. Мы вправе надеяться, что результаты, к которым мы пришли, касаются не только тотемизма и что они могут помочь нам понять, что такое религия вообще.

Нам могут возразить, что одна религия — какова бы ни была область её рас-пространения — не является достаточным основанием для подобного вывода. Конечно, известно, что большое число подтверждающих теорию примеров может повысить её авторитет. Однако не менее верно и то, что когда некий закон про-веряется хорошо проведённым экспериментом, такое доказательство признаётся убедительным. Если учёный сумел ухватить секрет жизни в одном-единственном явлении, то даже если это открытие относится к простейшему из известных од-ноклеточных существ, полученные таким образом истинные утверждения будут применимы ко всем живым существам, в том числе наиболее развитым. Следо-вательно, если, изучая самые незначительные общества, мы действительно смог-

1. Здесь и на протяжении книги Дюркгейм иногда прибегает к специфическому словоупотреблению, называя племенных и межплеменных богов и их культы, соответственно, «народными» (nationale) и «международными» (internationale). Это, несколько архаичное, использование слов отсылает к тому времени, когда слово «nation» в европейских языках еще сохраняло смысл, близкий к оригинальным «*patio*» и «*nasci*» (лат.), и поэтому могло обозначать местные сообщества, такие как племена. В русском языке подобная связь прослеживается в слове «народ», но полностью отсутствует в слове «нация». По сути, Дюркгейм имеет в виду просто племенных и межплеменных богов и процесс расширения социального горизонта, но мы приняли решение сохранить его не вполне обычную и несколько старомодную лексику, передав корень «nation» корнем «народ». Мы благодарны Стефану Виберу, Филиппу Смиуту и Александру Филиппову за полезные комментарии в этой связи. — Прим. ред.

2. В русском языке часто используется термин «подражательные обряды» или «обряды подражания». Однако Дюркгейм использует два различных слова: иногда он говорит об «имитативных обрядах» («*les rites imitatifs*»), а иногда — о «миметических обрядах» («*les rites mimétiques*»). В своем переводе мы калькируем французские слова для сохранения того различия, которое проводит Дюркгейм. Дословный перевод этих терминов в схожих контекстах не является неконвенциональным. Например, в русском переводе «Золотой ветви» Фрэзера, выполненном М. К. Рыклиным, фигурирует «имитативная магия», а в «Насилии и священном» Рене Жирара прилагательные, производные от «*mimesis*», переведены Г. М. Дашевским как «миметические». — Прим. пер.

3. Чаще всего это понятие переводят на русский язык как «искупительные обряды». Однако в третьей части книги Дюркгейм особо подчеркивает, что понятие «пиакулярные обряды» («*les rites piaculaires*») шире, чем понятие «искупительные обряды» («*les rites expiatoires*»). Дюркгейм пишет: «Слово, образованное от “*piaculum*”, обладает тем преимуществом, что, отсылая к идее искупления, оно имеет гораздо более широкое значение. Всякое горе, всё, что связано с дурным предзнаменованием, всё, что вызывает чувство беспокойства или страха, требует *piaculum* и, следовательно, называется *пиакулярным*». (Подробнее об этом терминологическом решении см. в предисловии к настоящему изданию.) — Прим. пер.

4. В современной социологии и, в частности, в дюркгеймианской традиции, как правило, используется понятие «ритуал». Дюркгейм в большинстве случаев использовал термин «rites», однокоренной «rituels», поэтому важно отметить, что выбранный нами русский перевод «обряды» утрачивает эту лексическую близость, существующую и в оригинале, и в английском переводе. (Подробнее см. в предисловии к настоящему изданию.) — Прим. ред.

ли обнаружить некоторые элементы, из которых состоят основные религиозные понятия, то нет никаких причин не распространить на другие религии наиболее общие результаты нашего исследования. Немыслимо, чтобы в зависимости от обстоятельств одинаковые следствия были порождены то той, то другой причиной, если только эти две причины не оказываются на самом деле одной. Некая идея может выражать здесь одну реальность, а там — другую лишь в том случае, если эта двойственность кажущаяся. Если у некоторых народов представления о сакральном, о душе и богах можно объяснить социологически, то научный подход обязывает нас предположить, что в принципе то же самое объяснение применимо ко всем народам, у которых встречаются те же самые идеи с теми же сущностными чертами. Следовательно, если допустить, что мы не ошиблись, то по крайней мере некоторые из наших выводов можно обобщить. Настало время их предъявить. И даже один подобный индуктивный вывод, имеющий в своей основе строго организованное наблюдение, является менее рискованным, чем многие поспешные обобщения, которые, пытаясь разом ухватить сущность религии, не опираясь при этом на анализ ни одной конкретной религии, рискуют потеряться в пустоте.

I

Чаще всего теоретики, которые пытались описать религию в рациональных терминах, видели в ней прежде всего систему идей, соответствующую определённому объекту. Этот объект представлялся по-разному: это могла быть природа, бесконечное, непознаваемое, идеальное и т. д. — разница на самом деле невелика. Во всех этих случаях сущностным элементом религии выступают представления, верования. Что же касается обрядов, то с этой точки зрения они являются не чем иным, как внешним и контингентным материальным выражением внутренних состояний, которые только и обладают ценностью. Эта концепция распространена настолько широко, что в большинстве случаев споры о религии сводятся к вопросу: совместима ли религия с наукой, или, другими словами, есть ли рядом с научным познанием место для другой формы мышления, которое было бы специфически религиозным.

Но верующие, люди, которые, живя религиозной жизнью, непосредственно воспринимают то, что её составляет, отрицают такой подход, поскольку он не совпадает с их повседневным опытом. В сущности, верующие чувствуют, что настоящая функция религии состоит не в том, чтобы заставить нас думать или обогатить нас знаниями и дополнить представления, полученные нами благодаря науке, представлениями, имеющими совершенно другое происхождение и другой характер; её функция заключается в том, чтобы заставить нас действовать, чтобы помочь нам жить. Верующий, ощутивший единение со своим богом, — это не просто человек, который знает какую-то истину, недоступную неверующим. Это человек, который способен на большее. Он чувствует в себе больше силы, необходимой для того, чтобы суметь перенести жизненные трудности либо преодо-

леть их. Верующий как бы поднимается над человеческими невзгодами, потому что он поднимается над своим человеческим положением; верующий считает себя спасённым от зла (по крайней мере, в том виде, в котором он представляет себе зло). Первый принцип любой веры — это верование в спасение через веру. Однако неясно, каким образом простая идея могла бы оказаться столь действенной. В сущности, идея — это лишь один из составляющих нас элементов; как она могла бы наделить нас силой, превосходящей нас по природе? Какими бы богатыми ни были некоторые идеи с эмоциональной точки зрения, они не способны ничего добавить к нашей естественной жизненной силе; они могут лишь приводить в действие уже существующие внутри нас эмоциональные силы, но не могут ни создавать их, ни приращивать. Из одного того факта, что мы полагаем, будто некий объект заслуживает того, чтобы его любили и к нему тянулись, ещё не следует, что мы будем чувствовать себя сильнее. Необходимо, чтобы от этого объекта истекла энергия, превосходящая ту, которой мы располагаем, а также чтобы у нас был какой-нибудь способ впустить в себя эту энергию и позволить ей воздействовать на нашу внутреннюю жизнь. Для этого недостаточно лишь помыслить такую энергию, нужно оказаться в области её действия, нужно повернуться к ней для того, чтобы лучше почувствовать её влияние. Одним словом, нужно совершать некоторые действия и повторять их всякий раз, когда возникнет потребность снова получить оказываемый ими эффект. Легко убедиться, что с этой точки зрения совокупность регулярно повторяемых действий, составляющих культ, обретает свой истинный смысл. В сущности, тот, кто по-настоящему следует какой-либо религии, знает, что именно культ порождает то ощущение радости, внутреннего спокойствия, безмятежности, воодушевления, которое является для верующего чем-то наподобие материального доказательства его веры. Культ — это не просто система знаков, с помощью которых вера выражается вовне. Это набор средств, с помощью которых вера создаётся и воссоздаётся время от времени. Не важно, состоит ли культ из физических или мыслительных актов, именно он является действенным.

Всё наше исследование основано на утверждении, что то чувство, которое разделяли верующие всех времён, не может быть чистой иллюзией. Как и автор, ставший новым апологетом веры⁵, мы полагаем, что религиозные верования основаны на особом опыте, который, совершенно отличаясь от научного опыта, в определённом смысле обладает не меньшей доказательной силой. Мы тоже уверены в том, что «дерево узнаётся по плодам»⁶ и что плодovitость дерева — лучший показатель того, насколько хороши его корни. Но из того факта, что существует, если угодно, некий «религиозный опыт», и из того факта, что он на чём-то основывается (впрочем, разве встречается ни на чём не основанный опыт?), ещё не следует, что реальность, лежащая в основании такого опыта, объективно согласуется с представлениями верующих. Эти представления были бесконечно различ-

5. Джеймс У. (1993). Многообразие религиозного опыта. М.: Наука.

6. Там же: 26.

ными в разные времена, а значит, ни одно из таких представлений не отражает реальность точно. Если аксиома, принятая учёным, заключается в том, что ощущение тепла и света, испытываемое человеком, соответствует некоей объективной причине, то из этого учёный не делает вывод, что эта причина такова, какой она представляется нашим чувствам. И точно так же ощущения верующих, не являясь иллюзорными, не обладают каким-то приоритетом; нет никакой причины думать, что эти ощущения могут поведать нам о природе своего объекта больше, чем наши обыденные чувства могут поведать нам о природе различных тел и их свойствах. Чтобы понять, с каким объектом мы имеем дело, необходимо подвергнуть эти ощущения анализу, аналогичному тому, который заменил чувственные представления о мире научными представлениями, основанными на понятиях.

Именно это мы и попытались сделать. Мы увидели, что реальность, представленная столь по-разному в различных мифологиях, но являющаяся объективной, универсальной и вечной причиной этих ощущений *sui generis*, — это общество. Мы показали, какие моральные силы оно пускает в ход и каким образом оно порождает чувство поддержки, безопасности и покровительства, влекущее за собой привязанность верующего к культуре. Именно общество поднимает индивида над самим собой; общество же и создаёт его. По сути, человека создаёт совокупность интеллектуальных благ, составляющих цивилизацию⁷, а цивилизация есть продукт общества. Этим объясняется первостепенная роль культа во всех религиях, какими бы они ни были. Общество может сделать своё влияние ощутимым только в том случае, если оно проявляется в действии, а это возможно лишь тогда, когда составляющие общество индивиды собираются и действуют вместе. Именно через совместное действие общество осознаёт и утверждает себя; оно является прежде всего действующей кооперацией. Даже коллективные идеи и чувства возможны лишь будучи выражены вовне посредством движений, которые, как мы установили, их символизируют. Следовательно, именно действие управляет религиозной жизнью — уже по одной той причине, что источником этой жизни является общество.

7. С точки зрения современного научного словоупотребления более адекватным переводом дюркгеймовского «civilisation» был бы термин «культура». Это необходимо иметь в виду всякий раз, когда слово «цивилизация» встречается в этом тексте. Во время написания «Элементарных форм» значения этих двух понятий были существенно ближе, чем впоследствии, когда Шпенглер ввел в оборот их противопоставление, и понятие «civilisation» отсылало и к «цивилизации», и к «культуре». Показательно, что одна из ключевых для исследования Дюркгейма работ Тайлора — «Первобытная культура», была переведена на французский как «La civilisation primitive», т. е. дословно «Первобытная цивилизация». В этой логике гипотетический обратный перевод на английский подразумевал бы решение в пользу «культуры» вместо «цивилизации». Однако мы остановились на буквальном переводе слова «цивилизация», чтобы не помещать в тень тот факт, что Дюркгейм почти не использовал в своих текстах слово «культура». Это важно с историко-социологической точки зрения, поскольку как минимум с 1980-х гг. Дюркгейм становится ключевой фигурой именно как теоретик культуры. Кроме того, это терминологическое решение — с учетом приведенного здесь комментария — сохраняет исходную многозначность оригинала и соответствующий смысловой контекст. — *Прим. ред.*

Ко всем доводам, приведённым для обоснования нашей концепции, можно добавить ещё один, который вытекает из всего исследования. В ходе нашего рассуждения мы установили, что основные категории мышления и, следовательно, науки имеют религиозное происхождение. Мы увидели, что то же верно и в отношении магии, а значит, в отношении различных произошедших от неё техник. Кроме этого, уже давно известно, что вплоть до относительно развитых стадий эволюции правила морали и права были неотделимы от ритуальных предписаний. Обобщая, можно сказать, что практически все значительные социальные институты были порождены религией⁸. Итак, если все важнейшие виды коллективной жизни первоначально представляли собой лишь различные стороны религиозной жизни, то из этого с необходимостью следует, что религиозная жизнь является основной формой и как бы обобщённым выражением коллективной жизни в целом. Если религия породила всё, что является существенным в обществе, то лишь потому, что идея общества — это душа религии.

Следовательно, религиозные силы — это человеческие силы, моральные силы. Конечно, поскольку коллективные чувства могут осознать себя, лишь если они привязаны к каким-либо внешним объектам, то естественно, что религиозные силы не могли бы оформиться, не переняв часть отличительных свойств этих объектов и не приобретая таким образом материальную природу. По этой причине религиозные силы слились с жизнью материального мира и люди стали полагать, что с помощью этих сил можно объяснить то, что в этом мире происходит. Но когда мы представляем религиозные силы лишь с этой стороны и лишь в этой роли, мы видим только то, что находится на поверхности. В действительности именно из сознания заимствованы сущностные элементы религиозных сил. Может показаться, что эти силы приобретают человеческие черты только тогда, когда они мыслятся как нечто персонифицированное⁹; однако даже совершенно безличные и безымянные силы являются не чем иным, как объективированными чувствами.

Только при таком взгляде на религиозные силы можно понять их истинный смысл. С виду обряды часто кажутся просто некими ручными манипуляциями: умащивание, омовение, принятие пищи. Для того чтобы освятить некую вещь, ею прикасаются к источнику религиозной энергии, точно так же как в наши дни для того, чтобы нагреть или наэлектризовать некое тело, его приближают к источнику тепла или электрического тока. И в одном случае, и в другом эти действия, по

8. Единственный вид социальной деятельности, про который пока нельзя с уверенностью сказать, что он связан с религией, — это экономическая деятельность. Однако техника возникла благодаря магии, и поэтому можно утверждать, что техника была косвенным образом порождена религией. Более того, экономическая ценность — это вид способности к действию, действительности, а мы знаем, что идея способности к действию имеет религиозные истоки. Богатство может дать человеку мана, потому что само обладает мана. С этой точки зрения можно считать, что между идеей экономической ценности и идеей религиозной ценности существует некоторая связь. Но вопрос о природе этой связи ещё не был изучен.

9. Именно поэтому Фрэзер и даже Пройс поместили безличные религиозные силы либо за рамки религии, либо на её границах, приписывая эти силы скорее области магии.

сути, ничем не отличаются. Понятая таким образом религиозная техника кажется лишь мистической механикой. Однако эти физические действия являются лишь внешней оболочкой, под которой скрываются мыслительные акты. В конце концов речь идёт не о том, чтобы оказать физическое сопротивление слепым (и к тому же воображаемым) силам, а о том, чтобы достичь сознаний, подбодрить их и направить. Иногда говорят, что низшие религии являются материалистическими. Это выражение неточно. Все религии, даже самые грубые, в определённом смысле являются духовными: во-первых, потому что силы, которые они задействуют, — это прежде всего духовные силы, а во-вторых, потому что основная функция любой религии — оказывать влияние на моральную жизнь. Теперь можно увидеть, что то, что было создано под именем «религия», не было создано зря: человеческое общество, всё человечество пользуется её плодами.

Здесь можно задаться вопросом: что из себя в действительности представляет то общество, которое мы изображаем в качестве субстрата религиозной жизни? Идёт ли речь о реальном обществе, таком, которое существует и функционирует у нас на глазах, об обществе с моральным и правовым устройством, тщательно выработанным в ходе исторического развития? Но это общество полно пороков и несовершенств. Добро соседствует со злом, несправедливость то и дело побеждает, а истина затмевается ошибкой. Каким образом столь грубо устроенное существо могло внушить чувство любви, пламенного восторга, стремление к самоотречению — те чувства, которые религии требуют от верующих? Такие совершенные существа как боги не могли заимствовать свои черты у столь посредственной, а иногда и попросту отвратительной реальности.

Так, может, наоборот: речь идёт о совершенном обществе, где торжествуют истина и справедливость и откуда изгнано всё зло? Никто не спорит, что такое общество находится в тесной связи с религиозными чувствами, потому что считается, что религии стремятся к его воплощению. Однако такое общество не является эмпирической данностью, вполне определённой и доступной наблюдению. Это химера, мечта, которой люди утешаются в своих несчастьях, но которая никогда не осуществлялась в реальности. Это лишь идея, выражающая в сознании наши более или менее смутные устремления к благу, красоте, идеалу. Но корни этих устремлений — в нас самих, эти устремления появляются из самой глубины нашего существа, и поэтому их нельзя объяснить через что-то, что находится вне нас. К тому же они являются религиозными сами по себе. Следовательно, идеальное общество предполагает существование религии, но не объясняет его¹⁰.

Но если мы видим в религии только идеалистическую сторону, то мы произвольно упрощаем дело, потому что любая религия является по-своему реалистической. Не существует такого физического или морального уродства, порока или зла, которые не были бы обожествлены. Есть боги воровства и обмана, сладостра-

10. *Boutroux É.* (1907). *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. P.: E. Flammarion. P. 206–207.

ствия и войны, болезни и смерти. Даже христианство, насколько бы возвышенными ни были его представления о божестве, оказалось вынуждено предоставить духу зла место в своей мифологии. Сатана — это важнейшая часть христианской системы; и даже если он является нечистым существом, это не значит, что он существо профанное. Антибог — это тоже бог. Конечно, он занимает более низкое, подчинённое положение, но всё равно обладает большой властью. Он даже выступает объектом обрядов, хоть и негативных. Следовательно, неверно, что религия не замечает реального общества, оставляя его в стороне. Наоборот, религия представляет собой образ реального общества, она отражает все его черты, даже самые низменные и отталкивающие. В религии встречается всё, но если в ней добро чаще одерживает верх над злом, жизнь — над смертью, силы света — над силами тьмы, то лишь потому, что именно так всё и происходит в реальности. Если бы отношения между этими силами были другими, то жизнь стала бы невозможной; однако в действительности жизнь сохраняется и даже склонна развиваться.

Но если мы видим, что в различных мифологиях и теологиях отчётливо проявляется реальность, то мы также можем заметить, что она предстаёт в преувеличенной, изменённой и идеализированной форме. В этом отношении даже наиболее древние и грубые религии не отличаются от наиболее поздних и изощрённых. Например, мы уже отмечали, что арунта помещают в начало времён мифическое общество, организация которого в точности соответствует той, что существует у арунта сегодня; мифическое общество состоит из тех же кланов и фратрий, подчиняется тем же брачным предписаниям, совершает те же обряды. Но индивиды, составляющие это общество, являются идеальными существами, наделёнными такими силами и способностями, о которых простые смертные не могут и мечтать. Природа этих существ не просто превосходит природу людей, она совершенно иная, поскольку является одновременно животной и человеческой. Злые силы подвергаются аналогичным изменениям: само зло становится как бы возвышенным и идеализированным. Таким образом, вопрос состоит в том, чтобы понять, откуда возникает подобная идеализация.

Некоторые отвечают, что у человека существует естественная способность идеализировать, то есть замещать реальный мир другим миром, куда человек может мысленно перенестись. Но если мы выбираем этот ответ, то мы лишь иначе формулируем проблему, но никак не решаем её и даже не продвигаемся вперёд. Эта систематическая идеализация представляет собой сущностную черту всех религий. Объяснять религии через присущую человеку способность идеализировать — значит лишь заменять одно слово другим, совершенно равнозначным первому. Как если бы мы сказали, что человек создал религию потому, что обладает религиозной природой. Однако животному знаком лишь один мир: тот мир, который оно познаёт через внутренний или внешний опыт. И только человеку присуща способность мыслить идеальное и прибавлять его к реальному. Откуда же у человека эта исключительная привилегия? Прежде чем представлять её в виде некоего исходного факта, таинственной способности, ускользающей от науки, не-

обходимо убедиться, что эта способность не зависит от условий, которые можно определить опытным путём.

Предложенное нами объяснение религии имеет то преимущество, что позволяет ответить на поставленный вопрос. Сакральное характеризуется тем, что оно как бы добавлено к реальности. Этому же определению соответствует идеальное: следовательно, одно нельзя объяснить без другого. В сущности, мы видели, что если коллективная жизнь, достигая достаточно высокого уровня интенсивности, порождает религиозное мышление, то лишь посредством того, что она вызывает состояние бурления, которое меняет условия психической деятельности. Жизненная энергия возрастает, страсти становятся сильнее, чувства — глубже; некоторые из них рождаются только в этой ситуации. Человек сам себя не узнает, он ощущает какое-то изменение внутри себя и вследствие этого подвергает изменению среду, которая его окружает. Чтобы осознать эти совершенно особые чувства, человек приписывает вещам, находящимся с ним в наиболее тесной связи, свойства, которыми те сами по себе не обладают, исключительные способности и черты, которыми не наделены объекты обыденного опыта. Одним словом, на реальный мир, где протекает профанная жизнь, человек накладывает другой мир, который в определённом смысле существует лишь в мышлении человека, но которому человек приписывает более высокий ранг по отношению к первому миру. В этом двойном значении мы и говорим об идеальном мире.

Таким образом, создание идеала не представляет собой ни к чему не сводимого факта, ускользающего от науки. Этот процесс зависит от определённых условий, которые можно обнаружить с помощью наблюдения, он является естественным продуктом социальной жизни. Для того чтобы общество могло осознавать себя и поддерживать необходимый уровень интенсивности ощущения самого себя, нужно, чтобы индивиды собирались вместе. Это приводит к тому, что моральная жизнь становится более напряжённой; она выражается через совокупность идеальных представлений, в которых отображена пробуждённая таким образом новая жизнь. Эти представления соответствуют приливу психических сил, которые добавляются к тем силам, которыми мы располагаем, когда решаем повседневные жизненные проблемы. Общество не может ни создать, ни воссоздать себя, не создавая одновременно с этим некий идеал. Создание этого идеала не является неким дополнительным действием, с помощью которого уже сформировавшееся некогда общество лишь вносит завершающие штрихи. На самом деле это именно то действие, которым общество порождает и периодически перерождает себя. Таким образом, когда противопоставляют идеальное общество и реальное, когда вообразают их как враждующие между собой и влекущие нас в две противоположные стороны, то говорят лишь об абстракциях, и противопоставляют тоже абстракции. Идеальное общество не находится где-то вне реального общества, напротив, первое является частью второго. Неверно, что мы разрываемся между ними, как между двумя взаимно отталкивающимися полюсами. Мы не можем принадлежать к одному из них, не принадлежа в то же самое время к другому, поскольку обще-

ство состоит не только из множества индивидов, из занимаемой ими земли, используемых вещей, совершаемых ими движений; прежде всего общество — это его идея о себе самом. И конечно, иногда бывает так, что общество сомневается, правильно ли оно мыслит себя: и тогда оно чувствует, что его тянут в разные стороны. Но когда подобные конфликты происходят, они происходят не между идеалом и реальностью, а между двумя разными идеалами, между идеалом вчерашним и сегодняшним, между тем идеалом, что освящён традицией, и тем, который находится в становлении. Безусловно, ещё необходимо выяснить, почему идеалы меняются, но каков бы ни был ответ на этот вопрос, нет сомнений, что всё это происходит в мире идеального.

Следовательно, неверно, что коллективный идеал, выраженный в религии, появляется благодаря некоей неведомой врождённой способности человека. На самом деле именно в школе коллективной жизни индивид учится идеализировать. Лишь принимая идеалы, выработанные обществом, человек сам становится способен представлять себе идеал. Именно общество, вовлекая человека в сферу своего действия, внушило ему потребность возвыситься над миром и снабдило его способами представить себе другой мир. И поскольку именно общество, создавая себя, создало этот новый мир, то он с необходимостью выражает общество. Таким образом, в способности идеализировать, присущей как индивиду, так и группе, нет ничего таинственного. Это не роскошь, без которой человек мог бы обойтись, а условие его существования. Человек не был бы социальным существом, то есть не был бы человеком, если бы не обладал этой способностью. Конечно, воплощаясь в отдельных людях, коллективные идеалы индивидуализируются. Каждый человек понимает их по-своему, оставляет на них отпечаток своей личности; одни элементы отпадают, другие добавляются. Таким образом, личный идеал отделяется от социального идеала по мере того, как личность развивается и становится самостоятельным источником действия. Но если мы хотим понять столь необычную на первый взгляд способность жить вне реального мира, достаточно связать её с теми социальными условиями, от которых она зависит.

Не стоит видеть в такой теории религии лишь возрождение исторического материализма: думать так — значит совершенно не понять нашу мысль. Усматривая в религии сущностно социальную вещь, мы не хотели сказать, что она ограничивается тем, что переводит на другой язык материальные формы общества и его непосредственные жизненные потребности. Конечно, мы считаем очевидным, что социальная жизнь зависит от своего субстрата и носит на себе его отпечаток, точно так же, как интеллектуальная жизнь индивида зависит от головного мозга и даже от всего организма целиком. Но коллективное сознание есть нечто иное, чем простой эпифеномен своей морфологической основы, а индивидуальное сознание — нечто иное, чем просто продукт нервной системы. Для того чтобы появилось первое, необходим синтез *sui generis* отдельных сознаний. Итак, этот синтез порождает целый мир чувств, идей, образов, которые, появившись однажды на свет, начинают подчиняться собственным законам. Эти чувства, идеи и образы

притягиваются друг к другу, отталкиваются, сплавляются, делятся на части, множатся, и притом все эти сочетания никак не зависят от состояния находящейся под ними реальности и не подчиняются ей. Воспарившая таким образом жизнь обладает достаточно большой свободой, чтобы иногда проявляться в формах, не имеющих никакой цели, никакой пользы, и существующих лишь ради ее удовольствия утверждать самое себя. Мы уже показали, что такое часто встречается в ритуальной деятельности и мифологическом мышлении¹¹.

Но если религия является продуктом социальных причин, каким образом можно объяснить индивидуальный культ и универсалистский характер некоторых религий? Если религия рождена *in foro externo*¹², как она могла проникнуть в сокровенные глубины человека и столь прочно обосноваться там? Если религия является плодом определённых обществ, обладающих своими особенностями, как она могла отделиться от них настолько, чтобы начать восприниматься как нечто общее для всего человечества?

В ходе исследования мы обнаружили зачатки индивидуальной религии и религиозного космополитизма и увидели, каким образом они сформировались. Поэтому у нас уже есть наиболее общие элементы ответа, который может быть дан на этот двойной вопрос.

В сущности, мы уже показали, каким образом оживляющая клан религиозная сила приобретает отличительные свойства, воплощаясь в отдельных сознаниях. Так возникают второстепенные сакральные существа. У каждого человека они свои, созданные по образу этого человека, связанные с его внутренней жизнью и судьбой: душа, личный тотем, предок-покровитель и т. д. Эти существа становятся объектами обрядов, которые верующий совершает в одиночестве, вне какой-либо группы. Следовательно, такова первая форма индивидуального культа. Конечно, речь идёт об очень примитивной форме, но так как индивидуальность человека ещё слабо выражена и ей не придаётся почти никакой ценности, то выражающий её культ также не может быть в достаточной степени развит. Однако по мере того, как индивиды обретали всё больше различий и возрастала ценность личности, соответствующий культ занимал всё больше места в религиозной жизни и одновременно с этим становился всё более закрытым для внешнего мира.

Следовательно, существование индивидуального культа не подразумевает ничего, что могло бы каким-то образом противоречить или препятствовать социологическому объяснению религии, потому что религиозные силы, к которым обращается индивидуальный культ, — это лишь индивидуализированные формы коллективных сил. Таким образом, несмотря на то что религия, как может показаться, живёт в глубине человеческой души, именно в обществе находится живой

11. Ср. с нашей статьёй, посвящённой тому же вопросу: Дюркгейм Э. (2008). Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод и назначение / Пер. с франц. А. Б. Гофмана. Москва: ТЕРРА—Книжный клуб. С. 209–244.

12. В данном случае: во внешнем мире (лат.). — Прим. пер.

источник, из которого она черпает свою силу. Теперь мы можем увидеть, какая ценность радикального индивидуализма, который стремится сделать религию чем-то исключительно личным: он имеет ошибочные представления о фундаментальных условиях религиозной жизни. Если до настоящего времени радикальный индивидуализм всё ещё существует лишь в форме теоретических стремлений, которые никогда не были реализованы, то лишь потому, что речь идёт о чём-то в принципе неосуществимом. Философия может существовать в тишине личных размышлений, а вера — нет, поскольку вера — это прежде всего теплота, жизнь, воодушевление, возбуждение ума, состояние, в котором индивид поднимается над самим собой. Как человек мог бы, не выйдя за свои пределы, получить прилив энергии в дополнение к той, которой он уже владеет? Как он мог бы превзойти себя, опираясь лишь на свои собственные силы? Единственный источник тепла, который может воздействовать на наше моральное состояние и обогреть нас, — это тот, что образуется обществом нам подобных. Единственный вид моральных сил, способных подпитать и увеличить наши собственные, — это те силы, которые нам даёт другой. Отметим даже, что создания, более или менее похожие на тех, что описаны в мифологиях, действительно существуют. Для того чтобы мифы могли оказывать благоприятное воздействие на душу (а именно это является основанием их существования), необходимо, чтобы люди в них верили. А верования живы только в том случае, если они разделяются неким множеством людей. Конечно, можно было бы поддерживать эти верования в течение некоторого времени личным усилием, однако не так они рождаются и не так приобретаются. Сомнительно даже, чтобы они могли сохраниться в таких условиях. В сущности, человек, обладающий настоящей верой, испытывает непреодолимое желание распространять её. Для этого он оставляет своё уединение, идёт к другим людям, пытается убедить их, и пылкость его убеждений поддерживает его внутренний пыл. Он быстро испарился бы, если бы этот человек остался одинок в своей вере.

С религиозным универсализмом дело обстоит точно так же, как с индивидуализмом. Этот универсализм не является отличительной чертой нескольких великих религий — мы обнаружили его уже в австралийской религиозной системе, правда, не в основании, а на самом вершине. Бунжил, Дарамулун, Байаме — это не просто племенные боги; каждый из них признаётся множеством различных племён. В каком-то смысле культ этих богов можно назвать международным. Такие представления очень близки к тем, которые существуют в самых поздних теологических системах. Именно поэтому некоторые авторы считают себя обязанными отрицать подлинность этих представлений, сколь бы несомненными они ни были.

Мы показали, каким образом возникли эти представления.

Соседние племена, принадлежащие к одной и той же цивилизации, не могут не поддерживать друг с другом постоянные отношения. Причины для такого взаимодействия самые различные: помимо торговли (которая, впрочем, почти не развита), существуют ещё браки. Именно межнациональные браки часто встречаются в Австралии. Встречаясь друг с другом, члены разных племён естественным об-

разом приходят к мысли о моральном родстве, которое их связывает. У них одно и то же социальное устройство, одинаковое деление на фратрии, кланы, брачные классы; они одинаково или очень похоже проводят обряд инициации. Обоюдные заимствования или договорённости ещё больше усиливают это естественное сходство. Трудно представить себе, что боги, с которыми связаны столь похожие институты, могли остаться чётко отделёнными друг от друга в сознании людей. Всё содействовало сближению этих богов, и даже если предположить, что каждое племя выработало представления о таком боге независимо от других племён, то всё равно эти понятия должны были естественным образом стремиться к тому, чтобы соединиться. К тому же вполне вероятно, что эти боги первоначально появились на межплеменных собраниях, потому что эти боги прежде всего являются богами инициации, а в этих церемониях обычно участвуют члены разных племён. Следовательно, если возникли сакральные существа, которые не принадлежат ни к какому конкретному обществу, имеющему чёткие географические границы, то случилось это не потому, что истоки этих существ находятся вне общества, а потому, что над этими обществами, привязанными к неким местностям, существуют другие общества, очертания которых более размыты: эти общества не имеют жёстких границ и включают в себя все племена, находящиеся в более или менее близком соседстве и родстве друг с другом. Совершенно особая социальная жизнь, появляющаяся таким образом, стремится к распространению на территории, не имеющей определённых границ. Совершенно естественно, что соответствующие мифологические персонажи обладают тем же самым свойством; область их влияния не ограничена, они находятся над отдельными племенами и местностями. Это и есть великие международные боги.

В этой ситуации нет ничего, что было бы характерным лишь для австралийских обществ. Нет такого народа, такого Государства¹³, которое бы не было частью другого общества (в большей или меньшей степени неограниченного), включающего в себя все народы, все Государства, имеющие прямые или косвенные отношения с первым. Не существует народной жизни, над которой бы не властвовала коллективная жизнь, имеющая международную природу. По мере развития истории эти международные группы становились всё более значимыми и большими. Теперь можно увидеть, что в некоторых случаях универалистская тенденция развивается таким образом, что влияет не только на те представления, которые находятся сверху религиозной системы, но и на её основания.

II

Итак, в религии существует нечто вечное, что-то, что должно было пережить конкретные символы, в которых последовательно выражалось религиозное мышление. Не бывает общества, которое не чувствовало бы потребности поддерживать

13. Дюркгейм пишет «государство» и «церковь» с большой буквы. — *Прим. ред.*

и периодически обновлять коллективные чувства и коллективные идеи, создающие единство и индивидуальность этого общества. Подобное моральное обновление может быть достигнуто только через встречи, собрания, объединения, когда индивиды, тесно сблизившись друг с другом, сообща утверждают общие для них чувства. Так возникают церемонии, которые по своим целям, по оказываемому действию и по используемым средствам не отличаются от собственно религиозных церемоний. В чём состоит сущностное различие между собранием христиан, вспоминающих основные события из жизни Христа, иудеями, празднующими исход из Египта или дарование десяти заповедей, и собранием горожан, празднующих установление нового морального порядка или какое-нибудь другое значительное событие народной жизни?

Если нам пока что трудно представить себе, в чём могли бы заключаться праздники и церемонии будущего, то лишь потому, что сейчас мы находимся в переходном состоянии, в состоянии моральной подавленности. Великие события прошлого, вдохновлявшие наших отцов, не порождают в нас такого же пыла: либо потому, что эти события стали частью нашей повседневной жизни и перестали осознаваться нами, либо потому, что они не отвечают нашим сегодняшним устремлениям. И однако же пока нет ничего, что могло бы эти события заменить. Нас больше не воодушевляют принципы, во имя которых христианство просило господ относиться человечно к своим рабам. С другой стороны, сегодня нам кажется, что христианские представления о равенстве и братстве всех людей оставило слишком много места для несправедливого неравенства. Жалость, которую христианство испытывает к убогим, кажется нам бесполезной, нам нужно нечто более действенное, однако пока что неясно, какими в таком случае должны быть наши представления и каким образом они могут быть воплощены в жизнь. Одним словом, боги прошлого стареют или умирают, а другие боги ещё не родились. Именно это сделало напрасным стремление Конта создать религию на основе искусственной попытки пробудить воспоминания об исторических событиях: живой культ может возникнуть только из самой жизни, но никак не из мёртвого прошлого. Однако это состояние неуверенности и метаний не может длиться вечно. Придёт время, когда наши общества вновь окажутся в состоянии созидательного коллективного бурления, возникнут новые идеалы и новые лозунги, которые в течение некоторого времени будут направлять человечество. Позже у людей возникнет потребность иногда мысленно снова переживать этот период, то есть потребность сохранить воспоминание о нём с помощью праздников, которые будут регулярно воссоздавать то, что было порождено этим временем. Мы уже видели, что Революция избрала целый цикл праздников для того, чтобы сохранить принципы, которые её вдохновили, в состоянии вечной юности. Если это установление быстро исчезло, то лишь потому, что вера в революцию не продлилась долго, поскольку первоначальное воодушевление сменилось разочарованиями и унынием. Но несмотря на то что подобное предприятие не имело успеха, оно позволяет нам представить, каким оно могло быть в других условиях; всё указывает на то, что подобные попытки

рано или поздно снова будут предприняты. Нет такого евангелия, которое было бы бессмертным, и нет причины верить в то, что человечество уже не способно создать новое. Что касается того, чтобы узнать, какими будут символы, в которых выразится новая вера, будут ли они похожи на символы прошлого, будут ли они больше соответствовать отображаемой реальности — этот вопрос выходит за рамки способности человека предсказывать и к тому же не имеет отношения к существу дела.

Однако праздники и обряды — одним словом, культ — это ещё не вся религия. Религия представляет собой не только систему практик, но и систему идей, которые должны выражать мир; мы видели, что даже у самых простых религий есть своя космология. Какой бы тесной ни была связь между этими двумя элементами религиозной жизни, они всё равно остаются очень разными. Один из них обращён к действию, влияет на него и управляет им; другой элемент обращён к мышлению, которое он обогащает и упорядочивает. Следовательно, эти два элемента не могут зависеть от одних и тех же условий, а значит, необходимо спросить себя, отвечает ли второй элемент столь же всеобщим и постоянным потребностям, как первый.

Когда люди приписывают религиозному мышлению некие особые черты, когда люди верят, что функция религии — выражать своим собственным способом ту сторону реальности, которая ускользает и от обыденного познания, и от науки, то они совершенно естественно отказываются признавать, что религия когда-нибудь лишится своей роли в качестве системы спекулятивных рассуждений. Но анализ фактов не выявил этих особых черт. Изученная нами религия — одна из тех, где используемые символы совершенно запутывают разум. В этой религии всё кажется загадочным. Существа, которые принадлежат одновременно к самым различным царствам, бесконечно множатся и при этом остаются целостными, делятся на части, но не становятся меньше, — эти существа, как кажется на первый взгляд, принадлежат к совершенно иному миру, чем тот, где мы живём. Некоторые исследователи даже утверждали, что создавшему этих существ мышлению абсолютно неизвестны законы логики. Возможно, никогда различие между разумом и верой не было выражено так явно. Следовательно, если и был период в истории, когда их разнородность должна была ощущаться со всей очевидностью, то это именно этот период. Однако несмотря на кажущееся положение дел, мы установили, что реалии, к которым обращаются религиозные спекулятивные рассуждения, — это те же реалии, что станут позднее объектом размышления учёных: природа, человек, общество. Тайна, которая, как казалось, окружала эти явления, находится только на поверхности и рассеивается благодаря более внимательному наблюдению. Для того чтобы они предстали такими, какими они являются на самом деле, необходимо лишь сорвать покров, созданный мифологическим воображением. Религия пытается выразить эти реалии на понятном языке, не отличающемся по своей природе от языка, используемого наукой. И в одном случае, и в другом речь идёт о том, чтобы связать вещи друг с другом, установить между ними внутренние отношения, классифицировать и систематизировать. Мы видели также, что

основные понятия научной логики имеют религиозное происхождение. Конечно, для того чтобы их использовать, наука их перерабатывает; очищает их от всего случайного. Обычно во все свои действия наука привносит критический разум, чуждый религии. Наука окружает себя предосторожностями для того, чтобы «избежать поспешности и пристрастности» и чтобы не попасть под влияние чувств, предубеждений и других субъективных причин. Но этих методологических усовершенствований недостаточно, чтобы чётко разделить науку и религию. В этом отношении и та, и другая преследуют одну цель; научное мышление является лишь более совершенной формой религиозного мышления. Следовательно, кажется естественным, что религиозное мышление постепенно вытесняется научным по мере того, как последнее становится всё более способным справляться со своей задачей.

В сущности, нет сомнений, что это постепенное вытеснение происходило на протяжении всей истории. Будучи порождением религии, наука стремится заменить её во всем, что связано с интеллектом и познанием. Уже христианство окончательно утвердило эту замену в изучении порядка физических явлений. Видя в материи по преимуществу профанное, христианство легко оставило ее познание чужеродной дисциплине, *tradidit mundum hominum disputationi*¹⁴; вот почему науки о природе смогли укрепиться и без особых сложностей завоевать авторитет. Но христианство не могло с той же лёгкостью отказаться от мира душ, потому что христианский бог стремится властвовать прежде всего над душами. Вот почему в течение долгого времени идея подвергнуть психическую жизнь научному рассмотрению казалась неким осквернением, и даже сегодня эта мысль претит многим людям. Однако экспериментальная и сравнительная психологии всё-таки возникли, и теперь с ними необходимо считаться. Тем не менее мир религиозной и моральной жизни до сих пор остаётся под запретом. Подавляющее большинство людей всё ещё убеждено, что существует порядок вещей, к которым разум может прийти лишь совершенно особыми путями. Именно по этой причине исследователи встречаются с сильнейшим сопротивлением всякий раз, когда пытаются изучить с научной точки зрения явления религии и морали. Но, несмотря на сопротивление, подобные попытки всё равно продолжаются, и сам факт такого упорства позволяет предположить, что эта последняя преграда также будет устранена и что наука установит своё господство в этой пока ещё заповедной области.

Вот в чём состоит конфликт науки и религии. Люди часто составляют себе неверное представление об этой проблеме. Говорят, что наука в принципе отрицает религию. Однако религия существует, это система данностей, реальность. Как наука могла бы отрицать реальность? Более того, в той мере, в какой религия является действием, в той мере, в какой она представляет собой способ помочь людям жить, она не может быть заменена наукой, потому что наука выражает жизнь, но не создаёт её. Наука может пытаться объяснить веру, но эти попытки говорят

14. Отдало человеческий мир во власть спорам (лат.). — Прим. пер.

о том, что наука её признаёт. Следовательно, конфликт между наукой и религией касается весьма ограниченного круга вопросов. Из двух функций, которые первоначально выполняла религия, одна (но только одна) постепенно перестаёт принадлежать религии — это спекулятивная функция. Наука отрицает не право религии на существование, а её право высказывать авторитетное мнение относительно природы вещей, отрицает ту особую осведомлённость насчёт человека и мира, которую религия себе приписывает. В сущности, религия не знает сама себя. Она не имеет ни малейшего представления о том, из чего состоит, или о том, каким потребностям отвечает. Религия сама является объектом изучения науки, и поэтому не может давать ей какие-либо указания. А поскольку вне той реальности, к которой применимы научные рассуждения, не существует объекта, познаваемого только при помощи религиозных спекулятивных рассуждений, то очевидно, что они не смогут играть в будущем ту же роль, что играли в прошлом.

Тем не менее представляется, что они призваны измениться, а не исчезнуть совсем.

Мы уже говорили, что в религии есть нечто вечное: это культ, вера. Но люди не могут совершать бессмысленные церемонии или принимать веру, которую не понимают. Для того чтобы распространять веру или хотя бы просто поддерживать, необходимо подтвердить её, то есть создать теорию. Конечно, подобная теория должна основываться на различных науках — с того самого момента, как они возникают. Во-первых, это должны быть социальные науки, потому что истоки религиозной веры находятся в обществе; во-вторых, это психология, потому что общество представляет собой синтез человеческих сознаний; и, наконец, это науки о природе, потому что человек и общество связаны с остальным миром и могут быть отделены от него только искусственным образом. Но сколь бы важными ни были эти заимствования из существующих наук, их недостаточно. Потому что вера — это прежде всего стремление действовать, а наука, даже в высшей степени развитая, всегда держится в стороне от действия. Наука есть нечто фрагментарное, неполное. Она продвигается вперёд очень медленно и никогда не достигает цели. А жизнь не может ждать. Теории, предназначенные для того, чтобы заставить человека жить, заставить его действовать, обязаны двигаться быстрее науки и, упрямая, дополнять её. Эти теории возможны только в том случае, если практические и жизненные требования, которые мы ощущаем, но не осознаём, толкают мысль вперёд, дальше того, что позволяет нам утверждать наука. Поэтому даже наиболее рациональные и светские религии не могут и никогда бы не могли обойтись без весьма своеобразного вида спекулятивных рассуждений, которые, обращаясь к тем же самым объектам, что и наука, не являются собственно научными. Смутные интуиции и ощущения часто заменяют в этих рассуждениях логические основания. С одной стороны, эти спекулятивные рассуждения напоминают те, с которыми мы встречались в религиях прошлого, но с другой стороны, отличаются от них. Несмотря на то что у них есть право превосходить науку, они должны сначала узнать её и вдохновиться ей. С тех пор, как авторитет науки был

утверждён, с ней приходится считаться; в силу необходимости допустимо пойти дальше науки, но именно наука должна быть отправной точкой. Нельзя утверждать что-либо, если наука это отрицает, нельзя отрицать, если она утверждает, нельзя установить что-либо, что прямо или косвенно не основывается на её принципах. С этого момента в системе представлений, которые мы можем продолжать называть религиозными, вера больше не обладает той властью, что раньше. Теперь перед верой возникла соперничающая с ней сила, которая была рождена верой, но которая всё больше подвергает её критике и подчиняет своему контролю. Всё свидетельствует о том, что этот контроль будет становиться всё более обширным и действенным, и невозможно установить предел его будущего влияния.

III

Важнейшие понятия науки имеют религиозное происхождение, но каким образом религия могла их породить? На первый взгляд неясно, какая связь может быть между логикой и религией. Но поскольку реальность, выражаемая в религиозном мышлении, — это общество, вопрос можно сформулировать иначе (и эта формулировка даже лучше отражает всю сложность проблемы): что могло сделать социальную жизнь столь важным источником логической жизни? Кажется, что социальная жизнь не обладает какими-либо характеристиками, делающими её пригодной для этой роли, потому что совершенно очевидно, что люди объединяются не для того, чтобы удовлетворить потребность в спекулятивных рассуждениях.

Возможно, кому-то наше решение поставить здесь столь сложную проблему покажется слишком смелым. Для того чтобы исследовать её подобающим образом, необходимо, чтобы о социологических условиях познания было известно больше, чем о них известно сейчас. Мы можем различить лишь некоторые из этих условий. Однако этот вопрос столь важен и настолько тесно связан со всем предшествующим рассуждением, что мы не можем не попытаться на него ответить. Кажется, что на данном этапе вполне возможно установить некие общие принципы, которые могут хотя бы немного прояснить решение этого вопроса.

Материал логического мышления — это понятия. Следовательно, чтобы выяснить, каким образом общество могло сыграть роль в происхождении логического мышления, нужно спросить себя, каким образом общество могло принять участие в формировании понятий.

Если мы видим в понятии лишь общую идею, как это обычно бывает, то проблема кажется неразрешимой. В сущности, индивид может, опираясь лишь на свой опыт, сравнить свои восприятия или образы и выделить в них общее, одним словом — обобщить. Поэтому совершенно непонятно, почему процесс обобщения мог бы быть возможен только внутри общества и через общество. Однако прежде всего нужно отметить, что невозможно, чтобы логическое мышление характеризовалось лишь бóльшим объёмом составляющих его представлений. Если частные

идеи не относятся к логике, то почему должно быть иначе в случае с общими идеями? Общее существует только в частном и характеризуется лишь большей простотой и бедностью деталей. Следовательно, общее не может обладать свойствами и привилегиями, которых нет у частного. И наоборот, если понятийное мышление применимо к роду, виду, подвиду (как бы малы они ни были), почему бы ему не распространиться на отдельный объект, то есть дойти до границы, к которой стремится представление по мере того, как уменьшается его объём? На самом деле существует множество понятий, относящихся к отдельным объектам. Во всех религиях боги — это индивидуальности, отличающиеся друг от друга, и однако же они являются объектом мышления, а не восприятия. Каждый народ по-разному представляет себе — в зависимости от эпохи — своих исторических или легендарных героев; эти представления являются понятийными. Наконец, каждый из нас составляет себе определённое представление о тех людях, с которыми поддерживает какие-либо отношения: о характере этих людей, об их внешнем виде, об особенностях их физических и моральных качеств: эти представления являются настоящими понятиями. Конечно, в целом такие понятия оказываются весьма неточными. Но много ли среди научных понятий таких, которые бы совершенно соответствовали своему объекту? В этом отношении разница между теми и другими состоит лишь в большей или меньшей степени точности.

Следовательно, понятие необходимо определить через какие-то другие характеристики. Оно противопоставлено чувственным представлениям всех видов (ощущениям, восприятиям или образам) по следующим свойствам.

Чувственные представления находятся в постоянном движении; они сменяют друг друга как волны реки — даже в течение того времени, пока эти представления длятся, они не тождественны сами себе. Каждое представление связано с моментом своего существования. Мы никогда не можем быть уверены в том, что наше восприятие будет таким же, как в первый раз: даже если воспринимаемая вещь останется прежней, то изменимся мы сами. Понятие же, напротив, существует как бы вне времени и становления; понятие избавлено от подобных изменений; можно сказать, что оно находится в той области разума, которая является более тихой и спокойной. Понятие не движется само по себе, следуя некоему спонтанному внутреннему процессу; наоборот, оно противится изменениям. Понятие — это такой способ мышления, который в каждый момент времени представляет собой нечто застывшее, зафиксированное в определённой форме¹⁵. В той мере, в какой понятие является тем, чем должно быть, оно неизменно. Если оно меняется, то это происходит не потому, что его природа изменчива, а потому, что мы находим в нём какой-либо изъян и потому что в этом случае понятие необходимо исправить. Система понятий, с помощью которых мы мыслим в повседневной жизни, — это система, отображающая словарь нашего родного языка, потому что каждое слово передаёт определённое понятие. Итак, язык неподвижен; если он меняется, то

15. James W. (1890). *The Principles of Psychology*. Vol. 1. N. Y.: Macmillan. P. 464.

крайне медленно, а значит, то же самое верно в отношении системы понятий, которую он выражает. Учёный оказывается в точно такой же ситуации, когда имеет дело с совершенно особой терминологией, используемой выбранной им наукой, и, следовательно, с особой системой понятий, которым соответствует эта терминология. Нет сомнений, он может придумывать нечто новое, однако эти новшества всегда представляют собой некое насилие, осуществляемое по отношению к установленным способам мышления.

Помимо того что понятие относительно неизменно, оно также является если не универсальным, то по крайней мере поддающимся универсализации. Понятие — это не моё личное понятие, оно является общим для меня и других людей, или во всяком случае оно может быть передано другим людям. Я не могу сделать так, чтобы некое ощущение перешло из моего сознания в сознание другого; ощущение тесно связано с моим телом и моей личностью и не может быть отделено от них. Всё, что я могу, — это попросить другого встать перед тем же самым объектом, что и я, и подвергнуться его действию. Однако разговор, интеллектуальные отношения между людьми состоят в обмене понятиями. Понятия — это по сути своей безличные представления: именно благодаря им умы людей могут сообщаться между собой¹⁶.

Природа понятия, определённого таким образом, указывает на его происхождение. Понятие является общим для всех, потому что представляет собой продукт сообщества. Понятие не несёт на себе отпечатка какого-либо отдельного разума, потому что порождено единственным разумом, в котором встречаются все другие и который их в некотором смысле подпитывает. Понятие обладает большей устойчивостью, чем ощущения или образы, потому что коллективные представления более устойчивы, чем индивидуальные представления: индивид чувствителен даже к малейшим изменениям, как внутренним, так и внешним, а повлиять на состояние сознания общества могут только достаточно значительные события. Каждый раз, когда мы встречаемся с неким *типом*¹⁷ мышления или действия, который навязывается отдельным волям или умам, такое воздействие на индивида указывает на вмешательство общества. К тому же до этого мы говорили, что понятия, посредством которых мы обычно мыслим, — это понятия, заключённые в на-

16. Не стоит пугать универсальность понятия и его общий характер: это совершенно разные вещи. Универсальностью мы называем способность понятия быть сообщённым множеству умов (а теоретически всем умам). Эта сообщаемость совершенно не зависит от объёма понятия. Понятие, которое применяется к одному-единственному объекту и, следовательно, объём которого минимален, может быть универсальным в том смысле, что оно является одним и тем же для любого разума: таково, например, понятие божества.

17. Нам возразят, что очень часто благодаря эффекту повторения способы действия или мышления застывают в форме индивидуальных привычек, которые также противятся каким-либо изменениям. Но привычка — это лишь стремление машинально повторять некое действие или идею каждый раз, когда их пробуждают те же самые обстоятельства. Привычка не подразумевает, что эта идея или это действие представляют собой некие типы, образцы, которые могут быть предложены или навязаны другому разуму или другой воле. Только в том случае, если подобный тип предустановлен, то есть если создано некое правило или норма, мы можем и должны признать факт социального воздействия.

шем словаре. Итак, нет сомнений, что язык, а следовательно, и система понятий, которую он выражает, — это продукт коллективной работы. Язык отражает то, каким образом общество в своей целостности представляет себе объекты опыта. Следовательно, понятия, соответствующие различным элементам языка, — это коллективные представления.

Об этом же свидетельствует и само содержание этих понятий. В сущности, практически нет таких слов (даже среди тех, что мы обычно используем), значение которых не превосходило бы в большей или меньшей степени наш личный опыт. Часто слова выражают предметы, никогда не становившиеся объектом нашего восприятия, или опыт, который мы никогда не переживали или свидетелями которого никогда не были. Даже если мы видели некоторое количество объектов, обозначаемых неким словом, то лишь в качестве отдельных примеров, которые только иллюстрируют определённую идею, но которых, однако, было бы недостаточно для того, чтобы эту идею породить. В словах как бы в сжатом состоянии находится знание, в получении которого я не принимал участия, знание, превышающее индивидуальное. Оно настолько больше меня, что я даже не могу в полной мере постичь все его плоды. Кто из нас знает все слова языка, на котором говорит, и все значения каждого из слов?

Это рассуждение позволяет нам уточнить, в каком смысле мы говорим о том, что понятия — это коллективные представления. Если понятия оказываются общими для всей социальной группы, то не потому, что являются неким средним арифметическим соответствующих индивидуальных представлений; если бы это было так, то понятия были бы более бедными в плане интеллектуального содержания, чем индивидуальные представления. Но в действительности же понятия наполнены знанием, превосходящим знания индивида. Понятия — это не абстракции, обретающие реальность только в отдельных сознаниях, а совершенно конкретные представления, подобные тем, которые индивид получает об окружающем его мире. Понятия соответствуют способу, которым то особое существо, каким является общество, мыслит объекты собственного опыта. Если понятия зачастую представляют собой общие идеи, если они выражают скорее категории и классы, а не отдельные объекты, то это происходит потому, что индивидуальные и меняющиеся свойства вещей интересуют общество очень редко. Ввиду своих размеров общество может быть неким образом затронуто лишь их общими и постоянными свойствами. Его внимание обращено только на эту сторону вещей: природа общества такова, что чаще всего оно воспринимает вещи лишь большими группами и в том виде, который является для этих вещей наиболее типичным. Но речь не идёт о некоей необходимости; и во всяком случае даже тогда, когда эти представления обладают общим характером (который им свойственен в наибольшей степени), они являются продуктом общества и наполнены его опытом.

Именно это делает понятийное мышление ценным для нас. Если бы понятия представляли собой лишь общие идеи, они не могли бы обогатить наши знания, потому что общее, как мы уже говорили, не содержит ничего, что отсутствова-

ло бы в частном. Но поскольку понятия являются прежде всего коллективными представлениями, то ко всему тому, чему нас может научить личный опыт, они добавляют мудрость и знания, накопленные обществом в течение веков. Мыслить с помощью понятий — значит не просто видеть реальное в наиболее общем виде, это значит направить на наши ощущения яркий луч, который их освещает, проникает в них и их изменяет. Помыслить вещь — это не только ухватить составляющие её сущностные элементы, но и поместить внутрь некоего целого, потому что у каждой цивилизации есть своя упорядоченная система понятий, характеризующих эту вещь. Положение, в котором находится индивидуальный разум перед системой понятий, — это то же самое положение, в котором находится платоновский *νοῦς*¹⁸ перед миром Идей. Разум пытается присвоить понятия, потому что у него есть потребность общаться с себе подобными, однако это присвоение всегда является неполным. Каждый из нас видит эти понятия по-своему. Одни совершенно ускользают от нас, остаются вне поля нашего зрения; другие понятия мы воспринимаем лишь с какой-то определённой стороны. Существует множество понятий, которые мы искажаем при использовании, потому что они коллективны по своей природе, а значит, могут индивидуализироваться, лишь подвергаясь исправлениям, изменениям и, следовательно, искажению. Вот почему нам так сложно понимать друг друга и почему мы зачастую невольно друг друга обманываем: мы используем одинаковые слова, но придаём им разный смысл.

Теперь становится ясно, какова роль общества в возникновении логического мышления. Оно стало возможным лишь тогда, когда помимо изменчивых представлений, возникающих благодаря чувственному опыту, человек начал мыслить мир неизменных идей, общий для всех умов. В сущности, мыслить логически — значит в некоторой степени мыслить безлично, мыслить *sub specie aeternitatis*¹⁹. Безличность и неизменность — это две отличительные характеристики истины. Логическая жизнь предполагает, что человек более или менее ясно осознает, что существует некая истина и что она отличается от того, что мы воспринимаем с помощью чувств. Но каким образом человек мог прийти к подобной мысли? Чаще всего рассуждают так, будто эта мысль должна была сама собой зародиться, как только человек тщательнее присмотрелся к миру. Однако в непосредственном опыте человека нет ничего, что могло бы внушить ему эту мысль, наоборот: всё ей противится. Поэтому дети и животные даже не догадываются о чём-то подобном. Более того, история показывает, что этой мысли потребовались целые века для того, чтобы возникнуть и оформиться. В нашем западном мире лишь вместе с великими философами Древней Греции эта мысль ясно осознала себя и соответствующие следствия. Это открытие вызвало настоящее изумление, которое Платон смог описать потрясающим языком. Только в эту эпоху данная идея выразилась в философских формулировках, однако до этого она уже должна была существовать в виде неясного ощущения. Философы попытались прояснить это

18. Ум (др.-греч.). — Прим. пер.

19. С точки зрения вечности (лат.). — Прим. пер.

ощущение, но они не создавали его. Для того чтобы философы смогли осмыслить и проанализировать это ощущение, оно должно было уже быть дано им, и необходимо лишь понять, откуда оно возникло, то есть на каком опыте оно основано. Оно основано на коллективном опыте. Именно в форме коллективного мышления безличное мышление впервые открылось человечеству, и невозможно предположить, как ещё это могло произойти. Общество есть, и лишь по этой причине вне личных чувств и образов существует целая система представлений, обладающих удивительными свойствами. Благодаря этим представлениям люди понимают друг друга, один разум может проникнуть в другой разум. Эти представления обладают некоей силой, моральным авторитетом, который позволяет им навязывать себя отдельным сознаниям. Как только индивид начинает хотя бы смутно осознавать, что над его личными представлениями существует мир понятий, с которыми он должен соотносить свои идеи, перед ним предстаёт интеллектуальное царство, частью которого он является, но которое его превосходит. Это первое предчувствие царства истины. Без сомнения, с того момента, как человек узнал об этом интеллектуальном начале более высокого порядка, он попытался проникнуть в его природу; человек принялся выяснять, откуда у этих удивительных представлений подобные преимущества, и в той мере, в какой он думал, что обнаружил искомые причины, он пытался использовать их так, чтобы, опираясь лишь на свои собственные силы, получить от этих причин то действие, которое они оказывают, то есть человек дал себе право создавать понятия. Таким образом индивидуализировалась способность концептуализировать. Но для того чтобы лучше понять истоки этой способности, необходимо связать её с социальными условиями, от которых она зависит.

Нам возразят, что мы описываем понятие лишь с одной стороны и что его роль заключается не только в том, чтобы обеспечивать согласие между умами, но ещё (и даже в большей степени) в том, чтобы обеспечивать их согласие с природой вещей. Кажется, что понятие потеряет смысл своего существования, если не будет истинным, то есть объективным, и что безличность понятия является лишь следствием его объективности. Умы должны объединиться в вещах, помысленных настолько точно, насколько это возможно. Мы не отрицаем, что отчасти развитие понятий двигалось в этом направлении. Если первоначально понятие считалось истинным потому, что было коллективным, то теперь обычно понятие становится коллективным лишь при том условии, что считается истинным: прежде, чем принять понятие, мы хотим удостовериться в его статусе. Однако нельзя упускать из виду, что большая часть понятий, которыми мы пользуемся даже сейчас, была создана без какого-либо метода, мы получили их из языка, то есть из общего опыта, и они не были подвергнуты никакому предварительному критическому анализу. Понятия, пересмотренные и переработанные наукой, всегда представляют собой ничтожное меньшинство. Кроме того, разница между ними и теми понятиями, которые получают свою власть только благодаря тому, что являются коллективными, заключается лишь в степени. Коллективное представление — только по-

тому что оно коллективное — даёт гарантию объективности. Не без причины оно смогло стать всеобщим и сохраняться с достаточной устойчивостью. Если бы коллективное представление расходилось с природой вещей, оно не смогло бы так долго властвовать над столькими умами. В сущности, доверие, внушаемое научными понятиями, основано на том, что они могут быть методически проверены. Коллективное представление также с необходимостью подвергается постоянной проверке: люди, использующие его, сличают его со своим собственным опытом. Следовательно, коллективное представление не может совершенно не соответствовать своему объекту. Конечно, оно может выражать его при помощи неточных символов, однако и научные символы тоже всегда лишь приближительны. Именно этот принцип лежит в основе метода, которому мы следовали при изучении религиозных явлений. Мы приняли за аксиому тот факт, что религиозные верования, какими бы странными они иногда ни казались, обладают собственной истиной, которую необходимо обнаружить²⁰.

И наоборот, неверно, что понятия — даже тогда, когда они созданы по всем правилам науки — наделяются авторитетом лишь благодаря своей объективной ценности. Для того чтобы понятие приняли, недостаточно, чтобы оно было истинным. Если оно не находится в соответствии с другими верованиями, другими воззрениями — одним словом, с совокупностью коллективных представлений, то оно будет отвергнуто; сознания будут закрыты для него, а значит, всё будет так, как если бы его не существовало вовсе. Если в наше время понятие носит отпечаток научности, то этого, как правило, достаточно, чтобы ему были даны некоторые привилегии, потому что мы верим науке. Но эта вера, по существу, ничем не отличается от религиозной веры. Ценность, которой обладает наука в наших глазах, в общем и целом зависит от коллективно выработанной нами идеи относительно природы науки и её роли в нашей жизни. А это значит, что наука выражает состояние мнения. Причина этого — в том, что в социальной жизни всё основывается на мнении, в том числе и наука. Конечно, мы можем сделать мнение объектом исследования и создать соответствующую науку. В сущности, в основном именно на этом и строится социология. Однако наука о мнении не порождает мнения. Она может лишь прояснить его, помочь ему осознать себя. Конечно, это значит, что такая наука может привести к изменению мнения, но, несмотря на то что кажется, будто наука господствует над ним, на самом деле она зависит от него, потому что, как мы уже показали, именно мнение даёт ей силу, необходимую для того, чтобы воздействовать на него.

Утверждать, что понятия выражают то, каким образом общество мыслит вещи, это значит утверждать также, что понятийное мышление появилось одновременно с человечеством. Мы отказываемся видеть в понятиях продукт более или менее поздней культуры. Человек, который не мыслит с помощью понятий, не был человеком, потому что он не был социальным существом. Если человек сведён

20. Отсюда видно, насколько неверно предположение, будто представление не обладает объективной ценностью лишь потому, что имеет социальное происхождение.

лишь к индивидуальным восприятиям, то он ничем не отличается от животного. Тезис, противоположный нашему, можно было отстаивать лишь потому, что понятие определялось через характеристики, не являющиеся для него сущностными. Его отождествляли или просто с общей идеей²¹, или с общей идеей, которая является чётко очерченной и определённой²². В силу этого могло казаться, что низшим обществам незнакомы понятия в собственном смысле слова, потому что эти общества владеют лишь грубыми приёмами обобщения, и используемые ими понятия обычно весьма размыты. Однако большинство существующих сегодня понятий являются столь же неопределёнными; мы принуждаем себя уточнять их только тогда, когда ведём дискуссию или пишем научную работу. С другой стороны, мы видели, что концептуализировать нечто — не значит обобщить. Мыслить с помощью понятий — это не просто отделять и группировать характеристики, общие для некоторого количества объектов, а подводить изменчивое под неизменное, индивидуальное — под социальное. А поскольку логическое мышление рождается тогда же, когда появляются понятия, мы можем сделать вывод, что оно существовало всегда. Не было такого исторического периода, когда люди жили исключительно в состоянии некоей путаницы и постоянного противоречия. Разумеется, в разные периоды истории различные свойства логического мышления были выражены неодинаково: логика развивалась вместе с обществами. Но как бы реальны ни были эти различия, они не должны затмевать сходства, которые также являются сущностными.

IV

Теперь мы можем приступить к последнему вопросу, который был сформулирован нами во введении и который скрыто присутствовал в ходе всего нашего исследования. Мы уже видели, что по крайней мере некоторые категории являются социальными вещами. Осталось узнать, откуда проистекает их социальный характер.

Категории — это понятия, а следовательно, они представляют собой коллективный продукт. Не существует других понятий, у которых столь же отчётливо проявлялись бы признаки, характерные для коллективных представлений. В сущности, устойчивость и безличность категорий таковы, что они часто считаются абсолютно универсальными и неизменными. К тому же, поскольку они отражают базовые условия понимания между умами, кажется очевидным, что категории могли быть выработаны только обществом.

Но в том, что касается категорий, проблема оказывается сложнее: они являются социальными в другом смысле и как бы в более высокой степени. Дело не только в том, что категории проистекают из общества, но и в том, что они выражают сущностно социальные вещи. Дело не только в том, что общество породило категории, но и в том, что содержанием категорий служат разные аспекты

21. Lévy-Bruhl L. (1910). Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P.: F. Alcan. P. 131–138.

22. Ibid: 446.

существования в обществе: категория рода сначала была неотличима от понятия человеческой группы; ритм социальной жизни лежит в основе категории времени; пространство, занимаемое обществом, предоставило материал для создания категории пространства; коллективная сила стала прототипом понятия действенной силы, являющегося важнейшим элементом категории причинности. Однако категории были созданы не для того, чтобы описывать лишь социальное царство; они распространяются на всю действительность. Тогда почему же те образцы, на основании которых категории сконструированы, были заимствованы именно из общества?

Ответ состоит в том, что эти важнейшие понятия играют решающую роль в познании. В сущности, функция категорий заключается в том, что они управляют всеми остальными понятиями и как бы охватывают их: категории представляют собой прочные рамки умственной жизни. Но для того чтобы они могли охватить подобный объект, необходимо, чтобы они были сформированы на основе реальности того же масштаба.

Конечно, отношения, выражаемые через категории, подспудно присутствуют и в индивидуальных сознаниях. Индивид живёт во времени и, как мы уже говорили, определённым образом ощущает временную направленность. Он расположен в некоей точке пространства, и мы вправе утверждать, что все его восприятия имеют пространственный аспект²³. Индивид видит сходства; в его сознании похожие представления притягиваются, сближаются, и новое представление, порождённое их сближением, уже несет в себе обобщение. Также мы улавливаем некоторую регулярность в порядке следования явлений — даже животные способны на это. Однако все эти отношения связаны только с тем индивидом, который в них вовлечён. Это значит, что понятие, которое он может таким образом создать, никогда не выйдет за границы его узкого горизонта. Общие образы, создающиеся в моём сознании благодаря слиянию отдельных сходных образов, отображают лишь те объекты, которые я когда-либо непосредственно воспринимал. Здесь нет ничего, что могло бы породить идею класса, то есть некоей рамки, способной охватить *всю* группу всех возможных объектов, удовлетворяющих одному и тому же условию. Несомненно, для этого необходимо, чтобы уже существовала идея группы, идея, для появления которой наблюдения за нашей внутренней жизнью было бы явно недостаточно. И конечно, индивидуальный опыт, как бы богат и продолжителен он ни был, не мог бы заставить нас даже предположить возможность существования некоего всеобъемлющего рода, который охватывает всю совокупность существ и по отношению к которому другие роды являются видами, соединёнными между собой или подчинёнными один другому. Это понятие *целого*, лежащее в основе описанных нами классификаций, не могло появиться благодаря индивиду, который сам является лишь частью некоего целого и которому доступны лишь фрагменты реальности. И однако же, возможно, что нет более важной категории,

23. James W. Op. cit. P. 134.

потому что функция категорий заключается в том, чтобы обрамлять все другие понятия, а значит, категорией *par excellence* должно стать само понятие *цельности*. Зачастую в теории познания это понятие представляют как нечто само собой разумеющееся, а между тем оно бесконечно превосходит содержание каждого отдельного сознания.

По тем же самым причинам пространство, которое мне знакомо благодаря моим чувствам, центром которого я являюсь и в котором всё размещается относительно моего положения, не могло бы стать пространством вообще, пространством, содержащим все отдельные протяжённости, расположенные относительно безличных опорных точек, общих для всех индивидов. Точно так же длительность, течение которой я чувствую внутри и около себя, не могла бы породить идею времени вообще: первая выражает только ритм моей личной жизни, а второе должно соответствовать ритму жизни не какого-либо отдельного индивида, а жизни всех²⁴. И, наконец, точно так же регулярности, которые я замечаю благодаря последовательности своих ощущений, могут иметь ценность лишь для меня одного; эти регулярности объясняют, почему я жду определённых последствий тогда, когда мне дано первое из двух явлений, постоянная связь между которыми уже была мною замечена. Но моё личное ожидание не может быть смешано с представлением о всеобщем порядке следования, который навязывает себя всем умам и событиям.

Поскольку мир, выраженный через целую систему понятий, — это мир, как его представляет себе общество, то лишь общество может дать нам наиболее общие понятия, через которые мир должен быть представлен. Только тот субъект, который вмещает в себя всех отдельных субъектов, способен охватить подобный объект. Так как вселенная существует постольку, поскольку она мыслится, и так как в своей цельности она мыслится лишь обществом, то вселенная получает место внутри общества; она становится элементом его внутренней жизни, и поэтому общество само в себе есть всеобщий род, вне которого нет ничего. Понятие цельности представляет собой лишь абстрактную форму понятия общества: общество — это целое, охватывающее все вещи, это самый высокий класс, включающий в себя все другие классы. Таков принцип, лежащий в основе тех первобытных классификаций, в которых все существа всех царств сгруппированы внутри тех же социальных рамок, что и человек²⁵. Но если мир находится внутри общества, то пространство, занимаемое обществом, сливается с пространством вообще. Мы видели, каким образом каждая вещь обретает своё место в социальном пространстве. А то, что пространство вообще принципиально отличается от конкретных

24. Часто о пространстве и времени говорят так, как если бы они были вполне конкретной протяжённостью и длительностью, которые может ощутить индивидуальное сознание, но которые являются более бедными в силу своего отвлечённого характера. В действительности же пространство и время — это представления совершенно иного рода, они созданы из других элементов, особым образом и для других целей.

25. В сущности, понятие цельности, понятие общества, понятие божества — это лишь разные стороны одного и того же представления.

протяжённостей, воспринимаемых нашими чувствами, убедительно доказывается тем фактом, что подобное размещение вещей является воображаемым и никоим образом не похоже на то, каким оно могло быть, если бы мы руководствовались чувственным опытом²⁶. По той же самой причине ритм коллективной жизни является господствующим, он как бы охватывает различные ритмы всех отдельных жизней, из которых возникает коллективная жизнь. Следовательно, время, отражающее эту жизнь, точно так же охватывает все отдельные длительности и тоже занимает господствующее положение. Это время вообще. Очень долго история мира была лишь другой стороной истории общества. Начало истории мира совпадало с началом истории общества, и периодизация первой зависела от периодизации второй. То, что размечает эту безличную и общую длительность, то, что определяет опорные точки, по отношению к которым эта длительность делится на части и упорядочивается, — это ход жизни общества, проходящего через состояния объединённости и разделённости; или, обобщая, это потребность общества в периодическом коллективном обновлении. Если эти критические моменты чаще всего привязаны к какому-либо физическому явлению, например, регулярному появлению какой-либо звезды или смене времён года, то лишь потому, что объективные знаки позволяют сделать это по существу своему социальное устройство видимым для всех. Наконец, точно так же причинно-следственные отношения, с того момента, как они были коллективно установлены группой, оказываются независимыми от какого бы то ни было индивидуального сознания. Эти отношения находятся над всеми умами и всеми отдельными событиями. Это закон, обладающий внеличной ценностью. Мы уже показали, что, по всей вероятности, именно так он и появился.

Есть ещё одна причина полагать, что сущностные элементы категорий должны были быть заимствованы из социальной жизни: отношения, выражаемые категориями, могут быть осознаны только в обществе и через общество. Даже если они в каком-то смысле присущи жизни индивида, то у него всё равно нет ни причин, ни средств, чтобы постичь их, осознать, сформулировать и выразить в отдельных понятиях. Для того чтобы самому ориентироваться в пространстве, чтобы знать, в какое время нужно удовлетворять различные физиологические потребности, нет никакой надобности создавать (причём один раз и для всех) понятийное представление о времени или о пространстве. Большинство животных могут найти дорогу, ведущую к знакомым местам; животные находят её всякий раз, когда это необходимо, и совершенно не нуждаются в том, чтобы создавать какие-либо категории; животным достаточно ощущений, которые направляют их. Человек также мог бы обойтись лишь ощущениями, если бы его действия служили только для удовлетворения личных потребностей. Чтобы понять, что одна вещь похожа на другие, уже встречавшиеся в нашем опыте, нет никакой необходимости делить

26. См.: Дюркгейм Э., Мосс М. (2011) О некоторых первобытных формах классификации: к исследованию коллективных форм представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М.: КДУ. С. 93 и далее.

эти вещи на роды и виды: тот способ, каким похожие образы сближаются и соединяются, достаточен, чтобы дать нам представление о сходстве. Ощущение уже виденного, уже пережитого не подразумевает существования какой-либо классификации. Когда речь идёт только о личном удобстве, то чтобы отличать вещи, к которым мы должны стремиться, от тех вещей, которых нужно избегать, нам не нужно логически связывать действия тех и других с их причинами. Последовательности, обнаруженные исключительно эмпирическим путём, и устойчивые связи между конкретными представлениями являются достаточно надёжными направляющими для нашей воли. Зачастую не только животные не располагают никакими другими средствами, но и мы сами — когда речь идёт о нашей практической жизни. Рассудительный человек имеет весьма ясные представления по поводу того, что ему делать, однако чаще всего он неспособен сформулировать их в виде некоего закона.

С обществом всё иначе. Оно возможно лишь в том случае, если составляющие его индивиды и вещи будут разделены на разные группы, то есть классифицированы, и если сами эти группы будут также классифицированы друг по отношению к другу. Следовательно, общество предполагает наличие сознающей себя организации, а это есть не что иное, как классификация. Такая организация общества естественным образом распространяется на занимаемое обществом пространство. Чтобы предотвратить различные столкновения, необходимо, чтобы каждой отдельной группе была предоставлена определённая часть пространства: другими словами, нужно, чтобы пространство вообще было разделено, различено, чтобы в нём были заданы разные направления и чтобы об этом разделении и этих направлениях знали все. Кроме этого, одни люди могут звать других на праздник, на охоту, в военный поход только в том случае, если какие-то моменты времени определённым образом закреплены, установлены взаимным соглашением, то есть если общее время устроено так, что все мыслят его одинаковым образом. Наконец, совместная деятельность множества людей для достижения общей цели возможна лишь тогда, когда люди одинаково понимают, какие отношения существуют между этой целью и средствами, позволяющими её достичь, то есть если все люди, участвующие в некоем деле, имеют одинаковые представления о причинно-следственных отношениях. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что социальное время, социальное пространство, социальные классы и коллективное представление о причинно-следственных связях лежат в основе соответствующих категорий, потому что именно в социальных формах различные отношения впервые были с достаточной ясностью постигнуты человеческим сознанием.

Подводя итог, можно сказать, что общество ни в коей мере не является нелогичным или алогичным, непоследовательным или противоречивым существом, как часто думают. Напротив, коллективное сознание — это наивысшая форма психической жизни, потому что это сознание сознаний. Помещённое вне частных и ограниченных случайных условий, над ними, коллективное сознание видит вещи лишь в их постоянных и сущностных аспектах, которые оно фиксиру-

ет в понятиях, которые могут передаваться от одних людей к другим. Оно видит не только с высоты, оно также пронизывает своим взглядом даль; в каждый момент времени коллективное сознание охватывает всю известную человеку реальность: вот почему только оно может дать уму рамки, которые охватывают вещи в их цельности и позволяют помыслить их. Коллективное сознание не создает эти рамки искусственно; оно обнаруживает их в себе самом, просто постепенно осознавая их. Они выражают способы существования, которые встречаются на всех уровнях реальности, но которые с полной отчётливостью проявляются лишь на самом верхнем уровне, потому что чрезвычайная сложность протекающей здесь психической жизни требует более развитого сознания. Приписать логическому мышлению социальные истоки — это не значит поставить его ниже, уменьшить его ценность, свести его к некоей системе искусственно созданных сочетаний. Наоборот, это значит приписать ему причину, которая естественным образом заключает его в себе. Конечно, мы не утверждаем, что понятия, выработанные таким образом, в точности соответствуют своим объектам. Общество представляет собой нечто универсальное по отношению к индивиду, но от этого оно не перестаёт быть некоей индивидуальностью, обладающей собственным обликом, отличительными чертами; это особый субъект, который индивидуализирует то, о чём мыслит. Следовательно, коллективные представления также содержат в себе субъективные элементы, от которых эти представления должны постепенно освобождаться, чтобы стать ближе к вещам. Но как бы ни были грубы коллективные представления изначально, с ними зародилось новое мышление, до которого человек никогда бы не поднялся с помощью лишь своих собственных сил. С этого момента был расчищен путь для устойчивого, безличного и упорядоченного мышления, которому впоследствии предстояло лишь развиваться.

Более того, причины, определяющие это развитие, не отличаются по существу от тех, которые породили этот тип мышления. Если логическое мышление стремится к тому, чтобы всё больше и больше освобождаться от всего субъективного и личного, присущего ему изначально, то это происходит не из-за вмешательства каких-либо внесоциальных факторов, а скорее потому, что всё больше и больше развивается социальная жизнь иного рода. Речь идёт о той международной жизни, благодаря которой некогда произошла универсализация религиозных верований. По мере того как эта жизнь разрастается, расширяется и коллективный горизонт; общество перестаёт быть целым *par excellence* и становится частью более внушительного по размерам целого, обладающего размытыми границами, способными бесконечно отодвигаться всё дальше. Следовательно, вещи больше не могут оставаться в тех социальных рамках, в соответствии с которыми были первоначально классифицированы. Теперь вещи должны быть разделены в соответствии с их собственными основаниями, и поэтому логическая организация отделяется от социальной организации и становится автономной. Судя по всему, именно таким образом связь, привязывавшая мышление к конкретным коллективным индивидам, всё больше и больше ослабевала, вследствие чего мышление становилось

безличным и универсальным. Подлинно и собственно человеческое мышление не было изначальной данностью, оно является продуктом истории; это воображаемая граница, к которой мы всегда движемся, но которую, по всей вероятности, нам никогда не удастся достичь.

Поэтому неверно, что между наукой, с одной стороны, и моралью и религией, с другой стороны, существует, как часто утверждают, своего рода противоречие. В действительности эти виды человеческой деятельности возникают из одного и того же источника. Это хорошо понимал Кант, и поэтому он представлял спекулятивный разум и практический как два различных аспекта одной и той же способности. По Канту, их единство создаётся тем, что они оба направлены к всеобщему. Мыслить разумно — значит мыслить согласно законам, навязывающим себя всем разумным существам. Действовать нравственно — значит вести себя согласно максимам, которые могут быть беспрепятственно распространены на все воли. Другими словами, наука и мораль подразумевают, что индивид способен подняться над своей собственной точкой зрения и приобщиться к внеличной жизни. В сущности, нет сомнений, что это общая черта всех высших форм мышления и деятельности. Единственное, чего не объясняет кантианство — откуда возникает то противоречие, которое таким образом возникает в человеке. Почему он должен осуществлять над собой насилие, чтобы превзойти свою индивидуальную природу? И наоборот: почему безличный закон должен ослабевать, воплощаясь в отдельных индивидах? Можно ответить, что существует два противоположных друг другу мира, к которым мы принадлежим в равной степени: с одной стороны, это мир опыта и ощущений, а с другой стороны, это безличный мир чистого разума. Но ответить так — значит лишь повторить вопрос, немного изменив его формулировку: потому что речь идёт о том, чтобы понять, почему нам приходится вести двойное существование. Почему эти два мира, которые кажутся противоречащими друг другу, не остаются отделёнными один от другого? Что принуждает их к взаимному проникновению, несмотря на присущую им вражду? Единственное объяснение, которое когда-либо было дано этой странной необходимости, — это идея грехопадения (объяснение, влекущее за собой множество трудностей, о которых здесь бессмысленно говорить). И напротив, вся таинственность этого явления исчезает, если мы признаем, что безличный разум — это лишь другое название, данное коллективному разуму. Коллективный разум возможен только через объединение индивидов; следовательно, коллективное мышление предполагает существование индивидов, а существование индивидов, в свою очередь, предполагает коллективное мышление, поскольку они могут поддерживать свою жизнь, лишь объединяясь. Царство безличных целей и истин может осуществиться только через содействие отдельных волей и чувств; и причины, по которым они участвуют в этом, совпадают с причинами их согласия. Словом, в нас существует нечто безличное, потому что в нас существует социальное, и, так как социальная жизнь состоит одновременно из представлений и практик, эта безличность естественным образом распространяется и на идеи, и на действия.

Возможно, покажется удивительным, что мы связываем с обществом высшие формы человеческой умственной деятельности: причина кажется ничтожной по сравнению с той ценностью, которую мы придаём следствию. Между миром чувств и потребностей, с одной стороны, и миром разума и морали, с другой стороны, разница столь значительна, что второй кажется добавленным к первому неким актом творения. Однако приписывать обществу главную роль в развитии нашей природы — это не значит отрицать существование подобного акта; потому что общество обладает созидательной силой, равной которой нет ни у какого другого доступного нашему наблюдению существа. В действительности, всякий акт творения (конечно, если это не мистическое явление, ускользающее от взгляда науки и от разума) представляет собой следствие синтеза. Если синтез, в результате которого в индивидуальных сознаниях формируются отдельные представления, сам по себе производит нечто новое, то насколько более действенным оказывается общество, представляющее собой синтез полноценных сознаний! Общество — это самое могущественное скопление физических и моральных сил из всех, что мы можем видеть в природе. Больше нигде мы не найдём такого богатства различных материй, сосредоточенных в таком количестве в одном месте. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что здесь высвобождается жизнь более высокого порядка. Воздействуя на элементы, из которых она возникла, она поднимает их до высшей формы существования и изменяет их.

Таким образом, социология, как представляется, призвана указать науке о человеке новый путь. До сегодняшнего дня мы были поставлены перед следующим выбором: либо объяснять высшие способности человека, характерные только для него, сводя их к низшим формам бытия, сводить разум к чувствам, ум к материи (а это значит отрицать их специфику), либо приписывать эти способности выходящей за границы нашего опыта реальности, о которой мы можем говорить, но существование которой невозможно подтвердить с помощью наблюдения. Разум оказался в этом затруднительном положении потому, что индивид считался *finis naturae*²⁷: казалось, что выше человека нет ничего, по крайней мере, ничего такого, что могло бы стать доступным науке. Но перед нами открывается новый способ объяснить природу человека, как только мы признаём, что над ним ещё есть общество и что оно является реальной системой действующих сил, а не какой-то номинальной сущностью, обитающей только в нашем разуме. Для того чтобы сохранить все отличительные характеристики человека, нам больше не нужно помещать их за пределами опыта. По меньшей мере, прежде чем дойти до подобной крайности, необходимо узнать, не находятся ли истоки того, что превосходит индивида в индивиде, в той надиндивидуальной, но данной в опыте реальности, которой является общество. Конечно, сейчас невозможно сказать, насколько широко эти объяснения могут простираться и помогут ли они решить все оставшиеся проблемы. Равно как невозможно предсказать, где пролегает граница, которую

27. Конечной целью природы (лат.). — Прим. пер.

они не смогут преодолеть. В настоящее время необходимо было испытать эту гипотезу, подвергая её проверке фактами настолько методично, насколько возможно. Именно это мы и попытались сделать.

Elementary Forms of Religious Life: Conclusion

Emile Durkheim

Valeryia Zemskova (Translator)

Independent Researcher

Address: 13-ya Parkovaya str., 14-12, Moscow, Russian Federation 105077

E-mail: valer_z@mail.ru

In 2018, Elementary Forms Press will be releasing the Russian translation of Emile Durkheim's seminal oeuvre *Elementary Forms of Religious Life* (originally published in 1912). In his Conclusion, Durkheim revisits the key epistemological questions raised at the beginning of the book. He summarizes his findings obtained as a result of the analysis of ethnographical descriptions of the religious beliefs of Australian tribes. He proves that his approach to the study of totemism is also relevant for more complex societies. According to his analysis, religious life is the expression of the collective life as such, and is manifested via collective actions. He explains the origins of the individual cult and the universal nature of religion, the two phenomena that at first glance seem to contradict his main argument about the social nature of religion. Durkheim then approaches modern life and demonstrates the historical nature of religious life, i.e., the fact that there will always be a need for a way to express the collective feelings and representations of any society. Finally, Durkheim discusses the relationship between science and religion, and studies the social origins of the categories of thought. In considering these issues, Durkheim goes beyond the framework of sociological theory of religion, and reaffirms the fundamental character of his research once again. The Conclusion is supplemented with introductory remarks by Dmitry Kurakin, who provides the social-theoretical keys for understanding the contemporary relevance of Durkheim's work, and gives an overview of the main terminological dilemmas during the translation process.

Keywords: social theory, Emile Durkheim, totemism, religious beliefs, categories of thought, rites, sociology of religion, collective representations

Спорт и модерн в России XX века*

Николаус Катцер

Профессор, доктор, директор Германского исторического института в Москве
Адрес: ул. Воронцовская, д. 8, стр. 7, Москва, Российская Федерация 109044
E-mail: nikolaus.katzer@dhi-moskau.org

Олег Кильдюшов
(переводчик)

Научный сотрудник Центра фундаментальной социологии
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: kildyushov@mail.ru

Статья известного немецкого исследователя советского спорта посвящена проблеме структурной взаимосвязи таких современных телесных практик, как спорт, с новым социальным качеством модерной эпохи. Вначале рассматриваются теоретические и исторические аспекты процесса спортизации повседневности в Новое время. Далее говорится о нормативном измерении нового спортивного тела, формировавшегося в рамках повседневных культурных практик — как официальных, так и неофициальных. В третьем разделе работы внимание исследователя сфокусировано на пространственном измерении массовой спортивной активности в СССР. В четвертой части анализируется параллельное развитие советского спорта и СМИ, обеспечивших эффективные каналы пропаганды желаемых телесных образов. Отдельный раздел статьи посвящен футболу. В частности, указывается на изначально амбивалентное отношение коммунистических властей к самой популярной командной игре, оказавшейся в центре острых спортивно-политических дискуссий в раннем Советском Союзе. Называются уникальные свойства футбола, сделавшие его самым популярным видом спорта. Далее обсуждается вопрос структурной взаимосвязи физической культуры и советской системы, ключевой для понимания феноменальных успехов социалистического спорта на международной арене в постсталинский период. В заключительной части обсуждается сочетание в российском варианте модернизации, начавшейся в начале XX века, инновационных и архаичных элементов, ограничивающих операциональность семантики понятия «модерн» применительно к эмпирическим исследованиям. Завершает статью призыв автора интенсифицировать изучение отдельных дисциплин и других организационных форм, в которых институционально в конкретных национальных условиях получает историческую реализацию глобальный феномен спорта.

Ключевые слова: спорт, модерн, СССР, футбол, сталинизм

© Katzer N., 2018

© Кильдюшов О. В., перевод, 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-155-172

* Текст статьи основан на тезисах выступления автора на конференции «Футбол в оптике социальных наук: русская и французская перспективы», которая была организована 15–16 февраля 2018 года Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ и журналом «Социологическое обозрение» совместно с французскими коллегами: <https://cfs.hse.ru/announcements/213582209.html>.

«Спорт и модерн образуют симбиоз» — данное высказывание понимается сегодня как констатация факта, а не как нуждающийся в доказательстве тезис. Движение, динамика, сила и энергия, с одной стороны, и эстетика, культ тела, техника и символизм — с другой, разве это не признаки двух названных феноменов Новейшей истории? Ведь они оба рассматриваются в качестве продуктов индустриализации и технологического прогресса, постепенно проникших во все сферы жизни. Одновременно спорт и модерн способствуют «демократическим» изменениям в обществе, ставя под вопрос социальные ограничения, прежде всего в городах, и изменяя тем самым труд и частную жизнь.

Но если бы это было так просто! В тоталитарных диктатурах первой половины XX века (фашизм, национал-социализм, сталинизм) упомянутая «прогрессивность» спорта в значительной степени утрачивается. Его значимость вытекает из функции, заключающейся в том, чтобы придавать оттенок «современного» различным образом кодированным общим концептам идеального социального порядка. Опыт военного времени 1914–1918 годов переносится на мирное время: спорт становится частью обязательной программы подготовки в армии, воензированные учения готовят несовершеннолетних к военной службе, а стремление к лучшим результатам повышает конкурентную борьбу в школах и учебных заведениях.

Спорт оказался крайне эффективным инструментом рекламирования государствами самих себя и средством общественной мобилизации. Он стимулирует средства массовой информации (прессу, фотографию, радио, еженедельные киножурналы), а средства массовой информации ускоряют его подъем. Чем больше правительства приписывают государству роль воспитателя, тем быстрее создаются и обширнее становятся программы по оптимальной физической культуре: «гигиенисты» и «гимнасты» спорят между собой по поводу «опасных» и «здоровых» видов спорта, составляют каталоги морально безвредных дисциплин, указывают на «вредные» эффекты и серьезные травмы. Особенно плохой была репутация у футбола. В советской России в начале 1920-х годов именно Красная армия, несмотря на многочисленные возражения, включила этот вид спорта в программу военной подготовки.

Это наследие не было утрачено в ходе Второй мировой войны. Напротив, в годы восстановления разрушенного и во время Холодной войны взаимно усиливающие друг друга процессы деколонизации и глобализации расширяют и углубляют то, что возникло в первой половине XX века: сциентизацию всех значимых сфер жизни общества, экономизацию, рационализацию и профессионализацию, коммерциализацию и маркетинговую через медиа, оптимизм планирования и институционализацию. Время «нейтральности» спорта закончилось, отныне его «бесцельность» поставлена под сомнение.

Охватывается ли все это понятием «модерн»? Двигаются ли все эти процессы только в одном направлении — вперед? Уже основатель Олимпийских игр современности барон Пьер де Кубертен был, так сказать, «двойным агентом», стремив-

шимся поставить античность на службу прогрессу. Кто хочет «старого» человека перевоспитать в человека «нового», тот должен охватить его «целиком», то есть одновременно формировать его тело, душу и ум. Спорт позволяет вести мирную конкуренцию поверх национальных границ. Однако Кубертен не мог себе представить участие женщин в борьбе за то, чтобы быть «быстрее, выше и сильнее» (*curtius, altius, fortius*). Это роднило его с его предшественником, немецким «отцом гимнастики» Фридрихом Людвигом Яном. Тот пропагандировал еще более узкий концепт спорта (упражнения на гимнастических снарядах, к которым со временем добавились пешие прогулки, игры, плавание и фехтование). Молодые мужчины с тренированными телами («бурши») должны были усилить немецкое национальное движение (сначала против Наполеона): патриотизм вместо интернационализма, подготовка к защите Отечества, свобода как исключительное право. Его лозунгом (заимствованным из XVI века) было: «Свежесть, благочестие, радость, свобода!»

Понятый таким образом «современный» спорт был амбивалентным с самого начала. Это не удивительно, поскольку термин «модерн» часто используется неточно — и в различных переводах, и как заимствование из разных языков, и как иноязычный вариант: «модерн», «модерность», «модернити», «Moderne», «modernity», «modernism». Какое место в этом понятийном поле занимает русская «современность»? Вместо того чтобы углубляться в подобную дискуссию в жанре истории идей, мне представляется более осмысленным изучить поле спорта (особенно недостаточно исследованного русского спорта) вне макроконцептов «модерн» и «модернизация». Важно прежде всего понять его принципиальные особенности («сущность»). В качестве ключевых здесь могут использоваться формулировки, обеспечивающие непосредственный доступ к изучаемому материалу, например, «тело в движении», «игра и система», «старое в новом».

Нужно показать, насколько они помогают понять и структурировать перечисленные выше аспекты спорта и физической культуры в XX веке. Во всяком случае, методы культурной истории кажутся мне недостаточными для этого. Напротив, незаменимыми здесь являются такие дисциплины, как социальная и экономическая история, история техники, достижения естественных наук (например, биологии, физиологии, психологии, генетики и диетологии) и история медицины. В Новейшей истории существовало множество концептов «нового человека», в которых значительное внимание уделялось научным достижениям. Независимая, «прогрессивная» педагогика и государственная социальная инженерия пересекались в практике и влияли друг на друга, даже когда считалось, что они конкурируют между собой. Институциональная сеть «современного» спорта отчасти компенсировала слабость государственных административных структур, а отчасти автономные пространства свободы противоречили целям «тотальной» государственной политики. Соответственно, *homo sovieticus sportivus* объединил в себе как инновационные, так и традиционные атрибуты: в этом новом герое «модерна» слились воедино авангард и фольклор.

«Тело в движении»

В своем исследовании советской повседневной жизни Наталья Лебина отличает социальные «нормы», определяющие правила общественной жизни и пределы допустимого поведения (официальные государственные акты вроде законов, указов и постановлений), от негосударственных правил поведения, которые не имеют юридической силы (нормирующие суждения) (Лебина, 2015: 7). Более того, на поведение человека влияют моральные представления, привычки и традиции, которые нигде формально не закреплены, но тем не менее воздействуют на социальную практику, поскольку постоянно повторяются. В значительной степени они тоже определяют то, что в повседневной жизни считается «нормой», а что — «аномалией» (патологией, девиацией).

Соответственно, «обычное человеческое тело» становится объектом как «нормативного», так и «нормирующего» социального воздействия. Высокий статус *физкультуры* и спорта связан с тем, что они, говоря словами Пьера Бурдьё, «через телесный и коллективный мимезис социальной организации имеют целью усиление этой организации» (Бурдьё, 1994: 274). Однако в советской действительности ранних 1920-х годов рука государства дотянулась лишь до некоторых сфер жизни постреволюционного общества. Многие подвижные игры и виды спорта спонтанно возродились после разрушительных лет Гражданской войны. Не в последнюю очередь они получили распространение в городской рабочей среде, т. е. «демократизировались». «Досуг», это новое волшебное слово для материально и морально значительно пострадавшего населения, означало самые разные забавы и развлечения в «свободное время», которое все сильнее отделялось от трудовой сферы (если не учитывать попытки введения гимнастических упражнений во время перерывов в работе).

Телесные «движения» и «игры» восхищали всех тех, кто не получал удовлетворения от таких публично пропагандированных форм культурной деятельности, как чтение, театр, кино, пение или игра на музыкальных инструментах. Танцы, особенно с ритуальными и символическими элементами, представляли собой привлекательное и популярное связующее звено с непосредственной спортивной активностью вроде игр в мяч, гимнастики или даже спортивных единоборств. Таким образом, «нормированные» (подчиненные правилам) телесные движения обладали высокой социальной (коммуникативной) значимостью. Экскурс в начальный период раннего советского футбола в городских рабочих кварталах подтверждает это.

Пространство переживаний

С возникшей в Новое время культурой тела связаны специфические места спортивно-социальных практик. Состязания объединяют атлетов и зрителей в отграниченных пространствах. Их коммуникация подчиняется определенным прави-

лам, как и общение болельщиков друг с другом. Эмоциональное «сопереживание» спортивным событиям определяется, с одной стороны, пространственными условиями, а с другой — воздействием общих внешних факторов. Например, чем жестче были условия жизни и труда, тем значимее становилась возможность восстановить силы (Bittner, 1998). Спортивные пространства относились к публичной сфере. Для них характерны те же признаки, что и для других, возникших почти одновременно с ними мест проведения досуга — например, таких как парки развлечений, цирк, зоологический сад, сельскохозяйственная выставка или кинотеатр (Кухер, 2012; Schlögel, 1998; Gestwa, 2005; Dobrenko, Naiman, 2003; Каганский, 2001; Rittersporn, Rolf, Behrends, 2003).

Есть лишь несколько детальных исследований, посвященных архитектуре стадионов и растущей практической и символической значимости советских спортивных сооружений (Акопян, 2018; Köhring, 2010; Dinçkal, 2013). На примере Магнитогорска становится понятно, что возведение стадиона в новом «культурном центре» города было столь же значимо, как и строительство кинотеатра «Магнит» и цирка (Kotkin, 1995: 186). Игры хоккейных и футбольных клубов относились к сфере *культурности* точно так же, как спартакиады команд местных промышленных предприятий и массовых организаций или как парады *физкультурников*. Однако в качестве «зрительского спорта» они принесли с собой специфические формы молодежных культур фанатского соперничества. Последние отличались между собой символами и ритуалами, принадлежностью к определенной социальной прослойке, а также местами сбора. Кроме того, для некоторых из них была характерна повышенная готовность к насилию (Zeller, 2015; Edelman, 1993).

Социология спорта изучает то, как конкретно проявляются близость или удаленность от происходящего на спортивной площадке, непосредственное участие или простое наблюдение, реальная или лишь воображаемая сопричастность. Сокращение дистанции к событию в закрытых спортивных пространствах усиливает интенсивность чувственных переживаний. Но вряд ли только в этом заключается притягательная сила спорта. Тем не менее можно зафиксировать рост всеобщего интереса к спорту после того, как соревнования были перенесены в ограниченную чашу стадионов или даже — в качестве исключения — в такое и без того магическое место, как Красная площадь, на которой в 1930-е годы прошел легендарный футбольный матч. Таким образом, за короткое время возник самодостаточный мир, ставший «тотальным» событием. Границы, отделяющие его от повседневности, были очень четкими, так что время между играми воспринималось как «пустое» и бесполезное, что еще больше усиливало ауру стадиона и желание быть там непременно в момент спортивного празднества (Vertinsky, 1995).

Используемое в культурологии и общественных науках понятие «театральность» позволяет рассматривать спорт и физическую культуру как пространство социального взаимодействия и/или как действие, охватывающее и создающее пространство. Подобно театру стадион также разделен на «сцену» и трибуны, на внутренние и внешние круги, верх и низ, видимые и скрытые зоны (Fischer-Lichte

et al., 2005; Boschert, 2002; Simmel, 1992). В другом контексте была высказана мысль о «театральном эффекте реальности» (Ryklin, 2007). Можно задаться вопросом, насколько эта власть инсценировки действительно проникла в мир спорта. В любом случае различные пространственные сегменты стадиона предполагают разное ролевое поведение, которое лишь в грубых чертах следует определенной драматургии.

До сих пор относительно плохо исследован вопрос о роли спортивных площадок в процессе интеграции советских народов. При этом особый интерес для сравнения представляют региональные и локальные места, в которых, например, собирались для занятия музыкой и танцами. В особом прояснении нуждается вопрос, действительно ли там возникали этнические «воображаемые сообщества» (Бенедикт Андерсон) со стабильными идентичностями (Нарский, 2018; Hipfl, Klaus, Scheer, 2004; Thomas, 1993). Так, следует задаться вопросом о том, в какой мере этнические меньшинства или отдельные нации идентифицировали себя со «своими» атлетами мужского или женского пола, выступавшими под советским флагом, и как они соотносились с различными «пространствами» Союза (Hirsch, 2005; Gebauer, 2002). Многонациональные клубы и советские сборные команды были призваны служить делу гомогенизации единого «советского народа», несмотря на социальные, экономические, религиозные, языковые, региональные и локальные различия. До сих пор не ясно, насколько «нейтрально» воспринималось предлагаемое государством и обществом отождествление через спортивные фестивали и парады физкультурников и в какой мере они позволяли развеять предубеждения в отношении эстетизированного советского государства или русских как доминирующей нации. Многое указывает на то, что управляемый из центра спорт лишь усиливал племенные, этнические и национальные различия (Krämer-Mandau, 1991; Petrone, 2000). Необходимо более интенсивно исследовать вопросы, связанные с тем, какое самопонимание было развито у нерусских игроков в общесоюзных сборных, республиканских клубах и отдельных видах, как они воспринимались извне и канализировались ли с их помощью этнонациональные устремления.

Резкое расширение пространственного горизонта произошло в результате интеграции Советского Союза в мировой спорт, прежде всего в эпоху расцвета советского спорта и пика высших достижений после Второй мировой войны и особенно после первого появления на олимпийской сцене в 1952 году. Политическая задача стать ведущей спортивной державой значительно сдвинула координаты системы советского спорта (Прозументчиков, 2004). После выхода в большой мир атлеты находились под воздействием тех же стимулов и принуждений современного состязательного предприятия, что и их конкуренты. «Дипломатия в тренировочных костюмах» (Гюнтер Хольцвайсиг) выполняла отдельную функцию в соревновании социалистической системы против капиталистического зарубежья, превратив спортивные площадки в арену Холодной войны (Exner-Carl, 1997; Peppard, Riordan, 1993). Однако в тени Олимпийских игр и мировых чемпионатов

продолжала существовать «система социалистического спорта» в Восточной Европе. Фестивали молодежи и студентов, рабочие олимпиады, спартакиады и велогонки мира напоминали о попытке Советского Союза выстроить альтернативную систему современного спорта.

Медийный спорт

Спорт как медийное событие выходит за пределы телесного действия в конкретном пространственном окружении: он фокусирует внимание на теле и распространяет телесные образы в медийной и публичной сфере. Современный спорт и современные медиа пережили параллельный взлет. Насколько они были тесно связаны друг с другом, показывает, например, то, что первые прямые радиотрансляции создавали у слушателя иллюзию акустического «присутствия», а позже телевидение доставляло рекорды советских олимпийцев в самые удаленные уголки империи. Таким образом, спорт гораздо сильнее, чем когда-либо, давал поводы идентифицировать себя с современными героями в действии, с советской системой как центром спорта высших достижений, или с «родиной». А когда атлеты превращались в кинозвезд или — как в последнее время — в репортеров и комментаторов, профессиональные миры смешивались в результате смены ролей.

Медийное опосредование спорта осуществлялось в советскую эпоху при помощи как пространственных, так и телесных конструкций. В эмпирических исследованиях на локальном материале было показано, как медиа могут создавать фиктивные транснациональные пространства идентификации. Они оказываются особенно привлекательными в мобильных обществах, полиэтничных государствах с массовой миграцией населения или же в окраинных регионах. С помощью медиа спорт предлагает новые формы участия — вроде «совместного обладания вместе с другими» (Жак Деррида) и «чувствовать себя как дома» (*Spaces of Identity*, 1995). Для спорта как медиасобытия характерно то, что он по большей части производится самими медиа: транслируемые ими образы постоянно напоминают о нем, они усиливают его притягательность, передавая образцы языка, знаки и символы (Kuhn, 2002). В течение десятилетий спортивные события конкретизировали ритуальное представление о постоянно расширяющемся Союзе советских республик. Как более поздние «велогонки мира» размечали пространство советского содружества, так и регулярные турне, рабочие олимпиады, парады и марши охватывали незнакомые регионы. Спортивные мотивы стали средой расширения модерности. С 1920-х годов благодаря радио сложился воображаемый образ «социалистической родины» (Lovell, 2015). Начиная с 1950-х телевидение обеспечивало ежедневный поток изображений. Постепенно медийный спорт сформировал в головах советских людей представление, что успех атлетов распространяется из центра на периферию (Murašov, Witte, 2003; Горяева, 2000). Радио, кино и телевидение маркируют этапы этого проникновения спорта в советское пространство.

Советские спортивные образы очень важны для понимания того, какие образцы современной телесности пропагандировались публично, а какие попали в обращение независимо от официальной пропаганды (Деготь, 2000; Khoroshilov, Klemp, 2003). Подобно художникам, воодушевленные современными технологическими процессами фотографы также часто транслировали концепты «совершенных» или функциональных тел. Именно они выступали моделями оптимального движения или результата (Wünsche, 2015; Krieger, 2006; Bowlt, 1996; Paperno, 1994). Для понимания советских спортивных образов может быть полезно понятие «фантазм». В соответствии с ним тела становятся пространством для проекций, в которых связываются идеалы и ожидания, смыслы и очевидности и при этом в них содержатся многообразные варианты идентификации (Sarasin, Tanner, 1998; Laplanche, Pontalis, 1992).

Существующие исследования спортивных образов в социалистическом реализме опираются на обширный материал, однако в них этот материал в основном группируется по заранее заданным тематическим полям (Sobol Levent, 2004). Дальнейшие исследования могут быть посвящены анализу конкретных визуальных стратегий: например, фотографические практики фиксируют жесты и движения тела как нормативные идеальные состояния (Мислер, 1997). Передаваемые в репортажах изображения опять-таки транслируют представления о теле, причем этот поток усиливался по мере того, как спортивные образы достигали беспрецедентного распространения в западноевропейских средствах массовой информации. Удивительно, но для многих спортивных образов в социалистическом реализме скорее характерны статика и связь с пространством, нежели динамика и открытость.

Футбол и модерн — современный футбол?

Был ли футбол современным явлением? В свидетельствах, дневниках и письмах начала 1920-х годов часто мимоходом упоминаются «футбол», «игра в футбол», «игра с мячом». Иногда в них сообщаются некоторые подробности, например, что «офицеры дивизии развлекались игрой в шахматы и футбол» или что «вечерами свободные от службы казаки играли в футбол до изнеможения». На Юге ли только что созданного СССР, на Дону или Кубани, на Украине или в Петрограде-Ленинграде — повсюду игра с мячом была неотъемлемой частью повседневной жизни и досуга. Он был достаточно значимым, чтобы быть упомянутым, но в то же время настолько само собой разумеющимся, что достаточно скупых слов, чтобы представить себя знатоком и посвященным. Позже, в 1930-е годы, когда многие города заимели стадионы и выделенные игровые площадки, даже пассивное потребление футбольного матча относилось к престижной культурной программе. Мужчины посещали арены «в обществе», покупали билеты, как на концерт, встречались там с друзьями или приводили туда подруг.

Еще до начала «великой истории» советского футбола эта игра захватила публичные пространства, площади, поляны и дворы. Почти везде люди всех возрастов гоняли мяч. Если его не имелось в наличии, то делали клубок из тряпок, что не стоит считать таким уж необычным — подобное практиковалось уже в древней традиционной игре (Frykholm, 1997). Игроки не забывали упомянуть растяжения или травмы. Они поднимали свой престиж и показывали, с какой серьезностью велась игра. Футбол расслаблял и отвлекал от менее приятных обязанностей. В перерывах или после занятий учащиеся устремлялись на природу, где без промедления приступали к игре.

Футбол в России возник в эпоху войн и революций. С самого начала ему были свойственны моменты (элементы?) борьбы, нападения и обороны. Не поэтому ли подобная игра ногами в мяч была революционной, прогрессивной, современной? Он быстро стал массовым спортом и вызывал огромное воодушевление. Но в поле зрения большевиков новая игровая форма движения попала с опозданием. Они, желавшие кардинально изменить *все* — государство, экономику, общество, человека — увидели в футболе скорее неожиданного соперника. Он казался неполитическим и слишком сильно воодушевлял своих сторонников. Уже потому большевики не могли остаться к нему равнодушными.

Чаще всего Красный Октябрь считается границей между имперским спортом и спортом при советской власти. Вообще-то это не так. Среди видных большевиков мы не находим убежденных спортсменов. Ленин не остался в памяти ни с оружием в руках, ни в качестве отца гимнастики или друга мяча¹. Тем не менее ретроспективно мы убеждены в том, что спорт является неотъемлемой частью социального эксперимента, который кардинально изменил мир. Но мы мало знаем о том, как он был экспроприирован революционерами после их победы.

Футбол был очень популярен и тем не менее вызывал споры. Как и в случае с боксом, этот вид спорта подозревали в том, что он противоречит целям государственной политики в области здравоохранения, является «опасным» или даже «вредным». Что из-за непредсказуемых рисков он несовместим с идеалом человека, стремящегося к полной физической и психической гармонии.

Такие вердикты, как правило, выносили так называемые «гимнастики» или «гигиенисты». Независимо от государственных медицинских кампаний или же по аналогии с ними, они отстаивали сбалансированную, умеренную телесную культуру (*физкультуру*), в принципе отвергали спортивные единоборства и дисциплины с ярко выраженной состязательностью. Ведь те являлись противоестественными и противоречащими (еще не написанным) «пролетарским» или «советским» ценностям (Starks, 2008: 193).

1. За исключением произведений иронического постмодернизма, изображающих Ленина исполняющим дриблинг в костюме (см. серию графики художника Павла Пепперштейна 1980-х годов) или актуализирующих его посредством литературных трюков (как Лев Данилин в сочинении «Ленин: пантократор солнечных пылинок»).

Для «физкультурников» было очевидно, что как командный спорт футбол имеет аналогии с войной. В пользу этого говорило то, что он исходно — если игра идет без строгого регулирования — подстрекает игроков к ожесточению, жесткости и безрассудству. Победы достигаются в «борьбе», требуют крайних физических усилий вплоть до полного изнеможения, принуждают к обороне своего поля любой ценой. Именно эта самоотверженная (или безрассудная) преданность означает серьезную угрозу здоровью. Поэтому «гимнасты» и «гигиенисты» рассматривали сам принцип агона как зло — из-за крайней физической нагрузки. Иначе говоря: этот яростный диспут подтверждает, что советский футбол не был нормативным проектом «сверху». Однако неудивительно, что Красная армия — несмотря на все опасения — была первым государственным учреждением, объявившим его частью обязательной программы (для новобранцев).

Поддержку критики футбола получили со стороны немецкой спортивной медицины. В ее рамках так называемые «травмы с тяжелыми повреждениями» относились к наиболее продвинутой клинической практике. Более того, опасались длительного повреждения внутренних органов, особенно сердца, легких и почек — из-за одностороннего и экстенсивного напряжения организма. Поскольку сотни тысяч молодых людей гоняли мяч, по их мнению, существовала угроза нанесения непредвиденного вреда народному здоровью (Романов, 1922: 4, 6 и далее). Из-за «резких и энергичных движений» «игра с мячом» казалась непредсказуемой².

Футбол был относительно автономен. Им было невозможно быстро овладеть так же, как другими видами спорта. Его спонтанное начало («снизу»), его динамичность в качестве командного вида спорта и удивительный момент непредсказуемости (случайность) обеспечили ему прежде всего высокий уровень «своенравия». Как в никакой другой дисциплине, в футболе восхищало изменчивое сочетание индивидуальных навыков и коллективных командных действий. В конечном счете он предлагал лишь абстрактную внешнюю форму, оставляя зрителю возможность самому заполнить ее содержанием и самому интерпретировать ее (Геллер, 1985).

Игра и система

«Советское» в истории России XX века по-прежнему напоминает черный ящик. Среди многочисленных попыток определить его более предметно очень редко прямо и подобающим образом обращается внимание на спорт. В рамках истории повседневности 1920-х и 1930-х годов он находится или на периферии, или является одной из многих сфер. Преобладают другие темы: мир труда и приватность, привычки в еде и питье, гигиена и здоровье, культура праздника и повседневные практики, жилищный комфорт, одежда и мода, (секуляризованные) нормы пове-

2. Известия спорта. 1923. № 1. С. 5.

дения и стили жизни, социальные роли полов (гендер), кино, театр и библиотеки, потребление и досуг. Очевидно, что большинство из этих областей пересекаются со спортом и делают его уникальным средством анализа общества. Его стремительное восхождение в XX веке отражает фундаментальные социальные и культурные процессы изменения общества. Он становится основной сферой общественной и частной жизни, культуры в целом, и занимает поля, освободившиеся в ходе секуляризации³. Вопрос, можно ли говорить о нем как о религии, является спорным. Однако несомненно, что смысловое поле спорта обеспечивает символический капитал, подпитывающий его зрителей и поклонников. По крайней мере, так это видят этнологи и религиоведы, которые подобно Роже Кайуа хотят понять суть «игры». Они относят «опьянение» и «упоение» к сопровождающим его явлениям. Таким образом, игроки покидают сферу обычной жизни (Caillois, 2017).

Но к системному характеру спорта также относятся политэкономические и идеологические контексты, например, «советское» или «социализм». Обусловили ли эти контексты соответствующий особый путь развития, еще совершенно не изучено. *Физкультуру* можно обозначить в качестве особой формы гимнастики. Но объясняет ли она — как «системный» или спортивно-технологический задел — ту «машину по установлению рекордов», что существовала в постсталинское время?

Публицистика холодной войны убеждает в этом: институциональная сеть (функциональный механизм) зависимых, централизованно управляемых комитетов, клубов и добровольных групп позволяла государству концентрировать ресурсы и создавать «атлетов-роботов». До тех пор, пока такая модель контроля и повышения результативности оставалась эксклюзивной, были возможны серии побед. Это обеспечивало эффективное привлечение, обучение и отбор лучших. Но это еще не доказывает того, каким образом серийные успехи «позднего социализма» 1960-х и 1970-х годов связаны с часто упоминаемым «менталитетом победителей» (winning spirit) 1930-х годов, т. е. были ли ментальные и психические установки на победу атлетов — наряду с технологическими достижениями — необходимыми условиями успеха.

Старое в новом (традиция и инновации)

К поразительным чертам авангардистских движений начала века относится ренессанс традиционного искусства, старых ремесленных технологий и «народных» изделий. «Традиция» как бы заново «изобреталась» и переносилась в эпоху машин (Adamson, 1983). Искусство, выросшее из ремесла, сопоставляли с промышленным производством, возникшим из мануфактуры и еще более старых методов. Таким образом, архаичные элементы давали импульс модернизации. Подобное переплетение инновационных течений с домодерными или регрессивными элементами

3. О «расколдовывании» мира см. труды Макса Вебера, особенно: Weber, 2010. Ср.: Joas, 2017.

характерно прежде всего для художественной среды полиэтничных империй. «Заново открытые», «автохтонные» и «исконные» источники противопоставлялись «национальному» своеобразие империи (Шевеленко, 2017).

Вышедшая недавно статья Майкла Дэвид-Фокса «Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная?» вызвала жаркую дискуссию (Дэвид-Фокс, 2016). Споры развернулись вокруг вопроса о том, была ли вообще в советское и постсоветское время *модерность*. Если да, то требовалось уточнить, в какой форме, с каким содержанием и какими особенностями. Спектр откликов на статью был столь же разнообразен, как и варианты термина «модерн». Примечательно, что схоже звучащие варианты использовались как синонимы, то есть фактически стирались семантические нюансы.

Для истории спорта это означает следующее: амбивалентные или противоположные аспекты должны восприниматься всерьез и находить адекватное понятное выражение. Понятие «модерн» позволяет это сделать лишь очень условно. В любом случае гораздо более важным мне представляется активизировать эмпирические исследования, касающиеся истории отдельных спортивных дисциплин и состязаний, индивидуальных и коллективных акторов, организаций и институтов, трансферов, взаимных и обратных влияний, а также транснациональных связей. Только при их достаточной плотности появится шанс найти теоретические образцы, которые помогут объяснить как «современный» спорт в целом (глобально), так и его специфические национальные, региональные и местные формы.

Литература

- Акопян Э. С. (сост.). (2018). Архитектура стадионов. М.: Кучково поле.
- Бурдые П. (1994). Программа для социологии спорта // *Бурдые П. Начала / Пер. с франц. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos. С. 257–275.*
- Геллер М. Я. (1985). Машина и винтики: история создания советского человека. Л.: Overseas Publications Interchange.
- Горяева Т. М. (2000). Радио России: партийно-государственный контроль радиовещания в 1920-е — начале 1930-х гг.: Документированная история. М.: РОСС-ПЭН.
- Деготь Е. (ред.). (2000). Память тела: нижнее белье советской эпохи. Каталог выставки. СПб.: Государственный музей истории Санкт-Петербурга.
- Дэвид-Фокс М. (2016). Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? // *Новое литературное обозрение. № 4. С. 19–44.*
- Каганский В. (2001). Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М.: Новое литературное обозрение.
- Кухер К. (2012). Парк Горького: культура досуга в сталинскую эпоху. М.: РОСС-ПЭН.

- Лебина Н. (2015). Советская повседневность: нормы и аномалии: от военного коммунизма к большому стилю. М.: Новое литературное обозрение.
- Мислер Н. (1997). Хореологическая лаборатория ГАХН // Вопросы искусствознания. Т. 11. № 2. С. 61–68.
- Нарский И. (2018). Как партия народ танцевать учила, как балетмейстеры ей помогли и что из этого вышло. М.: Новое литературное обозрение.
- Прокуменищikov М. Ю. (2004). Большой спорт и большая политика. М.: РОССПЭН.
- Романов М. (1922). Опасности спорта для здоровья // Известия спорта. № 11. С. 6.
- Шевеленко И. (2017). Модернизм как архаизм: национализм и поиски модернистской эстетики в России. М.: Новое литературное обозрение.
- Adamson G. (2013). *The Invention of Craft*. L.: Bloomsbury Academic.
- Bale J. (ed.). (1995). *The Stadium and the City*. Keele: Keele University Press.
- Bittner S. V. (1998). Green Cities and Orderly Streets. Space and Culture in Moscow 1928–1933 // *Journal of Urban History*. Vol. 25. № 1. P. 22–56.
- Boschert B. (2002). Der Sport und der Raum — der Raum des Sports // *Sport-Zeit*. № 2. S. 19–37.
- Bowlt J. E. (1996). Body Beautiful: The Artistic Search for the Perfect Physique // Bowlt J. E., Matich O. (eds.). *Laboratory of Dreams: The Russian Avant-Garde and Cultural Experiment*. Stanford: Stanford University Press. P. 37–58.
- Cailliois R. (2017). *Die Spiele und die Menschen: Maske und Rausch*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Dinçkal N. (2013). Sportlandschaften: Sport, Raum und (Massen-)Kultur in Deutschland 1880–1930. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dobrenko E., Naiman E. (eds.). (2003). *The Landscape of Stalinism: The Art and Ideology of Soviet Space*. Seattle: University of Washington Press.
- Edelman R. (1993). *Serious Fun: A History of Spectator Sports in the U.S.S.R.* Oxford: Oxford University Press.
- Exner-Carl K. (1997). *Sport und Politik in den Beziehungen Finnlands zur Sowjetunion 1940–1952*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Fischer-Lichte E., Horn Ch., Umathum S., Warstat M. (Hg.). (2005). *Diskurse des Theatralen*. Tübingen: A. Franke.
- Frykholm P. (1997). Soccer and Social Identity in Pre-Revolutionary Moscow // *Journal of Sport History*. Vol. 24. № 2. P. 143–154.
- Gebauer G. (2002). Der Körper als Symbol für Ethnizität // Gebauer G. *Sport in der Gesellschaft des Spektakels*. Sankt Augustin: Academia. S. 219–223.
- Gestwa K. (2005). Raum — Macht — Geschichte: Making Sense of Soviet Space // *Osteuropa*. Jr. 55. Heft 3. S. 46–69.
- Hipfl B., Klaus E., Scheer U. (Hg.). (2004). *Identitätsräume: Nation, Körper und Geschlecht in den Medien. Eine Topografie*. Bielefeld: Transcript.
- Hirsch F. (2005). *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press.

- Hobsbawm E. J., Ranger T. O.* (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joas H.* (2017). *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.
- Khoroshilov P., Klemp K.* (Hg.). (2003). *Nackt für Stalin: Körperbilder in der russischen Fotografie der 20er und 30er Jahre*. Frankfurt am Main: Anabas.
- Köhring A.* (2010). *Exploring the Power of the Curve. Projects for an International Red Stadium in 1920s Moscow* // *Katzer N., Budy S., Köhring A., Zeller M.* (eds.). *Euphoria and Exhaustion: Modern Sport in Soviet Culture and Society*. Frankfurt am Main: Campus. P. 41–60.
- Kotkin S.* (1995). *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Krämer-Mandau W.* (1991). *Regionale Spiele und Sportarten auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion* // *Stadion*. Jr. 17. Heft 2. S. 245–277.
- Krieger V.* (2006). *Kunst als Neuschöpfung der Wirklichkeit: Die Anti-Ästhetik der russischen Moderne*. Köln: Böhlau.
- Kuhn A.* (2002). *An Everyday Magic: Cinema and Cultural Memory*. L.: I. B. Tauris.
- Laplanche J., Pontalis J.-B.* (1992). *Urphantasie: Phantasien über den Ursprung, Ursprünge der Phantasie*. Frankfurt am Main: Fisher.
- Lovell S.* (2015). *Russia in the Microphone Age: A History of Soviet Radio, 1919–1970*. Oxford: Oxford University Press.
- Morley D., Robins K.* (1995). *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes, and Cultural Boundaries*. L.: Routledge.
- Murašov J., Witte G.* (Hg.). (2003). *Die Musen der Macht: Medien in der sowjetischen Kultur der 20er und 30er Jahre*. München: W. Fink.
- Paperno I.* (1994). *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*. Stanford: Stanford University Press.
- Peppard V., Riordan J.* (1993). *Playing Politics: Soviet Sports Diplomacy to 1992*. Greenwich: JAI Press.
- Petrone K.* (2000). *«Life Has Become More Joyous, Comrades»: Celebrations in the Time of Stalin*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rittersporn G. T., Rolf M., Behrends J. C.* (Hg.). (2003). *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ryklin M.* (2003). *Räume des Jubels: Totalitarismus und Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sarasin Ph., Tanner J.* (Hg.). (1998). *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schlögel K.* (1998). *Der Zentrale Gor'kij-Kultur- und Erholungspark (CPKiO) in Moskau: Zur Frage des öffentlichen Raums im Stalinismus* // *Hildermeier M.* (Hg.). *Stalinismus*

- vor dem Zweiten Weltkrieg: Neue Wege der Forschung. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag. S. 255–274.
- Simmel G.* (1992). *Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft // Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 687–790.
- Sobol Levent N.* (2004). *Healthy Spirit in a Healthy Body: Representations of the Sports Body in Soviet Art of the 1920s and 1930s.* Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Starks T.* (2008). *The Body Soviet: Propaganda, Hygiene, and the Revolutionary State.* Madison: University of Wisconsin Press.
- Thomas H.* (ed.). (1993). *Dance, Gender and Culture.* L.: Palgrave Macmillan.
- Vertinsky P.* (2004). *Sites of Sport: Space, Place, Experience.* L.: Routledge.
- Weber M.* (2010). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Vollständige Ausgabe / Hg. von D. Kaesler.* München: C. H. Beck.
- Wünsche I.* (2015). *The Organic School of the Russian Avant-Garde: Nature's Creative Principles.* Farnham: Ashgate.
- Zeller M.* (2015). *Das sowjetische Fieber: Fußballfans im poststalinistischen Vielvölkerreich.* Stuttgart: ibidem.

Sport and Modernity in 20th-Century Russia

Nikolaus Katzer

Professor, Director of the Deutschen Historischen Instituts Moskau
Address: Vorontsovskaya stt., 8/7, Moscow, Russian Federation 109044
E-mail: nikolaus.katzer@dhi-moskau.org

Oleg Kildyushov (translator)

Research Fellow, National Research University Higher School of Economics
Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: kildyushov@mail.ru

The article by a well-known German researcher of Soviet sports is devoted to the problem of the structural interconnection between the corporeal practices of modernity (i. e., sports) with its novel social conditions. First, it considers the theoretical and historical aspects of the creation of a sporting culture process in the everyday life of modernity. It then refers to the normative dimensions of a new sport-oriented body formed within the framework of everyday formal and informal cultural practices. In the third section of the work, the researcher's attention is focused on the spatial dimension of mass sporting activity in the USSR. The fourth section analyzes the parallel development of Soviet sports and the mass media which provided effective channels for promoting desired corporeal images. A special section of the paper is devoted to a football game. It particularly demonstrates the initially-ambivalent attitude of the Communist authorities towards this most popular of team play, which turned out to be at the center of a bitter political dispute during the early Soviet years. The article highlights the peculiar properties of football which made it the most popular sports activity. The article also discusses the question of the structural

interrelation between physical culture and the Soviet system, which is key to understanding the extraordinary international success of socialist sports in the post-Stalinist period. The final part discusses the combination of the innovative and the archaic elements in the Russian version of modernization at the beginning of the 20th century, which limits the semantic applicability of the term “modern” in relation to empirical research. The article concludes with the author’s call to intensify the study of particular disciplines and other forms of organization wherein the phenomenon of global sports finds its historical realization with regard to its peculiar national framework.

Keywords: sports, modern, USSR, football, Stalinism

References

- Adamson G. (2013) *The Invention of Craft*, London: Bloomsbury Academic.
- Bale J. (ed.) (1995) *The Stadium and the City*, Keele: Keele University Press.
- Bittner S. V. (1998) Green Cities and Orderly Streets. Space and Culture in Moscow 1928–1933. *Journal of Urban History*, vol. 25, no 1, pp. 22–56.
- Boschert B. (2002) Der Sport und der Raum — der Raum des Sports. *Sport-Zeit*, no 2, pp. 19–37.
- Bourdieu P. (1994) Programma dlya sociologii sporta [Program for a Sociology of Sport]. *Nachala* [Beginnings], Moscow: Socio-Logos, pp. 257–275.
- Bowlit J. (1996) Body Beautiful: The Artistic Search for the Perfect Physique. *Laboratory of Dreams: The Russian Avant-Garde and Cultural Experiment* (eds. J. E. Bowlit, O. Matich), Stanford: Stanford University Press, pp. 37–58.
- Caillois R. (2017) *Die Spiele und die Menschen: Maske und Rausch*, Berlin: Matthes & Seitz.
- David-Fox M. (2016) Modernost’ v Rossii i SSSR: otsutstvuyushchaya, obshchaya, al’ternativnaya ili perepletennaya? [Soviet Modernity: None, Shared, Alternative or Entangled]. *New Literary Observer*, no 4, pp. 19–44.
- Diñkal N. (2013) *Sportlandschaften: Sport, Raum und (Massen-)Kultur in Deutschland 1880–1930*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Diogot E. (ed.) (2000) *Pamyat’ tela: nizhnee bel’e sovetskoj ehphoi* [Body’s Memory: Underwear of the Soviet Era], Saint Petersburg: State Museum of the History of Saint Petersburg.
- Dobrenko E., Naiman E. (eds.) (2003) *The Landscape of Stalinism: The Art and Ideology of Soviet Space*, Seattle: University of Washington Press.
- Edelman R. (1993) *Serious Fun: A History of Spectator Sports in the U.S.S.R.*, Oxford: Oxford University Press.
- Exner-Carl K. (1997) *Sport und Politik in den Beziehungen Finnlands zur Sowjetunion 1940–1952*, Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Fischer-Lichte E., Horn Ch., Umathum S., Warstat M. (eds.) (2005) *Diskurse des Theatralen*, Tübingen: A. Franke.
- Frykholm P. (1997) Soccer and Social Identity in Pre-Revolutionary Moscow. *Journal of Sport History*, vol. 24, no 2, pp. 143–154.
- Gebauer G. (2002) *Der Körper als Symbol für Ethnizität*. Gebauer G. *Sport in der Gesellschaft des Spektakels*, Sankt Augustin: Academia, pp. 219–223.
- Geller M. (1985) *Mashina i vintiki: istoriya sozdaniya sovetskogo cheloveka* [Cogs in the Soviet Wheel: The Formation of Soviet Man], London: Overseas Publications Interchange.
- Gestwa K. (2005) Raum — Macht — Geschichte: Making Sense of Soviet Space. *Osteuropa*, vol. 55, no 3, pp. 46–69.
- Goryaeva T. (2000) *Radio Rossii: Partijno-gosudarstvennyj kontrol’ radioveshchaniya v 1920-e — nachale 1930-h gg. Dokumentirovannaya istoriya* [Radio of Russia: Party and State Control of Broadcasting in 1920s–1930s. Documented History], Moscow: ROSSPEN.
- Hipfl B., Klaus E., Scheer U. (Hg.) (2004) *Identitätsräume: Nation, Körper und Geschlecht in den Medien. Eine Topografie*, Bielefeld: Transcript.
- Hirsch F. (2005) *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca: Cornell University Press.

- Hobsbawm E. J., Ranger T. O. (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Joas H. (2017) *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp.
- Kagansky V. (2001) *Kul'turnyj landschaft i sovetskoe obitaemoe prostranstvo* [Cultural Landscape and the Soviet Living Space], Moscow: New Literary Observer.
- Khoroshilov P., Klemp K. (eds.) (2003) *Nackt für Stalin: Körperbilder in der russischen Fotografie der 20er und 30er Jahre*, Frankfurt am Main: Anabas.
- Köhring A. (2010) Exploring the Power of the Curve: Projects for an International Red Stadium in 1920s Moscow. *Euphoria and Exhaustion: Modern Sport in Soviet Culture and Society* (eds. N. Katzer, S. Budy, A. Köhring, M. Zeller), Frankfurt am Main: Campus, pp. 41–60.
- Kotkin S. (1995) *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*, Berkeley: University of California Press.
- Krämer-Mandau W. (1991) Regionale Spiele und Sportarten auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion. *Stadion*, vol. 17, no 2, pp. 245–277.
- Krieger V. (2006) *Kunst als Neuschöpfung der Wirklichkeit: Die Anti-Ästhetik der russischen Moderne*, Köln: Böhlau.
- Kuher K. (2012) *Park Gor'kogo: kul'tura dosuga v stalinskuyu ehphu* [Gorky Park: Leisure Culture in the Stalin Era], Moscow: ROSSPEN.
- Kuhn A. (2002) *An Everyday Magic: Cinema and Cultural Memory*, London: I. B. Tauris.
- Laplanche J., Pontalis J.-B. (1992) *Urphantasie: Phantasien über den Ursprung, Ursprünge der Phantasie*, Frankfurt am Main: Fisher.
- Lebina N. (2015) *Sovetskaya povsednevnost': normy i anomalii: ot voennogo kommunizma k bol'shomu stilyu* [Soviet Everyday Life: Standards and Anomaly], Moscow: New Literary Observer.
- Lovell St. (2015) *Russia in the Microphone Age: A History of Soviet Radio, 1919–1970*, Oxford: Oxford University Press.
- Misler N. (1997) Horeologicheskaya laboratoriya GAHN [Choreologist Laboratory of the State Academy of Fine Arts]. *Voprosy iskusstvovznaniya*, vol. 11, no 2, pp. 61–68.
- Morley D., Robins K. (1995) *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes, and Cultural Boundaries*, London: Routledge.
- Murašov J., Witte G. (Hg.) (2003) *Die Musen der Macht: Medien in der sowjetischen Kultur der 20er und 30er Jahre*, München: W. Fink.
- Narsky I. (2018) *Kak partiya narod tancevat' uchila, kak baletmejstery ej pomogali i chto iz ehtogo vyshlo* [How Did the Soviet Party Teach People How to Dance, How Did the Choreographers Help It, and What Happened as a Result], Moscow: New Literary Observer.
- Paperno I. (1994) *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford: Stanford University Press.
- Peppard V., Riordan J. (1993) *Playing Politics: Soviet Sports Diplomacy to 1992*, Greenwich: JAI Press.
- Petrone K. (2000) *"Life Has Become More Joyous, Comrades": Celebrations in the Time of Stalin*, Bloomington: Indiana University Press.
- Prozumenshchikov M. (2004) *Bol'shoj sport i bol'shaya politika* [Big Sport and Big Politics], Moscow: ROSSPEN.
- Rittersporn G. T., Rolf M., Behrends J. C. (eds.) (2003) *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Romanov M. (1922) *Opasnosti sporta dlya zdorov'ya* [The Dangers of Sport for Health]. *Izvestiya sporta*, no 11, p. 6.
- Ryklin M. (2003) *Räume des Jubels: Totalitarismus und Differenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sarasin Ph., Tanner J. (eds.) (1998) *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schlögel K. (1998) Der Zentrale Gor'kij-Kultur- und Erholungspark (CPKIO) in Moskau: Zur Frage des öffentlichen Raums im Stalinismus. *Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg: Neue Wege der Forschung* (ed. M. Hildermeier), München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, pp. 255–274.

- Shevelenko I. (2017) *Modernizm kak arhaizm: nacionalizm i poiski modernistskoj ehstetiki v Rossii* [Modernism as Archaism: Nationalism and the Quest for a Modernist Aesthetic in Russia], Moscow: New Literary Observer.
- Simmel G. (1992) Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft. *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 687–790.
- Sobol Levent N. (2004) *Healthy Spirit in a Healthy Body: Representations of the Sports Body in Soviet Art of the 1920s and 1930s*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Starks T. (2008) *The Body Soviet: Propaganda, Hygiene, and the Revolutionary State*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Thomas H. (ed.) (1993) *Dance, Gender and Culture*, London: Palgrave Macmillan.
- Vertinsky P. (2004) *Sites of Sport: Space, Place, Experience*, London: Routledge.
- Weber M. (2010) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Vollständige Ausgabe*, München: C. H. Beck.
- Wünsche I. (2015) *The Organic School of the Russian Avant-Garde: Nature's Creative Principles*, Farnham: Ashgate.
- Zeller M. (2015) *Das sowjetische Fieber: Fußballfans im poststalinistischen Vielvölkerreich*, Stuttgart: ibidem.

Советский футбол по документам ЦК КПСС*

Интервью с М. Ю. Прозуменщиковым

Михаил Прозуменщиков

Кандидат исторических наук, заместитель директора
Российского государственного архива новейшей истории
Адрес: Софийская наб., д. 34, стр. 1, г. Москва, Российская Федерация 115035
E-mail: rgani@gov.ru

Олег Кильдюшов

Научный сотрудник Центра фундаментальной социологии
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: kildyushov@mail.ru

Марина Пугачева

Старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Заместитель главного редактора журнала «Социологическое обозрение»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: puma7@yandex.ru

За последние сто лет футбол из простой игры-развлечения превратился в один из факторов мировой политики, оказывающий влияние не только на умы и души сотен миллионов болельщиков, но и на политические, экономические, социальные аспекты современной жизни. В интервью с ведущим исследователем отечественного спорта М. Ю. Прозуменщиковым, одним из составителей сборника документов, выявленных в Российском государственном архиве новейшей истории, речь идет о создании советской системы партийного контроля над большим спортом (и прежде всего футболом), о взглядах руководителей СССР на возможность использования футбола в идеологических целях, о роли советского государства в поддержке и развитии массового футбольного движения. Также затронуты вопросы системы архивного хранения документов по спорту в СССР. Вначале обсуждается история возникновения издательской серии, посвященной спортивным мегасобытиям с участием советских спортсменов — Олимпиады-80, зимним Олимпийским играм и большому футболу. Далее исследователь рассказывает о трудностях, связанных с поиском релевантных документов о советском спорте в существующем архивном ландшафте современной России. Основная часть беседы посвящена структурным проблемам отечественного спорта, начиная с раннего СССР и заканчивая распадом системы госспорта при М. С. Горбачеве. В качестве отдельных тем затрагиваются такие важнейшие проблемы спортивного движения в Советском Союзе, как интернационализация советско-

© Прозуменщиков М. Ю., 2018

© Кильдюшов О. В., 2018

© Пугачева М. Г., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-173-194

* Публикация подготовлена в рамках проекта «Реакция, справедливость и прогресс: социальный порядок в перспективе фронетических социальных наук», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2018 году.

го спорта вообще и спортивные взаимоотношения со странами социалистического лагеря в частности, баланс власти между ЦК, Спорткомитетом и другими значимыми акторами этого поля, «банальный национализм» на трибунах советских стадионов и мн. др. Завершается интервью обсуждением перспектив спортивно-исторических исследований.

Ключевые слова: архивы РФ, СССР, спорт, футбол, ЦК КПСС, Спорткомитет, национализм

М. Г. Пугачева: Михаил Юрьевич, хотя в преддверии чемпионата мира мы решили сосредоточиться в нашем интервью в основном на Вашей публикации об истории советского футбола¹, нельзя не вспомнить всю великолепную серию изданных Российским государственным архивом новейшей истории (РГАНИ) документов по партийному руководству спортом в СССР. Вы выступили одним из ее составителей и автором предисловий. Поэтому первый и естественный вопрос: кто был инициатором этих изданий? Каков Ваш личный интерес в этом деле как архивиста и, возможно, как любителя спорта?

М. Ю. Прозуменщиков: Не хочу хвастаться, но в какой-то степени я действительно стоял у истоков всего этого. Как известно, ЦК КПСС в советское время занимался буквально всем, за всё хватался, всё старался контролировать, всем руководить. И у нас в архиве есть документы практически по любому направлению: о культуре, науке, экономике — всё что угодно.

И, тут Вы правы, я — любитель спорта, в том числе и футбола (сам когда-то им занимался). Как архивист я несколько раз случайно наткнулся на очень интересные документы ЦК КПСС, посвящённые спорту вообще и футболу в частности, в которых связанные с ними проблемы обсуждались на высшем уровне. Меня заинтересовало — а что ещё есть в нашем архиве? И я параллельно со своей основной работой стал заниматься, так сказать, изыскательской деятельностью. В фондах архива ЦК КПСС оказалось неожиданно много документов, причём самых разных. Сразу стоит сказать, что вопросы футбола на протяжении разных лет курировались разными отделами ЦК. В 1950-е годы это был Отдел административных органов (кстати, здесь же было здравоохранение и тюрьмы). Потом — Отдел пропаганды, что как бы логично. Но спортивные вопросы рассматривались и на Политбюро, особенно крупные международные мероприятия. Всевозможные комиссии принимали решения о выезде спортсменов за границу. На заседаниях Секретариата также обсуждались спортивные темы. Даже в личных фондах генеральных секретарей можно найти документы по спорту. Хотя кроме Брежнева, ни Сталин, ни Хрущёв особенно спортом не увлекались.

1. Томилина Н. Г., М. Ю. Прозуменщиков (сост.). (2017). Игра миллионов под партийным контролем: советский футбол по документам ЦК КПСС. М.: Международный фонд «Демократия». Презентация сборника прошла на конференции «Футбол в оптике социальных наук: русская и французская перспективы», которая была организована 15–16 февраля 2018 года Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ и журналом «Социологическое обозрение» совместно с французскими коллегами: <https://cfs.hse.ru/announcements/213582209.html>.

Таким образом, набралось огромное количество документов, во-первых, относящихся к спорту как таковому (в том числе о спортивной прессе, строительстве стадионов и т. д.), а во-вторых, документов, позволяющих судить, какое место в Советском Союзе отводилось спорту. Речь идет о спорте высших достижений, не о физкультуре (о ней документы тоже есть, но их не очень много), которому в советском обществе отводилась значительная роль, и поэтому партийное руководство действительно держало его под своим контролем.

М. Г. Пугачева: Сегодня у нас в стране баланс между спортом высших достижений и массовым низовым спортом совершенно иной, чем в Советском Союзе. Можно ли сказать, что сейчас власть интересуется только спорт высоких достижений?

М. Ю. Прозуменщиков: Нет, все-таки и сейчас что-то пытаются возродить, отчасти за счёт энтузиазма, но в советское время это был — если можно так сказать — «разумный баланс». По всей стране существовало огромное количество детско-юношеских спортивных школ, всевозможных спортивных баз. Акцент делался именно на детский и юношеский спорт, откуда должны были рекрутироваться будущие чемпионы. Это была забота о будущем, о развитии страны. Конечно, здесь присутствовал и идеологический элемент воспитания молодежи, но я бы сказал, что в данном случае он применялся очень удачно: множество мальчишек и девчонок занимались спортом. Так что «низ» пирамиды спорта был очень мощный. За счёт этого советский спорт так долго и продержался — даже после того, как развалился сам Советский Союз. Сейчас мы столкнулись с тем, что этот задел исчерпан. Но еще в 1990-е годы при общем развале и разрухе наши спортсмены всё-таки продолжали удачно выступать.

Если возвращаться к архивному фонду, то большинство обнаруженных партийных документов, безусловно, имело отношение к большому спорту. Что касается массового спорта, то в основном речь шла о решении «технических» задач: подготовка тренеров для молодёжи, финансирование, строительство баз и т. д. Возможно, это менее интересно, но в принципе и эти документы показывают, что государство уделяло большое внимание спорту.

О. В. Кильдюшов: С чего начался собственно проект по изданию документов?

М. Ю. Прозуменщиков: Сначала я просто написал монографию «Большой спорт и большая политика»². После ее выхода я думал, что всё на этом закончится. Дело в том, что документы ЦК КПСС изначально имеют гриф «Секретно» и решение о снятии этого грифа может принимать только специальная комиссия. Ни наш архив, ни Росархив такого права не имеют. А тут к нам стали поступать еще и новые документы из Архива Президента. На носу был 2010 год — 30-летие Московской Олимпиады. Ну и меня, как говорится, чёрт дёрнул предложить сделать выставку документов об Олимпиаде-80, ведь такое событие проводилось в нашей стране только один раз. А поскольку инициатива наказуема, то нам сказали: «Раз

2. Прозуменщиков М. Ю. (2004). Большой спорт и большая политика. М.: РОССПЭН.

так, то ваш архив и будет заниматься этим делом». Не Государственный архив РФ (ГАРФ), где хранятся документы Спорткомитета, а именно мы, РГАНИ (хотя, конечно, мы задействовали и другие архивы, в том числе ГАРФ). Под это дело мы рассекретили большое количество документов, которые и показали в 2010 году на выставке «Пять колец под кремлевскими звездами». Одноименный сборник документов вышел в 2011 году³. Вот так возникла эта серия. А потом началась подготовка к Сочи, и вышестоящие органы спросили, нет ли у нас материалов по зимним олимпиадам. А постольку они у нас, конечно, есть, то пришлось делать следующую выставку, к которой мы выпустили второй сборник «Белые игры под грифом „секретно“»⁴. А сейчас, когда стал приближаться футбольный мундиаль, было принято решение подготовить третью книгу. Но поскольку имеющиеся у нас документы по чемпионатам мира по футболу не очень интересные, мы решили сделать сборник о футболе в целом: о футболе внутри СССР, о международном футболе, что более интересно читателям. Таким образом, все сборники посвящены трем крупным спортивным событиям, которые проходили в нашей стране только раз. Так и получилась эта серия из трёх книг, посвящённых советскому спорту. Они были изданы Международным фондом «Демократия», основанным академиком А. Н. Яковлевым. У нас есть планы выложить эти сборники в Интернет.

М. Г. Пугачева: Помимо РГАНИ и ГАРФ, где еще можно найти материалы по советскому спорту?

М. Ю. Прозуменщиков: При публикации этих сборников мы прежде всего опирались на свои фонды. Недаром в них мы подчёркиваем: «по документам ЦК», «под контролем ЦК». Для нас было важно показать историю спорта именно под этим углом зрения. Если же кто-то интересуется историей советского спорта в целом, тому надо идти в ГАРФ, потому что там хранятся документы Спорткомитета СССР. Также отдельные документы за период 1920-х — начала 1950-х годов есть в РГАСПИ, но их не очень много, а в остальные архивы, конечно, нужно просто идти и очень много рыть. Например, в том же Российском государственном военном архиве могут быть документы, связанные с ЦСКА, но их придется специально искать. Хотя в Министерстве обороны и был орган, который курировал спорт, но документация скорее всего, что называется, рассыпана по разным подразделениям. Как и в нашем архиве: в принципе в ЦК всегда был отдел, который курировал спорт, но и у нас эта документация разрознена. Какой-нибудь секретарь ЦК мог заинтересоваться вопросом и не всегда возвращал документ обратно — ему давали его на подпись, и он мог оставить его у себя. И тогда документ оставался в фонде Секретариата. Причём секретарь мог заниматься вопросами сельского хозяйства!

3. Томилина Н. Г. (ред.), Конова Т. Ю., М. Ю. Прозуменщиков (сост.). (2011). Пять колец под кремлевскими звездами: документальная хроника Олимпиады-80 в Москве. М.: Международный фонд «Демократия».

4. Томилина Н. Г. (ред.), Казарина И. В., М. Ю. Прозуменщиков (сост.). (2013). Белые игры под грифом «секретно»: Советский Союз и зимние Олимпиады. 1956–1988. М.: Международный фонд «Демократия».

Иногда мы находили документы о футболе в таких местах, в которые, казалось бы, им вообще никак не попасть. Например, Международный отдел ЦК. Там решались серьёзные вопросы политики, экономики, межпартийных отношений, и вдруг попадает документ о том, как наши футболисты играли матч за рубежом, или, наоборот, иностранные футболисты у нас. Как такие вещи можно обнаружить? Только полистным просмотром всех дел. Или возьмем, например, запись беседы какого-нибудь советского посла с каким-то представителем: сначала говорится о США, о войне во Вьетнаме и вдруг неожиданно в конце про «хороший футбол». И этот кусочек очень интересен, очень значим для тех, кто интересуется спортом и вообще культурной историей. А 10 страниц этого документа совсем о другом и в описи документ фигурирует под другим заголовком, поскольку в заголовке никто не напишет, что в конце идёт очень интересное обсуждение матча. Так что это — чисто исследовательская работа.

М. Г. Пугачева: Вы сказали о фондах РГАНИ, ГАРФ, РГАСПИ, вероятно, стоит упомянуть бывшие республиканские и областные партийные архивы. Но не менее интересен ещё один вид архивов — архивы бывшего КГБ. Какого рода документы по спорту могли отложиться там?

М. Ю. Прозуменщиков: Это я могу только предполагать, потому что архивы КГБ, как известно, достаточно закрыты. То, что частично поступало к нам, это в основном материалы о всевозможных нарушениях. Конечно, в среде спортсменов было меньше политики: что-то связанное с валютой, нарушениями на таможне, с поведением за границей. Иногда делались обзоры об аморальном поведении в быту. Плюс перед крупными международными соревнованиями, например, в преддверии знаменитой Олимпиады в Лос-Анджелесе 1984 года делались информационные справки о том, что творится в Америке, какая там обстановка. Ну и если кто-то — какая-то известная личность — сильно проштрафился, на него могли написать в ЦК. Иными словами, КГБ в основном подмечал какие-то недостатки, ошибки и сигнализировал о них в ЦК, однако сам не делал никаких выводов, просто давал информацию, оставляя принятие решений партийным органам.

Что касается того, что осталось у них в архиве, могу привести только один пример. Когда мы делали первую выставку по московской Олимпиаде, мы обратились к максимальному количеству архивов, музеев. С нашими коллегами из других архивов — ГАРФ, РГАЭ, РГАСПИ — никаких проблем не было, поскольку мы с ними хорошо знакомы и все находимся в одной системе. А, скажем, в Архив Президента или в Архив МИД мы должны обращаться через Росархив. Так вот, архив ФСБ долго не отвечал, а потом прислал 17 фотографий. Фотографии, конечно, интересные, но ни одного текстового документа по московской Олимпиаде оттуда нам не дали. Та же история повторилась с выставкой о зимних Играх. Но я не очень верю, что у них совсем ничего нет.

М. Г. Пугачева: Есть ещё один момент, который может быть отражён как раз в документах архива ФСБ: наблюдения за болельщиками, за фанатами, массовые драки, беспорядки на стадионах.

М. Ю. Прозуменщиков: Конечно, тема болельщиков в основном должна быть у них, потому что это правоохранительные органы. Причём это могли быть достаточно серьёзные вопросы: если беспорядки выходили на национальный уровень, это уже затрагивало вопросы межнациональных отношений.

М. Г. Пугачева: Есть еще один вид документов, который может быть интересен сегодня: в советское время в редакциях СМИ делали анализ писем читателей. Часть этих обзоров и даже собственно писем передавались в КГБ, который таким образом отслеживал умонастроения граждан через письма читателей.

М. Ю. Прозуменщиков: Мы использовали часть обзоров, которые КГБ направлял в ЦК. Такие обзоры делались и накануне Олимпиады-80. Нам их недавно передали из Архива Президента. В подавляющем большинстве этих обзоров используется стандартная схема: сначала речь идёт об ура-патриотических настроениях, потом говорится про отдельные недостатки — например, кто-то сказал: «За чем нам эта Олимпиада, лучше бы потратили деньги на граждан» и т. п.

Нужно признать, что в наших документах еще много лакун. Например, нам передали личный фонд Н. С. Хрущёва. Это большой и очень интересный фонд, но невозможно поверить, чтобы в личном фонде Хрущёва не было ни одного документа по венгерским событиям 1956 года, ни одного документа по его отношениям с церковью. Кроме того, Архив Президента нам до сих пор не передал так называемые «особые папки» Политбюро (пока переданы только за начало 1950-х годов). «Особая папка» — это такой комплекс документов, который формировался по определенному вопросу. Она хранилась отдельно, её приравнивали к первой форме допуска. Иногда мы видим постановление Политбюро, где обсуждался вопрос Министерства обороны или Министерства внутренних дел по поводу Олимпиады. И подпись: «Решение в особой папке». А ее у нас еще нет или то, что уже есть, нужно сначала рассекречивать. Поэтому, когда нас спрашивают про те или иные документы, мы говорим, что такие-то документы есть, а таких-то нет, но с очень большой оговоркой, со знаком вопроса. Ведь если их нет у нас, то это не значит, что их нет в природе. Мы все-таки надеемся, что эти пустоты когда-нибудь заполнятся.

М. Г. Пугачева: Несмотря на эти и другие трудности, Вы проделали огромную работу. У Ваших сборников прекрасное археографическое предисловие, отличная структура, научно-справочный аппарат. Я как архивист просто снимаю шляпу!

Ну а сейчас хотелось бы от архивной проблематики перейти непосредственно к спортивно-историческим вопросам.

О. В. Кильдюшов: Известный немецкий историк советского спорта Николаус Катцер⁵ в своей статье, публикуемой в этом же номере журнала «Социологическое обозрение», пишет о том, что большевики относительно поздно обратили внима-

5. Katzer N., Budy S., Köhring A., Zeller M. (eds.). (2010). Euphoria and Exhaustion: Modern Sport in Soviet Culture and Society. Frankfurt am Main: Campus.

ние на такой важный социальный феномен, как футбол⁶. А что об этом говорят документы ЦК? Когда партийная оптика обнаружила столь новую для себя сферу заботы и, соответственно, контроля?

М. Ю. Прозуменщиков: Я не знаю, что именно имеет в виду профессор Катцер, говоря о позднем «обнаружении» партийными органами футбола, но в первое время большевикам вообще было не до спорта, поскольку сначала они решали другие программные задачи. А что касается интереса властей к футболу, как мне кажется, он становится особенно заметным ближе к концу 1920-х годов. Судя по отдельным документам и даже по каким-то ремаркам, оставшимся на документах высших руководителей, чувствуется, что именно тогда они начали проявлять определённый интерес к спорту. Но здесь, опять-таки, нужно исходить из того, что Советский Союз в конце 1920-х годов ожидал начала новой мировой революции в связи с глобальным экономическим кризисом, и, соответственно, предполагалось, что скоро рухнет вся старая система, включая систему всего буржуазного спорта, буржуазных олимпиад, а им на смену придет что-то новое. Поэтому сразу начали организовывать рабочие спартакиады, которые должны были заменить прежние олимпиады. И футбол был одной из основных частей этого плана. Когда советское руководство более или менее серьезно задумалось над тем, чтобы создать систему уже рабочего спорта, которая придет на смену спорту буржуазному, вот тогда футбол и стал главным видом.

М. Г. Пугачева: А футбол в глазах партии сразу стал главным видом спорта? Или вначале все виды были более или менее равноправны и лишь постепенно футбол начал доминировать?

М. Ю. Прозуменщиков: Конечно, в самом начале они были примерно равны по значимости, но футбол очень быстро взял верх в силу нескольких причин. Во-первых, массовость. Причем массовость и с точки зрения спортивной активности — существовало множество футбольных команд, и массовость со зрительской точки зрения. Ведь любое другое соревнование, например, по волейболу или баскетболу проводится на небольшой площадке, способной вместить лишь ограниченное число людей, хотя в те годы активно пытались развивать волейбол и в него действительно повсеместно играли. Но футбол — это всегда стадион, вмещающий огромную массу народа. И даже не важно, насколько большой это был стадион. Во-вторых, в футболе как командной игре сильно коллективистское начало. В-третьих, степень вовлеченности в происходящее на поле зрителей, которым необходимо куда-то выплеснуть накопившуюся энергию. Ведь при всем уважении к другим соревновательным видам, но без игрового элемента, например в легкой или тяжелой атлетике, интерес зрителей на трибунах всё-таки подвержен сильным перепадам. Он может усилиться во время забега, а потом наступает пауза до следующего старта, тогда как в футболе что-то происходит на протяжении всех 90 минут, мяч постоянно перемещается, все находится в непрерывном движении.

6. Катцер Н. (2018). Спорт и модерн в России XX века // Социологическое обозрение. Т. 17. № 2. С. 155–172.

Зрители весь матч не выходят из особого психического состояния, которое, по сути, является измененным состоянием сознания. Следующий притягательный момент в футболе — непрерывная ожесточенная борьба. Достаточно посмотреть очень популярный фильм 1936 года «Вратарь», чтобы увидеть, как играли в 1920–1930-е годы — это был очень жёсткий футбол с постоянными стыками, ударами. По сравнению с ним современный футбол — это скорее балетная постановка. Тогда же это был настоящий мужской вид спорта. Следует также учитывать тогдашнюю внешнеполитическую обстановку: в СССР думали, что война неизбежна, и к ней готовились. Именно отсюда возник физкультурный комплекс «Готов к труду и обороне» — таким образом воспитывали новых людей, защитников Родины, прежде всего мужчин. Если вернуться к футболу, то здесь сошлось воедино очень много факторов. И советские руководители, увидев его популярность, приняли ее как данность.

О. В. Кильдюшов: Роберт Эдельман⁷ в своей книге «Серьезная забава. История зрелищного спорта в СССР» описывает несколько эксцессов, происходивших во время футбольных матчей в 1920–1930-х годах. Приведенные им случаи показывают, что иногда ситуация просто выходила из-под контроля властей — когда к насилию на поле подключались болельщики и порядок приходилось наводить с помощью конной милиции и т. п.⁸ В этой связи возникает вопрос: можно ли увидеть по опубликованным Вами документам, что именно интересовало власть применительно к футболу? Что конкретно они пытались в нем контролировать?

М. Ю. Прозуменщиков: Судя по документам, подобные вспышки насилия не очень волновали власти. Видимо, они рассматривались ими как неизбежный элемент данного вида спортивных соревнований, как выплеск энергии или как сублимация. И это действительно была сублимация, которая вполне допускалась. В любом случае в партийных документах 1920–1930-х годов не говорится о каких-то массовых беспорядках на поле, о том, как вели себя болельщики на трибунах. Тогда это еще воспринималось просто как данность. Следует учитывать и такой момент: Советский Союз в 1920–1930-е годы был почти полностью изолирован. Советские футболисты встречались с турками, с еще какими-то рабочими командами, которых легко обыгрывали, однако у нас не было опыта и даже культуры проведения спортивных состязаний, как во многих зарубежных странах. Хотя и за рубежом, если взять, к примеру, первый чемпионат мира в Уругвае в 1930 году, тоже были жесткие столкновения и там тоже игроков выносили с поля на носилках со сломанными ногами. Но всё-таки там это стало принимать все более культурные формы, а здесь из-за отсутствия контактов не у кого было этому учиться. Поэтому энергия часто выплёскивалась таким грубым образом.

7. См. интервью с Робертом Эдельманом: Эдельман Р., Бондаренко С. А., Кильдюшов О. В. (2017). Спорт помогает нам ответить на фундаментальные вопросы: интервью с Робертом Эдельманом // Социологическое обозрение. Т. 16. № 2. С. 275–283.

8. Эдельман Р. (2008). Серьезная забава: история зрелищного спорта в СССР. М.: Советский спорт, АИРО-XXI. С. 93–94.

О. В. Кильдюшов: На основании того массива документов, что Вы обнаружили в архивах, как можно сформулировать типично советский принцип управления футболом: как был организован «футбол по-советски», судя по материалам ЦК? Менялись ли со временем структуры управления футболом?

М. Ю. Прозуменщиков: В 1920-е — в начале 1930-х годов еще было нельзя сказать, что у нас был профессиональный футбол, который прикрывался футболом любительским. Это был любительский футбол, который контролировался и управлялся какими-то общественными организациями. Даже если это и были государственные структуры, всё равно они отдавали все на откуп общественникам. Поэтому я полностью согласен с Бобом Эдельманом в том, что до начала 1930-х годов, т. е. до тех пор, пока не стали появляться спортивные общества, уже напоминавшие наши современные общества, это действительно был неорганизованный футбол. Мы с ним как-то говорили о том, что ранний советский футбол был диким и по уровню своего развития, и по структуре своего управления. Как показывают документы, в те времена советское руководство, как правило, вмешивалось только в тех случаях, когда кому-то надо было куда-то выехать за границу⁹. Или, наоборот, когда к нам кто-то приезжал — те же турки или баски. Как раз баски — это тот случай, когда впервые советские спортсмены поняли, что они из себя представляют в сравнении с зарубежными командами. Потому что до этого отечественные футболисты всех побеждали с разгромными счётами, а тут приехали баски и почти все матчи выиграли. Лишь одна встреча закончилась вничью и еще в одной выиграл «Спартак», усиленный игроками других команд, причем тоже на грани: была масса вопросов и по необъективному судейству, да и по составу — это был не столько «Спартак», сколько сборная из нескольких клубов.

О. В. Кильдюшов: Кстати, эти легендарные баски — тоже были не простые ребята: шесть человек из команды Басконии были членами довоенной сборной Испании, участвовавшей в чемпионате мира 1934 года. Хотя в СССР это подавалось так, что якобы приехали обычные испанские революционеры, рабочая команда...

М. Ю. Прозуменщиков: Конечно, это были профессионалы. Кстати, они приезжали не только в нашу страну. Официально у нас всегда это представлялось так, будто баски приехали именно в СССР, хотя они играли по всей Европе, собирая

9. Как показывают сравнительные исследования внешнеполитической роли футбола в первой половине XX века, подобное вмешательство властей в футбольные дела осуществлялось не только в нацистской Германии, но и в либеральной Великобритании: несмотря на то что там спорт в принципе рассматривался как частное дело отдельных лиц или общественных организаций, начиная с конца 1920 годов британское правительство в лице МИДа все активнее вторгалось в сферу футбольной дипломатии. См.: *Koller Ch.* (2007). *Fußball und internationale Beziehungen 1918 bis 1950: Großbritannien, Deutschland und die Sowjetunion im Vergleich // Malz A., Rohdewald S., Wiederkehr S.* (Hg.). *Sport zwischen Ost und West: Beiträge zur Sportgeschichte Osteuropas im 19. und 20. Jahrhundert.* Osnabrück: fibre. S. 55–74. При этом примечательны попытки Foreign Office в 1930-е годы препятствовать контактам своих граждан с советскими спортсменами и, напротив, способствовать установлению дружеских связей с немцами. (S. 58–59). — *Прим. О. К.*

деньги на свою борьбу, на гражданскую войну. Тогда это было нормально¹⁰. Но именно тогда на их фоне в Советском Союзе впервые остро почувствовали, насколько отсталым был отечественный футбол. Начиная с 1930-х годов он начал более-менее структурироваться, возникли новые спортивные общества, организации. И очень хорошо заметно, что сразу с момента их создания они оказались под контролем государственных структур. Фактически тогда и начала создаваться система госспорта. Когда применительно к советскому спорту говорят о существовании в нем каких-то спонсоров, покровителей из республик и областей, то это было всё-таки более характерно для послевоенного времени, а в 1930-е годы начала очень чётко выкристаллизовываться именно государственная структура управления: либо НКВД со всеми командами «Динамо», либо армия (ЦДКА), либо «Спартак», т. е. различные кооперативы, но уже собранные вместе. Тогда же появились ведомственные команды с соответствующими названиями: «Торпедо», «Локомотив», «Металлург» и т. д. Причем это были даже не столько заводские команды, как часто думают, а именно ведомственные: их брали под свое крыло и руководили различные наркоматы. И когда начали возникать первые проблемы между командами (кто-то грубо сыграл, у кого-то переманили футболиста и т. д.), то конфликты вокруг футбола сразу поднимались на уровень членов правительства, ведь с ними разбирались уже руководители этих наркоматов. Это уже не была борьба между клубами, заводами или фабриками, здесь все решалось между самими наркоматами. Иными словами, структура государственного управления спортом вообще и футболом в первую очередь уже затронула и высший правительственный уровень.

М. Г. Пугачева: А какую функцию в этой системе выполнял Спорткомитет СССР? Ведь формально именно он должен был регулировать спортивную жизнь страны. Но мог ли он реально выступать здесь модератором, если свои интересы в этой сфере иногда могли иметь такие могущественные члены Политбюро, как, например, нарком внутренних дел Л. П. Берия — главный лоббист системы «динамовских» команд? Чем тогда занимались спортивные функционеры?

М. Ю. Прозуменщиков: Спорткомитет больше выполнял чисто технические функции вроде распределения средств. Также он решал вопросы организационного характера: когда начнётся футбольный сезон, в какое время, сколько команд будут играть, в какой лиге. Зачастую он выполнял ещё одну не очень благодарную функцию: когда принималось какое-то решение под давлением вышестоящих органов и нужно было объяснить это решение, Спорткомитет должен был озвучивать его от своего имени. Все должно было выглядеть так, что это не НКВД решил, что какое-то «Динамо» будет играть там-то, а под это пытались подвести нормативную базу. Кстати, такое положение сохранялось и далее. То есть факти-

10. Интересно, что в то же время в Европе предпринимались попытки совершить ответные турне солидарности по контролируемой республиканцами зоне Испании. Например, одна из запланированных поездок футбольной команды английских рабочих была запрещена МИД Великобритании, опасавшимся за репутацию своей «политики невмешательства». См., например: *Edwards J.* (1979). *The British Government and the Spanish Civil War, 1936–1939.* L.: Macmillan. — *Прим. О. К.*

чески решения, принимавшиеся на уровне ЦК, представлялись публике как решения Спорткомитета. Даже когда СССР не претендовал на вступление в различные международные федерации, вставал вопрос о том, чтобы кроме Спорткомитета при правительстве был ещё один спортивный орган. Впоследствии происходили сложные изменения структур управления: они объединялись, разделялись, переименовывались. Даже их статус неоднократно менялся. Так, одно время считалось, что Спорткомитет должен быть общественной организацией, которая не может непосредственно подчиняться государству. Но при этом именно он выступал в роли органа, который озвучивает принятые наверху решения. В этом отношении очень показательна драматичная для нашего футбола история с расформированием армейской команды ЦДСА после поражения сборной СССР в повторном матче с Югославией на Олимпиаде 1952 года в Хельсинки. По воспоминаниям самих футболистов, перед игрой им зачитали правительственную телеграмму, подписанную то ли Г. М. Маленковым, то ли самим И. В. Сталиным, в которой недвусмысленно требовалось победить югославов во что бы то ни стало. Когда после проигрыша последовали репрессии против игроков, официально все выглядело так, что подобное решение приняло само руководство Спорткомитета во главе с Н. Н. Романовым. Об этом писали во всех газетах, справочниках, даже в воспоминаниях самих участников, опубликованных ещё в советское время. Хотя для футболистов было страшным ударом незаслуженное обвинение в «нанесении серьезного ущерба престижу советского спорта и советского государства». Но именно такой была функция Спорткомитета.

О. В. Кильдюшов: Следующий вопрос связан именно с далекоидущими последствиями хельсинкской Олимпиады 1952 года, на которой произошел как дебют, так и одновременно первый феноменальный успех советских олимпийцев, сразу занявших второе место в общем медальном зачёте¹¹. Причём советские газеты, ссылаясь на принятую тогда систему подсчёта очков, учитывавшую первые шесть мест, писали о «боевой ничьей» с американцами¹². Таким образом, в руках руководства СССР благодаря спорту неожиданно оказался мощный пропагандистский инструмент — эффективный канал для трансляции политических смыслов вовне и для демонстрации всему миру превосходства советского образа жизни, причём превосходства буквального, физического. Однако опубликованные Вами документы показывают, что в то же время этот инструмент во многом оказался относительно проблемным для высшего партийного руководства. С какими политическими рисками это было связано в первую очередь? Чего больше всего здесь опасались советские руководители?

11. В неформальном командном зачете в Хельсинки победила опытная команда США, завоевавшая 40 золотых, 19 серебряных и 17 бронзовых медалей (всего 76). Впервые выступавшая сборная СССР сразу стала второй: 22 золотых, 30 серебряных и 19 бронзовых медалей (всего 71). — Прим. О. К.

12. С учетом мест с четвертого по шестое в Хельсинки получился паритет по числу набранных очков: американские и советские спортсмены набрали равное количество очков — 494. Например, см.: Кильдюшов О. В. (2016). Открытие советской спортивной эпохи // Живая история. Т. 13. № 7. С. 30–37. — Прим. О. К.

М. Ю. Прозуменщиков: Власти боялись озвученного ими же тезиса о том, что победы советских спортсменов должны демонстрировать преимущество советского образа жизни. При этом они прекрасно понимали, что в спорте невозможно побеждать постоянно — всё-таки тогда нашей страной руководили не дураки. Ведь чтобы побеждать всех и всегда, атлеты СССР должны были быть на несколько голов выше представителей других стран. Всем было ясно, что возможны какие-то неудачи и поражения, и это была, так сказать, обратная сторона медали. Не случайно постоянно говорится, что после Второй мировой войны Советский Союз стал великой державой. А великая держава должна быть членом международных спортивных федераций, и уже при Сталине началось вступление во множество организаций, в том числе в Международный олимпийский комитет в 1951 году. В ФИФА СССР вообще вступил в 1946 году, как и в целый ряд других спортивных организаций. При этом советские спортсмены часто не выступали на проводившихся ими соревнованиях. Спортивные власти отказывались пускать их туда под всякими благовидными предлогами: «Сюда мы пока не поедem», «Тут мы не можем участвовать» и т. п., причём страна исправно платила взносы во все эти федерации. Из некоторых международных федераций СССР даже собирались выгнать за отказ от участия в соревнованиях. И все это именно из-за боязни проиграть. Поэтому сначала советские спортсмены ехали только туда, где была стопроцентная уверенность в победе. А если существовала угроза поражения, сразу начинались проблемы с участием¹³.

О. В. Кильдюшов: После неожиданного успеха советских футболистов на Олимпиаде в Мельбурне в 1956 году, в 1960 году последовала победа в финале первого чемпионата Европы по футболу в Париже. И потом эта золотая серия прекратилась. А когда началось привыкание к поражениям в футболе? Ведь впоследствии сборная СССР регулярно даже не могла квалифицироваться — например, на чемпионаты мира 1974 и 1978 годов, как и на чемпионаты Европы 1976, 1980 и 1984 годов. Можно ли сказать, что уже к 1970-м годам власти, по сути, смирились с этим, и невыход уже не был поводом, скажем, для вмешательства высшего руководства? Или подобные неудачи тем не менее оставались политической проблемой?

М. Ю. Прозуменщиков: Когда после смерти Сталина отечественные представители стали более уверенно выходить на мировую спортивную арену, всё чаще начали проявляться подобные проблемы: ведь чем больше они выступали, тем больше было и поражений. Хотя в абсолютных цифрах побед советских спортсменов тоже стало больше, но неизбежно увеличился процент поражений. И с этим ничего нельзя было поделать. Спорт превратился в достаточно серьёзную и проблемную вещь. Это касалось в том числе футбола, где отечественные команды,

13. Своеобразные параллели можно опять-таки обнаружить в политике британских властей в предвоенный период, когда Foreign Office требовал от Football Association усилить сборную, направлявшуюся на игру в Италию ввиду значимости футбола в фашистском государстве Муссолини. Примечательны в этой связи опасения газеты «Таймс», что регулярные поражения английских команд могут создать впечатления «британского декаданса». См.: Beck P. J. (1999). Scoring for Britain: International Football and International Politics, 1900–1939. London: Routledge. P. 119f.; Times. 2.1.1929. — Прим. О. К.

увы, не достигали слишком высокого уровня или класса. И с этим руководством страны приходится мириться. Постепенно, уже при Хрущёве, к поражениям начали относиться более спокойно, как к неизбежному. Время от времени еще вспыхивают всякие инциденты, когда либо проигрывали не тем (титовской Югославии или франкистской Испании), либо проиграли не вовремя (в стране отмечался какой-то великий праздник, а советские футболисты опозорились на мировой арене). Со временем к этому стали относиться более спокойно, и репрессий уже к концу 1950-х годов по большому счёту не было. При этом 1964 год, когда проиграли испанцам в финале чемпионата Европы, можно не рассматривать, так как там был чисто политический момент. Но всё же в 1960-х годах советский футбол, как бы его ни возносили или, наоборот, ни принижали, ещё держался более или менее на мировом уровне. Вот смотрите: 1960 год — чемпионы Европы, 1964 год — вице-чемпионы Европы, причём проиграли на последних минутах. В 1966 году первый и последний раз за всю нашу футбольную историю отечественная сборная стала четвёртой на чемпионате мира. Когда наша команда в следующий раз займет такое высокое место? Пойдем дальше: чемпионат Европы 1968 года — проиграли матч за третье место, 1972 год — крупно проиграли немцам в финале, но всё-таки заняли второе место на чемпионате Европы. Так что до этого момента советский футбол на международной арене выглядел более или менее достойно, а вот дальше в 1970-х у нас действительно начался провал. Но к тому моменту это уже не было политической проблемой для высшего партийного руководства. Когда в 1976 году сборная СССР, базовым клубом для которой стало знаменитое киевское «Динамо», фактически превратившееся во вторую сборную, на чемпионате Европы вылетела в четвертьфинале, проиграв Чехословакии, и не выиграла Олимпиаду, хотя была сплошь составлена из профессионалов, то футболистов лишь немного пожарили, сказав что-то положенное в таких случаях...

М. Г. Пугачева: В опубликованных Вами документах есть один интересный момент, связанный даже не столько со спортивно-политическими отношениями СССР с международными федерациями или с западными странами, сколько с отношениями со странами-союзниками по социалистическому лагерю, которые пытались манипулировать советским спортом в своих интересах. Как происходило взаимодействие с этими «братскими» республиками на международных соревнованиях? Можно ли было в спорте вообще и в футболе в частности надавить на них административно, так сказать, по линии братских компартий?

М. Ю. Прозуменчиков: Тут советские спортивные политики находились в очень сложном положении, и в этом отношении Спорткомитету СССР в очередной раз не позавидуешь. С одной стороны, они пытались всячески донести до высшего партийного руководства эти негативные моменты в отношениях между братскими социалистическими странами. Дело в том, что друзья из соцстран в большинстве случаев не только не помогали Советскому Союзу на международной спортивной арене, но как раз наоборот, рассматривали ее как место, где они могли отыгаться за всё — за тот путь, что мы им навязали, за то, что ввели вой-

ска, и т. д. Здесь они могли, как говорится, расквитаться за все это. В основном они делали отечественным спортсменам всевозможные пакости, начиная от откровенных столкновений на спортивных аренах и кончая тем, что не выполняли того, что обещали СССР. При этом они всё время просили помощи — дайте нам то, дайте деньги. И тут же делали какую-то очередную гадость, всё время подставляли представителей Советского Союза на международных соревнованиях. Время от времени, когда накапливался клубок подобных проблем, Спорткомитет обращался в ЦК. У нас есть документы, где сообщалось о небратском поведении румын, болгар и др. Постоянные конфликты возникали из-за противостояния с чехами в хоккее. Спортивные функционеры готовили по этому поводу различные предложения, но на уровне ЦК КПСС всё это, как правило, зарубалось. Говорилось о том, что у нас дружба, что мы братья, что ни в коем случае нельзя их обижать, что мы должны их поддерживать и т. п. В нескольких документах партийные органы обещают поговорить с чехословацкими товарищами, но все повторялось вновь. И когда казалось, что отношения с чехами немного урегулировали, в 1976 году хоккеисты СССР вновь встретились с Чехословакией на одном из турниров, и этот матч превратился в самую настоящую бойню. В результате многие советские игроки получили травмы, кому-то даже сломали руку. В общем, обстановка там была совсем не братская. Руководство Спорткомитета в очередной раз написало в ЦК письмо о том, что надо что-то делать, как-то повлиять на чехословацких товарищей, а в ответ получило указания в том духе, что нужно воспитывать хоккеистов, правильно настраивать их на матч, чтобы выигрывать, но при этом не отвечать на грубость и т. п. Это был очень сложный момент.

О. В. Кильдюшов: После того как мы обсудили внешнеполитическую рамку, точнее, спортивную дипломатию в отношении соцстран, предлагаю опять вернуться к внутренним проблемам отечественного спорта — к тому, как институционально было организовано пространство советского футбола. Вы сказали о том, что в центре всей структуры находился Спорткомитет СССР как центральный технический орган, далее шли спортивные общества и т. д. Но из документов Вашего сборника видно, что важнейшими агентами этого поля в позднесоветское время были и ЦК союзных республик. Как это всё функционировало вместе? Понятно, что это была не только высококонкурентная, но и высококонфликтная среда. Но каков был баланс сил между собственно Спорткомитетом, заинтересованными ведомствами и ЦК республиканских компартий — особенно с учетом того, что некоторые первые секретари были членами Политбюро?

М. Ю. Прозуменщик: Действительно, каждый республиканский руководитель рассматривал спорт и прежде всего футбол как средство демонстрации своего могущества. И здесь сложно стопроцентно сказать, чего было больше с их стороны — борьбы за власть или искренней любви к футболу. Мне кажется, тут одно перемешивалось с другим. И в этой пирамиде ЦК КПСС, куда и они обращались как за истиной в последней инстанции, выполнял роль высшего арбитражного суда, принимавшего окончательные решения. Под ним находились министерства,

но только мощные и крупные министерства, первые секретари союзных республик и первые секретари различных крайкомов/обкомов — они по уровню были примерно равны. Это были основные игроки на этом поле, которые, как правило, решали вопросы — либо между собой, либо в общении с подчиненными, которым давались указания. Нужно пояснить, что, когда я говорил про министерства, речь шла, естественно, об общесоюзных министерствах, поскольку местные министерства подчинялись напрямую первым секретарям. Но в тех случаях, когда силы оказывались более или менее равными, вот здесь требовался арбитраж, и тогда ЦК КПСС выступал последней инстанцией. Причём очень часто по документам невозможно понять, как именно принимались решения. Видимо, какая-то часть обсуждения велась устно. Для крупных руководителей футбол был сферой, где они могли показать свой властный ресурс. Это видно не столько из документов, сколько из воспоминаний некоторых ответственных работников ЦК, которые рассказывают о том, что на различных встречах, приёмах и даже на партийных съездах и пленумах те откровенно хвастались друг перед другом: «Мы уже играем во второй лиге, а вы ещё где-то там внизу». Для них это было борьбой за престиж. Не случайно, когда какая-то команда вылетала откуда-то, сразу начинались аппаратные дразги, мобилизовались все силы: «Вы посмотрите, какие заслуженные люди просят — и трудящиеся, и члены партии с одна тысяча какого-то года!» Всё это сразу направлялось в ЦК КПСС при поддержке первого секретаря. И в этих петициях приводились такие обоснования: «Если вы нас не поддержите, это сильно ударит по нашей молодежи!» То есть сознательно делался акцент на подготовку молодых футболистов, для которых наличие в регионе «команды мастеров» являлось серьезным стимулом. Здесь нужно иметь в виду, что команда мастеров, которая играла в высшей лиге, имела право на определённую инфраструктуру, на дублирующий состав, а все это была молодёжь. Тем самым как бы говорилось центральным властям: «Мы можем воспитывать свою талантливую молодёжь и готовы выделять на это деньги». Постепенно все это превращалось в действительно крупный, как тогда говорили, народно-хозяйственный механизм, который должен был функционировать в рамках существовавшей системы. Понятно, что он сопровождался столь же мощной аппаратной борьбой за ресурсы.

М. Г. Пугачева: А почему не было аналогичной борьбы за престиж в других сферах? Почему советские начальники не хвастались друг перед другом успехами в каком-то виде искусства — например, «моим симфоническим оркестром» или «моей балетной труппой»? Почему всего этого не было, а был именно спорт?

М. Ю. Прозуменчиков: Ничего этого не было, предметом гордости был спорт и по большей части именно футбол. Балетная труппа — это, конечно, прекрасно, но кто о ней знает среди широких масс? Понятно, что есть и любители балета, но представьте, что тут целый стадион забит людьми. Даже если не брать культурный уровень руководителей ЦК этих национальных республик, которые должны были показываться в правительственной ложе и на балете, то понятно, что им, конечно, был ближе футбол. В нем они уж точно больше понимали, к тому же для них здесь

был определённый стимул: если местный клуб давал игроков сборной СССР, это тоже позволяло отчитаться наверх еще по одному важному показателю. Это был индикатор успешности, поскольку в больших отчётах первых секретарей перед ЦК отдельной строкой проходило развитие спорта. И в них указывалось, сколько членов сборных подготовили. Особенно если это были свои, выращенные из местных кадров, а не перекупленные на стороне футболисты. Ведь тогда большую роль играла собственная школа, свои доморощенные спортсмены: воспитанник местного клуба дорос до такого уровня...

М. Г. Пугачева: Кого из партийной верхушки — и в ЦК, и на местах — можно считать совершенно очевидными футбольными фанатами, занимавшимися этим, так сказать, не по долгу службу, а из-за любви к самой игре?

М. Ю. Прозументиков: Были там и такие. Если называть конкретные имена, я сразу сказал бы про партийного руководителя Москвы В. В. Гришина — это сто-процентно. Он был ярким поклонником «Спартака» и всячески пытался спасти команду от «вылета» в 1976 году. Мне кажется, что член Политбюро, секретарь ЦК А. П. Кириленко тоже очень любил футбол. Применительно к сталинскому времени можно вспомнить Л. П. Берия, Василия Сталина и комсомольского лидера А. В. Косарева. И на местах их было достаточное количество, просто я сейчас с ходу не назову. Это видно даже по письмам, которые приходили в ЦК. Кому-то из местных руководителей явно просто принесли и попросили подписать обращение в ЦК, а кто-то писал сам очень старательно, действительно болея за свой регион. Кстати, в этих документах фигурирует один крупный военный, генерал И. М. Третьяк, служивший в разных регионах СССР. У меня сложилось впечатление, что он тоже был большой поклонник футбола, потому что есть несколько его писем в ЦК, в которых он, естественно, отстаивал интересы военной команды того или иного региона. Так, команду войсками на Дальнем Востоке, он писал по поводу того, что календарь составлен неправильно, что дальневосточные команды не могут играть на равных, а также высказывался в защиту каких-то конкретных футболистов. Я не думаю, что этот человек писал под каким-то давлением, тем более из разных мест. Видимо, он действительно был фанатом футбола.

О. В. Кильдюшов: Следующий вопрос связан со сближением или расхождением спортивно-политических практик в СССР с теми образцами, которые утвердились в большом спорте на Западе. Вы сказали о всё большей интенсификации контактов, начиная с 1950-х и особенно в 1960–1970-е годы, когда присутствие советской команды на международных соревнованиях стало нормой. Насколько можно говорить о том, что советский спорт высших достижений постепенно сближался с западным? Произошла ли к концу существования СССР частичная «нормализация» советского спорта или он всё равно был отмечен родимыми пятнами сталинской системы? Была ли в нем какая-то институциональная динамика, какая-то тенденция к нормализации, скажем, в 1970–1980-х годах? Или вся эта специфическая структура госспорта неизбежно оставалась отчасти коррупцион-

ной конструкцией, когда реальные профессионалы, в т.ч. выдающиеся атлеты, выдавали себя за любителей, числились студентами, военными и т.д.?

М. Ю. Прозуменщиков: Если и была какая-то тенденция сближения, то только в каких-то отдельных областях. А в целом структура до конца 1980-х гг. оставалась достаточно жёсткой, неповоротливой, и не случайно потом начали возникать проблемы с первыми спортсменами, которые захотели уехать на Запад в рамках горбачевской политики открытости. Сразу начались такие скандалы, как с хоккеистом Александром Могильным, который как военнослужащий имел звание лейтенанта. То же самое касается знаменитого киевского динамовца Олега Блохина: он тоже был майором МВД и с трудом увольнялся из органов. Вся эта структура искажала все отношения в целом. Конечно, в чём-то, в каких-то мелочах мы понемногу сближались с западным спортом. Например, тем же шахматистам уже стали платить более существенные суммы. Ведь система финансовой мотивации спортсменов была, по сути, та же самая, что и на Западе. Но в целом все это наше спортивное «любительство», несмотря на фактический профессионализм, вся эта жёсткая зависимость от государственных структур почти не изменилась, сохранившись до конца 1980-х годов.

М. Г. Пугачева: Если сравнивать советский футбол с футболом западным, то на первый взгляд может показаться, что проблемы, которые всё время возникали — борьба за игроков, поиск финансирования, конфликты между клубами и т.д., — были теми же самыми, что и на Западе, только у нас всё решал ЦК КПСС.

М. Ю. Прозуменщиков: Поясню главное различие двух систем: если не брать спортсменов-любителей, которые до начала 1970-х только и могли выступать на олимпиадах, большой футбол на Западе изначально совершенно открыто был профессиональным и коммерческим. И там все вопросы решались на чисто коммерческой основе. Если какой-то футболист хотел куда-то перейти или начинал выступать за какой-нибудь клуб, он заключал с ним договор, где прописывались определённые деньги, которые он должен был получить. В случае преждевременного ухода он должен был заплатить неустойку. Если возникали какие-то недоразумения, их решали между собой два клуба с помощью юристов и, как правило, в денежном эквиваленте. У нас же ничего этого не было, не было никаких договоров, поэтому переходы футболистов стали проблемой. Спортивные власти пытались с этим активно бороться, принимали положения, но всё получалось как бы незаконно. Дело в том, что действовавшая тогда система сама была как бы полуподпольной. На Западе все решалось очень просто: контракт, неустойка, деньги. А здесь иногда футболист не мог свободно перейти куда-то, если им интересовалось то же киевское «Динамо», поскольку этому клубу покровительствовал лично В. В. Щербицкий — в 1970-е годы самый могущественный из первых секретарей ЦК союзных республик. Ведь это была не какая-то республика, а Украина! И поэтому там делали, что хотели. Какой там договор или контракт! Часто просто явочным путём забирали игрока, даже не обращая внимания на то, служил ли он в армии или нет. И если в других республиках игроков еще старались аккуратно

заманивать: «Мы тебе дадим квартиру, машину и т. п.», то здесь их просто забирали у остальных украинских клубов — у «Черноморца», «Шахтёра», «Днепра» или «Карпат». Таким образом, советские футболисты тоже были профессионалами, которые играли по 10 месяцев в году, но здесь была совершенно другая система, которую невозможно себе представить на Западе. Причём в ЦК постоянно поступали жалобы на то, что творилось в футболе, а в ЦК — как и в случае с соцстранами — не хотели портить отношения и призывали искать какие-то варианты, а виновным при этом оказывался Спорткомитет: «Почему допустили? Куда смотрели?» и т. п. А что он мог сделать в этой ситуации? Неоднократно предпринимались попытки принять определенный регламент в данной сфере, но эти правила не соблюдались. Через полгода или год после принятия таких решений все республики и области отчитывались, рапортовали, что сделали то-то и то-то. Но через год выходило новое решение ЦК, в котором констатировалось, что ничего из ранее принятого не выполняется. И это очень характерно для позднего Советского Союза.

О. В. Кильдюшов: Говоря о структуре советского футбола, мы сейчас с союзного уровня спустились на уровень национальных республик. Поэтому следующий наш вопрос именно о распространенном там национализме — о той его разновидности, что в теории национализма часто именуется «банальным», то есть о неидеологическом, повседневно практикуемом национализме. Опубликованные Вами документы ясно показывают, насколько он был характерен не только для партийных лидеров этих республик, но и для местной общественности. В них обсуждаются несколько вопиющих случаев с применением насилия, произошедших на футбольных матчах в Закавказье — в Грузии и Армении. Насколько высшее политическое руководство СССР воспринимало в качестве проблемы подобную национализацию через спорт, когда тот же футбол фактически становился катализатором бытового национализма? Ведь на трибунах стадионов жители этих республик болели не только за «своих» футболистов, но и против «чужих» как представителей других национальностей и других республик. Можно ли по архивным документам понять, в какой мере партийные органы понимали это? Или же, напротив, футбол выступал не только как инструмент проявления национальных интересов, но и как механизм снятия межнационального напряжения?

М. Ю. Прокуменщиков: Да, действительно в этом что-то есть. С одной стороны, каждый раз после таких событий собиралось Политбюро или Секретариат, где все это обсуждалось, принимались какие-то меры, решения. Но, опять-таки, зачастую они были однотипные: углубить, усилить, провести идеологическую работу и пр. Поэтому сложно сказать, насколько партийные руководители реально осознавали, что здесь могла скрываться серьезная опасность. Но я не исключаю того варианта, что они действительно рассматривали эти происшествия как своеобразные выплески негативной энергии — ведь лучше пусть это происходит на стадионе, чем на улицах городов. У нас есть любопытные документы начала 1950-х годов, связанные с аналогичной ситуацией в Венгрии, когда там уже начали зарождаться проблемы и наши спортсмены — не только футболисты, но и волейбо-

листы, борцы и другие — получали очень негативный прием. Причем было видно, что такое отношение подпитывается самими организаторами соревнований, что это не просто выплеск с трибун. Я не помню сейчас точно того, кто это писал, но там делался такой вывод: возможно, таким образом венгерские руководители хотят выплеснуть накопившуюся негативную реакцию. Видимо, такая мысль была у советских руководителей ещё в 1950-е годы, но применительно к другому событийному фону. Не исключено, что потом ее просто перенесли на события внутри страны. Я думаю, что они в какой-то степени это понимали. Другое дело, что они могли считать так: ну, выплеснется эта негативная энергия, и ладно — потом все успокоится, ее не рассматривали как нечто серьёзное. Это видно по тому, что наказания за эксцессы на самом деле были довольно мягкие. Почему-то в Советском Союзе все футбольные и вообще спортивные инциденты не рассматривались как серьёзные правонарушения с далекоидущими последствиями. Да, они обсуждались в ЦК, но, вероятно, там тоже боялись касаться темы межнациональных отношений, ведь официально у нас была дружба народов, поэтому такого просто не могло быть. Так что эту тему пытались не педалировать и всегда во всех справках, посылавшихся для отчётов по этим событиям, виновными обязательно объявлялись конкретные судьи или футболисты, которые неправильно себя вели, что-то там спровоцировали и т. д. Хотя были случаи, когда на стадион уже приходила явно заряженная толпа, которой было достаточно любого повода. Как однажды произошло в Тбилиси, где даже перевернули машину скорой помощи. Причем сам матч мог пройти как угодно, всё равно зрители были уже заранее подогреты. Но об этом никогда не упоминалось. Всегда говорилось одно и то же: что-то случилось на поле и люди не выдержали.

М. Г. Пугачева: А были ли уже тогда, в советское время, какие-то инциденты между болельщиками Армении и Азербайджана?

М. Ю. Прозуменщиков: Документов о них я не встречал, хотя долгое время «Нефтчи» и «Арарат» вместе играли в одной лиге. Правда, «Нефтчи» выше третьего места не поднимался, а «Арарат» даже однажды становился чемпионом СССР. Но нет ни одного документа о каких-то конфликтах.

О. В. Кильдюшов: А как по документам ЦК выглядит распад системы советского футбола? Как быстро она схлопнулась?

М. Ю. Прозуменщиков: Прежде всего следует сказать — и это очень интересно! — что при М. С. Горбачеве и вообще ближе к концу советского периода почему-то сильно сокращается количество документов о спорте в ЦК КПСС. Возможно, они попали в Архив Президента, может быть, ещё куда-то, но документов стало очень мало. То ли ими уже не интересовались, то ли вопрос отпал сам собой. Даже с учетом еще не рассекреченных, поступление этих документов в аппарат ЦК КПСС вообще стало сокращаться. И лишь когда спорт начал уже непосредственно пересекаться с политикой, с распадом Союза, вновь появляются документы, например, о том, что Грузия и Литва отказались выступать в чемпионате СССР, или заявление какого-то украинского деятеля о том, что Украина прекрасно смо-

жет провести свой собственный чемпионат без Советского Союза. В связи с этим вновь пошла волна документов, но в целом в горбачёвский период заметно идёт по нисходящей количество документов не только о футболе, но и о спорте вообще.

О. В. Кильдюшов: Завершить наш разговор я хотел бы вопросом к Вам уже не как к архивисту и публикатору документов, а именно как к историку советского спорта. Какие исследовательские перспективы Вы видите сейчас в этом предметном поле? Какие интересные тренды здесь намечаются для Вас?

М. Ю. Прозуменщиков: Я думаю, что в нашем разговоре мы коснулись лишь небольшого пласта истории советского спорта. Это действительно очень интересная тема, и я её сейчас рекламирую вовсе не потому, что сам ею занимаюсь, а потому что здесь остается ещё очень много того, что можно глубоко копать, изучать и исследовать в самых разных аспектах. Ведь огромное количество исторических событий в области отечественного спорта, по сути, пока остается за кадром. Даже 1940-е годы, спорт во время войны — эта тема совершенно нетронута, как и послевоенный период. Конечно, мы знаем, что кто-то куда-то ездил, какие команды встречались, что было знаменитое турне московского «Динамо» и т. д. Но по большому счёту, по-настоящему, до сих пор очень плохо изучено то, как эволюционировал советский спорт. Практически нет серьезных работ о том, когда произошло изменение его базовых понятий, идеологических ориентиров: ведь если раньше спорт удовлетворял внутренние потребности или служил защите родины, то во второй половине 1940-х годов он начинает формировать внешнее представление о нашей стране, об уровне ее развития. Отныне мы должны были не просто побеждать, потому что сильны и готовы к войне, а потому что тем самым подтверждалось преимущество социалистического строя. И вот этот момент перехода пока не описан в историографии. Также нам кажется, что мы хорошо знаем ситуацию в советском спорте в 1950–1960-е годы, но и там есть очень много интересных вопросов, причем не только про футбол, но и по другим видам спорта.

О. В. Кильдюшов: А теперь разрешите задать Вам самый последний вопрос — уже не от своего имени, а от имени моих друзей — фанатов разных клубов, которые постоянно спорят друг с другом о том, за какую команду болел Л. И. Брежнев? Одни говорят, что за «Спартак», другие — за ЦСКА. Можете ли Вы ответить на этот вопрос, опираясь на архивные данные? Мои друзья будут Вам очень благодарны за прояснение этого вопроса!

М. Ю. Прозуменщиков: Наверное, я тоже не смогу однозначно ответить на него, потому что, с одной стороны, о Брежневе всегда говорили, что он болеет за ЦСКА, что он вместе с министром обороны маршалом А. А. Гречко ездит на хоккейные матчи, но с другой стороны, остались его пометки, рукописные записи, где он пишет: «Смотрел, как ЦСКА проиграл «Спартаку». Молодцы играли. Хорошо». Речь идет о футбольном матче, в котором «Спартак» победил ЦСКА 2:1, и в данном случае сомневаться не приходится, что Брежнев болел за «Спартак». Если немного «порыться» в записях генсека, то обнаруживается интересная картина: применительно к ЦСКА, кроме упоминаний о посещении матчей ЦСКА — «Спартак»,

Брежнев пишет лишь о посещении одной хоккейной игры с «Динамо» и о том, что он как-то смотрел по телевизору футбольный матч ЦСКА — «Нефтчи» (Баку). А вот что касается «Спартака», то в записях (опять же, кроме матчей с ЦСКА) дважды упоминаются игры с «Динамо», а также посещение таких, казалось бы, совершенно не ключевых матчей, как «Спартак» — СКА (Ленинград), «Спартак» — «Автомобилист» (Свердловск). Как говорится, выводы делайте сами...

Soviet Football According to the Documents of the CPSU Central Committee: An Interview with M. Prozumenshchikov

Mikhail Prozumenshchikov

Candidate of Historical Sciences, Deputy Director of the Russian State Archive of Recent History

Address: Sofiyskaya naberejnaya, 34, bld. 1, Moscow, Russian Federation 115035

E-mail: rgani@gov.ru

Oleg Kildyushov

Research Fellow, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: kildyushov@mail.ru

Marina Pugacheva

Senior Research Fellow, National Research University Higher School of Economics

Deputy Editor-in-Chief of the Russian Sociological Review

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: kildyushov@mail.ru

E-mail: puma7@yandex.ru

Football has become much more than a simple game over the past hundred years. Football has become a factor in global policy, affecting not only the minds and souls of hundreds of millions of fans, but also the political, economic, and social aspects of modern life. This interview with M. Prozumenshchikov, the leading researcher of Russian sports and one of the editors of the collection of documents revealed from the Russian State Archive of Recent History, was invited to talk about the creation of the Soviet system of party control over big sport (and, above all, over football), about the views of the leaders of the USSR on the possibility of using football for ideological purposes, and about the role of the Soviet state in the support and development of the mass football movement. The issues of the archival system of documents on sports in the USSR were also touched upon. At the very beginning, the history of the rise of a line of publications dedicated to sport mega-events involving Soviet athletes such as the 1980 Summer Olympics, the 2014 Winter Olympic Games, and big football matches was discussed. Furthermore, the researcher talked about the difficulties associated with finding relevant documents about Soviet sport in the existing archival landscape of modern Russia. The main part of the conversation was devoted to the structural problems of national sport, beginning with the early USSR and ending with the disintegration of the state sport system under M. Gorbachev. The most important problems of the sports movement in the Soviet Union, such as the internationalization of Soviet sport, in general, and the sport relations with the countries of the Socialist Block, in particular, as well as the balance

of power between the Central Committee and the Sports Committee and other significant actors of this field, the trivial nationalism in the bleachers at the Soviet stadiums, and other topics were also discussed. The interview ends with a discussion of the prospects for historical sports research.

Keywords: archives of the Russian Federation, the USSR, sports, football, the Central Committee of the CPSU, Sport Committee, nationalism

Газон на стадионе: от Священной рощи до «Lawn people»*

Дмитрий Козлов

Кандидат искусствоведения, сотрудник издательства Европейского университета

Адрес: Шпалерная ул., д. 1, Санкт-Петербург, Российская Федерация 191187

E-mail: kergelen77@gmail.com

Статья посвящена проблемам изучения газона как функционального и символического элемента спортивно-зрелищного пространства. В данной статье газон впервые становится предметом культурологического анализа в рамках истории спортивной архитектуры. В исследовании оцениваются исторические эпохи, когда флора в целом и газон в частности выступали элементами складывания спортивно-зрелищной культуры. На спортивных состязаниях в античности, в Новое время и в наши дни по-разному используется природное пространство и растительность. Во времена античности вытаптывают поверхность, не используют газон, но состязательная (агоническая) культура включает в себя культ священной рощи. Трансформация такого культа у кельтов приводит к формированию британской традиции газона. Ее развитие предполагает окружение зеленого поля для игр в мяч архитектурными сооружениями, выделение специального пространства в границах парка. В XX веке возникает стадион универсального типа, где зеленое футбольное поле занимает центральное место. В современности спортивный газон, как наследующий священной роще и парковому пространству, становится технически легко воспроизводимыми в силу этого повсеместно распространяется в виде частного земельного участка. Однако, несмотря на физическую трансформацию газон продолжает сохранять свой символический статус.

Ключевые слова: спортивная архитектура, газон, стадионы, спорт, экология и символика газона

В XX веке футбольное поле заняло центральное место на стадионе, зеленый газон лег в основу одного из важных типов публичного пространства. Стадионы — это необычные сооружения, в них меняются местами элементы формы, интерьер отсутствует или неважен, а экстерьер является пространством, которое используют зрители, искажена и функциональная структура: стадион устроен как крепость, граница от внешнего мира закрыта, но именно внутри, а не снаружи происходит состязание.

Газон на стадионе — наследник Священной рощи, он до сих пор сохраняет все признаки ритуального к себе отношения: это место избранных, вокруг него

© Козлов Д. В., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

doi: 10.17323/1728-192X-2018-2-195-222

* Текст статьи основан на тезисах выступления автора на конференции «Футбол в оптике социальных наук: русская и французская перспективы», которая была организована 15–16 февраля 2018 года Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ и журналом «Социологическое обозрение» совместно с французскими коллегами: <https://cfs.hse.ru/announcements/213582209.html>.

установлены мощные маркеры границы, сам газон содержат в особых условиях. Зеленый газон — важный элемент пространственной структуры спорта, однако сегодня в результате культивации он стремительно теряет свою природность, натуральность. История газона распадается на ряд этапов. Не претендуя на полный охват широкой темы, кратко опишем основные.

Архаика и античность

Архаика и античность как периоды развития спортивно-зрелищных пространств, демонстрируют нам две архитектурные формы: *дром* и *круговое святилище*. Дром — дорожка для бега, место для тренировок в Спарте, упоминаемое Павсанием (Павсаний, 1996: Кн. III, гл. 14, 6) — это первое пространство для спорта, оно расположено в окружении могил великих людей. Дромом также называется архитектурно оформленный проход к подземному могильнику в греческой архаике (Darvill, 2003: 247). Тема похоронного обряда для древнегреческих атлетических состязаний очень значима: в Олимпии атлеты выходили на дром из подземного тоннеля, жертвоприношения в честь усопших были частью олимпийских ритуалов (Михайлин, 2003: 317; Гуттман, 2016: 45). Бег символизировал жертвоприношение атлетом богам своей физической энергии (Sansone, 1988: 23). Постепенно дром в Древней Греции развивается в стадион, вытоптанная дорожка увеличивается в размерах, в качестве трибун используются естественные земляные склоны. Атлеты занимаются на вытоптанном поле, в то время как зрители располагаются на зеленых склонах, за исключением «первого дерева» (Polites, 1897: 36) — небольших трибун для высших лиц, построенных непосредственно в процессе подготовки стадиона к играм (илл. 1–3).

Таким образом, в самих древнегреческих играх еще нет особого отношения к природной зелени. И наоборот, круговые святилища, кромлехи, священные рощи, — это сооружения, внутри которых есть неприкасаемая природная зона или объект, например, деревья и растения. Исследователи выделяют в них несколько зон: «Первая... — место сакральной чистоты, окружающее объект поклонения, вторая — зона непосредственного влияния святыни, где собирается род для общественных молений и жертвоприношений; третья — запретная... где не разрешается охота и хозяйственная деятельность; четвертая зона — территория исторического природопользования, на которой проживает род под покровительством своей святыни» (Огудин, 2003: 23) (илл. 4).

Рощи у греков — «теменос», это участок земли, который выделяется из общего пользования для совершения культа (Fontenrose, 1988: 28–44), например, оливковая роща в городе, плоды которой не собирают. У римлян — «лукус» (lucus) — полиэтничный фестивальный культ, предполагающий разные концепции святости флоры и леса (Woudstra, Roth, 2018). У кельтов — «неметон» — часть леса, а также институт жречества (Dowden, 2000). Священные рощи древних культур с формальной точки зрения являются пространством, заполненным живой рас-



Илл. 1. Стадион в Олимпии (фото Dwaipayanс, 2006)



Илл. 2. Стадион в Немее (фото Robin Iversen Rönnlund, 2009)



Илл. 3. Амфитеатр в Помпеях (фото Mosborne01, 2014)



Илл. 4. Марийская Священная роща в Таншаевском районе Нижегородской области (фото Raffaele Petralla, 2010–2016)

тельностью, поведение внутри которых и использование их ресурса особо регламентировалось.

Высадка деревьев по кругу — более поздняя форма, наследующая Священной роще. Сам круг деревьев может быть маркером границы или выполнять другую функцию. Наиболее ранние высадки деревьев зафиксированы вокруг римских амфитеатров эпохи империи. Но круг деревьев как архитектурный прием появился только в Новое время. Например, ландшафтное решение террасы над Сенной в Сен-Жермен-ан-Лэ. Большая терраса парка была устроена в 1669–1673 годах по проекту архитектора А. Ленотра как продолжение старой. Перспектива террасы завершалась круглой рощей на восьмиугольном основании (илл. 5). Или круг деревьев на искусственном острове в парке — первоначальное место могилы Руссо, а затем его кенотафа, созданного по проекту художника Ю. Робера. «Остров Руссо» есть также при истоке Роны из Женевского озера. В 1832 году там был разбит парк, в котором деревья стоят по кругу (илл. 6 и 7). Деревья, высаженные по кругу, служат также границей некрополя. Э. Л. Булле в его проекте кенотафа Ньютона, который представляет собой огромный шар на постаменте, создает три кольца из деревьев, расположенных на террасах разной высоты (илл. 8).

Деревья были высажены на верхней галерее и первого спортивного сооружения Нового времени — Миланской арены, построенной в начале XIX века (илл. 9). Подобные идеи имелись и в проекте стадиона им. Кирова в Ленинграде (проект 1932–1941) А. С. Никольского: первый вариант венчающей галереи — зеленый, лишь позже у него появились варианты из железобетона и металлических конструкций (илл. 10). Вслед за Никольским корону из деревьев для главного стадиона Украины в Киеве планирует архитектор М. И. Гречина. Его проект — единственный в стране, где «зеленая корона» была не только высажена в 1930–1940-е годы, но и просуществовала вплоть до реконструкции в 1960-х годах (илл. 11).

Древние культуры дают два формально-пространственных типа спортивно-зрелищных сооружений: линейное пространство на стадионе (для бега) и круглое на арене (для поединка). Функция диктует архитектуре форму. В свою очередь, ландшафтная, природная часть либо создает внешнюю границу, либо — как священная роща — используется для ритуалов, связанных со спортивно-зрелищной культурой.

Греческий дром изначально понимается как вытоптанное в природе пространство. В амфитеатрах Римской империи вытоптанная площадка перед сфендоной греческого стадиона также предназначалась для поединков и называлась *κόινς* (греч. пыль, песок) — в честь материала, которым она покрыта (Charkiolakis, 2002: 11). Впоследствии *κόινς* было переведено с греческого на латынь и стало ареной (arena). Оба названия происходят от материала, противопоставляемого природному, но обозначают собой архитектурную форму. Зеленая роща и газон — наоборот, отсылают к природному, нетронутому, священному. Немецкий антрополог Лео Фробениус в своей мифопоэтике земли разделяет теллурическое — как то, что произрастает, и хтоническое — как то, что уходит корнями под землю (Фро-



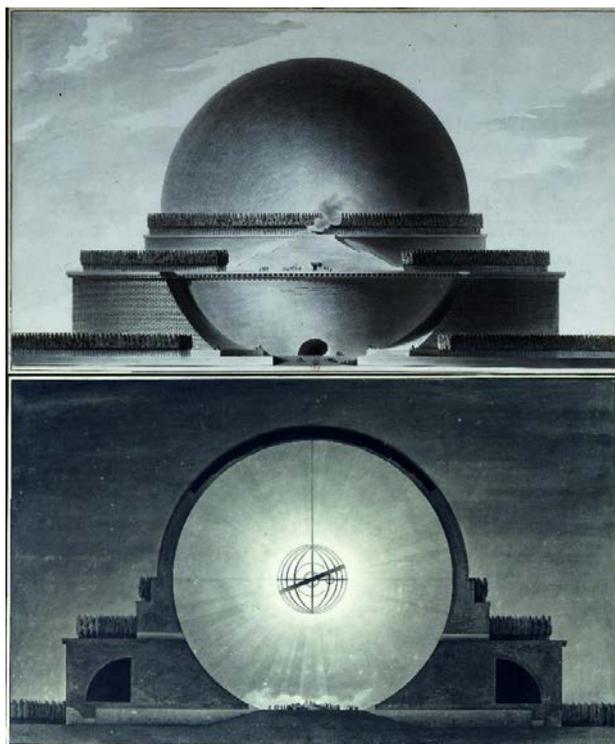
Илл. 5. Круг деревьев на террасе в резиденции Сен-Жермен-ан-Лэ. 1669–1673 гг., арх. А. Ленотр для Людовика XIV (фото Parallèles Potentiels. Inspirations voyageurs & Urbanités, 2014)



Илл. 6. Остров Руссо. Ermenonville (фото Daniele de Lonte)



Илл. 7. Остров Руссо. Верлитц-Дессау (фото М_Н.DE, 2012)



Илл. 8



Илл. 9. Арена Цивика в Милане (фото Fabio Polosa)



Илл. 10. Проект стадиона им. Кирова. Арх. А. Никольский.
Вариант с «зеленой галереей». 1933–1941



Илл. 11. Проект Республиканского стадиона в Киеве.
Арх. М. Гречина. 1938–1939

бениус, 2012). Бег по дрому в Древней Греции — хтонический, погребальный ритуал. И стадион — даже в XX веке — наследует хтонической традиции¹. В свою очередь, священная роща — своего рода теллурическая церковь, церковь живо-го. Спорт состязаний в истории всегда тяготеет к теме смерти: смерти в поединке или жертвоприношению собственной физической энергии. А теллурия зеленого фона, на котором поединок разыгрывается, символизирует возобновление жизни или границы райского пространства. Оппозиции «вытоптанное»/«зеленое» и «мертвое»/«живое» оказываются сердцевинной теории пространства того, что мы называем спортом.

Новое время

В Новое время серьезно изменяется организация спортивно-зрелищных пространств. В Британии появляется игра в мяч на траве, а потому символика и функция газона в данный период представляет для нас наибольший интерес. Газон в английском языке — *lawn*, от валлийского *llan* — огороженный участок земли, изначально связанный с религиозным культом священной рощи у кельтов (Filmer-Davies, 1996: 81). Это слово в христианскую эпоху — топоним, часто использующийся вместе с именем какого-либо святого (например, *llandewi* — храм или приход Св. Давида — старейшая христианская постройка Британии) (Evans, Wooding, 2007). Такой симбиоз христианства и кельтского язычества нашел воплощение в ландшафтном комплексе приходской церкви, окруженной зеленью газона, уже в Средневековье (XI–XII века) и именовался *Cathedral green*. Подобные названия продолжают встречаться в современной топонимике кафедральных соборов Уэlsa, Эксетера или, например, моста рядом с собором в Дерби (илл. 12 и 13).

Традиция *Cathedral green* идет, безусловно, от *llan*, через валлийскую храмовую архитектуру Средневековья и распространяется на британскую. Под понятием «*Cathedral green*» сегодня подразумевается зеленая площадка перед храмом, децентрализация которой привела к формированию публичной площади уже в Новое время. Заметим, что в Европе такого нет. За исключением труднообъяснимого случая Пизанского собора, храмы всегда стоят в гуще городской застройки, элементы же природы подле них — следствие позднейших реставрационных расчисток.

Далее мы остановимся на нескольких явлениях, повлиявших на формирование британского спортивного газона.

Во-первых, это политика огораживания в Британии, которая заключалась в ликвидации общинных земель и концентрации их в руках крупных владельцев. Следствием этого стал отток сельского населения в города и промышленная революция (Валлерстайн, 2016: 18–20). Появившееся пространство газонов оказалось исключено из природного состояния, но не превратилось полностью в сельскохозяйственные угодья. Перейдя в частную собственность, газон стал олицетворять

1. Подробнее о хтонической архитектуре см.: Evers, 1939; Tanaka, 2013.



Илл. 12. Cathedral green перед собором в Уэльсе (фото Prosthetic Head, 2018)



Илл. 13. Cathedral green перед собором в Эксетере (фото Robert Myers Associated, 2014)

богатство его владельца. Отсюда, кстати, привилегия аристократов — ходить по газонам, покрывающим огромные пространства, и запрет этого простолюдинам.

Во-вторых, практика создания обширных газонов, уже с XVIII века окружавших школы и университеты Великобритании. Занятия спортом происходили здесь, равно как и на газонах джентльменских клубов. Именно эти пространства сыграли важную роль в становлении игр в мяч в Британии (Гамбург, 2010).

В-третьих, появление газона как неперемного элемента частного английского парка. В начале XVIII века он возникает как антитеза французскому регулярному парку. Дмитрий Лихачев пишет о высокой семиотичности садов Средневековья, Возрождения и Барокко, которая затем падает в садах Романтизма, заменяясь их интенсивной эмоциональностью (Лихачев, 1982: 9). Эпоха романтизма как раз время становления британской игры в мяч, поэтому понятно, что эмоциональность становится тем качеством, которое связывает британский парк со спортом. «Сады начинают восприниматься как архитектурные сооружения, способные возбуждать по преимуществу архитектурные же впечатления» (Там же: 11) — это высказывание автора как будто отсылает к восприятию британского стадиона. Спорт развивался в Британии любителями и знатоками, создававшими в парках спортивную архитектуру (Гамбург, 2010).

Приведем несколько иллюстраций картин, демонстрирующих становление самой игры и места человека в пространстве спорта. В коллекции музея Крикетного стадиона «Лорд» есть картины XVIII века: 1740-е гг. представлены портретом игрока с битой в интерьере дома, через дверной проем открывается вид на поляну (R. Scaddon. «Portrait of William Rice»). В 1760-е гг. появляется портрет игрока на небольшой поляне (F. Cotes. «The Young Cricketer, Portrait of Lewis Cage»), в 1770-х годах поляна и количество играющих увеличиваются, показан процесс обучения игре (H. Walton. «A Portrait of the Mason Brothers, Harrow School»), в 1790-е годы игра изображена полным составом команд (Неизвестный автор. «Cricket at Moulsey Hurst») (илл. 14–17).

Стадион для игры в мяч

Становление британского стадиона происходит на протяжении всего XIX века. Здание клуба с видом на поле из лоджии или галереи — вот с чего начиналась спортивная архитектура Британии. В дальнейшем поле постепенно обстраивалось трибунами, контур трибун замыкался. Например, «Лорд Крикет Граунд» с 1810 года до нашего времени оказался в итоге окружен 9 трибунами. В соответствии с планиметрией игры появляются стадионы различной формы: овальный для крикета, прямоугольный для футбола, грушеобразный для бейсбола. Поля этих стадионов покрыты газоном, за редкими исключениями на них не предусматривались какие-либо пространства для других видов спорта (илл. 18–24).

Итак, знаменитый английский газон эволюционирует от Cathedral Green к нехоженным лужайкам лендлордов и далее через Английский пейзажный парк



Илл. 14. R. Scaddon «Portrait of William Rice». 1740-е гг.



Илл. 15. F. Cotes «The Young Cricketer, Portrait of Lewis Cage». 1760-е гг.



Илл. 16. H. Walton. «A Portrait of the Mason Brothers, Harrow School». 1770-е гг.



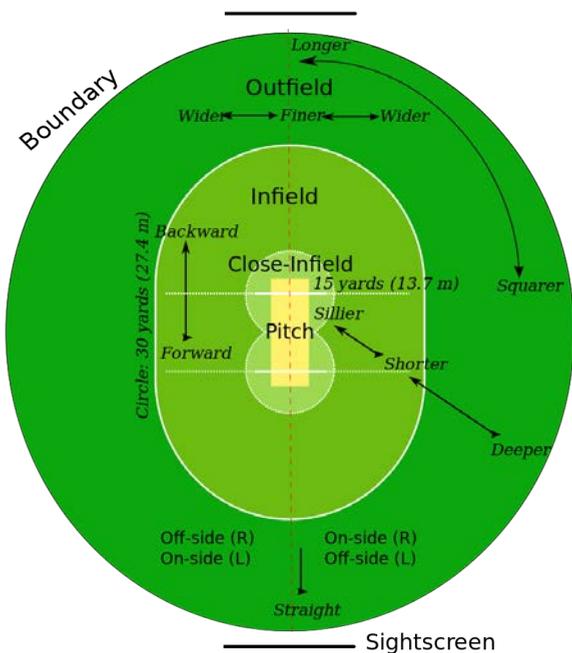
Илл. 17. Неизвестный автор. «Cricket at Moulsey Hurst». 1790-е гг.



Илл. 18. Крикет Овал Граунд в Кеннингтоне, Лондон



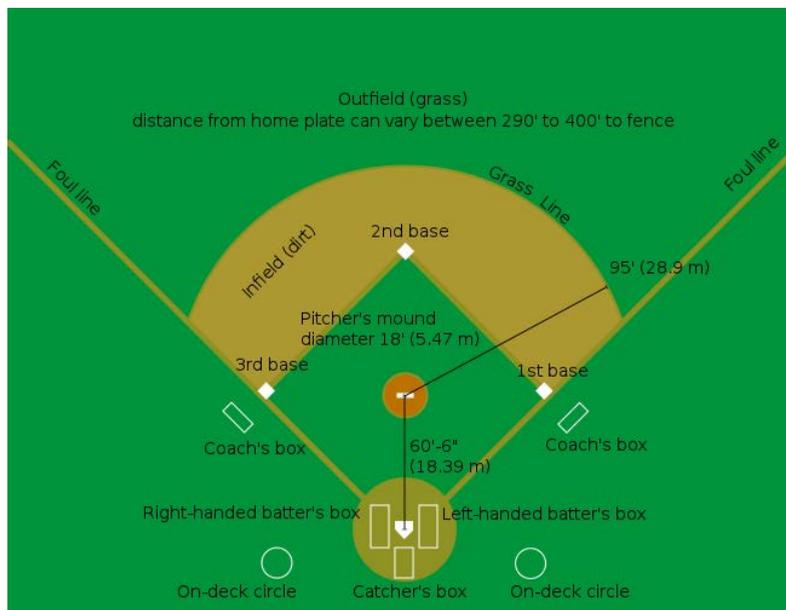
Илл. 19. Крикетный стадион «Лорд». Исторический павильон (фото Ben Marsh, 2005)



Илл. 20. Схема поля для игры в крикет



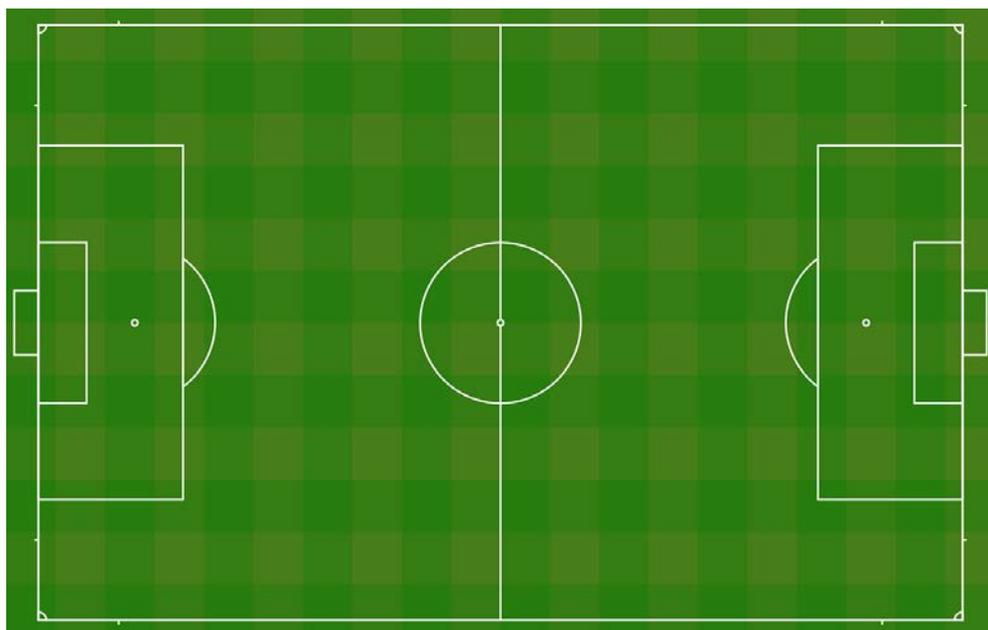
Илл. 21. Бейсбольный стадион в Анахайме (фото HerSilverHammer, 2006)



Илл. 22. Схема поля для игры в бейсбол



Илл. 23. Стадион Энфилд (фото Neil Jones, 2015)



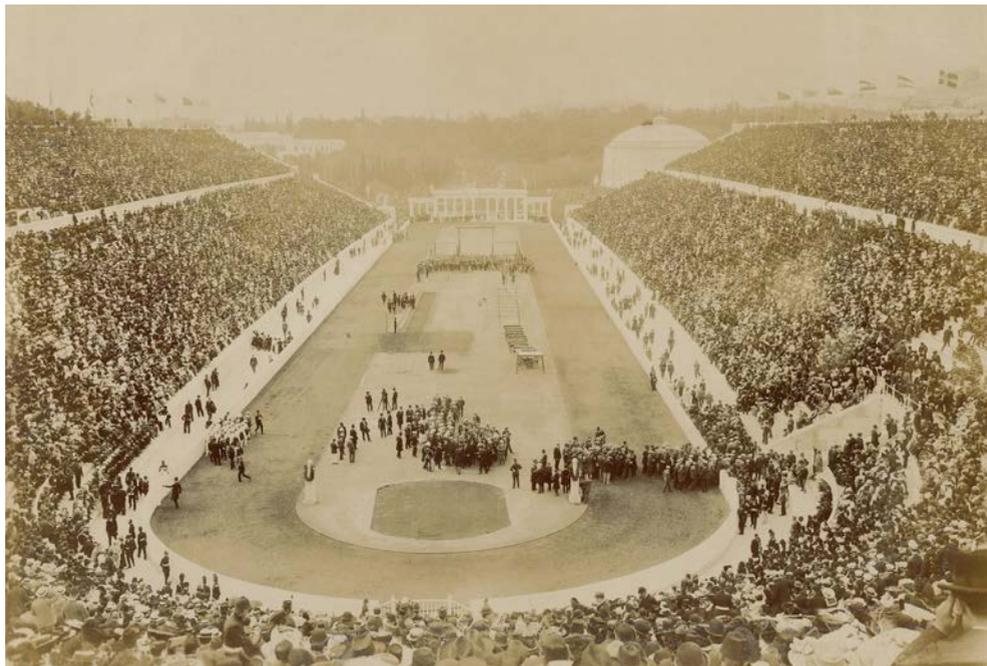
Илл. 24. Схема поля для игры в мяч

к играм в мяч на траве при школах, университетах и клубах. Современная архитектура стадиона есть результат постепенного огораживания участка газона трибунами в форме, заданной правилами той или иной игры.

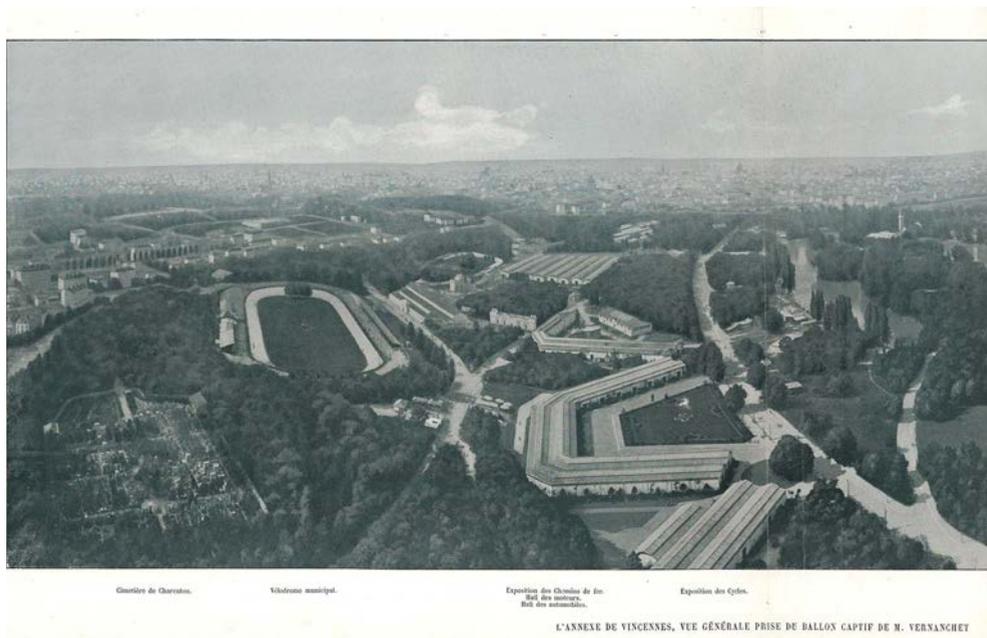
Несмотря на высокую культуру ухода за газоном, внутри огороженного трибунами поля вновь происходит вытаптывание травы. В крикете и бейсболе — наиболее популярных играх также и за пределами Европы — мы наблюдаем сознательное и даже функциональное вытаптывание дорожек на поле (и их замену на специальное покрытие), соответствующих линиям активного действия. В дворовом футболе полоса травы перед воротами обычно вытоптана. Но в профессиональном европейском и американском футболе такого не происходит. Газон на нем укрепляется, защищается, снабжается линиями разметки зон и внешних границ. Зрителям демонстрируют высокое качество покрытия и его равномерность. Газон становится священным пространством.

В Европе игра в мяч в XIX веке идеологически противостояла гимнастике/атлетике (Германия, Чехия, Швеция и др.), пространством для которой служил плац. На плацу устанавливались гимнастические снаряды, его поверхность состояла из утрамбованной земли, и газона на нем не было. В начале XX века появилась олимпийская система спорта, которая, включив в себя футбол, сформировала собственную архитектуру стадиона. До второй половины XIX века игры в мяч на поле и трековые состязания (скачки, вело- и мотогонки, распространенные повсеместно) проходили в разных пространствах. Скачки и гонки организовывались по замкнутому контуру, а место внутри трека пустовало. Игры в мяч, в свою очередь, велись на полях с незамкнутым контуром. В какой-то момент сложности обслуживания разных состязаний привели к необходимости совмещать их внутри одного сооружения. Так поле внутри трека стало использоваться и как атлетическое, и для игры в мяч. Это практиковалось уже на первых Олимпиадах. Таким образом, благодаря введению олимпийских стандартов сложилась следующая организация пространства: прямоугольное зеленое поле в центре с беговыми дорожками по периметру. Овальный контур трека часто задавал форму примыкающим к нему трибунам и внешней линии фасада.

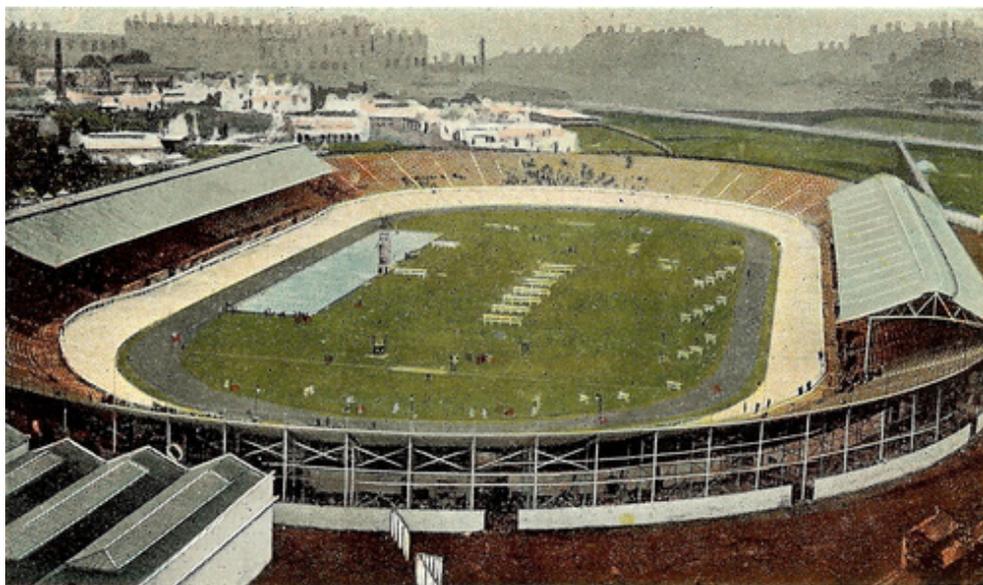
Первые Олимпийские игры 1896 года прошли в Афинах на реконструированном античном стадионе, где не было никакого газона (илл. 25). Игры 1900 года в Париже (участвовали футбольные команды из Великобритании, Франции, Бельгии) использовали для футбола зеленое поле внутри велотрека Венсен (илл. 26), а в 1904 году в Сент-Луисе (участвовали команды из США и Канады) в рамках Всемирной выставки было создано «Идеальное атлетическое поле» (Ideal Athletic Field) (The Olympic Games, 1904, 1905). В этот период к газону на стадионе еще не предъявлялись определенные требования: он был уже обязателен, но его конфигурация не регламентировалась, а качеству было далеко до принятого в Британии. В 1908 году в Лондоне стадион Всемирной выставки, используемый для Игр, имел поле меньшего, чем на велотреке, размера, и не прямоугольного, а овального контура (илл. 27). Прямо на поле располагался бассейн (The British Olympic Council, 1908).



Илл. 25. Стадион I Олимпийских игр в Афинах. 1896



Илл. 26. Стадион II Олимпийских игр в Париже. 1900



Илл. 27. Стадион IV Олимпийских игр в Лондоне. 1908



Илл. 28. Стадион V Олимпийских игр в Стокгольме. 1912

И только в 1912 году олимпийский стадион в Стокгольме получил коробовый вид прилегания дорожек к прямоугольному полю, а пространство между ними стало использоваться для легкоатлетических дисциплин (Bergvall, 1912) (илл. 28). Так постепенно формировался стандарт стадиона, распространивший британский газон и игру в мяч по всему миру².

Обратим внимание на случаи высаживания деревьев на стадионе. На фото велодрома Венсен (около 1900 года) видно, что на северо-западной оконечности поля растут три дерева. Они образуют и тенистую рощу, и мету велодрома. Всегерманский стадион под Берлином, построенный как заявка на несостоявшиеся Олимпийские игры 1916 года, был открыт в 1913 году. С восточной стороны на холме рядом с углубленной чашей стадиона был посажен символический «дуб Подбельского»³. При перестройке стадиона к Играм 1936 года дуб был заменен на другой, расположенный теперь за трибунами (Schäche, Szymanski, 2001: 22). Кстати, на Играх 1936 года всем медалистам давали в подарок росток дуба (Richter, 1936: 5). Впрочем, это скорее исключения из правила: внутри стадионов нет деревьев, только газон (илл. 29).

Существуют стадионы (бейсбол, крикет, футбол), где все внутреннее пространство занято газоном. Они круглой, прямоугольной или грушеобразной формы. Есть Олимпийские стадионы овальной формы, где футбольное поле занимает большую часть, но имеются также беговые дорожки и сектора для атлетики. Но нет стадионов без зеленых полей, кроме нескольких открытых ледовых арен. Газон занял центральное место на стадионе, но и за его пределами он царствует как природный элемент, символически заменяющий собой природное пространство в городах (илл. 30).

Газон в современном городе

В XX веке до 70 % свободной от застройки площади современных городов занимают газоны (Ignatieva et al., 2015: 383). Появились наука о газоне, индустрия газона, культура газона и социум газона. Исследование по политической экологии Пола Роббинса фиксирует появление новой группы людей «Lawn people» и описывает антропологический портрет отношений человека и газона (Robbins, 2007). Используя латуровскую акторно-сетевую модель, Роббинс анализирует практики культивации частных газонов в США. Сеть из производителей, поставщиков, исполнителей, владельцев лужаек, их детей и питомцев, привычек, самого газона и удобрений оказывается настолько широка и влиятельна, что можно говорить о так называемой «тирании газона», оказывающей серьезное влияние на эконо-

2. Мы оставляем за скобками исследования такие игры как гольф, поло и др., и их влияние на культуру газона. Критерием в данном случае выступает архитектурная замкнутость пространства стадиона, в которую заключен газон, прочие же связи газона и спорта не рассматриваются в силу ограниченности размеров настоящей статьи.

3. Виктор фон Подбельский (1844–1916) — прусский генерал, покровитель спорта, Олимпийских игр в Германии и строительства стадиона.



Bundesarchiv, Bild 102-13946
Foto: o. Ang. 1 September 1932

Илл. 29. Всегерманский стадион в Берлине. 1932. На заднем плане дуб «Подбельского»



Илл. 30. Стадион университета Мичиган. 2013

мику, политику и окружающую среду. Результатом функционирования этой сети становится, увы, сокращение биологического разнообразия и принятие полусинтетического состояния газона как образца для сообществ пригородных районов.

Газон перед домом наследует, без сомнений, британской традиции владения землей без ее сельскохозяйственного использования, но с элементами возделывания. У обычного жителя пригорода появляется возможность ухаживать за газоном, который менее изысканно, чем сад, но более прямолинейно отсылает к природному. Спортивный газон — объект наиболее высоких требований. Их соблюдение приводит к созданию особой культуры, газонная трава становится полусинтетической (искусственно выращенной). Примечательно, что активная кодификация правил возделывания и содержания спортивного газона совпадает с появлением полностью искусственного газона. В начале 1960-х годов в американском Далласе был построен Астродам — самый крупный на тот период крытый стадион (Webb, 2003: 272–282). Кровля над газоном, будучи лишь частично прозрачной, привела к умиранию травы на поле. Эта проблема стала стимулом к изобретению искусственного покрытия, имитировавшего траву, которое и было там впервые в истории спорта успешно применено. Однако дальнейшее использование искусственного газона показало, что его качества не устраивают игроков в мяч. Практика применения искусственного газона оказалась маргинальной, хотя и достаточно распространена. На статусных соревнованиях сегодня используется живая, пророщенная трава.

Однако критерии этой «природности» постоянно корректируются, исходя из требований однородности покрытия (размера листа, высоты роста, идентичности сорта). Газон как элемент футбольного, олимпийского и других стадионов постоянно оказывается объектом кодификации и бюрократизации: на протяжении XX века ФИФА и МОК регулярно принимали все новые правила, уточняющие размеры и форму поля, разметки, параметры, определяющие качества травы. Вот как звучат требования ФИФА к газону в современном мировом футболе:

- Этот [дренаж] необходимо делать, чтобы избежать разочарования зрителей, что может привести к потере дохода.
- Игровая поверхность должна быть ровной, чтобы игроки могли уверенно двигаться, во избежание травмы или неожиданного падения. Газон должен быть однородным, с хорошо развитой корневой системой, его быстрый рост должен быть заметен внешне.
- Содержание поля в хороших условиях требует организации планирования и ресурсов, включающих подготовку персонала, специального оборудования, наличия агрономической опытной лаборатории.

Требование предотвращения возможности падения бегущего человека, обращенное к траве, свидетельствует о технологическом отношении к растительному объекту, который теперь рассматривается как воспроизводимый материал. «Рост на глазах» и попытки регулирования «скользкости травы», даже при возможности

исполнения, очень напоминает что-то из сказочной мифологии. Все это демонстрирует нам, сколь сильны запросы к технологии выращивания и контроля качества газона.

В этом же регламенте ФИФА половина текста про газон посвящена вопросу сохранения природных качеств травы. Оценивается ситуация, когда газон в разных странах и широтах требует разного к себе отношения, указывается, что особо ухаживать надо за непроращиваемым, дерновым газоном. Обращается внимание на тот факт, что живая трава находится в противоречии с архитектурой стадиона, который лишает ее света и воздуха (Natural grass also struggles with modern stadium architecture, which deprives it of light and air) (FIFA, 2007: 65). И, наконец, решение этих проблем ФИФА видит во взаимодействии различных специалистов.

Позиции, по которым ФИФА оценивает стадионы при проверках, приведены в списке ниже⁴. Из него видно, что при все более широком применении технических средств воспроизводства газона одновременно усиливается контроль его качества.

- Взаимодействие между игроком и поверхностью.
- Взаимодействие между мячом и поверхностью.
- Состав газона.
- Противодействие атмосферным осадкам.
- Устойчивость шва между рулонами газона.
- Срок службы газона.

Однако требование однородности (FIFA, 2007: 64), то есть применение одного сорта травы в крупных масштабах на спортивных полях, а вслед за ними и на городских и частных газонах, приводит к сложным экологическим последствиям. Экологи открыто заявляют, что однотравность газона катастрофически снижает уровень биоразнообразия на этих пространствах. Так, например, «разнотравные газоны сохраняли более 100 видов дикорастущих растений», а «массовая стрижка газонов и уборка листвы с середины 1990-х привели к утрате озелененными территориями их функций мест обитания и экокоридоров для большинства населявших их видов. Практически исчезло разнотравье, а с ним антофильные, хортофильные и подстилочные беспозвоночные, сократилась численность дождевых червей. Ущерб нанесен важнейшим функциональным группам: опылителям, почвообразователям, энтомофагам» (Волкова, Соболев, 2015: 146). Мода на частный газон, которую продиктовал спортивный, в результате сокращает и уничтожает места обитания живых существ. Пользователю газона не нужны его обитатели-насекомые, их существование расценивается как вторжение, газон в таком случае воспринимается как природное, но, одновременно, свое, безопасное пространство.

Вторым отрицательным следствием распространения современного газона являются результаты его особого режима культивации. Для содержания качественного газона необходимы стрижка и полив, использование удобрений, то есть

4. Информация размещена на сайте: <https://football-technology.fifa.com/en/media-tiles/about-football-turf/>.

общие для сельскохозяйственных культур приемы. А следовательно — это вклад в парниковый эффект.

Как известно, к главным причинам глобальных климатических изменений относят возникновение парникового эффекта, существование которого обусловлено эмиссией парниковых газов (Цит. по: Визирская и др., 2013: 39). Основными парниковыми газами являются CO_2 и CH_4 и N_2O . Парниковый эффект от метана в 21 раз сильнее, чем у молекул CO_2 (продолжительность жизни 12 лет), у закиси азота вклад в парниковый эффект в 298 раз выше, чем у молекул CO_2 (средняя продолжительность существования в атмосфере составляет 150–170 лет) (Там же). Мероприятия по уходу за газоном (полив, стрижка) «приводят к интенсификации эмиссии CO_2 , внесение удобрений способствует выделению закиси азота по объему, сопоставимому с эмиссией от сельскохозяйственных земель. К тому же городские почвы под газонами часто характеризуются значительной степенью переуплотнения и переувлажнения и, как следствие, происходит формирование анаэробных условий, приводящих к выделению метана» (Там же: 42). Было установлено, что городские газоны, на которых проводятся мероприятия по уходу, выделяют в 3 раза больше N_2O и поглощают в 2,5 раза меньше CH_4 . Газон стал играть роль коврика, под которым собирается грязь.

Заключение

Мы с определенной долей условности реконструировали культ Священной роши в архаике и античности, но существование этой практики в наше время, например, в Марий Эл, подтверждает непреходящую актуальность наличия *иного* природного пространства, имеющего маркеры границы, правила поведения и календарь. Поведение на стадионе строится по сложному ритуальному сценарию, организующему пространство и действия для всех: зрителей, состязающихся и посредников между ними в лице различных служб. Первоисточник формы зрелищного пространства в европейской культуре — полоса вытоптанной земли для бега (дром), расположенная между естественными склонами и включенная в границы святилища. Античный спорт, как можно судить из анализа его пространственной структуры, реализуется как символическая программа, когда атлет своим бегом прокладывает дорогу в природе и демонстрирует метафору бега жизни. Атлетика одновременно выступает как жертвоприношение и как борьба с силами природы.

В Новое время на стадион как место состязательного публичного зрелища приходит другая мифологема. Она связана не с вытаптыванием, а с сохранением баланса между человеком и природой, как это было в английском парке.

По концепции Конрада Лоренца, спорт — символическая замена конфликта (Lorenz, 271), и если атлетика демонстрирует конфликт человек/природа, реконструируя поведение человека на охоте или другое небытовое поведение, то командные игры — это замена территориального конфликта, явления более позднего времени. Если первое — это следствие межвидовой борьбы, то второе —

явление борьбы внутри вида. Отличия мифологем значительны, вторая более «цивилизационная», более прагматичная, сильнее отграничена от природы посредством символических конвенций, одной из которых выступает пара «Священная роща — газон».

В XX–XXI веках технологии унифицируют газон. Зеленая растительность воспроизводится технически и почти заменяется визуальной текстурой. Эта «священная», доведенная до особого состояния поверхность становится предметом парадоксального противоречия и экологической проблемой. При этом перечисленные в тексте проблемы не мешают стадиону сохранять все элементы структуры священного места.

Литература

- Богословский В. А.* (1938–1939). Античный стадион. Машинопись. Архив библиотеки СПбГАСУ.
- Валлерстайн И.* (2016). Мир-система Модерна. Т. 3: Вторая эпоха великой экспансии капиталистического мира-экономики, 1730–1840-е годы / Пер. с англ. Н. Проценко. М.: Наука.
- Визирская М. М., Епихина А. С., Васнев В. И., Мазиров И. М., Эльвира А. И., Гусев Д., Тихонова М. В., Васнев И. И.* (2013). Экологическая оценка роли городских газонов в формировании потоков парниковых газов // Вестник Российского университета дружбы народов. № 5. С. 38–48.
- Волкова Л. Б., Соболев Н. А.* (2015). Разнотравный газон в современной концепции озеленения городов (на примере Москвы) // Лесной вестник. Т. 19. № 5. С. 145–152.
- Гамбург Л.* (2010). Британия: сотворение спорта. М.: Саммит.
- Гуттман А.* (2016). От ритуала к рекорду: природа современного спорта. М.: Изд-во ин-та Гайдара.
- Латур Б.* (2013). Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества / Пер. с англ. К. Федоровой под ред. С. Миляева. СПб.: ЕУСПб.
- Лихачев Д.* (1998). Поэзия садов: к семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. М.: Согласие.
- Михайлин В.* (2005). Тропа звериных слов: пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М.: Новое литературное обозрение.
- Огудин В. Л.* (2003). Сакральная экология: формы религиозно-экологического мировоззрения. Киев: КЭКЦ.
- Павсаний.* (1996). Описание Эллады / Пер. С. П. Кондратьева под ред. Е. В. Никитюк. СПб: Алетейя.
- Фробениус Л.* (2012). Детство человечества: первобытная культура аборигенов Африки и Америки / Пер. с нем. С. Д. Чулока. М.: Либроком.

- Bergvall E.* (ed.). (1912). *The Fifth Olympiad: The Official Report of the Olympic Games of Stockholm 1912*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Charkiolakis N. S.* (2002). *Ancient Greek Stadia // ICOMOS — Hefte des Deutschen Nationalkomitees*. Bd. 38. P. 11–14.
- Curl J. S., Wilson S.* (2015). *The Oxford Dictionary of Architecture*. Oxford: Oxford University Press.
- Darvill T.* (2003). *The Concise Oxford Dictionary of Archaeology*. Oxford: Oxford University Press.
- Dowden K.* (2000). *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*. L.: Routledge.
- Evans J. W., Wooding J. M.* (eds.). (2007). *St David of Wales: Cult, Church and Nation*. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- FIFA. (2007). *Football Stadiums: Technical Recommendations and Requirements*. 4th ed. Zurich: FIFA.
- Filmer-Davies K.* (1996). *Fantasy Fiction and Welsh Myth: Tales of Belonging*. L.: Palgrave Macmillan.
- Fontenrose J. E.* (1988). *Didyma: Apollo's Oracle, Cult, and Companions*. Berkeley: University of California Press.
- Ignatieva M., Ahrné K., Wissman J., Eriksson T., Tidåker P., Hedblom M., Kätterer T., Marstorp H., Berg P., Bengtsson J., Bengtsson J.* (2015). *Lawn as a Cultural and Ecological Phenomenon: A Conceptual Framework for Transdisciplinary Research // Urban Forestry & Urban Greening*. Vol. 14. № 2. P. 383–387.
- Lorenz K.* (2002). *On Aggression*. L.: Routledge.
- Polites N. G.* (1897). *Panathenaic Stadium // Lampros S. P., Polites N. G., Philemon P. J.* (eds.). *The Olympic Games: B. C. 776 — A. D. 1896*. Part 2: *The Olympic Games in 1896*. Athens: C. Beck.
- Richter F.* (ed.). (1936). *The XIth Olympic Games, Berlin, 1936: Official Report*. Berlin: W. Limpert.
- Robbins P.* (2007). *Lawn People: How Grasses, Weeds, and Chemicals Make Us Who We Are*. Philadelphia: Temple University Press.
- Romano D. G.* (1993). *Athletics and Mathematics in Archaic Corinth: The Origins of the Greek Stadion*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Schäche W., Szymanski N.* (2001). *Das Reichssportfeld: Architektur im Spannungsfeld von Sport und Macht*. Berlin: be.bra.
- Sansone D.* (1988). *Greek Athletics and the Genesis of Sport*. Berkeley: University of California Press.
- The British Olympic Council. (1908). *The Fourth Olympiad: The Official Report of the Olympic Games of 1908*. L.: The British Olympic Association.
- Webb B. C.* (2003). *Diamond in the Round // Scardino B., Stern W. F., Webb B. C.* (eds.). *Ephemeral City: Cite Looks at Houston*. Austin: University of Texas Press. P. 272–283.

The Lawn in the Stadium: From Sacred Grove to “Lawn People”

Dmitry Kozlov

Candidate of History of Arts, European University at Saint Petersburg

Address: Shpalernaya str., 1, Saint Petersburg, Russian Federation 1191187

E-mail: kergelen77@gmail.com

This article is devoted to the problem of studying the lawn as a functional and symbolic element of the sports and entertainment areas. The lawn becomes the main subject of cultural analysis in the history of sport architecture for the first time. The research observes the historical epochs when flora on the whole and the lawn in particular acted as factors in creating the sports and entertainment culture. Sport in ancient times, in the past ages, and in the present day used natural space and vegetation differently. The Ancient sport always trampled the surface and did not use the lawn, but this controversial culture has a cult of the sacred grove. The transformation of this Celtic cult led to the appearance of the British lawn tradition. This development involves a surrounding green field for ball games by architectural structures, the selection of which is within the boundaries of the park. In the 20th century, there was the creation of the universal type of stadium where a green football field occupies the central place. Today, a sports lawn is an attribute of the sacred grove, and a wide park space spreads out for private use and becomes technically reproducible. As the result of the study, we are able to designate a large set of problems, the most important of which is the paradox of preserving the symbolic status of the lawn in its physical transformation.

Keywords: sports architecture, the lawn, stadium, sport, ecology and lawn symbolism, status of a lawn during its physical transformation

References

- Bergvall E. (ed.) (1912) *The Fifth Olympiad: The Official Report of the Olympic Games of Stockholm 1912*, Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Bogoslovsky V. (1937–1938) *Antichnyj stadion* [The Ancient Stadium]. Typewriting. SPSUACE Library Archive.
- Charkiolakis N. S. (2002) Ancient Greek Stadia. *ICOMOS — Hefte des Deutschen Nationalkomitees*, vol. 38, pp. 11–14.
- Curl J. S., Wilson S. (2015) *The Oxford Dictionary of Architecture*, Oxford: Oxford University Press.
- Darvill T. (2003) *The Concise Oxford Dictionary of Archaeology*, Oxford: Oxford University Press.
- Dowden K. (2000) *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London: Routledge.
- Evans J. W., Wooding J. M. (eds.) (2007) *St David of Wales: Cult, Church and Nation*, Woodbridge: Boydell & Brewer.
- FIFA (2007) *Football Stadiums: Technical Recommendations and Requirements* (4th ed.), Zurich: FIFA.
- Filmer-Davies K. (1996) *Fantasy Fiction and Welsh Myth: Tales of Belonging*, London: Palgrave Macmillan.
- Fontenrose J. E. (1988) *Didyma: Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley: University of California Press.
- Frobenius L. (2012) *Detstvo chelovechestva: pervobytnaja kul'tura aborigenov Afriki i Ameriki* [The Childhood of Man: The Primitive Culture of the Aborigines of Africa and America], Moscow: Librokom.
- Gamburg L. (2010) *Britanija: sotvorenie sporta* [The Great Britain: The Creation of the Sport], Moscow: Sammit.
- Guttman A. (2016) *Ot rituala k rekordu: priroda sovremennogo sporta* [From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Ignatieva M., Ahrné K., Wissman J., Eriksson T., Tidåker P., Hedblom M., Kätterer T., Marstorp H., Berg P., Eriksson T., Bengtsson J., Bengtsson J. (2015) Lawn as a Cultural and Ecological Phenomenon:

- A Conceptual Framework for Transdisciplinary Research. *Urban Forestry & Urban Greening*, vol. 14, no 2, pp. 383–387.
- Lotour B. (2013) *Nauka v dejstvii: sledujaz za uchenymi i inzhenerami vnutri obshhestva* [Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society], Saint Petersburg: EUSP Press.
- Likhachev D. (1998) *Pojezija sadov: k semantike sadovo-parkovyh stilej. Sad kak tekst* [Poetry of the Gardens: Toward the Semantics of Garden and Park Styles. Garden as Text], Moscow: Soglasie.
- Lorenz K. (2002) *On Aggression*, London: Routledge.
- Mikhailin V. (2005) *Tropa zverinyh slov: prostranstvenno orientirovannye kul'turnye kody v indoevropskoj tradicii* [The Trail of Animal Words: The Space-Oriented Cultural Codes in Indo-European Tradition], Moscow: New Literary Observer.
- Ogudin V. (2003) *Sakral'naja jekologija: formy religiozno-jekologicheskogo mirovozzrenija* [Sacred Ecology: Forms of Religious and Ecological Concepts], Kiev: KEKC.
- Pausanias (1996) *Opisanie Ellady* [Description of Greece], Saint Petersburg: Aleteia.
- Polites N. G. (1897) Panathenaic Stadium. *The Olympic Games: B. C. 776 — A. D. 1896. Part 2: The Olympic Games in 1896* (eds. S. P. Lampros, N. G. Polites, P. J. Philemon), Athens: C. Beck.
- Robbins P. (2007) *Lawn People: How Grasses, Weeds, and Chemicals Make Us Who We are*, Philadelphia: Temple University Press.
- Romano D. G. (1993) *Athletics and Mathematics in Archaic Corinth: The Origins of the Greek Stadion*, Philadelphia: American Philosophical Society.
- Schäche W., Szymanski N. (2001) *Das Reichssportfeld: Architektur im Spannungsfeld von Sport und Macht*, Berlin: be.bra.
- Sansone D. (1988) *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, Berkeley: University of California Press.
- The British Olympic Council (1908) *The Fourth Olympiad: The Official Report of the Olympic Games of 1908*, London: The British Olympic Association.
- Richter F. (ed.) (1936) *The XIth Olympic Games, Berlin, 1936: Official Report*, Berlin: W. Limpert.
- Vizirskaya M., Epikhina A., Vasenev V., Mazirov I., Elvira I., Guseb D., Tikhonova M., Vasenev I. (2013) Jekologicheskaja ocenka roli gorodskih gazonov v formirovanii potokov parnikovyh gazov [Environmental Assessment of the Role of Urban Lawns in the Formation of GHG]. *Vestnik RUDN*, no 5, pp. 38–48.
- Volkova L., Sobolev N. (2015) Raznotravnyj gazon v sovremennoj koncepcii ozelenenija gorodov (na primere Moskvy) [Mixed Grass Lawn in the Modern Conception of Urban Greening (Moscow case)]. *Forestry Bulletin*, vol. 19, no 5, pp. 145–152.
- Wallerstein I. (2016) *Mir-sistema Moderna, Vol. III: Vtoraja jepoha velikoj jekspansii kapitalisticheskogo mira-jekonomiki, 1730-1840-e gody* [The Modern World-System, Vol. III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730s–1840s], Moscow: Nauka, pp. 18–20.
- Webb B. C. (2003) Diamond in the Round. *Ephemeral City: Cite Looks at Houston* (eds. B. Scardino, W. F. Stern, B. C. Webb), Austin: University of Texas Press, pp. 272–283.

Возрождение Атлантиды

Тему Атлантиды, ушедшей на дно в каком-то смысле вымышленного водного пространства, ввел в метафизическое пространство в «Тимее» великий Платон. Попробую освежить в нашей памяти некоторые положения. Платон говорил, что

боги, творя над Землей очищение, затопляют ее водами, уцелеть могут волпасы и скотоводы в горах, между тем как обитатели ваших городов оказываются унесены потоками в море... сохраняющиеся у нас предания древнее всех... <...> все это с древних времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах; между тем у вас и прочих народов всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих. Взять хотя бы родословные... ведь они почти ничем не отличаются от детских сказок. Так, вы храните память только об одном потопе, а ведь их было много до этого; более того, вы даже не знаете, что прекраснейший и благороднейший род людей жил некогда в вашей стране¹.

Склонность великого философа к построению мифов достаточно известна. Но вместе с тем миф всегда дает материал к размышлению. Расширительный смысл этого мифа применительно к России очевиден. Поначалу Атлантидой называли Московскую Русь, загубленную Петром, позже истинной Атлантидой стал в восприятии публики Петербург, проклятый еще царицей Авдотьей. Город, интеллектуальный уровень которого не уступал европейскому. Русские философы переписывались с Шеллингом, Шпенглером, Тиллихом, Хайдеггером, Бинсвангером и многими другими. Причем это не были письма учеников, а контакт равноправных, говоря словами Бабефа, «заговор равных». Напомню, что Риккерт публично назвал Федора Степуна надеждой европейской философии. Жизнь в Европе и России в те годы пахла серой. Но жизнь на вулкане, как ни странно, обостряла мысль. Гибель Петербурга и его высокой культуры в результате Октябрьской катастрофы описал Бунин, что очень похоже на гибель русской Атлантиды.

© Кантор В. К., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-223-225

1. См.: Платон. (1994). Тимей / Пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Платон. Собрание сочинений. Т. 3. М.: Мысль. С. 427.

Хлябь, хаос — царство Сатаны,
Губящего слепой стихией.
И вот дохнул он над Россией,
Восстал на Божий строй и лад —
И скрыл пучиной окаянной
Великий и священный Град,
Петром и Пушкиным созданный.

Это была ушедшая от нас реальность, но что же было до нас? Какова коннотация, ведущая нас от прошлого к сегодняшнему дню? Когда-то я написал про Петербург, сравнив его с «Непотонувшей Атлантидой». Сокрушив великий город, переименовав его именем разрушителя в Ленинград², большевики также отвергли и «архискверного Достоевского», как определил его Ленин. Им было понятно, что писатель, разоблачивший смысл бесовских деяний, не может существовать в стране бесов. Десятитомник писателя был издан только в 1950-е годы, годы хрущевской «оттепели»³.

В «Поэме без героя» Анна Ахматова лаконично и просто передает исчезновение Достоевского вместе с воспетым им городом. Достоевский запрещен, Петербурга, создавшего русскую культуру, тоже не стало. Вместо него на географической карте появился сначала Петроград, а затем и Ленинград. Все поглотил туман, в котором роились бесы:

И царицей Авдотьей заклятый,
Достоевский и бесноватый,
Город в свой уходил туман.

И тем не менее, увидевший из-за рубежа нечто более важное, Г. П. Федотов предсказывал:

Что же может быть теперь Петербург для России?.. Многие из этих дворцов до чердаков набиты книгами, картинами, статуями. Весь воздух здесь до такой степени надыхан испарениями человеческой мысли и творчества, что эта атмосфера не рассеивается целые десятилетия... Эти стены будут еще притягивать поколения мыслителей, созерцателей. Вечные мысли рождаются в тишине закатного часа. Город культурных скитов и монастырей, подобно Афинам времени Прокла, — Петербург останется надолго обителью русской мысли»⁴.

2. Бунин в ужасе писал, «что Эйфелева башня принимает радио о похоронах уже не просто Ленина, а нового Демиурга», но еще страшнее то, «что Град Святого Петра переименовывается в Ленинград», а потому «охватывает поистине библейский страх не только за Россию, но и за Европу» (Бунин И. А. [1990]. Окаянные дни. Воспоминания. Статьи. М.: Советский писатель. С. 354–355).

3. Кантор В. (2010). Петербург Достоевского — непотонувшая Атлантида // Кантор В. Судить Божью тварь: пророческий пафос Достоевского. М.: РОССПЭН. С. 404–411.

4. Федотов Г. П. (1991). Три столицы // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. СПб.: София. С. 53.

Так оно и произошло. Поэтому смело можно сказать, что возрождение, переосмысление петербургской культуры есть расширение и углубление культуры европейской.

Последние десятилетия российская мысль пытается восстановить взорванную и утонувшую русскую Атлантиду, заново прочитать ее смыслы, и сызнова ввести ее в контекст европейской культуры, откуда она была выброшена стихией Октября. Одна из самых важных задач, которую поставила перед собой наша, уже год существующая Международная лаборатория русско-европейского интеллектуального диалога⁵ — это восстановление ставшего сегодня чрезвычайно актуальным утерянного русско-европейского диалога. Именно эти темы в разных коннотациях звучат в предлагаемой вниманию читателя подборке статей сотрудников нашей лаборатории.

В. К. Кантор,
заведующий Международной лабораторией
исследований русско-европейского
интеллектуального диалога

5. Наш сайт: <https://reid.hse.ru/>

Революция как сон разума*

Владимир Кантор

Доктор философских наук, ординарный профессор,
заведующий Международной лабораторией исследований
русско-европейского интеллектуального диалога
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: vlkantor@mail.ru

В эссе поднимается одна из острейших проблем человеческого общества — поведение людей в периоды резких социальных потрясений, таких как бунты и революции. Можно увидеть, как в эти эпохи исчезает из общества разум, как он засыпает, как сон рождает чудовищ, которые требуют вожака. А вожак сообщает толпе, что все позволено, обещая сначала «золотой сон», а затем «золотой век». Гуссерль видел первопричину европейского кризиса в закате разума. Революционный 1917 год в России, начиная с Февральской катастрофы, поражает оцепенелостью сторонников власти, они словно заморожены неведомой силой. Наступил «оцепенелый покой» (Хайдеггер). Исчезает личность, исчезает разум, является масса. После отречения императора, жившие «узкой действительностью настоящего» (Шопенгауэр), потерявшие способность рассуждать и оценивать последствия событий, элитарные части Русской армии, по наблюдению французского посла, шли присягнуть революционной власти, «названия которой они даже и не знали». Разум уснул не только у власти, но и у ее противников, наступил «великий дурман» (Бунин). Приехавшего в plombированном вагоне через враждебную Германию, названного немецким шпионом, произнесшего слова о необходимости гражданской войны Ленина практически зомбированные массы принимают с восторгом.

Ключевые слова: разум, революция, сон, чудовища, Ленин, император, Октябрьский переворот

Напомню испанскую поговорку «Сон разума рождает чудовищ», которую использовал Гойя для названия одного из своих гениальных офортов в серии «Капричос». Там изображен заснувший у стола мыслитель, над головой которого кружатся летучие мыши, нетопыри и разные бесы, персонифицированные облики зла, или, точнее, воплощенное в их облике Ничто. Гойя сопроводил этот рисунок следующим пояснением: «Когда разум спит, фантазия в сонных грезах порождает чудовищ, но в сочетании с разумом фантазия становится матерью искусства и всех его чудесных творений» (Гойя, Дали, 2017: 159). И в самом деле, в момент сна необходима фантазия, которая поможет гению создать нечто замечательное. Но Гойя, похоже, вполне сознательно словно забыл о фантазии, а в каждом из следующих офортов изобразил метафизические ужасы человеческой жизни.

© Кантор В. Л., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-226-241

* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Хайдеггер задавал вопрос: «Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить к самому Ничто?» И сам отвечал на него: «Это может происходить и действительно происходит — хотя достаточно редко, только на мгновения, — в фундаментальном настроении ужаса» (Хайдеггер, 1993: 20). Это чувство стало определяющим в XX столетии. Не случайно Хайдеггер делает это понятие одним из основных в своей философской системе:

Ужасу присущ какой-то оцепенелый покой. Хотя ужас — это всегда ужас перед чем-то, но не перед этой вот конкретной вещью. Ужас перед чем-то есть всегда ужас от чего-то, но не от этой вот определенной угрозы. И неопределенность того, перед чем и от чего берет нас ужас, есть не просто недостаток определенности, а принципиальная невозможность что бы то ни было определить... Ужасом приоткрывается Ничто. (Хайдеггер, 1993: 21)

Ничто вело смертельную борьбу с людьми, уничтожались целые сословия, города, деревни, промышленность, нации. Лишенные света и разума люди изничтожали носителей разума под разными предлогами. Чтобы в мире угас свет и воцарился древний ужас.

Евангелие говорит о создании мира мыслью, то есть словом. Бог и есть свет и слово, творящее разум. Свет был обращен ко всем людям, *но избранных, принявших свет, было совсем немного*. Начиная с рубежа XIX и XX веков Бог, свет и разум стали не в фаворе по всей Европе. Артур Кёстлер написал в своей автобиографии: «Я родился в тот момент [1905 год. — В. К.], когда над веком разума закатилось солнце» (Koestler, 1952: 9). И вправду — недалеко уже было до большевизма, фашизма и национал-социализма.

Э. Гуссерль именно в закате разума увидел первопричину европейского кризиса:

Чтобы постичь противоестественность современного «кризиса», нужно выработать *понятие Европы как исторической телеологии бесконечной цели разума*; нужно показать, как европейский «мир» был рожден из идеи разума, т. е. из духа философии. Затем «кризис» может быть объяснен как *кажущееся крушение рационализма*. Причина затруднений рациональной культуры заключается, как было сказано, не в сущности самого рационализма, но лишь в его *овнешнении*, в его извращении «натурализмом»... Есть два выхода из кризиса европейского существования: закат Европы в отчуждении ее рационального жизненного смысла, ненависть к духу и впадение в варварство, или же возрождение Европы в духе философии благодаря окончательно преодолевающему натурализм героизму разума. (Гуссерль, 1986: 115)

Но удар по идее разума был слишком силен, чтобы возрождение Европы состоялось, не пройдя муки ада. Философы Запада, как сетовал Томас Манн, постыдно сдали разум на милость иррационализма. Но милости со стороны иррационализма быть не могло. Любопытна невероятная любовь российской молодежи прежде всего не только к Ницше, но и к Витгенштейну. Хотя, на мой взгляд, его знамени-

тый «Логико-философский трактат» очень напоминает попытку безумца сложить пазл, собрать в ниточку разбегающиеся мысли. Отсюда его отказ от метафизики: «Мир распадается на факты» (Витгенштейн, 2008: 36). Понимаю, что навлекая на себя удары сторонников Витгенштейна. Напомню только мысль знаменитого австрийца Карла Крауса, что Австрия этой эпохи была своего рода лабораторией по производству катастрофы. Недаром в завершении трактата звучат слова: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн, 2008: 218). Я бы не решился на столь резкие инвективы, если бы не поддержка одного из крупнейших ныне специалистов по австрийской философии, увидевшего в идеях Витгенштейна прежде всего терапию: «Философия имеет у Витгенштейна терапевтическую функцию — терапия осуществляется путем составления точной карты языковых значений» (Жеребин, 2011: 345). Терапия, однако, не помогла. Удары по разуму все усиливались.

Революционный 1917 год, начиная с февральской катастрофы, поражает оцепенелостью сторонников власти, они словно заморожены неведомой силой. После отречения императора будто не в своем уме, потерявшие способность рассуждать, элитарные части русской армии, по наблюдению французского посла, пошли присягнуть революционной власти, «названия которой они даже и не знали»¹. После Февраля, когда стало понятно, что Временное правительство не владеет ситуацией, а Советы и большевики очевидно усиливаются, им уже не пытались противостоять. Военные говорили, что достаточно одного полка, чтобы разогнать бунтовщиков. Но воля властей была просто парализована. Их охватил, пользуясь выражением Хайдеггера, «оцепенелый покой». Пример — Верховный главнокомандующий генерал Н. Н. Духонин, который вместо борьбы с большевиками медлит, потом принимает условия Ленина о передаче власти прапорщику Н. В. Крыленко. Незадолго до приезда Крыленко, дабы не пролилась кровь, он отпускает верные ему войска во главе с командирами ударных батальонов, которые вполне могли бы противостоять большевикам, еще не осознавшим всей полноты своей победы. В момент передачи документов он был растерзан матросами, которые потом почти сутки глумились над мертвым телом. В результате и возникло выражение: «отправить в штаб к Духонину», то есть расстрелять.

1. «Великий князь Кирилл Владимирович объявил себя за Думу... Забыв присягу в верности и звание флигель-адъютанта, которое он получил от императора, он пошел сегодня в четыре часа преклониться пред властью народа. Видели, как он в своей форме капитана 1-го ранга, отвел в Таврический дворец гвардейские экипажи, коих шефом он состоит, и представил их в распоряжение мятежной власти... Старый Потемкинский дворец послужил рамой другой не менее грустной картины. Группа офицеров и солдат, присланных гарнизоном Царского Села, пришла заявить о своем переходе на сторону революции... Шли казаки свиты, великолепные всадники, цвет казачества, надменный и привилегированный отбор императорской Гвардии. Затем прошел полк его величества, священный легион, формируемый путем отбора из всех гвардейских частей и специально назначенный для охраны особ царя и царицы. Затем прошел еще железнодорожный полк его величества, которому вверено сопровождение императорских поездов и охрана царя и царицы в пути. Шествие замыкалось императорской дворцовой полицией» (Палеолог, 1923: 142).

Это было своего рода оцепенение ума, разум сменился безумием, как структурообразующей линией в развитии истории. Ведь основное отличие разума человека от, скажем, ума животного, это умение видеть ситуацию во времени и в пространстве.

Стоит обратить внимание, что, не принимая безумие Ницше, Лев Толстой любил Артура Шопенгауэра (кстати, переведенного его другом поэтом Фетом). Шопенгауэра школьная история философии называет иррационалистом, противником разума, учителем Ницше. Но подобные коннотации всегда казались мне спорными. Напомню фразу Сенеки, которую повторял Шопенгауэр в «Афоризмах житейской мудрости». «Ничто в такой мере не избавляет нас от внешнего принуждения, как самопринуждение, это выражено в изречении Сенеки: „если хочешь все себе покорить, покори себя разуму“» (Письмо 37, Шопенгауэр, 1992б: 310). Но и Толстой цитировал ее в собранных им изречениях мудрецов. Более того, он определял свой путь как движение к вере через разум.

Шопенгауэр именно наличием разума отделял человека от животного:

Точно так же отсутствие разума ограничивает животных непосредственно имеющимися у них в данный момент наглядными представлениями, т. е. реальными объектами; мы же, наоборот, в силу познания *in abstracto*, кроме узкой действительности настоящего охватываем еще и все прошлое и будущее вместе с широкой областью возможного: мы свободно обозреваем жизнь по всем направлениям, выходя далеко за пределы настоящего и действительно. (Шопенгауэр, 1992а: 120–121)

Но Толстой видел, что мир меняется буквально на ходу. И именно это умение выйти за пределы настоящего вдруг исчезло.

У людей, одаренных чувством истории, возникло ощущение разверзшейся бездны, «срыв в преисподнюю небытия» (Степун, 2000а: 248). А преисподняя — это то место, где угасает божественный свет разума. Навсегда или нет — трудно судить. Но большинство творцов Русской революции, потеряв свет разума, как слепые в картине Брейгеля, шли к пропасти. Приведу слова великого русского философа Семена Франка:

Настала пора безумия, в течение которой охватившее всех на несколько дней настроение радости и надежд сразу же стало отравляться жутким ощущением надвинувшейся анархии; чернь, расхватывавшая разбросанное по городу оружие, солдаты, нагло разгуливавшие с сознанием совершенного ими «геройства» революции, освободившего их и от страха наказания, и от обязанности служебной дисциплины, страшные вести о зверских убийствах в Финляндии матросами офицеров — все это создавало неотразимое впечатление, что Россия катится в бездну. (Франк, 2001: 481)

Животное, по словам Шопенгауэра, не может сойти с ума, поскольку не имеет разума. А у людей разум мог заснуть.

Потеря света и нравственности ведет к суициду, ибо утерян критерий здоровой жизни. Революция, по сути дела, предполагает массовый суицид, ибо безумие стало массовым. XX век не раз определялся как век массового безумия, коллективного психоза. Словно исполнились мрачные предчувствия Достоевского: «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселившиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими» (Достоевский, 1973: 419–420).

Для толпы гений — сумасшедший, безумец, все пророки — безумны. Но пророк — это посланец Божий, посланный Высшим Светом. А вот толпа боится света. И нападает на разум, носителю разума в этом мире — всегда горе («горе от ума», как написал русский поэт). Как получилось так, что безумной стала масса? Но, задумаясь: может, так было всегда? «Святая простота», подкидывавшая дровишек в костер, на котором сжигали мудреца, существовала давно, просто этой «святой простоты» стало слишком много. Толпа легко теряет свет, разум ее засыпает. Наступает тьма разума. А мир и без того, как сказал апостол, во тьме лежит. Тьма порождает безумный страх. Свет, конечно, по словам Евангелия, и во тьме светит, и тьма не объяла его. Но этот свет не более чем надежда.

В 1895 году Максим Горький написал «Песню о Соколе». Там звучали страшные и бессмысленные слова: «Безумство храбрых — вот мудрость жизни! О смелый Сокол! В бою с врагами истек ты кровью... Но будет время — и капли крови твоей горячее, как искры, вспыхнут во мраке жизни и много смелых сердец зажгут безумной жаждой свободы, света!» (Горький, 2014: 293). Горький тогда буквально заразил своей энергетикой читающую Россию. Хотя слышались сравнительно трезвые голоса, но принадлежали они тем критикам, которых называли реакционерами. Резко написал об этих текстах друг Чехова критик Михаил Меньшиков, расстрелянный большевиками после Революции:

Эта «Песня о Соколе» очень многим нравится, многие из молодежи от нее в восторге. Но мне эта вещь кажется необыкновенно фальшивой и слабой. Не говоря о том, что она плохо написана, кричащими красками, — она насквозь фальшива по нравственному замыслу. Хороша аллегория — лететь к небу, чтобы там подраться, раскровянить и себя, и врага, повыщипывать перья друг у друга, поломать крылья! Прежние поэты небу давали другое употребление. Вспомните: «По небу полуночи ангел летел и тихую песню он пел». Та старая песня была не о Соколе или другой птице, а о «Боге великом...». Маленькая разница! Современный поэт заменяет ангела хищной птицей и поет «безумство храбрых». Но даже и с птичьей точки зрения — в чем же храбрость безумного Сокола? Как известно, соколы нападают не Бог весть на каких страшных врагов — всего лишь на диких уток, гусей, куропаток и т. п. По аллегории г. Горького выходит, что утки и куропатки тиранят соколов, и тем приходится отстаивать свою свободу и «жажду к свету». Забавно это очень. Но публика и молодежь не замечают комических черт «Песни» и бешено аплодируют ей, когда слышат со сцены. Тут, видите ли,

«борьба», а уж если борьба, то все равно для какой цели и какими средствами — от одного звука «борьба» в кое-каких слоях принято приходиться в восторг. (Меньшиков, 1997: 450)

Александра Герцена также занимало сумасшествие как способ бытия человечества. Этой теме посвящена одна из лучших его ранних повестей «Доктор Крупов» (1847 г.), где главный персонаж дает свой анализ развития человечества.

История доселе остается непонятною от ошибочной точки зрения. Историки, будучи большею частию не врачами, не знают, на что обращать внимание; они стремятся везде выставить после придуманную разумность и необходимость всех народов и событий; совсем напротив, надобно на историю взглянуть с точки зрения патологии, надобно взглянуть на исторические лица с точки зрения безумия, на события — с точки зрения нелепости и ненужности. (Герцен, 1955: 264)

В одной из последних повестей «APHORISMATA, сочинение ученика доктора Крупова прозектора Тита Левиафанского» (очевиден намек на Гоббса) Герцен пишет: «Умом и словом человек отличается от всех животных. *И так, как безумие есть творчество ума, так вымысел — творчество слова.* Одно животное пребывает в бедной правдивости своей и в жалком здравом смысле» (Герцен, 1960: 117).

Русские мыслители видели этот катастрофизм безумия, может, и не раньше Запада, но социально точнее. Война с Японией вызвала к жизни у Леонида Андреева образ «красного смеха», вырастающего из безумия и ужаса. И вот еще не началась Первая мировая война, а в 1910 году Лев Толстой уже писал:

Для меня стало очевидно, что большинство человечества, в особенности христианского мира, живет в наше время жизнью прямо противоположной и разуму, и чувству, и самым очевидным выгодам, удобствам всех людей — находится в состоянии, вероятно, временного, но полного сумасшествия, безумия... Казалось бы, ясно, что миллионы людей, т. е. существ, одаренных разумом и нравственным чувством, не могут, не зная зачем и для чего, с готовностью на величайшие лишения всего дорогого людям, идти убивать тех неизвестных им людей, которых велит им убивать какие-то неизвестные им люди, называемые правительством. (Толстой, 1985)

Но идут, в этом ужас жизни массы.

Призывы к трезвости мысли услышаны не были. И безумие стало фактом жизни миллионов. Владимир Соловьев в «Трех разговорах» (1900) предвидел, что XX век станет веком невероятных мировых войн, катаклизмов, революций, и это приведет к появлению антихриста. После двух мировых войн и пяти разрушительных революций (трех русских, итальянской, немецкой) мир, конечно же, изменился. Но эта перемена шла весь XX век. А Камю в «Бунтующем человеке» как-то заметил о русских нигилистах, что малозаметные, они готовили грядущие социальные

катастрофы: «Они стали жертвовать собой во имя чего-то неведомого, о котором было известно лишь одно: необходимо умереть, чтобы оно состоялось» (Камю 1990, 246). Катастрофы, где «правый и виноватый погубнут рядом!» Словно в колбах выращивались эти злые идеи-трихины, а в других колбах готовились бомбы, взрывавшие правопорядок. В стихотворении «Трихины» 1917 года Максимилиан Волошин, вспомнив Достоевского, написал:

Исполнилось пророчество: трихины
В тела и в дух вселяются людей.
И каждый мнит, что нет его правей.
Ремесла, земледелие, машины
Оставлены. Народы, племена
Безумствуют, кричат, идут полками,
Но армии себя терзают сами,
Казнят и жгут — мор, голод и война.
(Волошин, 1991: 115)

Наиболее мудрые современники революций XX века поняли безумие как важнейший момент новой истории, упомянув и о трудностях исцеления. В 1939 году П. Б. Струве писал Франку о национал-социализме: «Я с самого начала понял, что со стороны немцев это не есть политика, а чистое безумие, индивидуальное и коллективное. И я, вследствие этого, принял в расчет безумие, так сказать, как важнейший исторический фактор. Исцеление от безумия — дело нелегкое: оно будет стоить многих человеческих жизней и разбитых существований» (Франк, 2001: 532).

Исторические катаклизмы будили безумие, им инициировались, его питали. Японская война, Первая русская революция 1905 года, Первая мировая война, в которую втолкнул начинавшую набирать силы Россию последний царь, — все это будило худшие начала в человеке, усыпляя его разумное отношение к миру. Напомню наблюдение Н. Бердяева:

Появился новый антропологический тип, в котором уже не было доброты, расплывчатости, некоторой неопределенности очертаний прежних русских лиц. Это были лица гладко выбритые, жесткие по своему выражению, наступательные и активные. Ни малейшего сходства с лицами старой русской интеллигенции, готовившей революцию. Новый антропологический тип вышел из войны, которая и дала большевистские кадры. Это тип столь же милитаризованный, как и тип фашистский. (Бердяев, 1991: 230)

Национализм был подкладкой не только войны, но даже большевизма, который воспринимался как русский вариант марксизма. Он и породил Русскую революцию. По словам Владимира Эрн, «время славянофильствовало» (Эрн, 1991: 371), результат этого славянофильского воздействия на жизнь не заставил себя ждать,

приведа к падению Российской империи. На арену истории вышли массы, очень поверхностно христианизированные, уж во всяком случае лишенные света христианского разума, не обладавшие нравственным императивом, данным Христом, может, и не знавшие о нем. Конечно, у массы были вожаки.

В книге «Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution» Степун (Stepun, 1934) как бы продолжал беседу со своим ближайшим другом дрезденских лет, великим теологом Паулем Тиллихом, который в своей работе 1926 года писал о специфике демонических стихий, которые могут вести к творчеству (как в эпоху Возрождения), а могут и к тотальному разрушению (в своем сатанинском обличье). Будучи убежденным рационалистом, Тиллих, тем не менее, как философ понимал, что если существует «рациональное», то по закону диалектики существует и его антиномия — «иррациональное», с которым он боролся. И, как он писал, в эпохи повышенного социально-религиозного брожения «демоническое так сближается с сатанинским, что вся его творческая потенция исчезает» (Tillich, 2008: 142). В книге Степуна о России тема простая — почему там победило демонически-сатанинское начало. Он пишет:

Привычная религиозная позиция была еще во всем ощутима, но все же сильнее было отрицание традиционного содержания. Время было религиозное и антихристианское одновременно, оно было в полном смысле слова демоническим. Из самого себя русское крестьянство эту демонию родить не могло. Но с Достоевского ясно, что замешанные в русскую революцию демоны не чужие и не анонимные силы. (Stepun, 1934: 20)

Как писал, осмысливая XX век, Элиас Канетти: «Масса живет простейшими мифологическими представлениями, простейшими потребностями, которые она желает осуществить (еда, любовь), но становится активной силой, когда попадает в силовое поле смерти... Масса уже готова к бунту, но нужен вождь, человек, который способен сознательно перешагнуть запрет убийства» (Канетти, 1997: 503). О механизмах власти сказано немало. Но, пожалуй, текст Канетти можно сравнить лишь с одной книгой, написанной столь же свободно — и не как роман, и не как научное исследование. Я имею в виду «Государя» Макиавелли. Именно великий итальянец показал, что приход к власти любого государя (или вождя) требует массовых казней, ибо «гораздо надежнее внушать страх, чем любовь» (Макиавелли, 2002: 407).

Но кто может быть таким государем или вождем? Очевидно, прежде всего — реальный уголовный преступник, но не в юридической сегодняшней терминологии, а тот человек, который без колебаний переступает мистическую черту, отделяющую жизнь от смерти. Таким был Чезаре Борджиа, которого приводит в пример Макиавелли. Именно о таком думал Достоевский, когда создавал Петра Верховенского в «Бесах». Прообраз Верховенского Сергей Нечаев воспринимался тогда вполне в духе языческих поверий как олицетворение моровой язвы. Единственное, что отличало Нечаева от вождя массы, заключается в том, что мас-

са была не готова. Как писал Пушкин о «пугачевщине»: окраины волновались, не хватало вождя, он нашелся. Им оказался каторжник Пугачев. Но всего более подходит на роль вожака человек, потерявший свет разума, то есть безумец. Трудно не согласиться с Густавом Лебоном, что чаще всего вожаками бывают психически неуравновешенные люди, полупомешанные, находящиеся на границе безумия. Как бы ни была нелепа идея, которую они защищают, и цель, к которой они стремятся, их убеждения нельзя поколебать никакими доводами рассудка. Рождался страшный мир, и рождался он страшно. Чтобы достигнуть огромной власти, писал Бунин, нужна

великая ложь, великое угодничество, устройство волнений, революций, надо от времени до времени по колену ходить в крови. Главное же надо лишить толпу «опиума религии», дать вместо Бога идола в виде тельца, то есть, проще говоря, скота. Пугачев! Что мог сделать Пугачев? ...Выродок, нравственный идиот от рождения, Ленин явил миру как раз в самый разгар своей деятельности нечто чудовищное, потрясающее; он разорил величайшую в мире страну и убил несколько миллионов человек — и все-таки мир уже настолько сошел с ума, что среди дня спорят, благодетель он человечества или нет? На своем кровавом престоле он стоял уже на четвереньках; когда английские фотографы снимали его, он поминутно высовывал язык: ничего не значит, спорят! Сам Семашко брякнул сдуру во всеулышание, что в черепе этого нового Навуходносора нашли зеленую жижу вместо мозга; на смертном столе, в своем красном гробу, он лежал, как пишут в газетах, с ужаснейшей grimасой на серо-желтом лице: ничего не значит, спорят! Соратники его, так те прямо пишут: «Умер новый бог, создатель Нового Мира, Демиург!». (Бунин, 1997: 132)

Характерно повторявшееся Буниным определение революции — «великий дурман». Иными словами — отсутствие сознания, наркотический сон.

Масса способна действовать без вожака, но недолго и бесцельно. Вспомним Февральскую революцию 1917 года, *когда вожди были в отсутствии*. Правда, умонастроение масс подействовало на правящую элиту и привело к отречению царя. Воцарился хаос. Хаосом воспользовались наиболее безнравственные деятели. Ленин писал, что в период после Февральской революции Россия стала самой свободной страной. На самом деле она стала самой неуправляемой.

О чем же думала власть? Почему она не предприняла никаких решительных действий? Я бы добавил к характеристике охватившего страну безумия понятие — *оцепенелость*. В апреле с броневика произнес речь приехавший в запломбированном вагоне Ленин. Казалось бы, в состоянии войны толпа должна была растерзать возможного немецкого шпиона. Но в ситуации полного безвластия сознание словно оцепенело, никто не понимал, что надо делать. И призыв Ленина к перерастанию буржуазной революции в социалистическую, а мировой войны в войну гражданскую мало кто понял. Словно животные, люди потеряли разум, и, если воспользоваться словами Шопенгауэра, их понимание стало ограничено имеющи-

мися у них в данный момент наглядными представлениями, вообразить возможное будущее они уже не могли. Эта свобода и воля давали возможность безумным захватить власть, пусть их взгляд на мир и был безумным, но он был. А «сон золотой», который обещали безумцы, вызывал воодушевление массы. Послефевральская ситуация в России напоминает рассказ Эдгара По «Система доктора Смоля и профессора Перро». Сюжет прост, но важен для моего изложения. В сумасшедшем доме эти два ученых мужа ввели «систему поблажек», чем воспользовались сумасшедшие, которые захватили власть, заперли врачей и санитаров в подвал и принялись изображать нормальных людей. Приехавший путешественник беседует с изображающим врача сумасшедшим и тот с хитростью безумца пересказывает как некую шутку то, что случилось в этом врачебном заведении. И так длится до того момента, пока один из якобы врачей не начинает свою речь. Он вскакивает на стол (или броневики, если угодно):

Тем временем на главный обеденный стол вскочил, опрокидывая бутылки и стаканы, тот самый господин, которого недавно с таким трудом удалось удержать от этого поступка. Устроившись поудобнее, он начал произносить речь, и она, несомненно, оказалась бы блестящей, если бы только была малейшая возможность ее услышать. В ту же минуту человек, питавший пристрастие к волчкам, принялся с неисчерпаемой энергией кружиться по комнате, вытянув руки под прямым углом к туловищу, так что он, и правда, в точности походил на волчок и сшибал с ног всех, кто попадался ему на пути. А тут еще, услышав бешеное хлопанье пробки и шипение шампанского, я обнаружил в конце концов, что оно исходит от того субъекта, который во время обеда изображал бутылку этого благородного напитка. Затем и человек-лягушка принялся квакать с таким усердием, как будто от каждого издаваемого им звука зависело спасение его души. Вдобавок ко всему, над этой дикой какофонией раздавался неумолкающий рев осла. Что касается моей старой приятельницы мадам Жуаез, то мне было от души жаль бедняжку, до того она была потрясена: она стояла в углу у камина и непрерывно кукарекала во весь голос «Ку-ка-ре-е-е-ку-у-у!»». (По, 1959: 300)

Поразительно, что безумным Ленина называл поначалу лишь Плеханов в связи с «апрельскими тезисами», в тексте которых он увидел парафраз чеховской «Палаты № 6» о сумасшедшем доме. Действительно перевод мировой войны в гражданскую, о которой мечтал и которую осуществил главный большевик, — это почти вампирическое упоение реками крови, которые должны пролиться. Сам Ленин, по воспоминаниям сестры, прочитав повесть Чехова, почувствовал себя запертым в этой палате, выскочил на улицу и долго бегал. Продолжая аналогию с этой темой, можно вообразить безумного доктора, вырвавшегося из палаты № 6 и всю Россию поместившего в эту палату, где сторож Никита жестоко избивал больных. Плеханов писал:

Кто-то из наших товарищей, оспаривавших тезисы Ленина на Совете Рабочих и Солдатских Депутатов, напомнил ему глубоко истинные слова Энгельса о том, что для данного класса не может быть большего исторического несчастья, как захват власти в такую пору, когда его конечная цель остается недостижимой по непреодолимым объективным условиям. ...Я твердо уверен в том... что в призывах Ленина... к захвату власти и так далее, и так далее, наши рабочие увидят именно то, что они представляют собой в действительности, то есть — *безумную и крайне вредную попытку посеять анархическую смуту на Русской Земле.* (Плеханов, 2017: 113–114)

В античной Греции бог сна Гипнос был сильнее даже владык Олимпа. В дальнейшей истории Европы гипноз стал орудием, побеждающим человека на подсознательном уровне. Томас Манн, не раз говоривший о гипнотической силе тоталитарных режимов, написал в 1929 году гениальную новеллу «Марио и волшебник», где иллюзионист и гипнотизер Чиполло из Италии (страна, где победила первая фашистская революция) дает представление на итальянском курорте в Торре ди Венере, во время которого усыпляет и ломает волю молодого парня, буфетчика Марио, издевается над ним, полагая, что тот абсолютно безволен. Но издевательства пробуждают Марио, он просыпается и убивает гипнотизера. Тайная надежда Томаса Манна состояла в том, что так же проснется Европа. Увы, революция ширилась, захватывая все новые страны. Но и в ситуации безумия оставался инстинкт выживания.

Опираясь на этот инстинкт, временами преодолевая его, к власти и пришли большевики. Как замечал Федор Степун, большевизм — это не большевики, это умонастроение масс, которое большевики сумели использовать. В хаосе разума нет, но Ленин как истинный фюрер этот хаос использовал. Бунин в своем гениальном и страшном рассказе про «окайнные дни» не выделял Ленина из череды привычных для России разбойников, хитровцев и босяков, *он тот самый, кого и ждала эта масса.* Степун замечал:

Как прирожденный вождь, он инстинктивно понимал, что вождь в революции может быть только ведомым, и, будучи человеком громадной воли, он послушно шел на поводу у массы, на поводу у ее самых темных инстинктов. В отличие от других деятелей революции, он сразу же овладел ее верховным догматом — догматом о торжестве разрушения и созидания и сразу же постиг, что важнее сегодня, кое-как, начерно, исполнить требование революционной толпы, чем отложить дело на завтра, хотя бы в целях наиболее правильного разрешения вопроса. На этом внутреннем понимании зудящего «невтерпез» и окончательного «сокрушай» русской революционной темы он и вырос в ту страшную фигуру, которая в свое время с такой силой надежд и проклятий приковала к себе глаза всего мира. (Степун, 2000а: 342)

Именно Ленин создал в России первые концентрационные лагеря с их чудовищными пытками и убийствами — достаточно почитать книгу русского социалиста Сергея Мельгунова «Красный террор» (Мельгунов, 1990). Цитировать ее невоз-

можно, ибо описанные ужасы превосходят даже ужасы инквизиции. Как писал Евгений Трубецкой: «Россия — страна христианская по вероисповеданию. Но что такое это людоедство, господствующее в ее внутренних отношениях, эта кровавая классовая борьба, возведенная в принцип, это всеобщее человеконенавистничество, как не практическое отрицание самого начала христианского общежития, более того — самой сути религии вообще!» (Трубецкой, 1994: 191–192).

Мережковский справедливо заметил:

Мировая война слишком глубоко вдвинула Россию в Европу, чтобы можно было их разделить. Должно учесть, как следует, безмерность того, что сейчас происходит в России. В судьбах ее поставлена на карту судьба всего культурного человечества. Во всяком случае, безумно надеяться, что зазиявшую под Россией бездну можно окружить загородкою и что бездна эта не втянет в себя и другие народы. Мы — первые, но не последние. (Мережковский, 2001: 22)

Так долго подражавшая Германии Россия после Октября вырвалась вперед и стала своего рода педагогом немецкого национал-социализма. Ленин четко сформулировал новую структуру общества: массы, класс, партия, вождь (Ленин, 1981).

В Германии еще в конце XIX века немецкий философ Вильгельм Виндельбанд обратил внимание на рост числа «узколобых», назвав их дилетантами, людьми, имеющими обо всем поверхностное представление, но рвущимися к руководству миром: «Не будучи в состоянии овладеть внутренними, специфическими элементами культурного содержания этих чуждых областей, современный человек прибегает к поверхностному дилетантизму, который снимает со всего пенку и забывает о внутреннем содержании» (Виндельбанд, 2011: 152–153). Неудачливый художник Адольф Гитлер, обожавший популярную литературу, не только счел себя способным переделать Германию, но пытался уничтожить часть человечества. Хотя он был побежден, однако отравил сознание миллионов людей в разных странах. С того времени и пошло предсказанное еще в начале XX века: «Массы диктуют правительству его поведение» (Лебон, 2016: 115). В Германии горели костры из книг великих немцев, в которых была хоть капля еврейской крови или замечено либеральное умонастроение.

Достоевский задавался вопросом, сможет ли русский человек «черту переступить»? И вот, «переступив черту» христианства, всколыхнулась и пошла гулять по необъятным просторам России российская вольница, российская стихия. Этот процесс закономерно завершился возникновением жесточайшей сталинской диктатуры. Вспомним, что антихрист является как двойник Христа, то есть несущего свет и утешение. И в этой ситуации уже можно говорить о явлении антихриста, рожденного народной стихией, выступавшего от лица народа и его именем уничтожавшего русских интеллектуалов как «врагов народа». Как замечательно было показано у Евгения Шварца, Тень погибает только после гибели Героя-ученого. Уничтожив российских интеллектуалов, народ подписал себе смертный приговор.

Об этом сразу после Революции написал Розанов: «„Мужик-социалист“ или „солдат-социалист“, конечно, не есть более ни „мужик“, ни „солдат“ настоящий. Все как будто „обратились в татар“, „раскрестились“. Самое ужасное, что я скажу и что очевидно, — это исчезновение самого русского народа» (Розанов, 2000: 313).

После Второй мировой войны показалось, что христианство потерпело поражение, что исчезли и другие христианские народы, скажем, немецкий. Великий немец Генрих Бёлль сожалел, что много бы дал, если бы кто позволил ему перестать считать себя немцем. Слишком многое проспала нация философов. Сон разума проспал катастрофу, выпустив наружу чудовищ дилетантизма, чудовищ полубразованности, не понимавших необходимости бодрствования. И хотя Ясперс писал, что «для западного сознания ось истории — Христос» (Ясперс, 1991: 82), но про эту ось надо было помнить, надо было ее восстанавливать, Формулу этой необходимости дал старый друг и оппонент Степуна — Пауль Тиллих. Она прозвучала как «мужество быть», что предполагало ясность и веры и разума, разумной веры, если угодно.

Возможно ли это после всего случившегося?

В «Мужестве быть» Тиллих пишет: «Сила бытия действует через силу индивидуальных Я. Она не поглощает их... Именно поэтому Церковь, которая представляет силу самого-бытия или Бога, который трансцендирует Бога религий, претендует на роль проводника мужества быть» (Тиллих, 2011: 232). И все же остается просвет, о котором написал русский мыслитель Федор Степун:

Как безвыходна была бы история человечества, если бы она почти 2000 лет тому назад не осветилась бы светом христианства. Отменив богооткровенную истину все «только» человеческие мудрствования и навеки победив тишайшею тайною Вифлеемской ночи все титанические замыслы безбожного самоуправства, христианство призвало всех нас, юных и старых, здоровых и больных, богатых талантами и нищих духом к столь великому преображению мира, перед которым распадаются в прах самые смелые мечты о революционном переустройстве человеческой жизни. (Степун, 2000б: 292–293)

Только это требует духовных усилий. После сталинского кошмара Россия родила не одного гения, пытавшегося вытащить свою страну к свету. Как пел великий русский бард Владимир Высоцкий: «Мне есть что спеть, представ перед Всевышним, / Мне есть чем оправдаться перед Ним». Избранных всегда было мало. Но именно они несут свет и разум в мир.

Литература

- Алданов М. (1999). Картины Октябрьской революции. Исторические портреты. Портреты современников. Загадка Толстого. СПб.: РХГИ.
- Бердяев Н. А. (1991). Самопознание. М.: Книга.
- Бунин И. А. (1997). Великий дурман. М.: Совершенно секретно.

- Виндельбанд В. (2011). Прелюдии. М.: Гиперборея, Кучково поле.
- Витгенштейн Л. (2008). Логико-философский трактат. М.: Канон.
- Волошин М. (1991). Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М.: Правда.
- Герцен А. И. (1960). Собрание сочинений. Т. 20(1). М.: АН СССР.
- Гойя, Дали. (2017). Капричос. М.: РИП-Холдинг.
- Горький М. (2014). Песня о Соколе. СПб.: Азбука.
- Гуссерль Э. (1986). Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. № 3. С. 101–116.
- Достоевский Ф. М. (1973). Преступление и наказание. Л.: Наука.
- Жеребин А. И. (2011). Вертикальная линия: венский модерн в смысловом пространстве русской культуры. СПб.: Изд-во им. Н. И. Новикова.
- Камю А. (1990). Бунтующий человек. М.: Политиздат.
- Канетти Э. (1997). Масса и власть / Пер. с нем. Л. Г. Ионина. М.: Ad Marginem.
- Лебон Г. (2016). Психология народов и масс / Пер. с франц. А. Фридмана и Э. Пименовой. М.: Академический проект.
- Ленин В. И. (1981). Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 41. М.: Политиздат. С. 1–104.
- Макиавелли Н. (2002). Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Государь. М.: РОССПЭН.
- Мельгунов С. П. (1990). Красный террор. М.: РИСО.
- Меньшиков М. О. (1997). Красивый цинизм // Зобнин Ю. В. (сост.). Максим Горький: pro et contra. СПб.: РХГИ. С. 430–460.
- Мережковский Д. С. (2001). Царство Антихриста. СПб.: РХГИ.
- Палеолог М. (1923). Царская Россия накануне революции. М., Петроград: Гос. изд-во.
- Плеханов Г. В. (2017). О тезисах Ленина и о том, почему бред бывает подчас интересен // Анин Д. (сост.). Революция 1917 года глазами ее руководителей. М.: Центрполиграф. С. 104–114.
- По Э. (1959). Избранное. М.: ГИХЛ.
- Розанов В. В. (1990). Опавшие листья. Короб второй // Розанов В. В. Сочинения. Т. 2. М.: Правда. С. 421–629.
- Розанов В. В. (2000). Апокалипсис нашего времени. М.: Республика.
- Степун Ф. А. (2000а). Мысли о России // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН. С. 201–377.
- Степун Ф. А. (2000б). Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя.
- Тиллих П. (2011). Мужество быть. М.: Модерн.
- Толстой Л. Н. (1985). Из дневника Л. Н. Толстого 29 дек. 1900 // Толстой Л. Н. Собрание сочинений. Т. 22. М.: Художественная литература. С. 109–129.
- Трубецкой Е. Н. (1994). Смысл жизни. М.: Республика.
- Франк С. Л. (2001). Непрочитанное. М.: Московская школа политических исследований.

- Хайдеггер М. (1993). *Время и бытие: статьи и выступления* / Пер. с нем. В. В. Библина. М.: Республика.
- Шопенгауэр А. (1992а). *Мир как воля и представление* / Пер. с нем. Перевод Ю. И. Айхенвальда. М.: Московский клуб.
- Шопенгауэр А. (1992б). *Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Избранные произведения*. М.: Просвещение. С. 189–370.
- Эрн В. Ф. (1991). *Сочинения*. М.: Правда.
- Ясперс К. (1991). *Смысл и назначение истории*. М.: Политиздат.
- Koestler A. (1952). *Arrow in the Blue: An Autobiography*. N. Y.: Macmillan.
- Stepun F. (1934). *Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution*. Bern: Gotthelf.
- Tillich P. (2008). *Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926) // Tillich P. Ausgewählte Texte*. Berlin: Walter de Gruyter. S. 139–163.

Revolution as the Sleep of the Mind

Vladimir Kantor

DSc in Philosophy, Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: vlkantor@mail.ru

In this article author raises one of the most acute problems of human society, the problem of people's behavior during periods of sharp social upheavals such as riots and revolutions. In comprehending great social upheavals, one can see how the mind disappears from society in these epochs, how the mind 'falls asleep', and how dreams give birth to monsters. The leader informs the crowd that everything is allowed, promising a golden dream first, and then a golden age. Husserl saw the decline of reason as the root cause of the European crisis in Revolutionary Russia in 1917. It was as if a numbness had struck the supporters of power, for they were fascinated by an unknown force since the February disaster. There was a "numb calm" (Heidegger). The personality disappears, the mind disappears, and society becomes simply a mass. After the abdication of the emperor who lived "the narrow realities of the present" (Schopenhauer) and who lost the ability to reason and assess the consequences of events, the elite sections of the Russian army were sworn in by the French ambassadors "whose names they did not even know". It is understandable that the mind fell asleep not only of those in power, but also among its opponents. Then came the "great dope" (Bunin). Lenin, who was called a German spy and would arrive in a sealed car driven through a hostile Germany, would speak of the need for a civil war to the masses zombified by Bolshevik propaganda, and would be enthusiastically received.

Keywords: mind, revolution, dream, monsters, Lenin, emperor, October Revolution

References

- Aldanov M. (1999) *Kartiny Oktjabr'skoj revoljutsii. Istoricheskie portrety. Portrety sovremennikov. Zagadka Tolstogo* [Pictures of the October Revolution. Historical Portraits. Portraits of the Contemporaries. The Riddle of Tolstoy], Saint Petersburg: RHGI.

- Berdyayev N. (1991) *Samopoznanie: opyt filosofskoj avtobiografii* [Self-Knowledge: An Attempt of Philosophical Autobiography], Moscow: Book.
- Bunin I. (1997) *Velikij durman* [The Great Durman], Moscow: Sovershenno sekretno.
- Canetti E. (1997) *Massa i vlast'* [Crowds and Power], Moscow: Ad Marginem.
- Ern V. (1991) *Sochinenija* [Works], Moscow: Pravda.
- Frank S. (2001) *Neprochitannoe* [The Unread], Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovany.
- Heidegger M. (1993) *Vremja i bytie* [Time and Being], Moscow: Respublika.
- Herzen A. (1960) *Sobranie sochinenij. T. 22(1)* [Collected Works, Vol. 22(1)], Moscow: Akadimia nauk.
- Husserl E. (1986) *Krisis evropejskogo chelovechestva i filosofia* [The Crisis of European Humanity and Philosophy]. *Voprosy filosofii*, no 3, pp. 101–116.
- Jaspers K. (1991) *Smysl i naznachenie istorii* [The Meaning and Goal of History], Moscow: Politizdat.
- Kantor V. (2010) *Sudit' Bozhju tvar': prorochskij pafos Dostoevskogo* [To Judge the Creature of God: Dostoevsky's Prophetic Pathos], Moscow: ROSSPEN.
- Koestler A. (1952) *Arrow in the Blue: An Autobiography*, New York: Macmillan.
- Le Bon G. (2016) *Psihologija narodov i mass* [The Psychology of Peoples and Masses], Moscow: Akademichisky projekt.
- Machiavelli N. (2002) *Rassuzhdenija o pervoj dekade Tita Livia. Gosudar'* [The Discourses on the First Ten Books of Titus Livy. The Prince], Moscow: ROSSPEN.
- Menshikov M. (1997) *Krasivyy cinizm* [The Beautiful Cynicism]. *Maxim Gorky: pro et contra* [Maxim Gorky: Pro and Contra] (ed. Y. Zobnin), Saint Petersburg: RHGI, pp. 430–460.
- Merezhkovsky D. (2001) *Tsarstvo Antikhrista* [The Antichrist Kingdom], Saint Petersburg: RHGI.
- Paleolog M. (1923) *Tsarskaja Rossija nakanune revoljutsii* [Czarist Russia on the Eve of the Revolution.], Moscow, Petrograd: Gosudarstvennoe izdatelstvo.
- Plekhanov G. (2017) *O tezisakh Lenina i o tom, pochemu bred byvaet podchas interesen* [On the Theses of Lenin and on why Drivel is sometimes Interesting]. *Revoljutsija 1917 goda glazami ejo rukovoditelej* [The Revolution of 1917 through the Eyes of Its Leaders] (ed. D. Anin), Moscow: Centrpoligraf, pp. 104–114.
- Poe E. A. (1959) *Izbrannoje* [Selected Works], Moscow: Khudozhestvennaya literatura.
- Rozanov V. (1990) *Opavshie listja. Korob vtoroj* [Fallen Leaves. The Second Box]. *Sochinenija. T. 2* [Works, Vol. 2], Moscow: Pravda, pp. 421–629.
- Rozanov V. (2000) *Apokalipsis nashego vremeni* [The Apocalypse of Our Time], Moscow: Respublika.
- Schopenhauer A. (1992) *Mir kak volja i predstavlenie* [The World as Will and Representation], Moscow: Moskovsky klub.
- Schopenhauer A. (1992) *Aforizmy zHITEjskoj mudrosti* [Aphorisms on the Wisdom of Life]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Prosveshhenie, pp. 189–370.
- Stepun F. (1934) *Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution*, Bern: Gotthelf.
- Stepun F. (2000) *Mysli o Rossii* [Thoughts on Russia]. *Sochinenija* [Works], Moscow: ROSSPEN.
- Stepun F. (2000) *Byvshee i nesbyvsheesja* [Fulfilled and Unfulfilled], Saint Petersburg: Aleteia.
- Tillich P. (2008) *Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926). Ausgewählte Texte*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 139–163.
- Tolstoy L. (1985) *Iz dnevnika 29 okt. 19000* [From the Diary: December 29, 1990]. *Sobranie sochinenij. T. 22* [Collected Works, Vol. 22], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 109–129
- Trubetskoy E. (1994) *Smysl zhizni* [The Meaning of Life], Moscow: Respublika.
- Windelband W. (2011) *Preljudii* [Preludes], Moscow: Giperboreya, Kuchkovo pole.
- Wittgenstein L. (2008) *Logiko-filosofskij traktat* [Logico-Philosophical Treatise], Moscow: Kanon.
- Zherebin A. (2011) *Vertikalnaja linija: venskij modern v smyslovom prostranstve russskoj kul'tury* [The Vertical Line: The Viennese Modern in the Semantic Space of Russian Culture], Saint Petersburg: Novikov.

Россия и Революция: философия и социология русской культуры Ф. А. Степуна*

Ольга Жукова

Доктор философских наук, профессор Школы философии факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: logoscultura@yandex.ru

Настоящая статья посвящена рассмотрению философских и социологических подходов к русской истории и культуре Ф. А. Степуна. Предметом исследования является исторический и художественный образ России, созданный Степуном в философской публицистике и мемуарах. Особое место отводится выявлению основ философии культуры Степуна, а также развитию им специфического способа анализа культурной истории России, сочетающего философскую рефлексию с методом социологического наблюдения. В статье показано, что в социологических описаниях пореволюционной истории России Степун сохраняет логический каркас и философский лексикон неокантианской теории культуры. Он занимает позицию «включенного наблюдения» и обогащает интерпретацию событий приемами социологического анализа. В работе рассматривается, как Степун осмыслил идею России через социально-философский анализ большевизма. Статья эксплицирует главный историко-философский тезис Степуна, что в большевизме произошло перерождение политической идеи в идеологию и идеократию. Специальное внимание уделено тому, как Степун противопоставляет гуманистические ценности культуры ложным политическим идеологиям XX века, отрицающим свободу и христианскую веру. Прослеживается его философское решение проблемы Русской революции. Осмысляется философская идея русской культуры как формы существования творческой личности, обладающей свободой и религиозным опытом, что становится моральным кредо Степуна.

Ключевые слова: русская философия, социология культуры, неокантианство, политика, Русская революция, большевизм, христианство, идеология

Жизнь и творчество: от трансцендентальной философии культуры — к «элементарной» социологии

Творчество Ф. А. Степуна, русского мыслителя, писателя и мемуариста, множеством интеллектуальных и духовных нитей связано с культурой Серебряного века. Ментально, психологически и стилистически он принадлежит постклассической эпохе — эпохе расцвета русской художественной культуры, литературы и философии, сочетающей в себе черты великой русской классики, осознание

© Жукова О. А., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-242-261

* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

преемственности с которой осложнено ситуацией притяжения и отталкивания от традиции. Получивший профессиональное образование в Германии философ, слушавший лекции немецких профессоров философии, истории и социологии, он прошел суровую школу неокантианства и начал свою философскую карьеру как неокантианец (Штаммлер, 1975: 323). Степун заявил о себе как писатель, напечатав фронтные свидетельства «Из писем прапорщика-артиллериста» (1916), и за пределами России — автобиографический роман «Николай Переслегин» (1924). События февраля 1917 года вовлекли офицера русской армии в гущу политики. Направленный служить при политической секции Военного министерства, он оказался под началом Б. Савинкова и вместе с известным эсером уговаривал Керенского арестовать Ленина и тем спасти завоевания буржуазной революции. Назначенный по протекции Луначарского организовывать новый государственный театр, Степун попробовал себя на подмостках в качестве актера и режиссера, но в полной мере обнаружил свой артистический темперамент уже в эмиграции, на профессорской кафедре. В памяти дрезденских и мюнхенских студентов он остался блестящим лектором, не без склонности к некоторому позерству и самостилизаторству. Странник неокантианства и непримиримый оппонент «новых славянофилов» в дореволюционной России, после Второй мировой войны в Мюнхенском университете Степун получил специально для него созданную кафедру истории русской духовности. Перефразируя слова Степуна, сказанные им в адрес Освальда Шпенглера, его жизнь и творчество есть «создание если и не великого художника, то все же большого артиста» (Степун, 2009: 159). Каково же главное «выражение лица» Степуна — «большого артиста» на сцене русской культуры, писателя, не чуждого политической активности, философа со сложной и богатой биографией, разделившего после Революции эмигрантскую судьбу русской интеллигенции?

Философская выучка многое объясняет в складе мышления Степуна, в способе его отношения к жизни. Однако толкование Степуна как оригинального философа истории и культуры, социального мыслителя и социолога требует дополнительной аргументации и дискурсивной проработки корпуса сочинений. Показательно, что историк русской мысли В. В. Зеньковский называет только одну, по его мнению, философскую книгу Степуна — «Жизнь и творчество» (Берлин, 1923), хотя и находит в ней свидетельства «тонкости мысли» и «живого философского пафоса» (Зеньковский, 1991: 253). На этом, полагает Зеньковский, собственно философские опыты Степуна были завершены, и «философски зоркий и чуткий мыслитель» был «захвачен другими темами» (Там же), что не позволило ему более вернуться в философию.

Согласиться с историографом русской мысли можно лишь отчасти. Как представляется, для выявления философского статуса наследия Степуна необходимо осуществить реконструкцию собственно философских идей и методологических подходов, развиваемых в работах, принадлежащих к разным периодам творчества. Необходимо поставить ряд значимых вопросов: как проявляет себя глубинная

философская интуиция Степуна, какой теоретико-познавательный способ отношения к миру определяет его философское мышление, в чем состоит особенность его философской техники и, наконец, как происходит включение социально-политической проблематики в философский горизонт Степуна и смещение *культурфилософского дискурса к культурсоциологическому*? Для этого следует проанализировать теоретический аппарат и философский словарь Степуна, входящие в него концепты и понятия, разрабатываемые философскими школами рубежа XIX — первой трети XX века в качестве онтогносеологических оснований культурфилософских и социологических теорий, включая такие понятия, как жизнь, творчество, культура, идея, разум, душа, переживание, выражение, политическое, религиозное, социальное. Особое внимание стоит обратить на доминирующий в творческом опыте Степуна жанр философского дискурса — на философскую публицистику и интеллектуальную мемуаристику, которые становятся специфической формой *культурфилософской рефлексии и социологического анализа культуры*. Свою задачу мы видим в том, чтобы наметить методологические подходы для подобного направления исследований творчества Ф. А. Степуна.

В этом контексте важно принять во внимание оценку творческого опыта Степуна, данную историографом русской философии Н. О. Лосским. Лосский относит Степуна к представителям трансцендентально-логического идеализма неокантианского типа. Он отмечает, что в работах Степуна стала проявлять себя тенденция «оживления метафизики» (Лосский, 2011: 423). Как считает Лосский, допуск онтологизма и интуитивизма на русской почве выразился в попытке разработать теорию «о развитии к идеалу абсолютного познания» (Там же). Для этого Степуну понадобилось провести различие «между двумя типами опытов: опытами творчества и опытами жизни» (Там же: 429). В понимании Лосского, опыты творчества у Степуна «подчинены дуализму субъективно-объективных отношений, тогда как жизнь выражена идеей положительного всеединства» (Там же). Исходя из данной онтологии, Степун формулирует центральный для своего философского мировоззрения тезис о природе творчества в культурной истории. В статье «Жизнь и творчество» (1913) он рассуждает о динамическом развитии цивилизации, которая предстает как борьба между «творческими усилиями духа, отмеченными дуализмом, и стремлением открыть вновь первоначальное единство жизни» (Там же).

Оценка Лосского находит подтверждение при рассмотрении работ дореволюционного периода, в которых отчетливо виден концептуальный базис неокантианской теории культуры В. Виндельбанда. Степун достаточно свободно оперирует теоретическими ресурсами трансцендентальной философии культуры, следуя программе лидера баденской школы, в частности тезисам, сформулированным им в статье «Философия культуры и трансцендентальный идеализм» (1910). Обосновывая философию культуры в рамках учения трансцендентального идеализма, Виндельбанд говорит о «самосознании разума, самостоятельно порождающего

свои предметы и в них царство своей значимости» (Виндельбанд, 1995: 17)¹. У Виндельбанда, что важно для восприятия его идей русскими идеалистами, понятие тайны духа не противостоит разуму и согласуется в сознательной культурной жизни, включенной «в разумную связь, выходящую за пределы нашего эмпирического существования и нас самих», что, по мнению философа, и «составляет непостижимую тайну всякой духовной деятельности» (Там же: 18).

Очевидно, что неокантианская теория культуры, которая исходила из признания человека творцом духовных ценностей — носителем сверхэмпирических функций разума, импонировала молодому Степуну. Она открывала для него новые возможности философствования на традиционные для русской религиозной метафизики и философии культуры темы, но при этом своей безупречной «научностью» избавляла от опасности впасть в мистическую истерию и религиозно фундированный национализм по отношению к своей культуре и истории.

Оставшись учеником школы неокантианцев, Степун проделал значительную эволюцию в своих теоретических воззрениях и миропонимании. Когда он вернулся из Гейдельберга в Москву, то горел желанием избавить русскую философию от сверхнаучности и религиозного исповедничества. Почти через четверть века Степун был уволен нацистами с дрезденской кафедры за «русский национализм, практикующее христианство и жидолюбие» (Кантор, 2012а: 363). Но ошибочно утверждать, что редактор журнала «Логос», официальный проводник неокантианства в России, задавшийся целью развивать «научную философию» в противовес русской религиозной метафизике и «неославянофильской» историсофии, не имеет ничего общего с дрезденским профессором социологии.

Пророческим образом в творческой судьбе Степуна сбылись слова Бердяева *о пути русской философии к себе самой*, к созданию собственной школы, высказанные им в «Философии свободы» (1911). Мысль эта звучит в четвертой главе книги, в связи с оценкой работы Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма» (1906).

Философская культура у нас очень невысока, — формулирует Бердяев, — средний уровень низок, в этом мы совсем не выдерживаем сравнения с немцами. Но Россия страна контрастов во всем: в ней можно встретить самое высокое наряду с самым низким. Существует русская философская школа с оригинальной национальной физиономией. Школа эта впитала в себя лучшие традиции германской и греческой философии и полна творческих задатков. В душе русских философов живет уважение к великому прошлому

1. Позиция человека в мире культуры, согласно Виндельбанду, быть хранителем и носителем сверхэмпирических функций разума, порождающего ценности культуры. Все многообразие культурных форм и практик образует единство, но последняя связь явлений разуму не доступна. Но именно она и составляет целокупность отдельных частных форм общественной жизни, знания и художественного творчества, считает философ. Поэтому трансцендентальная формула философии культуры, по Виндельбанду, представляет собой «причастность к высшему миру разумных ценностей, составляющих смысл всех решительно законов, на которых покоятся наши маленькие миры знания, воли и творчества» (Виндельбанд, 1995: 18).

философии; все они защищают права метафизики в эпоху философского безвременья. (Бердяев, 1911: 97–98)

Последний тезис Бердяева, как знак судьбы, определил путь к русской традиции религиозной мысли Степуна.

Впитавший традиции «ученой» немецкой философии, Степун на уровне глубинной метафизической интуиции оказался близок учению славянофилов и Вл. Соловьева. Как признавался позже философ, «не без инстинктивного протеста я был почти насильнически вовлечен в круг методологических вопросов неокантианства» (Степун, 2003: 286). Как бы то ни было, но из Гейдельберга Степун приехал верным последователем В. Виндельбанда, Г. Риккерта и Э. Ласка. В России он нашел ярких и сильных оппонентов в лице Н. А. Бердяева и В. Ф. Эрн — харизматичных диспутантов, философски одаренных и бескомпромиссных.

Первым отреагировал на научно-философский манифест «Логоса» Эрн. Его возмутило, что его авторы, С. Гессен и Ф. Степун, использовали понятие Логоса вне историко-философского контекста античной и восточно-христианской традиции. Это лишало Логос онтологической перспективы и ставило под сомнение наличие русской религиозной философии как таковой. В программе «Логоса» Эрн иронично увидел всегданнее преклонение перед учеными немцами и явное пренебрежение перед русской мыслью: «Из-под греческой маски, наскоро и неловко одетой, всюду красуется знакомое: Made in Germany» (Эрн, 1991: 72). Бердяев также оказал сильное сопротивление самоуверенным попыткам авторов «Логоса» научить русских научной форме философского мышления. По его словам, он боролся со многими идейными течениями, в том числе и «с попыткой насадить в России чисто немецкое течение» (Бердяев, 1991: 164). Признавая значение немецкого идеализма, Бердяев протестовал против новоиспеченных неокантианцев. «Это был философский журнал „Логос“, а также „Мусагет“ (Ф. Степун, Э. Метнер и молодежь вокруг)» (Там же). Против господства последователей Когена и Риккерта Бердяев бурно восставал, довольно болезненно реагируя на неоправданное принижение русской мысли, хотя пока и несравнимой с немецкой философией по своим достижениям. «О существовании русской философии почти не подозревают, — сетует Бердяев, — первостепенного русского философа у нас меньше знают, чем третьестепенного немца. Русская интеллигенция не чтит своей национальной мысли и слишком привыкла пасовать перед последними словами мысли европейской» (Бердяев, 1911: 97). Именно это неуважение к собственной философской традиции и вменил Бердяев апологету неокантианской философии культуры Степуна, защищая самостоятельное значение русской мысли в «воинственных спорах» (Бердяев, 1991: 164).

Но когда в «Логосе» была опубликована статья Степуна «Жизнь и творчество», Бердяев по достоинству оценил эту работу молодого философа. Признав талант автора, Бердяев отверг исходную философскую посылку Степуна: «В какой-то точке Степун касается истинной трагедии творчества и культуры, но все почти его

минусы я должен переменить на плюсы и плюсы на минусы. Он качается между двумя полюсами и создает безысходную философию качелей. Спасти творчества ему не удалось. Ложна та его исходная точка зрения, которая сразу же утверждает полярную противоположность творчества и жизни вместо того, чтобы утверждать противоположность творчества и культуры» (Бердяев, 1994: 323).

Концепт жизни и творчества — центральный и определяющий для философского самосознания Степуна. Он пытается научно обосновать понятия жизни и творчества, дав им историческое, феноменологическое и мирозерцательное истолкование в духе трансцендентальной теории культуры и ценностей. Пафос работы направлен на синтез понятия жизни и реальности жизни и творчества, другими словами, на оправдание разума культуры, когда философское постижение жизни предстает структурой опосредствования первичного акта жизнетворчества, являя собой и целостную философскую теорию, и систему миропонимания. В работе прослеживаются онтологические мотивы философии жизни и символистских интуиций искомого идеала единства жизни, творчества и мистического опыта. Автор пытается совершить некий выбор, дать оценку «теоретических принципов, которая совершается всею безраздельною целостностью человеческого духа» (Степун, 2009: 153), развивая неокантианскую позицию трансцендентального единства познания и творчества. Но автор настаивает, что, по сравнению со всеми прошлыми попытками научно и философски сконструировать понятия жизни и творчества, он делает «решительный шаг вперед». Степун утверждает «начало переживания жизни как переживание, по сравнению с переживанием творчества, более глубокое и значительное, как переживание предельно значительное и предельно глубокое, как переживание религиозное, *как религиозное переживание Бога*», полагая, что «осуществление этого идеала есть идеал святой жизни» (Там же: 154). Нетрудно заметить, что Степун полностью заимствует виндельбандовский аппарат описания трансцендентного, соглашаясь с ним и в характеристике ценностей, имеющих статус сакральных, — святыни².

Сближая жизнь и творчество, Степун стремится оправдать духовную целостность жизни. В. В. Зеньковский, анализируя главную философскую работу Степуна, справедливо указывает на очевидные онтогносеологические противоречия в воззрениях автора. По собственному признанию Степуна, его программная статья представляла собой «первый набросок философской системы, пытающейся на почве кантовского критицизма научно защитить и оправдать явно навеянный романтиками и славянофилами религиозный идеал» (Степун, 1956: 151). Как последовательный неокантианец Степун, с одной стороны, заявляет, что для него «критический трансцендентализм непобедим», отвергая «всякую мысль о возможности... завершить мирозерцание в форме какой-либо метафизической теории», но при этом, как пишет Зеньковский, у него «независимо от всяких трансцендентальных границ, неожиданно и необоснованно, выступает „религиозное пережи-

2. «Святыня, — пишет Виндельбанд в „Прелюдиях“, — это нормативное сознание истинного, доброго и прекрасного, пережитое как трансцендентная действительность» (Виндельбанд, 1995: 260).

вание Бога“» (Зеньковский, 1991: 253). Абсолютное входит в реальность человека как внетрансцендентальная установка, как «знание Бога живого» (Там же). Очевидно, что вдумчивого исследователя творчества Вл. Соловьева беспокоит вопрос о присутствии трансцендентного в жизни человека и личного переживания встречи с Богом в духовно-творческом опыте. Реальность Абсолютного не может быть в представлении Степуна ни теоретически, ни онтологически (бытийственно) устранена, что приводит ученика Виндельбанда к онтологической коллизии. Степун пытается ее разрешить, обозначая творчество как драму отказа от творчества: «В Боге уничтожится по свершении весь полюс творчества» (Степун, 2009: 158). Выход, который предлагает автор, — не отказываться от творчества, а творчески преодолевать его (Там же). Иными словами, абстракции творчества должно быть противопоставлено живое творчество жизни, имеющей трансцендентный горизонт.

«Жизнь и творчество» остается ключевым текстом Степуна, философским ядром его творческого опыта, из которого произрастает вся последующая метафизика русской культуры и социальная аналитика политической истории. Оказавшись в вынужденной эмиграции, в 1923 году Степун, словно желая обозначить свою философскую позицию, публикует книгу с одноименным названием. Она становится итогом развития его мирозерцания как философа-неокантианца и началом формирования теоретического базиса философии и социологии культуры, но уже в предметном поле политики, истории русской культуры и религии, тематизированной социальным прецедентом Русской революции. Степун настаивает на внутреннем единстве замысла и общности культурфилософского сюжета статей, собранных в книге, и создает теоретические предпосылки для работ, посвященных аналитике русской культуры и философии религии.

Эта новая техника теоретизирования вырабатывается им в серии философско-публицистических статей под общим названием «Мысли о России», напечатанных в «Современных записках» (1923–1927). В анализе русской культуры и революции Степун продолжает использовать мыслительные ходы диалектического метода Виндельбанда, «связанного с метафизическим гипостазированием идей» (Давыдов, 2002: 451). Теперь предметом его метафизического гипостазирования становится идея России, а также весь комплекс моральных и политических идей, приведших к торжеству большевистской идеологии и установлению советской идеократии. Происходит трансформация исследовательской оптики с культурфилософской на историософскую с закреплением социально-политической проблематики в горизонте философского видения, при этом теоретические ресурсы Степуна обогащаются элементами инструментального социально-политического и социологического анализа.

Подобный подход в социологии можно вслед за российским социологом-теоретиком А. Ф. Филипповым определить в качестве «базисной» или «элементарной» социологии, которую «пока еще нельзя назвать теорией, но интерпретировать как один из аспектов теоретической деятельности», «в предельном случае — как бы

бесконечное исследование фундамента социальности» (Филиппов, 2014: 143). Таким предметным полем экзистенциально мотивированного и пролонгированного исследования «фундамента социальности» оказывается для Степуна русская культурная и политическая традиция, социальная структура российского общества, динамические процессы истории и культурно-цивилизационные кризисы, катастрофическим воплощением которых стала Русская революция. Степун заново создает философско-теоретический конструкт — *Россию как культурно-историческое целое*, пытаясь свой личностно-эмоциональный опыт перевести в класс понятий. Как пишет Филиппов,

проблема актуализируется, если возникает вопрос о сугубо теоретическом осмыслении событий и процессов, известных нам как таковые в дотеоретическом опыте. Склонность к теоретической последовательности должна быть удовлетворена вместе с потребностью в богатстве описания. Теоретическое осмысление означает, что для описания и объяснения событий опыта, фиксируемого самим исследователем как дотеоретический, ученые пытаются найти, дедуцировать или сконструировать адекватные понятия и связи понятий. (Там же: 143–144)

Такую склонность к теоретической актуализации целого ряда понятий, относимых к различным дискурсивным традициям (историософской, философско-политической, социологической), и удовлетворил в исследованиях о России и революции Степун, основываясь на своем богатом дотеоретическом опыте *переживания* и литературном даре *выражения*. В социологический объектив наблюдения он включил актуальное настоящее российской и европейской истории, анализ которого требовал процедуры реконструкции — установления причинно-следственных связей между прошлым, настоящим и в прогностическом горизонте — будущим. Так, в фокусе его философско-социологической концептуализации культурной истории России оказались большевизм, коммунизм, социалистическая идея, идеология, крестьянство, интеллигенция, философия, литература, демократия, идеократия, буржуазное и социалистическое сознание, христианство, культура, творчество. В поздней работе «Структура социологической объективности» (1960) Степун, характеризуя свой метод аналитической работы, отстаивает принцип научной объективности. Он дистанцируется от морально-политического исповедничества, но подчеркивает, что как исследователь «не может требовать от себя отказа от своих личных убеждений и волевых устремлений» (Степун, 2017: 8). Выходом из подобной методологической трудности социологии, по мнению Степуна, является «допущение в свою работу своей личности, но не во всей полноте волнующихся в ней безответственностей и случайностей, а как бы в очищенном виде и под надзором обостренной критической совести» (Там же). Формулировка Степуна могла бы стать «золотым правилом» любого исследователя, работающего в парадигме «базисной» понимающей социологии!

Социологический поворот, который происходит в процессе создания цикла «Мысли о России», обозначает смысловую точку отсчета в творчестве Степуна, топика которого отныне полностью посвящена России. Параллельно со смещением интереса в сторону «социологического историоведения» (в терминологии Степуна) в его работах усиливается метафизическая проблематика русской культуры и философии религии, что демонстрирует интенсивный внутренний процесс углубления метафизической перспективы видения событий жизни, творчества и истории. Эти мировоззренческие метаморфозы приводят Степуна в лагерь его бывших философских оппонентов. Находясь в Дрездене, он признается в письме к Бердяеву от 17 ноября 1928 года в постепенном изменении характера своего миропонимания.

Вы правы, что мы очень приблизились к друг другу; причем в самом главном не Вы приблизились ко мне, а я, конечно, к Вам, — пишет Степун. — У меня пропал интерес к объективной гносеологии и вкус к субъективной метафизике. Чисто научный интерес мой все больше склоняется к истории, а метафизический — к религии. Из всего этого следует, что я не чувствую никаких затруднений писать в «Пути». (Степун, 2013: 279)

По Бердяеву, связавшему миссию русской философии с сохранением метафизической традиции, Степун продолжил традицию русской религиозной мысли и в эмиграции встал на путь защиты прав русской метафизики и христианских ценностей. В эпоху духовного безвременья в России и краха гуманизма в Европе он употребил свой большой литературный талант и философский разум на развенчание тоталитарных идеократий — большевизма и нацизма, ожесточенной борьбой против Бога и человека, поставивших эксперимент в мировой истории. После эмиграции Степун сосредоточился на социально-политическом и культурно-философском анализе ключевых событий русской и европейской истории первой половины XX века, оказывая моральное и интеллектуальное сопротивление всем формам обезличивания человека и демонтажа христианской культуры.

В работах Степуна, посвященных российской истории и аналитике революции, доминирует ценностно-ориентированный подход к проблемам общественного бытия и культуры, в котором усиливается метафизическая компонента, что позволяет говорить о формировании оригинальной авторской версии *метафизической социологии культуры*. Стоит специально выделить предмет социологического наблюдения и философской рефлексии Степуна, обозначив проблемное поле его социально-философских и культурнофилософских исследований. Предметом его анализа становятся: психология личности и массы, этнокультурология русского народа, структура социальности, идея и идеология, органическая целостность культуры и тоталитарность идеократии, феноменология революционного сознания и аналитика революционного мифа, национально-религиозные основы большевизма и религиозный смысл революции, религиозная онтология и метафизика русской культуры, национально-религиозное бытие России, христианство и поли-

тика, посттравматическая рационализация пореволюционной истории. Центральная проблема философско-публицистических работ Степуна, сохраняющая свое значение и в философской мемуаристике, — это проблема понимания культурной истории, ее смысла, извлекаемого непосредственно из наблюдений, фиксируемых памятью, или с помощью философских концептуализаций. Ведущий метод постижения и репрезентации — заимствованные из трансцендентальной философии культуры *переживание и выражение* в авторской оптике «включенного наблюдения», стремящегося к социологической объективности в описании и интерпретации событий.

Несбывшаяся Россия: метафизическая социология Ф. А. Степуна

Создавая в многочисленных работах интеллектуальный портрет Ф. А. Степуна, известный российский философ В. К. Кантор, которому принадлежит исключительная издательская, комментаторская и исследовательская заслуга по возвращению наследия мыслителя в философское пространство современной России и формированию канона его трудов, указывает на главный мотив, определяющий творчество Степуна: «Борьба за философию стала для Степуна борьбой за русскую культуру, в конечном счете — за Россию, ибо он опасался, что русская философия окажется не защитой от хаоса, а тем самым „слабым звеном“, ухватившись за которое можно ввергнуть всю страну в „преисподнюю небытия“» (Степун, 2013: 287). По мнению Кантора, философская позиция Степуна заключалась в удержании русской мысли, и через нее русской культуры, от иррациональной стихии, коренящейся в неоформленной, неструктурированной бездне русской жизни. Опасность отказа от рационального способа отношения к миру в русской жизни вела к хаотизации социальности и культуры. Эту мысль Степуна особенно выделяет исследователь. Как отмечает Кантор, Степун писал «о первой трети XX века, поскольку (это одна из основных его проблем) пытался понять причины, перевернувшие XX век, когда, как он утверждал, произошла победа „идеократии“ над „интересократией“, а демократические лидеры и теоретики спасовали перед демоническими и магическими обращениями к толпе тоталитарных идеологов» (Кантор, 2012б: 25).

Следует согласиться с ведущим российским историком и комментатором творчества мыслителя, что проявивший свои разносторонние дарования на философском, литературном и театральном поприще Степун сегодня больше известен как философский публицист и мемуарист, автор эмигрантских журналов «Нового града», «Современных записок», «Пути», непримиримый критик большевизма и нацизма. Все журналы, с которыми сотрудничал Степун, были на линии борьбы интеллектуалов-эмигрантов за восстановление национальных, религиозно-культурных и правовых основ русской жизни и государственности. Степун не остался в стороне от создания проектов спасения России. Историк русской эмиграции М. Г. Вандалковская пишет, что Степун «главным и обязательным условием соз-

дания проектов будущего устройства России считал не выработку новых программ и конституций, а отречение от идеологического прожектерства в обосновании планов и воспитание, возрождение русской духовности во всех ее сферах, освобождение от большевистской идеологизации и европейского доктринерства» (Вандалковская, 2009: 333).

Как и многие представители русского образованного класса Степун стал жертвой социальных радикалов — фанатиков, проделавших впечатляющий путь от кружковских сторонников коммунистической идеи к идеологии большевизма и политическому триумфу сталинской идеократии. В русской революции, по мнению Степуна, произошло падение идеи, ее политическая деформация в идеологию. По словам российского философа истории и политолога А. А. Кара-Мурзы, для понимания логического хода Степуна можно воспользоваться емкой формулой В. В. Вейдле «идеи промысливаются — идеологии постулируются» (Кара-Мурза, 2012: 27). Степун как социальный аналитик предвидел и боялся исторических последствий подобной идейной редукции, сведения многосложности идеи к простой формуле политической идеологии. Поэтому, отвечая на анкету Пореволуционного клуба на страницах «Нового града» (1934) о том, как «правильнее всего формулировать российскую национально-историческую идею», он с особой интонацией произносит: «не надо; не надо *формулировать идеи*» (Степун, 2009: 623). Идея, по выражению Степуна, «это путь зерна», «органический рост и цветение, нечто внутри каждому причастному идее ведомое, но одновременно тайное, сокровенное, а потому и неизреченное» (Там же: 624). Идея и идеология у Степуна находятся на разных онтологических и социологических полюсах: «Надо твердо знать и неустанно помнить, — говорит Степун, — что в процессе теоретического раскрытия идеи отвлеченно формулирующий разум легко отрывается от ее живой конкретности, что неизменно приводит к подмене Божьего замысла о мире (т. е. идеи) произвольными домыслами и выдумками (т. е. идеологиями)» (Там же). Исходя из противоположности идеи и идеологии, Степун формулирует идею России, отвечая на вопрос анкеты: «Идея и миссия России заключается в том, чтобы стоять на страже религиозно-реальной идеи и всюду и везде, где только можно, вести борьбу против ее идеологических искажений» (Там же).

Анализируя концепт идеи и идеологии в работах Степуна как теоретическую основу его социологической аналитики культуры и политики, Кара-Мурза замечает, что «согласно Степуну, в борьбе с большевистской идеологией и практикой очень важно удерживать высокий тонус культуры, ибо идеологический антибольшевизм, в своем даре упрощения, *полностью уподобляется большевизму*» (Кара-Мурза, 2012: 37). Этот вывод представляется верным по отношению к главному корпусу работ, написанных после 1923 года и посвященных анализу русской духовной и политической культуры. Показательный пример — выступление Степуна в дискуссии литературно-философского салона «Зеленая лампа», где, обсуждая русскую интеллигенцию как духовный орден, Степун говорит о переосмыслении наследия Французской революции на русской почве. Тезис Степуна: проблема

русской интеллигенции заключается в двойственном характере наследия Французской революции, имевшей два источника — революционную волю и духовную реакцию против идеологии просвещения.

Степун убежден, что этот духовно-волевой симбиоз превратил революционеров в России в «идеологических реакционеров», а передовых философов и идеологов — в «политических консерваторов и реакционных политиков» (Пискунов, 1994: 298). Подражательный и радикально-упрощенческий способ освоения идей Французской революции не позволили русским мыслителям и идейным борцам «оторвать политическую свободу от просвещения и заново, по-русски, связать ее с религией и метафизикой» (Там же). Трагедию для русского политического самосознания Степун видит в том, что «не хватило творческих сил» совершить эту умственную, духовную, социальную и культурную работу. Добавим, что не хватило не только сил, но и исторического времени.

В историко-социологической логике Степуна, «мутация» идеи в идеологию затрагивает в первую очередь этическую сферу — морально-нравственные представления человека о норме и идеале, должном и нравственно допустимом. Поэтому, считает Степун, «самое страшное в большевизме — это его связанный с марксистской догмой этический нигилизм, ленинское утверждение, что на баррикадах вор целесообразнее Плеханова, что все ужасы Ч. К. имманентны закону классовой борьбы и что большевики тем самым ни в чем не виноваты» (Там же: 299). Отсюда и правомочность постановки вопроса, которым задается Степун: «Интеллигенты большевики или нет?» (Там же). Как можно понять Степуна, он спрашивает, являются ли большевики интеллектуальными наследниками идейно-политических и философских течений в Европе и России, или это чужие для русского социума «агенты Зла», ставшие попущением Божьим орудием гнева, обрушенного на Россию за исторические грехи? Степун не дает однозначного ответа.

Как идеологи упрощенного марксизма, — утверждает Степун, — они, конечно, антиинтеллигенты. Как изменники своей собственной идеологии, они все же интеллигенты. Ни в личность, ни в свободу они, конечно, не верили, но они эти начала ненавидели и были прикованы к ним. То, что в Бакуине было еще музыкой, — полемически заостряет Степун, — в них окончательно охрипло, превратилось в чистое отрицание. Они были (и есть) интеллигентским отрицанием интеллигенции, но и интеллигентским отрицанием подлинно марксистских законов хозяйственно-социологического развития. (Там же: 299)

Ранее невыполненная творческая задача по созиданию политической культуры, свободной от идеологического упрощенства, морального оборотничества и политической лжи, должна, по Степуну, заключаться в промысливании основного понятия — понятия свободы. Свобода есть не что иное,

как нравственное содержание истины, и потому речь о свободе совершенно невозможна в отрыве от определенного понятия и истины. Ведь свобода не

в том, чтобы каждый мог делать все, что ему захочется, а в том, чтобы каждый мог по-своему раскрывать единую истину. Я остро чувствую, как страшен евразийско-фашистский поход против свободы, — поднимает эмоциональный градус своего выступления Степун, — но страшно мне и либерально-демократическое пренебрежение к истине как конкретному содержанию свободы. Отсюда наша главная задача — выработка, построение и распространение целостного мирозерцания, которое могло бы изнутри питать наше общественное и политическое свободолобие, — резюмирует оратор. (Там же: 300)

Каковы принципы этого целостного мирозерцания, способного возделывать почву для возведения «нового града» и воспитать гражданина для чаемой Степунем России? Прежде всего это мирозерцание *человека христианской культуры*, который должен возжечь «погашенный свет просвещенского разума и либеральной свободы», поскольку именно против них восстает новый европейский и русский авторитарный иерархизм, слившийся с принципом уравнительной демократии и обеспечивший «встречу вождя и массы» в России и Германии (Степун, 2009: 651). Демократически-идеократическая диктатура, по определению Степуна, стремится уничтожить личностные различия путем отождествления «всего со всем»: «Если в системе авторитарного иерархизма истина есть единство, в системе либерального парламентаризма — равновесие, в системе антилиберальной социалистической демократии — равенство, то в системе идеократической диктатуры — она есть тождество вождя, партии и ведомых масс» (Там же: 651–652). В этих идеократических режимах требованию разумности и духовной значимости личности в качестве нормы личного и общественного бытия, устройства культуры и социального порядка, которые онтологически и исторически составляют для Степуна начала подлинной христианско-либеральной демократии, противостоят партийные учения, строящиеся на системе тождеств почти мистического свойства. Степун аналитически и социологически вычленяет бинарные оппозиции, снимаемые в целостности большевистского мифа об идеологическом единстве народа и власти. Это

тождество права и правды, правды и силы, солдата и революционера; тождество государства и общества, внешнего насилия и внутренней свободы, управления и воспитания, власти законодательной и исполнительной; тождество сознательного принуждения к господствующему мирозерцанию и предполагаемого во всех принуждаемых бессознательного стремления к нему же и т. д., и т. д. вплоть до утверждения тотальности (всеохватывающей целостности) как верховного принципа новой, авторитарно-иерархической, исповеднически-воинственной и социально озабоченной государственности двадцатого века. (Там же: 652)

Рассуждения Степуна о европейской и русской политике свидетельствуют об экзистенциальной тревоге интеллектуала за судьбу России и Европы. Демонстрируемый им социально-аналитический и философско-исторический подход характеризует специфическую философскую оптику, которая возникает как ре-

зультат работы критической настроенности ума и категориальной дисциплины мысли. Последовательно и мужественно защищая права христианской культуры и религиозной свободы человека, обсуждая религиозный смысл большевистской революции и духовные основы русской государственности и культуры, Степун по-прежнему сохраняет критическую дистанцию по отношению к любым гипертрофированным проявлениям исповедания веры и патриотических чувств. Такая критическая позиция выделяет его в идейно-политической и культурной среде русских эмигрантов.

Степун не без основания боялся смешения религиозной чувствительности с большим комплексом ностальгических воспоминаний и патриотической экзальтации эмиграции. Это даже вызвало раздражение и отповедь П. Б. Струве, уязвленного за всю эмиграцию пражским докладом Степуна «„Новый град“ и задачи эмиграции» (март 1932). В полемической статье, опубликованной в «России и славянстве», ее редактор восклицает: «Какая же серьезная философия уполномочивает г. Степуна обличать русских людей, ищущих утешение в церкви, в „подмене лжерелигиозным чувством подлинной тоски по родине, по ее пейзажу и быту“» (Струве, 2004: 664). Струве не приемлет «беллетристический» подход к политике и советует профессору философии и социологии оставить «православных первоходников и галлиполийцев» в покое и «не говорить о „ложном круге“ чужих религиозных эмоций» (Там же). Эту мысль он развивает в статье «О нечуткости проповедников „Нового града“», взывая проявить «обязательный для философа минимум пристойной терпимости к чужим религиозным эмоциям, к чужой религиозной вере», поскольку рассуждения нарушают все заветы такой терпимости и простой человеческой чуткости (Там же: 692). Струве защищает религиозные чувства русского патриота, у которого вера во Христа не смешивается, а именно сливается с патриотической любовью к образу святой Руси и Родины-Матери (Там же: 693). Эти чувства кажутся Струве, бывшему редактору «Освобождения», священными, проповедь же новгородцев — оскорблением чувств верующих патриотов.

Сложно сказать, что вызывает большее негодование Струве — политический идеализм новгородцев или данная Степуном критическая верификация эмигрантского патриотизма, культурным идентификационным ядром которого была усилившаяся у русской диаспоры связь с православием. С точки зрения Струве, позиция, занятая Степуном, была тем самым случаем, когда образованность и ученость, «дискурсивность философского анализа и логического рассуждения» обнаруживала «роковой недостаток естественной простой и живой чуткости к простой и жизненной правде, к простому различению реального Добра и реального Зла» (Там же: 693). Что вызывает непонимание и особое неприятие Струве — так это опасение Степуна и новгородцев, что большевизм может снова возродиться, но теперь уже под трехцветным или православным знаменем. Само это предположение для Струве политически и духовно недопустимо, и по сути есть кощунственная ложь. Ведь для непримиримого борца со сталинским изводом марксизма,

поправевшего христианского либерала Струве режим, установленный большевиками, *онтологически и идейно-политически* не может быть связан с православием! Он есть не просто бесчеловечие и жестокость, а полное *метафизическое* попрание Жизни и Правды (Там же: 694).

Полемика на страницах ведущих политических и художественно-философских изданий, в которую были вовлечены интеллектуальные лидеры русской эмиграции, отражает болезненность и нерешенность споров о России. Думается, что Степун с ответственностью исторического свидетеля смог ответить на обвинение Струве, высказавшись на политико-культурные темы в эпохальном мемуарном труде «Бывшее и несбывшееся» («Vergangenes und Unvergänglich», «Прошедшее и непреходящее», 1947–1950). По охвату исторического материала и глубине обобщений мемуары Степуна сравнимы разве что с «Былым и думами» Герцена, выдающимся памятником русской мемуаристики XIX века. Продолжая герценовскую литературно-философскую традицию, Степун рассказывает о трагических испытаниях России в XX веке и анализирует психологию русской смуты, духовные причины прельщения русского народа идеями коммунизма и революции, обогащая философские рассуждения наблюдениями чуткого художника. Вниманием к деталям, выразительным словом, неожиданностью ассоциаций и образных сравнений он добивается эффекта достоверности и проникновения в смысл происходящих событий исторических и духовно-личностных. О впечатляющем воздействии мемуарных сочинений Степуна, обращенных к живой памяти и воображению читателя, пишет в своем дневнике за 27 июня 1950 года А. В. Тыркова-Вильямс, член ЦК партии кадетов, оставившая, подобно Степуну, ценные свидетельства о революционных событиях в России: «Была у Маклакова. После операции ожил. Так и брызжет воспоминаниями, волнуется прошлым. Прочел Степуна о Савинкове и по этому случаю рассказал мне о деле Корнилова» (Тыркова, 2012: 279).

Находясь за пределами места развития национальной культуры, русские философы и писатели, и среди них Степун, задействовали важнейшую функцию культуры — функцию памяти, способную обеспечить сохранение и трансляцию культурного опыта. Представленная многочисленными жанрами мемуаристики, память культуры через взаимопроникновение личностных памятей создавала особый тип интеллектуальной коммуникации, сохраняющей культурную среду и иерархию ценностей — художественных, философских, религиозных, нравственных. В этих текстах был реконструирован, практически заново воссоздан исторический и интеллектуальный ландшафт русской культуры, ее поэтический и философский образ. Эмиграция продолжала жить в семиосфере русской культуры, в мемуарных текстах воссоздавая образы и идеи национальной культуры, обладающие полнотой художественной и исторической достоверности, с тем чтобы, когда придет время, напомнить о себе.

Степун, посвятив несколько лет работе над мемуарами, внес значительный вклад в сохранение единства смыслового поля русской культуры. Его мемуары — это труд критического, памятливого ума, философски промысливающего личные

события на фоне общего хода истории. Воспоминания и память, подчеркнет Степун, онтологически различны:

...воспоминания всегда направлены на свое и прошлое. Они корыстны и реакционны. Их порочность в неискоренимой склонности связывать вечность всякого явления с его постоянной отмирающей формой. В отличие от них, память всегда направлена на всеобщее и вечное. Она бескорыстна и пророчественна. Ее благодатный дар в ощущении прошлого, настоящего и будущего как триликой, но единой вечности. Воспоминаниям мало помнить о прошлом. Они хотят им жить и этим желанием отрезают себе пути к настоящему и будущему. Память же о прошлом хочет лишь помнить. Не собираясь его воскрешать, она легко и свободно связывает его вечность и с вечностью настоящего и будущего. Воспоминания — лирический тлен; память — онтологическая нетленность. (Степун, 2009: 638–639)

Работая над мемуарами, Степун сохранил позицию философа и социально-аналитика. Обладающий даром писателя-стилиста, Степун понял свою задачу быть свидетелем и комментатором эпохи, создавая канон культурной истории России первой половины XX века для будущих поколений. Каждый акт интерпретации исторических, политических или духовно-культурных явлений, в единстве художественной и философской точки зрения, создавал в его мемуарах целостный «текст» русской культуры. Степун-автор переосмыслил произошедшие события, предъявляя читателю лично-окрашенную, персонализированную историю — свою *целостность понимания* прошлого, настоящего и будущего. Тем самым в своих воспоминаниях Степун становился экзистенциальным звеном времени культуры, используя специфическую мнемотехнику текста и комментария к нему. По отношению к философским мемуарам Степуна справедливо замечание Ю. М. Лотмана: «Иногда „прошедшее“ культуры для ее будущего состояния имеет большее значение, чем ее „настоящее“» (Лотман, 2004: 615). Мемуары Степуна выполняют функцию философской рефлексии над самой культурой, ее историческим преданием, включая в него революционные, пореволюционные и военные события первой половины XX века.

Степун, как и большая часть русской эмиграции, пытался соединить две России: сохранить потерянную Родину и обрести ее на чужбине, сберегая в сердце, уме и душе главную ценность — культуру. Поиск обобщающего начала — некоего духовного камертона для литературы периода рассеяния — становится предметом его культурфилософской рефлексии. По мнению Степуна, таким обобщающим началом «может быть только то, что по судьбе и по заданию обще всем эмигрантам: историческая трагедия революции и вечный лик России» (Степун, 2009: 645).

С этими темами, — продолжает Степун, — не справиться ни при помощи зарисовки по памяти прежней России, ни при помощи парижски-белградских-харбинских снимков с натуры. Не помогут тут ни углубление в свое личное «Я», ни метафизический надрыв одинокого умствования, ни скорб-

но-бесстыжее оголение своих половых мук, ни щеголяние культурничеством и духовной утонченностью... Тут нужен, как он ни труден в эмигрантских условиях, выход на совсем иной и большой простор. Болящая сердцевина эмигрантской жизни: исторгнутость из России и неприкаянность в Европе — должна быть превращена в отправную точку всей творческой жизни писателя... Россия, не данная в ежедневном непосредственном содержании, должна быть внутренне увидена при помощи пристального изучения ее истории, культуры, литературы. Должны быть разгаданы ее сложные судьбы, ее трагические отношения к Европе, приведшие нас в Европу, постигнуты реальные и живые нити, объединяющие живущие в ней народы и племена, внутренним взором увидены таинственные лики ее пейзажей, передуманы мысли и перечувствованы чувства ее великих людей и, наконец, предчувственно уловлены смутные очертания ее грядущего телесного облика. (Там же)

Очевидно, что идейно-философская и творческая программа Степуна соответствует настрою и характеру работы постижения «болящей сердцевины эмигрантской жизни» трезвеющим разумом человека, интеллектуально принадлежащего и русской, и европейской культуре. Мыслителя и художника, который, оказавшись в эмиграции, перед лицом бесчинств идеократий ревностно защищал жизненную правду национально-культурного чувства, *переживая* духовный опыт России и *выражая* свою христианскую позицию. Свидетель судьбоносных событий, Степун привнес понимание ценностей свободы и культуры в пореволюционный дискурс о России и воссоздал яркую картину трагической эпохи, перевернувшей не только Российскую империю, но весь мир.

И если в духовной атмосфере Серебряного века талант Степуна развивался на почве литературы и академической философии, то в эмиграции его дар слова и критического анализа стали мощным вкладом в работу по нравственному самоочищению и интеллектуальной самонастройке русской и европейской культуры. Степун как философ и социолог культуры выполнил важнейшую функцию историков-аналитиков — функцию философской рефлексии над историческим опытом целого поколения, которому удалось *добыть новое знание о России*, выявив социологически объективные причины революционной катастрофы, и философски оправдать непреходящую ценность русской культуры в многообразии художественных, интеллектуальных и религиозных форм жизнотворчества.

Литература

- Бердяев Н. А. (1911). Философия свободы. М.: Путь.
- Бердяев Н. А. (1991). Самопознание: опыт философской автобиографии. М.: Книга.
- Бердяев Н. А. (1994). Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М.: Искусство.
- Вандалковская М. Г. (2009). Историческая мысль русской эмиграции: 20–30-е гг. XX в. М.: ИРИ РАН.

- Виндельбанд В. (1995). Избранное: Дух и история. М.: Юрист.
- Давыдов Ю. Н. (2002). Поздний В. Виндельбанд: запоздалое тяготение к теоретико-методологическому синтезу. Неокантианство на пути к неогегельянству // Фомина В. Н. (ред.). (2002). История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон+, Реабилитация. С. 437–455.
- Зеньковский В. В. (1991). История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л.: Эго.
- Кантор В. К. (ред.). (2012а). Федор Августович Степун. М.: РОССПЭН.
- Кантор В. К. (2012б). Федор Степун: хранитель высших смыслов, или Сквозь все катастрофы XX века // Кантор В. К. (ред.). Федор Августович Степун. М.: РОССПЭН. С. 5–33.
- Кара-Мурза А. А. (2012). Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Философский журнал. 2012. № 2. С. 27–44.
- Лосский Н. О. (2011). История русской философии. М.: Академический проект, Трикста.
- Лотман Ю. М. (2004). Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб.
- Пискунов В. М. (сост.). (1994). Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. М.: Искусство.
- Степун Ф. А. (2017). Большевизм и христианская экзистенция. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Степун Ф. А. (1956). Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова.
- Степун Ф. А. (2003). Неопубликованные материалы из архива Ф. А. Степуна // Новое литературное обозрение. № 63. С. 280–291.
- Степун Ф. А. (2013). Письма. М.: РОССПЭН.
- Степун Ф. А. (2009). Жизнь и творчество. М.: Астрель.
- Струве П. Б. (2004). Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь.
- Тыркова А. В. (2012). Наследие Ариадны Владимировны Тырковой: Дневники. Письма. М.: РОССПЭН.
- Филиппов А. Ф. (2014). Элементарная социология пространства // Филиппов А. Ф. Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Т. 1. СПб.: Владимир Даль. С. 138–171.
- Штаммлер А. В. (1975). Ф. А. Степун // Полторацкий Н. П. (ред.). Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург: Питтсбургский ун-т. С. 322–331.
- Эрн В. Ф. (1991). Сочинения. М.: Правда.

Russia and the Revolution: F. A. Stepun's Philosophy and Sociology of Russian Culture

Olga Zhukova

DSc in Philosophy; Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: logoscultura@yandex.ru

This article discusses Stepun's philosophical and sociological approaches to Russian history and culture. The subject of the analysis is the historical and artistic image of Russia created by Stepun in philosophical journalism and memoirs. A special place is given to the revealing of the foundations of Stepun's philosophy of culture, as well as to develop specific ways of analyzing the cultural history of Russia by synthesizing philosophical reflection with the method of sociological observation. The article shows how Stepun retains a logical framework and a philosophical lexicon of the neo-Kantianism theory of culture in his sociological descriptions of the post-revolutionary history of Russia. Stepun takes the position of "participant observation" and enriches the interpretation of events using the methods of sociological analysis. This essay also discusses the way in which Stepun comprehended the idea of Russia in his social-philosophical analysis of Bolshevism. This paper explicates Stepun's main historical and philosophical thesis that there has been a degeneration of political ideas into ideology and ideocracy in Bolshevism. Special attention is given to how Stepun contrasts the humanistic values of culture against the political ideologies of the twentieth century, which denies both freedom and the Christian faith. The article traces his philosophical solution to the problem of the Russian Revolution. His philosophical idea of Russian culture is considered as a form of the existence of a creative person possessing freedom and as a religious experience, and became a moral credo of Stepun.

Keywords: Russian philosophy, sociology of culture, metaphysics, neo-Kantianism, politics, revolution, Russia, Bolshevism, Christianity, idea, ideology, creativity, memoirs

References

- Berdyaev N. (1911) *Filosofija svobody* [The Philosophy of Freedom], Moscow: Put'.
- Berdyaev N. (1994) *Filosofija tvorcestva, kul'tury i iskusstva. T. 2* [The Philosophy of Creativity, Culture, and Art, Vol. 2], Moscow: Iskusstvo.
- Berdyaev N. (1991) *Samopoznanie: opyt filosofskoj avtobiografii* [Self-knowledge: An Attempt of Philosophical Autobiography], Moscow: Kniga.
- Davydov Y. (2002) Pozdnij W. Windelband: zapozdaloe tjagotenie k teoretiko-metodologicheskomu sintezu. Neokantianstvo na puti k neogegeljanstvu [Late W. Windelband: The Belated Penchant to the Theoretical and Methodological Synthesis. Neokantianism of the Way toward Neogegelianism]. *Istorija teoreticheskoj sociologii. T. 2* [History of Theoretical Sociology, Vol. 2] (ed. V. Fomina), Moscow: Kanon+, Reabilitatsia, pp. 437–455
- Ern V. (1991) *Sochinenija* [Works], Moscow: Pravda.
- Filippov A. (2014) Elementarnaia sotsiologija prostranstva [Elementary Sociology of Space]. *Sociologia: nabljudenija, opyty, perspektivy. T. 1* [Sociologia: Observations, Experiences, Prospects, Vol. 1], Saint Petersburg: Vladimir Dahl, pp. 138–171
- Kantor V. (ed.) (2012) *Fedor Avgustovich Stepun* [Fedor Avgustovich Stepun], Moscow: ROSSPEN.
- Kantor V. (2012) Fedor Stepun: hranitel' vysshih smyslov ili skvoz' katastrofu XX veka [Fedor Stepun: The Guardian of High Meanings; or, Through the Catastrophe of the 20th Century]. *Fedor Avgustovich Stepun* [Fedor Avgustovich Stepun] (ed. V. Kantor), Moscow: ROSSPEN, pp. 5–33.
- Kara-Murza A. (2012) Kak idei prevrashajutsja v ideologii: rossijskij kontekst [How Ideas Turn into Ideologies: The Russian Context]. *Philosophical Journal*, no 2, pp. 27–44.
- Lossky N. (2011) *Istorija russoj filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow: Akademitcheskij proekt.
- Lotman Y. (2004) *Semiosfera* [Semiosphere], Saint Petersburg: Iskusstvo-Spb.
- Piskunov V. (ed.) (1994) *Russkaja ideja v krugu pisatelej i myslitelej russkogo zarubezh'ja. T. 1* [Russian Idea in the Circle of Writers and Thinkers of the Russian Diaspora, Vol. 1], Moscow: Iskusstvo.
- Stammler A. (1975) F. A. Stepun [F. A. Stepun]. *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka* [Russian Religious and Philosophical Thought of the 20th Century] (ed. P. Poltoratsky), Pittsburgh: Pittsburgh University, pp. 322–331.
- Stepun F. (2017) *Bol'shevizm i hristianskaja jekzistencija* [Bolshevism and Christian Existence], Moscow, Saint Petersburg: Centre for Humanitarian Initiatives.
- Stepun F. (1956) *Byvshee i nesbyvsheesja. T. 1* [Fulfilled and Unfulfilled, Vol. 1], New York: Izdatelstvo imeni Chekhova.

- Stepun F. (2003) Neopublikovannye materialy iz arhiva F. A. Stepuna [Unpublished Materials from the Archive of F. A. Stepun]. *New Literary Observer*, no 63, pp. 280–291.
- Stepun F. (2013) *Pisma* [Letters], Moscow: ROSSPEN.
- Stepun F. (2009) *Zhizn' i tvorchestvo* [Life and Work], Moscow: Astrel.
- Struve P. (2004) *Dnevnik politika (1925–1935)* [The Diary of a Politician (1925–1935)], Moscow: Russky put'.
- Tyrkova A. (2012) *Nasledie Ariadny Vladimirovny Tyrkovej: Dnevniki. Pis'ma* [The Legacy of Ariadne Vladimirovna Tyrkova: Diaries. Letters], Moscow: ROSSPEN.
- Vandalkovskaya M. (2009) *Istoricheskaja mysl' russoj jemigracii: 20-30-e gg. XX v.* [The Historical Thought of the Russian Emigration: 1920–1930s], Moscow: IRH RAS.
- Windelband W. (1995) *Izbrannoe: Duh i istorija* [Selected Works: Spirit and History], Moscow: Yurist.
- Zenkovsky V. (1991) *Istorija russoj filosofii. T. 2. Ch. 1* [History of Russian Philosophy, Vol. 2, Part 1], Leningrad: Ego.

Москва «до» и «после» Революции: социология родного города в сочинениях Федора Степуна*

Алексей Кара-Мурза

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Главный научный сотрудник Института философии РАН

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: logoscultura@yandex.ru

Настоящая статья посвящена анализу самобытной «социологии Москвы» русского философа и социолога Федора Августовича Степуна (1884–1965), который родился, учился и долгие годы жил в Москве, вплоть до своей высылки большевистским режимом из Советской России в 1922 году. На большом фактическом материале автор показывает, как творческие переживания москвича Степуна были связаны с двумя разными периодами жизни Москвы — «до» и «после» Революции 1917 года. Москва перед Первой мировой войной — излюбленная тема Степуна-мемуариста. В отличие от многих авторов, называвших те годы «потерянным временем» для России, Степун, напротив, чрезвычайно высоко ценил тот период за его социальный динамизм и многообразное культурное творчество. Коренной москвич, Степун был воодушевлен быстрым предвоенным ростом старой столицы и неоднократно объявлял предвоенную Москву «золотым периодом» русской культуры. В этом он разделял идеи своих друзей по эмиграции Г. П. Федотова и В. В. Вейдле о том, что «просвещенная Россия» является «лучшей Европой». Особое место в статье отводится анализу отношения Степуна — аналитика и мемуариста — к радикальному преобразованию «метафизического ландшафта» Москвы после революции, которую Степун называет «экзистенциальным переворотом», сломавшим все привычные человеческие «идентичности». Согласно Степуну, большевистский переворот произвел буквально тектонический сдвиг человеческого бытия, не только выбив миллионы людей из привычных контекстов существования, но и до предела оголив все первичные, «экзистенциальные», смыслы человеческого существования.

Ключевые слова: Ф. А. Степун, Россия, Москва, русская философия, социология города, цивилизация, культура, мировая война, революция, большевизм, эмиграция, идентичность

Задачей данной статьи, написанной в излюбленном автором жанре «философского краеведения» (Кара-Мурза, 2015; Кара-Мурза, 2014, 2015б, 2016), является исследование «социологии Москвы» русского мыслителя Федора Августовича Степуна (1884–1965). В Белокаменной Степун родился, учился в немецком реальном училище, а после возвращения из Гейдельбергского университета занимался здесь

© Кара-Мурза А. А., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-262-283

* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

философией, социологией, художественной критикой и постановкой театральных спектаклей. Из большевистской Москвы Степун осенью 1922 года отправился в вынужденное изгнание на одном из «философских паровозов» — в отличие от некоторых своих друзей, уплывших на чужбину морем.

В своем «Автобиографическом очерке», написанном в конце жизни для русской эмигрантской молодежи, Ф. А. Степун ясно обозначил свое московское происхождение: «Родился я 6 февраля 1884 года в Москве, в доме «Человеколюбивого общества» (можно сказать — обязывающее месторождение!)» (Степун, 1960: 91)¹. Здесь же, в Москве, юный Степун окончил престижное в среде технической интеллигенции реальное училище при Евангелической лютеранской церкви св. Михаила. Семилетняя учеба в реальном училище при лютеранской церкви св. Михаила (Степуну эта кирха всегда напоминала «гигантскую серокаменную улитку») сформировала у него еще одну «локальную идентичность», важную для личностного ощущения будущего философа и литератора. Это — самоидентификация с московским районом Лефортово, бывшей Немецкой слободой, куда Степун каждое утро добирался с братом из центра через Маросейку, Покровку, Земляной Вал, и которую он многократно с ностальгией вспоминал в своих знаменитых эмигрантских мемуарах «Бывшее и несбывшееся»². На протяжении всей последующей жизни в голове Степуна часто оживали воспоминания «о тех ранних темных утрах, которыми мы с братом в продолжение многих школьных зим садились в допотопную конку, еле освещенную двумя маленькими керосиновыми лампочками по углам» (Степун, 2000в: 474).

Лефортовская Москва в описании Степуна очень отличается и от дворянских кварталов Пречистенки, Поварской, обеих Молчановок; и от интеллигентско-профессорского Арбата; и от Замоскворечья, где «тяжело спало (от переедания) старозаветное купечество»; и от Марьиной Рощи, в которой «заливалась мещанская гармоника», и от Пресни, где «уже зарождался красный рабочий» (Там же: 29). Особая атмосфера Лефортово, согласно Степуну, чувствовалась сразу за границей Земляного города:

Вот Земляной Вал, мост над запасными путями Курской железной дороги, а за ним совсем уже иная Москва, тихая, провинциальная Москва моих

1. Дом Императорского Человеколюбивого общества находится в центре Москвы, в Малом Златоустинском переулке, между Мясницкой и Маросейкой. А само слово «человеколюбивый» с годами стало у Степуна-литератора нарицательным. Когда, например, летом 1921 года в земельной комиссии губернского исполкома слушалось дело о судьбе трудовой коммуны, где крестьянствовали, пытаясь выжить «на земле», Степун и его близкие, и в конце концов все решилось благополучно, Степун иронично отнес этот итог на счет добрых природных предзнаменований: «День разбирательства нашего дела в Москве был на редкость тихий, мягкий, какой-то *человеколюбивый*» (курсив мой. — А. К.) (Степун, 2000в: 586).

2. Полный текст этих воспоминаний хранится в архиве Степуна в Йельском университете США. Этот текст был переведен на немецкий язык, авторизован и вышел в Мюнхене в 1947 г. (см.: Степун, 1947). Лишь в 1954 году Степуну удалось издать сокращенную русскоязычную версию мемуаров. См. об этом: Кантор, 2006.

первых школьных лет... Дома в этой тишайшей части Москвы стояли в то время все больше маленькие, одноэтажные, с мезонинчиками, какие-то пестрые коробочки под зелеными крышами... Целых семь лет ходил я по два раза в день по неровным тротуарам лефортовских переулков на Вознесенскую гору: как хорошо, как привольно стояла церковь Вознесения на своем зеленом, садовом острове, среди каменного разлива трех стекавшихся к ней улиц. (Там же)³

В годы юности Степуна московское Лефортово уже утратило черты старого «Кокуя»: зажиточные немецкие семьи к тому времени перебрались в более престижные кварталы на Воронцовом Поле. Характер района вокруг лютеранской кирхи св. Михаила и Вознесенского православного храма во многом определялся тогда насыщенностью учебными заведениями: женского Елизаветинского института, мужского реального училища и находящихся чуть дальше кадетских корпусов. Эта «юная аура» тогдашнего Лефортова с ностальгией описана Степуном-мемуаристом: «Оживала для нас, реалистов, сонная лефортовская Москва... на Вознесенской горе, там, где среди деревьев старого парка за высокою чугуною оградю белел Елизаветинский институт... С этой институтски-кадетской горы, с горы белых пелеринок и черных мундирчиков, мне в душу и ныне нет-нет да повеет ранневесенний ветерок грустной романтической влюбленности» (Степун, 2000в: 30). Степун вспоминал, как на майских выпускных экзаменах «реалисты» выбегали в перерывы из ворот училища

повертеться перед институтскою оградю, подышать светлою зеленью весенних тополей... Вольные казаки, мы заодно фланировали по тротуару, поджидая, пока девичья карусель выйдет из глубины двора и с лукавыми взорами из-под благонравно опущенных ресниц пройдет совсем близко мимо нас. Кадетам наши штатские вольности были строго запрещены: гордясь своею военною выправкою, они четкою походкою, не останавливаясь и не поворачивая головы, а лишь «глаза на-ле-во», быстро проходили мимо институтского двора. (Там же)

Новый этап московской жизни Степуна — пребывание, правда, недолгое, в квартире родителей первой жены, Анны Серебренниковой, с которой они познакомились во время учебы в Гейдельберге: он — на философском факультете, она — в Зоологическом институте. Серебренниковы (в мемуарах Степуна они представлены как Оловянниковы) — известный в Москве купеческий род, занимавшийся торговлей экипажами и москательным товаром. Именно в доме Аниного отца,

3. «Три улицы», помнящие юного Степуна, — это бывшая Гороховская (ныне Казакова), бывшая Вознесенская (ныне Радио) и сохранивший свое название Токмаков переулков. Стоит сегодня на своем месте православный храм Вознесения Господня на Гороховом поле, построенный в XVIII веке на землях канцлера петровских времен Г. И. Головкина. Однако, увы, утрачены многие другие строения этой части «степуновской Москвы»: и уникальная Michael-Kirche — духовный и культурный центр московских лютеран (закрыта в 1928 году и позднее снесена), и комплекс зданий Михайловского реального училища.

А. С. Серебрянникова, на Самотечной площади, Степун впервые столкнулся с московским купеческим бытом: «Войдя в Анину семью, я встретился с совершенно чуждым мне миром. Несуразно высившийся среди маленьких домишек декадентский дом выходил на грязноватую Самотечную площадь, как раз против второразрядного ресторана „Волна“... явно носил следы легкого в России тех времен обогащения и часто связанной с ним безвкусицы» (Там же: 122)⁴.

Еще сильнее впечатлил молодого интеллектуала-европеиста Степуна старомосковский быт обитателей дома Серебрянниковых-«Оловянных»: «Хотя я по фотографиям и Аниным рассказам и имел некоторое представление о ее родителях, они при первой встрече все же весьма поразили меня. Культурный и бытовой разрыв между ними и дочерью был так велик, что они как были, так и остались для меня совершенно чужими людьми» (Степун, 2000в: 122–123). Особенно типичен был глава семьи, Александр Сергеевич:

В длинном, узком сюртуке, с черною тесемкою вместо галстука, он показался мне классическим европеизированным купцом эпохи Островского. С чужими тихий и молчаливый, он в семье был настоящим деспотом. Направляясь из передней в столовую, он уже в коридоре хлопал в ладоши. При пятом хлопке тарелка супа с мясом, без которого он не признавал обеда, должна была стоять на своем месте... Летом, когда семья жила на даче, богатей Оловянных с удовольствием обедал в грязноватой «Волне», хотя до первоклассного «Эрмитажа» было рукой подать. Часов в пять он почти ежедневно выезжал на дачу в Медведково в легком шарабанчике, запряженном тяжелым орловцем. (Там же: 123)

С осени 1907 по весну 1908 года Федор и Анна, приехав из Гейдельберга в Москву дописывать свои диссертации (Федору для завершения работы по историософии Владимира Соловьева была нужна Румянцевская библиотека), жили уже на съемной квартире. Сведений о ней почти не сохранилось: в мемуарах Степун ограничивается лишь упоминанием о том, что для приема гостей был куплен огромный самовар, а над диваном в кабинете он, как обычно, повесил большой портрет Владимира Соловьева, с которым никогда не расставался и который увез потом в эмиграцию... А летом 1908 года, когда Федор сдавал в Гейдельберге выпускной экзамен, Анна Серебрянникова погибла в литовском Ковно (Каунасе), пытаясь спасти подростка, попавшего в стремнину в Немане...

Москва перед мировой войной — отдельная и очень яркая тема Степуна-мемуариста. В отличие от многих сверстников, называвших 1907–1914 годы «потерянным временем», периодом «консервативного отката», и мечтавших о новом «приливе», Степуну, напротив, нравился культурный рост России, та энергия, с которой «русская жизнь в „темные годы“» реакции боролась против интеллигент-

4. Бывший дом купцов Серебрянниковых под № 20 на Садово-Самотечной площади сохранился. Еще в дореволюционные годы он перестал выглядеть столь «декадентски», как это некогда казалось молодому Степуну. На фоне, например, построенного в 1908 году на другой стороне Самотечной площади «особняка Правдиной» с его вычурным декором в стиле венского модерна.

ской революции» (Там же: 154). Литератор, вскоре прошедший окопы Первой мировой войны, уподобил спонтанно развивавшуюся довоенную Москву «*ничейной полосе*» между охранительством и революционаризмом:

Как в межфронтной полосе, под перекрестным огнем двух вражьих станов, каким-то чудом сажалась и выкапывалась насущная картошка, так и в России накануне Великой войны наперекор смертному бою охранного отделения и боевой организации, на жалкой почве, как-никак добытой 1905-м годом свободы, выростала какая-то новая, с году на год все крепнущая жизнь. <...> Силовая станция всероссийской культурной работы находилась, конечно, в Москве, вдали от министерств и правительственных канцелярий. (Степун, 2008: 154, 157)

Коренной москвич Степун был воодушевлен быстрым предвоенным ростом старой столицы — как культурным, так и хозяйственным (здесь явно сказались не только философский диплом Гейдельберга, но и аттестат реального училища):

Булжные мостовые главных улиц заменялись где торцом, где асфальтом, улучшалось освещение. Фонариков с лестницею через плечо и с круглою щеткой для протирания ламповых стекол за пазухой я по возвращении в Москву уже не застал... Молочно-лиловые электрические шары, горевшие поначалу лишь в Петровских линиях, на Тверской и Красной площади, стали постепенно появляться и на более скромных улицах городского центра. Ширилась и разветвлялась трамвайная сеть, уходили в прошлое милье конки. (Там же: 154)

Немало страниц посвятил Степун описанию впечатляющих изменений городской архитектуры:

Всюду, как грибы после дождя, выростали дома. Недалеко от Красных Ворот забелела одиннадцатизэтажная громада дома Орлика. У Мясницких Ворот высоко подняла свои круглые часы башня нового почтамта... На плоской крыше многоэтажного дома Нирнзее с уютными квартирами для холостяков (комфорт модерн) раскинулось совсем по-европейски нарядное кафе [на этой смотровой площадке первого московского небоскреба в самом центре города Степун, судя по всему, неоднократно бывал. — А. К.]. Особенно быстро преображалась «улица святого Николая», интеллигентский Арбат. Едешь и дивишься — что ни угол, то новый дом в пять-шесть этажей. (Там же: 154–155)

Изложение степенуновской «метафизики» предвоенной Москвы⁵ следует, конечно, дополнить его статьями середины 1930-х годов, посвященными встречам автора с некоторыми выдающимися москвичами-современниками. Когда в январе 1934

5. Проблематика «феноменологии ландшафта» — одна из старейших и важнейших в творчестве Степуна. Достаточно вспомнить его раннюю работу 1912 года, посвященную сравнению философского смысла «ландшафтов» итальянской Тосканы, Германии и Центральной России (Степун, 1912: 52–56).

года в Москве скончался Андрей Белый (коренной житель Арбата Борис Николаевич Бугаев), Степун откликнулся на это печальное событие статьей в парижских «Современных записках»:

После внезапного отъезда Белого из Берлина в Россию я, думая о Москве, постоянно думал и о нем в ней... С официальной Москвой образ Белого, несмотря на некоторые «коммуноидности» в его последних писаниях, в моем представлении никак не связывался... Нет сомнения — смерть Белого это новый этап развоплощения прежней России и старой Москвы. Это углубление нашей эмигрантской сироты и нашего одиночества. (Степун, 2000а: 704–705)⁶

В статье 1934 года, посвященной Андрею Белому, Степун вновь обратился к своей излюбленной теме — так много обещавшему предвоенному культурному взлету России: «В Москве, в которой жил тогда Белый и на фоне которой помню его, шла большая, горячая и подлинно-творческая духовная работа... Писатели, художники, музыканты, лектора и театралы без всяких затруднений находили и публику, и деньги, и рынок» (Там же: 705). Степун снова подчеркивает глубинно духовный и, несомненно, демократичный характер этого роста:

В Москве одно за другим возникали все новые и новые издательства — «Весы», «Путь», «Мусагет», «София»... Издательства эти не были, подобно даже и культурнейшим издательствам Запада, коммерческими предприятиями, обслуживающими запросы книжного рынка. Все они исходили... из велений духа и осуществлялись не пайщиками акционерных обществ, а творческим союзом разного толка интеллигентских направлений с широким размахом молодого меценатствующего купечества. (Там же: 705–706)

Об этом же написанный тоже в 1934 году очерк Степуна о Вячеславе Ивановиче Иванове, живущем тогда в Риме⁷. Степун не упускал случая подчеркивать (особенно при общении с ревнивыми петербуржцами или малоосведомленными иностранцами) *московское происхождение* Вяч. Иванова, который родился в маленьком домике у Зоосада на углу Егорьевского и Волкова переулков, был крещен в храме Георгия Победоносца в Грузинах, с золотой медалью окончил Первую московскую гимназию и, прежде чем уехать доучиваться за границу, два года слушал курс на историко-филологическом факультете Московского университета (см., например: Степун, 2012: 222)⁸.

6. Степун многократно, особенно часто в 1910–1913 годы, бывал в квартире Андрея Белого на Пречистенском бульваре (в том же доме работали издательство «Мусагет» и редакция журнала «Логос»); в свою очередь, Андрей Белый любил навещать квартиру Степуна в Штатном переулке (см.: Степун, 2012: 307–312).

7. Эта статья Степуна была первоначально издана на немецком языке, а спустя два года, в 1936 году, напечатана в парижских «Современных записках».

8. Добавлю, что когда в 1913 году Вячеслав Иванов в очередной раз приехал в Москву и поселился на Zubovskom бульваре, он стал часто выступать с публичными лекциями. На одной из таких лекций, в большом зале Счетоводных курсов Ф. В. Езерского на Тверской улице, его впервые услышал Степун,

В очерке о Вяч. Иванове 1934 года Степун не в первый раз припомнил парадоксальную мысль Фридриха Шлегеля⁹ о том, что вся древнегреческая культура выросла в свое время «из того творческого досуга, которым в богатеющей Греции располагали высшие слои общества», а следовательно, «античная праздность — есть высшая форма общественной жизни». Русская жизнь начала XX века, развивает Степун парадокс Шлегеля, «была в этом смысле подлинно античной»:

У всех людей, принадлежавших к высшему культурному слою, у писателей, поэтов, публицистов, профессоров, присяжных поверенных и артистов было очень много свободного времени. Ходить друг к другу в гости, вести бесконечные застольные беседы, заседать и публично дискутировать в философских обществах считалось таким же серьезным делом, как читать университетские лекции, выступать на судебных процессах и писать книги... Несмотря на демократические и социалистические устремления в политике, культура жила своей интимной аристократической жизнью, и лишь в очень незначительной степени капиталом и рынком. По всем редакциям, аудиториям и гостиным ходили одни и те же люди, подлинны перипатетики, члены единой безуставной вольно-философской академии. (Степун, 2000: 722–723)¹⁰

Степун и сам, как мог, активно включился в предвоенные годы в культурническую работу. Два московских адреса считал он в те месяцы для себя важнейшими. Во-первых, дом вечерних Пречистенских рабочих курсов в Нижнем Лесном (ныне Курсовом) переулке, где он читал популярный курс философии:

Помнится мне грязноватый кирпичный корпус, к которому меня ежедневно подвозил извозчик, и те темноватые коридоры, которыми я проходил в небольшую поначалу аудиторию, состоявшую на добрую половину из настоящих рабочих. Могу сказать, что к своему первому курсу «Введение в философию» я готовился с очень большим воодушевлением, движимый горячим желанием доказать рабочим, что над всеми людьми царствует единая в веках истина, которая и тогда единит нас борьбою за себя, когда осле-

о чем вспоминал потом в одном из писем жене: «А вот и нелепое, памятное здание, где я впервые слушал златокудрого дионисиста с его характерною походкой, изысканным наклоном львиной головы и прекрасными белыми руками с черным перстнем» (Степун, 1926: 100).

9. Как известно, свою дебютную статью в основанном им совместно с Сергеем Гессеном журнале «Логос» Степун посвятил именно Шлегелю. Точно так же, как Шлегель, Степун мечтал о том времени, когда мысли «лишатся окончательно всякого оттенка безжизненной парадоксальности и станут послушным принципом живой культурной работы» (Степун, 1910: 171).

10. Ностальгические размышления о предвоенной России как о «золотом веке культуры» не раз встречаются и у Н. А. Бердяева, и у Б. П. Вышеславцева, и у других русских мыслителей-эмигрантов. Наиболее ярко общую идею о России, как «лучшей Европы», сформулировал в 1938 году в парижских «Русских записках» друг Степуна — Георгий Федотов: «Петровская реформа действительно вывела Россию на мировые просторы, поставив ее на перекрестке всех великих культур Запада, и создала породу русских европейцев... В течение долгого времени *Европа, как целое, жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москвы-реки* [курсив мой. — А. К.], чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее» (Федотов, 1992: 178).

пленные ее отрицанием мы озлобленно боремся друг против друга. (Степун, 2000в: 157–158)¹¹

И, во-вторых, особняк на углу Воздвиженки и Большого Кисловского переул-ка, где при «Обществе распространения технических знаний» было организовано «Бюро провинциальных лекторов». Командируемый этим Бюро, Федор Степун объездил в предвоенные годы с просветительскими лекциями пол-России («от Смоленска до Коканда и от Петербурга до Одессы и Кавказа»): «Дело велось широко, горячо, с подлинным идеалистическим подъемом и в том прогрессивном духе, которые были всегда характерны для начинаний «отзывчивой русской общественности»... На доме по Большой Кисловке должна быть со временем прикреплена мраморная доска с выражением глубокой благодарности всем, кто бескорыстно в нем трудился на пользу России» (Там же: 45, 160–161)¹².

И в предвоенные годы, и позднее — в эмиграции, Степун был абсолютно уверен: «Еще десять-двадцать лет дружной, упорной работы и Россия бесспорно вышла бы на дорогу окончательного преодоления того разрыва между «необразованностью народа и ненародностью образования», в котором славянофилы правильно видели основной грех русской жизни» (Там же: 161). Впрочем, он ясно понимал, что и в самом этом предвоенном росте России далеко не все обстояло благополучно:

В московском воздухе стояло не только благоухание ландышей, украшавших широкую лестницу морозовского особняка [где проходили заседания Религиозно-философского общества. — А. К.]... но и пахло тлением и разложением. Несчастье канунной России заключалось в том, что в общественности и культуре цвела весна, в то время как в политике стояла злая осень. Власть лихорадило: она то нерешительно отпускала поводья, то в страхе бессмысленно затягивала их... Ясно, что трупный запах заживо разлагавшейся власти, отнюдь не столь злой и жестокой, как в те времена казалось, но уж очень беспомощной в делах государственного управления и окончательно безвольной, не мог не отравлять самых светлых начинаний предвоенных лет. (Там же: 164–165)

В 1911 году Степун вторично женился — на студентке историко-философского отделения Высших женских курсов Наталье Никольской. Ее родители — Николай Сергеевич и Серафима Васильевна — жили в большой квартире на Тверской улице, в пятиэтажном доходном доме товарищества «А. Бахрушина сыновья», построенном в 1900–1901 годах в стиле ар-нуво архитектором Карлом Карловичем Гиппиусом, семейным архитектором купцов и меценатов Бахрушиных. Владелец

11. Дом № 17 в Курсовом переулке, построенный в начале прошлого века по проекту архитектора В. Н. Башкирова, и сегодня сохраняет свою «просветительскую специализацию»: здесь расположен Международный союз инженерных общественных объединений.

12. Сегодня в этом доме по адресу: Большой Кисловский переулок, д. 1/12, работает Институт языкознания РАН.

дома был Алексей Александрович Бахрушин — собиратель театральной старины, создатель частного литературно-театрального музея.

Тесть Степуна владел небольшой фирмой, продающей фотографические и типографские принадлежности, и выбор им квартиры в доме на Тверской был неслучаен: нижние два этажа, выходящие огромными окнами на оживленную (хотя в те времена еще довольно узкую) улицу, были заняты московским представительством французской фирмы братьев Пате, специализировавшейся на продаже патефонов, фонографов, проекционных аппаратов, а позднее и на самостоятельном производстве фильмов. Квартиры жильцов находились на трех верхних этажах: вход был не только с улицы, но и с большого двора со стороны Козихинского переулка, где Гиппиус спроектировал еще несколько «бахрушинских» многоквартирных домов классом поскромнее. (Доходный дом Бахрушина на Тверской, сегодня числящийся под № 12, уцелел в почти неизменном виде после расширения и радикальной реконструкции улицы в конце 1930-х годов¹³.)

В последние предвоенные годы, в 1912–1914 годах, Федор и Наталья Степун снимали квартиру в доме № 13 по Новослободской улице («*небольшом под вековым тополем домике*» (Степун, 2000в: 230)¹⁴), принадлежавшем дворянке В. Н. Новиковой. В соседней квартире жил сын домовладелицы — Михаил Михайлович Новиков, ученый-зоолог, знакомый Степуна по Гейдельбергскому университету. В 1911 году Новиков в числе 130 других профессоров и приват-доцентов демонстративно покинул Московский университет в знак протеста против антистуденческих репрессий правительства. Новиков, в то время гласный Московской думы, где он занимался проблемами народного просвещения, перешел в Коммерческий университет, возглавляемый его другом П. Н. Новгородцевым, а в 1912 году был избран депутатом IV Государственной думы от кадетской партии. (Осенью 1916 года М. М. Новиков вернулся профессором в Московский университет, в 1918 году был избран деканом физико-математического факультета, а весной 1919 года стал избранным ректором Московского университета. Осенью 1922 года Новиков был выслан из страны «философским пароходом» и впоследствии много общался с Федором Степуном в эмиграции.)

Военные годы «прапорщика-артиллериста» Федора Степуна являются темой отдельного исследования (Кара-Мурза, 2015а: 83–86). Укажем здесь лишь на тот факт, что, честно исполняя свой офицерский долг, интеллеktуал Степун слабо верил в удачный для России исход мировой войны: «Иной раз, внутренне созерцая Россию и всю накопившуюся в ней ложь, я решительно не представляю себе, как мы доведем войну не до победного, конечно, но хотя бы до не стыдного, прилично-го мира... Вокруг неразрешимых вопросов внутреннего бытия России царствует

13. Сохранился (хотя и находится в состоянии затянувшийся реконструкции) и соседний, в сторону Кремля, дом с бывшей «булочной Филиппова», фешенебельной кофейней в первом этаже и гостиницей «Люкс», отданной большевиками в 1919 году под общежитие НКВД, потом Коминтерна, и ставшей в конце концов «Центральной».

14. Весь квартал старых домов по нечетной стороне Новослободской улицы не сохранился.

полная отрешенность ее сынов от всех задач сознательного национального строительства, кружит какая-то бескрайняя свобода в разрешении себе безудержной спекуляции, лихого воровства, шантажа, кутежа и разврата» (Там же: 244). Тем не менее Степун попытался принять личное участие в демократической трансформации России после падения самодержавия (себя он до конца жизни считал «человеком Февраля»): был делегатом от фронта в Центральном Исполнительном комитете в Петрограде, а летом — осенью 1917 года работал в Политуправлении при военном министерстве, будучи близким сотрудником Б. В. Савинкова.

После переезда поздней осенью 1917 года из революционного Петрограда в Москву Степуны более года прожили в квартире Никольских на Тверской улице. Не всякий извозчик соглашался тогда везти на Тверскую и в Козихинский переулок, находившихся в центре боев белых юнкеров с Красной гвардией: стреляли и от Страстного монастыря, и с крыши высотного дома Нирнзее в Гнездиновском переулке. Закрепившиеся в городе большевики разместили свой Военно-революционный комитет совсем рядом — в бывшем доме генерал-губернатора. Степун вспоминал о тех днях: «По внешности наша жизнь была как будто бы еще та же, на самом деле все было уже иным. Прошлое еще присутствовало в нашем домашнем обиходе, но лишь так, как угасающий больной присутствует среди здоровых. Всякое слово о нем было словом прощания с ним» (Степун, 2000в: 466).

Перебираясь в Москву, Степун рассчитывал подалее уйти от утомившей и только раздражавшей его петроградской политики: все-таки в военно-политических структурах Временного правительства он был заметной фигурой. Позднее он вспоминал о своих политических настроениях первых послереволюционных месяцев и своем неучастии в работе ушедших в подполье антибольшевистских организаций:

Зная понаслышке об этих политических объединениях, я и сознательно, и бессознательно держался в стороне от них. Не то чтобы я отрицал возможность всякой борьбы, но я уже не верил ни в себя как политического деятеля, ни в политические способности разогнанных большевиками сил. Мне казалось, что люди, не сумевшие удержать так легко доставшуюся им власть, вряд ли смогут вернуть себе ее при гораздо более сложных обстоятельствах. В те дни мною владела уверенность, что чашу большевистского яда России придется выпить до дна. (Там же: 463)

В эмигрантских очерках «Мысли о России» Степун подробно написал о том, почему вооруженная борьба против большевиков казалась ему «бессмысленной и беспечельной»:

Было ясно, что большевизм — одна из глубочайших стихий русской души: не только ее болезнь и ее преступление. Большевики же совсем другое: всего только расчетливые эксплуататоры и потакатели большевизма... Дело было все время не в них, но в той стихии русского безудержа, которую они оседлать — оседлали, которую шпорить — шпорили, но которой никогда не

управляли... Историческая задача России в изжитые нами годы, в годы 1918–1921, заключалась не в борьбе с большевиками, но в борьбе с большевизмом: с *разнузданностью нашего безудержа*. Эту борьбу нельзя было вести никакими пулеметами; ее можно было вести только внутренними силами духовной сосредоточенности и нравственной выдержки. (Степун, 1923: 396–397)

Между тем в Москве примерно до середины 1918 года сохранялась некоторая свобода печати. Сам Степун объяснял это тем, что «закрывая газеты, большевики не могли не чувствовать, что они возвращаются в ненавистный им старый мир, и это в глубине души было им, быть может, все же неприятно. Дух творческого радикализма и рассекающей жестокости был им исконно свойственен, скудный же дух реакции завладевал ими лишь постепенно». По мнению Степуна-социолога, «утверждение наших либералов и социалистов, что дух большевизма с самого начала был духом реакции, социологически, конечно, неверно. Несомненно, большевики войдут в историю наследниками Великой французской революции, а не наследниками романтически-националистической реакции против нее, как властители фашистской Италии и национал-социалистической Германии» (Степун, 2000в: 468–470).

Степун согласился тогда войти в редакцию формально независимой, а по сути правозащитной, газеты «Возрождение», которой финансово помогали через свои посольства союзники по Антанте и во главе которой встал близкий друг еще по Гейдельбергу Илья Исидорович Бунаков-Фондаминский: «Ему, влюбленному во французскую культуру, французский язык и французскую журналистику, старому парижскому эмигранту, уже давно начавшему разочаровываться в политике как таковой, страстно мечталось создать в Москве большую газету нового типа, некий социалистический «Temps»¹⁵.

Конечно, Бунаков-Фондаминский обратился тогда к Степуну «не как к политическому деятелю», а «как к писателю-философу» и предложил ему возглавить культурно-философский отдел «Возрождения». Тот, почти не раздумывая, согласился:

Дело окультуривания русского демократического социализма было мне близко и дорого; к тому же предложение газеты и с внешней стороны устраивало мою жизнь. Идти на службу в какое-нибудь большевистское учреждение было для меня неприемлемо. Зарабатывание же пропитания случайной публицистической работой было крайне трудно. Вполне достаточное месячное вознаграждение за интересную работу сразу же разрешало все трудности практической жизни. (Степун, 2000в: 470–471)

15. Дружеские и литературно-издательские связи с Ильей Бунаковым-Фондаминским Степун сохранил и в эмиграции: в Париже он станет сотрудником и автором журнала «Современные записки», одним из редакторов которого был Бунаков, а позднее организует вместе с ним и Георгием Федотовым еще одно замечательное издание — «Новый град».

Каждое утро, в течение нескольких месяцев, Степун ходил пешком в редакцию «Возрождения», находившуюся в новопостроенном «доме-утюге» на углу Спиридоновки и Гранатного переулка. Идти было недалеко: до угла Тверской, где еще стояла уже закрытая большевиками церковь Дмитрия Солунского (снесена в 1934 году), мимо громады Страстного монастыря (через год он будет упразднен, а его кельи заняты Военным комиссариатом Троцкого) и далее вниз по Тверскому бульвару. И всякий раз охватывало Степуна странное ощущение новой Москвы — «будто бы еще своей», но «уже ускользающей от тебя» (Там же: 474). Единственное, что удерживало в его сознании прежний образ Москвы, — это Пушкин, «светлое имя которого еще в раннем детстве таинственно прозвучало мне в соседнем с нашим Кондровым «Полотняном заводе» Гончаровых» (Там же)¹⁶. Ибо оставались на своих местах и стоявший тогда спиной к Тверскому бульвару пушкинский памятник Опекушина, и церковь Большого Вознесения у Никитских Ворот, где поэт венчался¹⁷.

Уже в эмиграции, в цикле очерков «Мысли о России» (бесспорно, выдающихся по своей историософской глубине), Федор Степун попытался осмыслить и описать произошедший с Россией и искореживший его собственную жизнь экзистенциальный переворот, сломавший все привычные человеческие «идентичности»:

Каждый перестал быть тем, чем был, и каждый сразу мог стать всем... С невероятной быстротой исчезли все фиктивные перегородки жизни, и тысячи тысяч судеб сразу же вышли из предназначенных им рождением и воспитанием форм. словно кто внезапно рванул все двери классовых, сословных и профессиональных убежищ, выгнав наши души в бескрайние просторы чего-то исконно и первично человеческого. (Степун, 1925: 352–353, 1924: 329–330)

Впрочем, во время наступления на Москву генерала А. И. Деникина в июле — августе 1919 года и вероятной перспективы краха большевиков в среде новой советской номенклатуры начался процесс «нового оборотничества». Степун вспоминал потом один московский вечер в кругу сотрудничающих с большевиками, а теперь серьезно призадумавшихся высокопоставленных «военспецов»:

По обывательской Москве ходили слухи, что уже заняты Рязань и Кашира... Вывернутая наружу красная генеральская подкладка была у всех присутствующих явно подбита траурным крепом... По глазам и за глазами у всех бегали какие-то странные, огненно-лихорадочные вопросы, в которых переключалось и перемигивалось все: лютая ненависть к большевикам с острой завистью к успехам наступающих добровольцев... боязнь развязки, с твер-

16. В усадьбе породнившихся с Пушкиным Гончаровых в «Полотняном заводе» А. С. Пушкин бывал дважды — в 1830 и 1834 годах.

17. Во времена Степуна рядом с церковью Большого Вознесения еще стояла шатровая колокольня старого Вознесенского храма времен царицы Натальи Нарышкиной — матери Петра I (снесена в 1937 году). Новая колокольня построена в 2002–2004 годах.

дою верю — ничего не будет, что ни говори, наступают свои... Атмосфера была жуткая и призрачная, провоцирующая, провокаторская. (Степун, 1924: 329–330)

Согласно Федору Степуну, большевистский переворот в России произвел буквально тектонический сдвиг человеческого бытия, не только выбив миллионы из привычных контекстов существования, но и до предела оголив все его первичные смыслы: «В страшные первые годы большевистского царствия мы не только поняли, что есть хлеб, кров, одежда, но также и то, что есть любовь, дружба и верность; родина, государство, семья. Поняли, кто поэт, кто ученый, кто герой, кто трус, кто настоящий русский человек, а кто на Руси прохожий. Все встало и определилось в своем подлинном удельном весе» (Там же: 352). Эту мысль, впервые высказанную в очерке 1925 года, Степун затем несколько иначе изложил в более поздних мемуарах:

По всей линии разрушающейся цивилизации новый советский быт почти вплотную придвигался к бытию... Сквозь внешнюю оболочку вещей всюду видимо проступали заложенные в них первоидеи... В свете «красной звезды» всем нам становилось по-новому ясно, что есть любовь, дружба, чем поэт отличается от версификатора, подлинный философ от профессора философии, герой от позера и коренной русский человек от случайного по Руси прохожего. Распознавание сущности становилось жизненной необходимостью для каждого из нас, потому что на каждом перекрестке стояла судьба, потому что каждый поворот означал выбор между верностью себе и предательством себя. (Степун, 2000в: 459–460)

Изменилась, согласно Степуну, и сама «метафизика» Москвы, быстро утрачивающей свою привычно-передовую цивилизующую роль:

Отсталая деревня внезапно оказалась во главе жизни. Город и фабрика начали жаться к ней и просить у нее милостыни: насущного хлеба и насущных устоев; как это ни странно, но деревня не только хозяйственно, но и культурно оказалась сильнее города, сохранив и под диктатурой пролетариата те старые формы бытового своего обихода, которые так легко уступили большевикам цивилизованные столицы. Однако не только вхождение в жизнь деревни и оскудение города меняло привычную перспективу времени, пробуждая в душе новое чувство бренности и вечности жизни, — менял ее и сам вид большевистского города. (Степун, 1925: 353–354)

В 1920-е годы в Берлине, Париже, Дрездене Федор Степун много писал о новой большевистской Москве, изменившей, по его мнению, не только облик, но и свое существо:

Москва 1919 года напоминала, особенно под вечер и ночью, древнюю Москву Аполлинария Васнецова. Темные окна. Занесенные тротуары. Нанесены сугробы. Ныряют по ним изредка одинокие извозчики санки. Скрипит

в тишине на морозе снег. Идешь — озираешься, нет ли где за углом чекиста-опричника, и невольно вздрагиваешь, слышав чьи-то смелые, громкие голоса. Но не то, конечно, в первую очередь важно, что чекист, смешивая исторические перспективы, обращал наши взоры к древнему облику Москвы, а то, что, стирая грани жизни и смерти, обращал наши души к Вечности. (Там же: 355)

Позднее, в своих мемуарах, Федор Степун дополнил и развил эту картину:

По-новому ощущались и пространства Москвы. По всему городу... просторными пустырями переливались через растасканные заборы, еще Герценом прославленные, московские дворы. По этим просторам в разные стороны разбегались утопанные тропки, по которым с утра до ночи с оглядкой спешил нагруженный кладью люд. На привокзальных площадях «древними кочевьями» темнели толпы народа, сутками ожидавшие отхода поезда... По ночам от всеобщего беспорядка часто горели деревянные окраины города. Тогда казалось, что Москва бежит от француза и, спасаясь, сжигает себя. (Степун, 2000в: 460–461)

Москва, внешне отброшенная в архаику, в своих обнажившихся метафизических глубинах оказалась перед лицом Вечности — в этом проявилась новая, возможно, самая фундаментальная ее идентичность: «На каждом перекрестке стояла судьба, каждый поворот жизни был выбором между верностью и предательством, между честью и подлостью. Во внешне до убожества упрощенной жизни на каждом шагу свершались нравственно бесконечно сложные процессы. Обесмыслились все впрок заготовленные точки зрения, жизнь требовала живых пытливых глаз» (Там же).

Трудно было ожидать от большинства городских обывателей способности выдержать подобное испытание — эту мысль, неоднократно посещавшую его в обольшевиченной Москве, Степун впоследствии разовьет в соответствующих главах эмигрантских мемуаров:

Тысячи и тысячи людей, насильнически выгнанных революционным законодательством и произволом масс из своих... городских особняков и даже скромных интеллигентских квартир, бросали вместе с накопленным добром и весь свой миросозерцательный багаж, дабы хоть кое-как устроиться под спасительной крышей марксистской идеологии. Толпы этих обнищавших, внутренне неприкаянных переселенцев заполняли собою... всевозможные советские учреждения, придавая жизни неуловимо-призрачный, двоящийся характер. Охваченные со всех сторон партийным шпионажем, эти новоявленные «товарищи» легко запутывались в нем и, спасая себя, выдавали других. (Там же: 458)

Однако одновременно с массовой антропологической деградацией свершался в Москве и противоположный процесс — процесс удивительного «восхождения

души» и «жизни на вершинах»: «О, конечно, не всех, но тех, в которых спасалась душа России... Глубже всего свершалось в Москве, которая отнюдь не была только грязным и разваливающимся, но и совершенно фантастическим городом, в котором призрачно переплетались все времена и пространства русской истории» (Там же: 461). И тому были не менее глубокие экзистенциальные причины, чем инстинкт физического самосохранения:

Чтобы устоять, чтобы оградить себя от самого страшного, от гибели души и совести, надо было иметь живые, неподкупные глаза и владеть даром интуитивного распознавания «духов». Жизнь на «вершинах» становилась биологической необходимостью; абсолютное «бытие» переставало быть возвышенным предметом философского созерцания и поэтического вдохновения, с каждым днем оно все больше становилось единственно возможной опорой нашей повседневной жизни. (Там же)

В своих мемуарах Федор Степун приводит несколько примеров этой «вершинной жизни», разумеется, разорванной и фрагментарной, но единственно для автора *своей*. Одним из таких «островков» прежней Москвы была для Степуна квартира его друга А. С. Шора на углу Большой Никитской улицы и Большого Кисловского переулка¹⁸. Александр Соломонович Шор, бывший владелец фабрики роялей и находящегося в нижнем этаже его дома музыкального магазина, оказавшийся при советской власти простым настройщиком роялей с сильно поредевшей клиентурой, проживал в квартире на Большой Никитской с женой Раисой Моисеевной (всю жизнь проработавшей в благотворительности), сыном-музыкантом Юрием и дочерью Ольгой — историком и искусствоведем, впоследствии активно печатающейся в эмиграции под псевдонимом Ольга Дешарт¹⁹. Часто в квартиру к А. С. Шору приходил его младший брат, пианист-виртуоз и музыкальный педагог Давид Соломонович Шор (организатор, вместе со скрипачом Крейном и виолончелистом Эрлихом, европейски знаменитого «Московского трио»), а также другие члены многочисленного семейства, в основном из врачебного сословия, жившие и практикующие на той же Большой Никитской ближе к бульварам. В гостеприимный и хлебосольный дом («у Шоров дольше, чем у других, держались кое-какие последние запасы, которые они, не заглядывая в будущее, радушно и беззаботно скармливали всем, кто попадал к ним») часто приходили подискутировать об искусстве, философии и политике Вячеслав Иванов и Густав Шпет.

Степуну особенно запомнились последние перед его высылкой из России вечера в квартире Шоров в июле — августе 1922 года:

18. Этот когда-то очень красивый доходный дом с угловыми ажурными балкончиками, построенный по проекту В. А. Мазырина в 1890-х годах, подвергся в прошлом веке многочисленным переделкам и сейчас снова находится на реконструкции.

19. В своих мемуарах Ф. А. Степун так написал о совсем юной Ольге Александровне Шор: «Исключительно умная, многосторонне образованная и очень талантливая девушка, с большим успехом читавшая лекции по истории искусства на всевозможных рабочих курсах» (Степун, 2000в: 511).

Как памятно мне поздние летние вечера на небольшом балконе у Шоров. Летняя Москва была по-старому полна своею милою провинциальною грустью. Пахло пылью, нагретым за день железом крыш и увядающим жасмином... В гостиной о чем-то несбыточном раздумчиво пела виолончель Юрия Шора и было до полной утраты ощущения своего собственного «я» непонятно, почему засевшие в недалеком Кремле большевики творят в этом тихом, печально-прекрасном мире свое злое, громкое, бескорбно-мажорное дело и почему, творя его, они приглашают в Кремль трио «Шор, Крейн и Эрлих» и слушают музыку чуть ли не со слезами на глазах. (Степун, 2000в: 512)

Действительно, выступая на приемах в Кремле, Давид Шор не раз пользовался сентиментальностью некоторых его обитателей, чтобы выхлопотать чье-то помилование. Когда в том же, печальном для интеллигенции, 1922 году в Советской России начались массовые аресты сионистов, Д. Шор, через своего приятеля Льва Каменева-Розенфельда (председательствовавшего тогда, в связи с болезнью Ленина, на Политбюро), добился для них замены тюрьмы и ссылки высылкой за границу «без права возвращения». В общей сложности такая мера была применена до начала 1930-х годов примерно к двум тысячам советских евреев (позднее выходцы из России, которым инициатива Шора спасла жизнь, посадили в его честь рошу в поселении Бен-Шемен). В 1927 году Давид Шор навсегда уехал в Палестину. Он скончался в Тель-Авиве в 1942 году.

Другим «духовным прибежищем» стала для Степуна квартира философа и публициста Николая Александровича Бердяева в Большом Власьевском переулке, где проходили первые заседания Вольной Академии духовной культуры²⁰. Степун искренне считал Бердяева (с которым часто расходился во взглядах) «одною из наиболее центральных фигур философской, да и вообще духовной жизни советской Москвы»: «Большевистский вихрь не только взволновал его, как всех нас, но и оплодотворил, как немногих. В его голове и сердце неустанно клокотали тысячи мыслей и страстей. Ни раньше, ни позже не чувствовал я вулканической природы бердяевского духа так сильно, как в последние годы нашей жизни в Москве» (Степун, 2000в: 508).

Степуну принадлежит и, возможно, лучшее в отечественной литературе описание духовно насыщенной атмосферы последнего в Москве бердяевского дома:

Небольшая писательская квартира, чадит железная печка, холодно. Кто в драповом пальто, кто в фуфайке, многие в валенках. На чайном столе ржаной символ прежних пирогов и печений и изобретение революции, керосиновая свеча. В комнате почти вся философствующая и пишущая Москва. Иногда до 30–40 человек. Жизнь у всех ужасная, а настроение бодрое и в корне, по крайней мере, творческое, во многих отношениях, быть может, более существенное и подлинное, чем было раньше, в мирные, рыхлые, довоенные годы. (Степун, 1923: 399)

20. Подробнее об этом, последнем московском адресе Н. А. Бердяева см.: Кара-Мурза, 2014: 71–77.

Позднее, в мемуарах, Степун добавит к этому описанию фразу, важную для него лично: «Если бы в моей памяти не темнел небольшой кабинет Николая Александровича и не светилась бы красными бликами шелковая обивка его гостиной, мне было бы много грустнее вспоминать нашу подсоветскую жизнь» (Степун, 2000в: 510).

Добавлю, что именно в кабинете Бердяева, выходящем во двор с полуразрушенным временем и людьми домом, где прошло детство Герцена, и сговорились в 1921 году о сборнике «Освальд Шпенглер и Закат Европы» четыре его автора: Федор Степун, Николай Бердяев, Семен Франк и Яков Букшпан. Первые трое, как известно, были вскоре высланы из России, а четвертый, талантливый экономист Я. М. Букшпан, отказавшийся покинуть страну, был через несколько лет расстрелян.

Из других степуновских зарисовок послереволюционной Москвы выделяется рассказ об одном из публичных заседаний Академии духовной культуры в нетопленной аудитории Высших женских курсов в Мерзляковском переулке: «Все сидели в пальто, шубах, валенках; как во внешней обстановке, так и в тревожном настроении собравшихся чувствовалось наступление вражьей власти и повелительная необходимость не говорить перед ее лицом никаких случайных, поверхностных и праздных слов» (Там же: 149). С выступавшим в качестве докладчика Бердяевым вступил в полемику другой мэтр московской философии Густав Густавович Шпет:

Отдельных возражений Шпета я не помню, помню только, что он запальчиво нападал на христианство и с непонятной страстностью защищал в большевистской Москве... Элладу. В этом выверте была, конечно, своя, шпетовская логика. Думаю, что преувеличенно ощущая внутреннюю близость христианского и коммунистического утопизмов, Шпет только потому и говорил о светлой, трезвой, здешней Греции, что его раздражал традиционный в Религиозно-философской академии взгляд на Москву, как на третий Рим. Какой — к черту — третий Рим, когда в Кремле засели большевики! Не расстрелять ли вместе с большевиками и христиан, чтобы наконец-то вытрезвилась матушка-Русь. (Там же)

Несмотря на дружеские отношения с Бердяевым и обоюдно прохладные со Шпетом, Степун, похоже, не был равнодушен к логике последнего. Ему, прошедшему школу строгого философствования в Гейдельберге и Марбурге, была чужда спекулятивная «панидеологизация» (термин Степуна) жизненных явлений. В 1933 году, отвечая на анкету эмигрантского «Пореволюционного клуба»²¹ (потом этот ответ был перепечатан в журнале «Новый град»), Степун с горечью написал об

21. «Пореволюционный клуб» был основан в мае 1932 года в Париже по инициативе местного отдела Союза российских национал-максималистов и объединил многих умеренных эмигрантских литераторов и политиков. В его деятельности принимали активное участие парижские друзья Федора Степуна, работавшего тогда в Дрездене, — И. И. Бунаков-Фондаминский, Г. П. Федотов и монахиня Мария (Е. Ю. Скобцова).

идеологических мифах, долгие годы насилувавших русскую жизнь и в итоге приведших ее к катастрофе. И первым в ряду этих убийственных мифов он назвал как раз идею «Москвы — третьего Рима»:

Думаю, что нам... необходимо стать гораздо более трезвыми, чем были наши предшественники-славянофилы. Москва — третий Рим... Россия — третья сила, которой суждено примирить безбожного человека Запада и бесчеловечного Бога Востока, Россия — единственный оплот против западноевропейской революции — вот несколько примеров того, чего больше не надо, что потерпело страшное крушение, отчего становится как-то стыдно при взгляде на Советскую Россию и на нашу общественную вину и слабость. (Степун, 1933: 19–20)

Вообще одна из фундаментальных философских идей Ф. А. Степуна, окончательно продуманная им уже в эмиграции, — необходимость строгого различения *идей* и *идеологий*. «Идея», согласно Степуну, — это «структура бессознательного переживания», в отличие от «идеологии», которая есть «построение теоретического сознания» (Степун, 1929: 441). Поэтому сам он никогда не пытался сформулировать, например, некую особую «русскую» или «московскую идею» — но всегда стремился уловить и по возможности адекватно передать смыслы, прорастающие снизу: «Не надо формулировать идеи. Идея... — это зерно, это «путь зерна», это органический рост и цветение, нечто изнутри каждому причастному идее ведомое, но одновременно тайное, сокровенное, а потому и неизреченное» (Степун, 1933: 16). Поэтому «формула России», предложенная Степуну, звучит так:

Идея России заключается в защите Божьих замыслов (идей) от человеческих выдумок (идеологий) и в блюденнии себя как главной твердыни на фронте идей... Я уверен, что без внутреннего сопротивления отвлеченному раскрытию русской идеи обязательно переусердствуешь в ее формулировке; а это весьма опасно не только для теории, но и для политической практики... Русскость есть качество духовности, а не историософский, политический и идеологический монтаж. (Там же: 18, 20)²²

Оказавшись в Германии и ностальгируя (что вполне естественно) по Москве своей молодости, Ф. А. Степун, однако, не мог согласиться с бытовавшим в эмигрантских кругах убеждением, что это, мол, новые большевистские правители «беспощадно стерли с Москвы ее стародавний облик».

Облик этот начал меняться задолго до большевиков, — возражал Степун. — Спору нет: большевизм проявил в своем коммунистически-государственном грондерстве много бестактности и безвкусицы, но ведь и в вольном меценатски-купеческом строительстве не было недостатка ни в том, ни в другом. Достаточно вспомнить Врубелевскую мозаику на «Метрополе», громадные

22. Подробнее о философском различении Степуну «идей» и «идеологий» см.: Кара-Мурза, 2012: 34–40.

золотом окаймленные лиловые ирисы всем нам памятного особняка [Рябушинского] недалеко от Никитских Ворот, неоготический замок [Зинаиды] Морозовой глубоко во дворе на Спиридоновке и знаменитый по своей нелепости особняк [Арсения Морозова] на Воздвиженке в мавритански-готическом стиле, с его усыпанными раковинами и окантованными каменными морскими канатами башнями. (Там же: 155)

По мнению Степуна, «все эти стилистические изощрения подходили к старой Москве не больше, чем здание Моссельпрома» (Там же).

Но в степуновской констатации того, что Москва начала радикально меняться по меньшей мере за десятилетие до прихода неомодернистов-большевиков, проявился и его своеобразный оптимизм: «Единственное, что можно сказать в защиту вольного московского строительства, это то, что в Москве всякая нелепая причуда всегда была больше к лицу, чем покорное послушание закону планового строительства» (Там же). «Иногда мне, впрочем, думается, — добавлял Степун, — что при внимательном рассмотрении советской столицы, образ которой, несмотря на сотни фотографий, мне все еще как-то не видится, и в ней где-нибудь да скажется исконный русский дар всё — хорошо ли, плохо ли — переделывать на собственный лад» (Там же).

«Идеальная Москва» для Степуна — это непрерывное вольное творчество, самовоспроизводящаяся энергетика города, не опосредованная ни буржуазным рынком, ни тем более чьей-то авторитарной волей. Как бы там ни было, ясно то, что сам Ф. А. Степун, москвич не только по рождению, но и по духу, внес в осмысление *метафизики Москвы*, а значит, и в ее пребывающую в постоянном развитии *идентичность*, свои, абсолютно неповторимые краски и ноты.

...А перед самым отъездом в вынужденную эмиграцию Ф. А. Степун вдруг снова, во всей полноте, в последний раз ощутил *свою Москву*:

Паспорта лежали в кармане. До отъезда оставалась неделя. Каждый день мы с женой ходили к кому-нибудь прощаться. Ходили по всей Москве: со Смоленского рынка на Солянку, с Мясницкой к Савеловскому вокзалу, и странное, трудно передаваемое чувство с каждым днем все больше и больше укреплялось у нас в душе: *чувства возвращения нам нашей Москвы* [курсив мой. — А. К.], Москвы, которую мы уже долго не видали, как будто совсем потеряли и вдруг снова нашли. В этом новом чувстве нашей Москвы снова торжествовала свою победу вечная диалектика человеческого сердца, которое окончательно овладевает предметом своей любви всегда только тогда, когда его теряет. (Степун, 1923: 398–399)

Казалось бы, невозможно сформулировать абсолютную человеческую уверенность в своей глубинной *московской идентичности* более точно. И тем не менее раннеэмигрантский очерк Федора Степуна о «прощании с Москвой» в октябре 1922 года заканчивается еще более удивительным фрагментом: «Весь вагон давно спит, лишь мы с женой стоим у окна. Я смотрю в черную ночь и страницу за стра-

ницей листаю свои воспоминания за пять безумных лет. И странно, чем дальше я листаю их, тем дальше отодвигается от души приближающаяся ко мне разумная Европа, тем значительнее вырисовывается в памяти удаляющаяся от меня безумная Россия» (Там же: 399).

Литература

- Кантор В. К. (2006). Как издают шедевры: о публикации русского варианта мемуаров Ф. Степуна «Бывшее и несбывшееся» // Вопросы литературы. № 3. С. 278–319.
- Кара-Мурза А. А. (2012). Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Философский журнал. № 2. С. 27–44.
- Кара-Мурза А. А. (2014). Бердяевская Москва: опыт философского краеведения // Философские науки. № 4. С. 65–77.
- Кара-Мурза А. А. (2015а). Степун, Москва и мировая война // Вопросы философии. № 10. С. 83–86.
- Кара-Мурза А. А. (2015б). Флоренция В. В. Вейдле // Философские науки. № 7. С. 45–52.
- Кара-Мурза А. А. (2016). Сорренто Владимира Соловьева // Философские науки. № 2. С. 101–116.
- Степун Ф. А. (1910). Трагедия творчества (Фридрих Шлегель) // Логос. Кн. 1. С. 171–196.
- Степун Ф. А. (1912). К феноменологии ландшафта // Труды и дни. № 2. С. 52–56.
- Степун Ф. А. (1923). Мысли о России. Очерк первый // Современные записки. Кн. 14. С. 391–400.
- Степун Ф. А. (1924). Мысли о России. Очерк четвертый // Современные записки. Кн. 19. С. 296–333.
- Степун Ф. А. (1925). Мысли о России. Очерк шестой // Современные записки. Кн. 23. С. 342–371.
- Степун Ф. А. (1926). Из писем прапорщика-артиллериста. Прага: Пламя.
- Степун Ф. А. (1929). Религиозный смысл революции // Современные записки. Кн. 40. С. 427–460.
- Степун Ф. А. (1933). Идея России и формы ее раскрытия. Ответ на анкету Пореволюционного Клуба // Новый град. № 8. С. 15–27.
- Степун Ф. А. (1960). Автобиографический очерк // Старые — молодым. Мюнхен: ЦОПЭ. С. 91–94.
- Степун Ф. А. (2000а). Памяти Андрея Белого // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН. С. 704–721.
- Степун Ф. А. (2000б). Москва — третий Рим // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН. С. 596–611.
- Степун Ф. А. (2000в). Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя.

- Стенун Ф. А. (2000г). Вячеслав Иванов // Стенун Ф. А. Сочинения. М.: РОС-СПЭН. С. 722–734.
- Стенун Ф. А. (2012). Мистическое мировидение: пять образов русского символизма. СПб.: Владимир Даль.
- Федотов Г. П. (1992). Судьба и грехи России. Т. 2. СПб.: София.
- Kara-Murza A. A. (2015). Berdyaev's Moscow: A Philosophical Investigation of Local History // Russian Studies in Philosophy. Vol. 53. № 4. P. 338–351.
- Stepun F. (1947). Vergangenes und Unvergängliches: Aus meinem Leben 1884–1914. München: Kösel.

Moscow "Before" and "After" Revolution: The Sociology of the Native City in the Works of Fyodor Stepun

Alexei Kara-Murza

DSc in Philosophy; Professor, Senior Research Fellow, National Research University Higher School of Economics Senior Research Fellow, Institute of Philosophy RAS.

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: a-kara-murza@yandex.ru

This article is devoted to the analysis of the distinctive "sociology of Moscow" of the Russian philosopher and sociologist Fyodor Avgustovich Stepun (1884–1965) who was born, studied, and lived in Moscow until his expulsion in 1922 by the Bolshevik regime of Soviet Russia. From a large amount of factual material, the author shows how the creative experiences of the Muscovite Stepun were associated with two different periods of the life of Moscow, "before" and "after" the Revolution of 1917. Before the First World War, Moscow was a favorite theme of steppe-memoirs. Unlike many authors who called those years a "lost time" for Russia, Stepun, on the contrary, highly valued that time period for its social dynamism and diverse cultural creativity. A native Muscovite, Stepun was encouraged by the rapid pre-war growth of the old capital and had repeatedly declared the life in pre-war Moscow to be the "Golden Age" of Russian culture. He shared the idea that an "enlightened Russia" is "a better Europe" with his emigré friends, G. P. Fedotov and V. Wadle. A special place in the article is given to the analysis of Stepun's attitude as an analyst and memoirist to the radical transformation of the "metaphysical landscape" of Moscow after the revolution; Stepun called it an "existential revolution" that broke all the usual human "identities". According to Stepun, the Bolshevik Revolution literally produced a tectonic shift of human existence, not only knocking millions of people from their usual contexts of existence, but also stretching the limits of and exposing all of the primary "existential" meanings of human existence.

Keywords: Fedor Stepun, Russia, Moscow, Russian philosophy, urban sociology, civilization, culture, First World War, revolution, Bolshevism, immigration, identity

References

- Fedotov G. (1992) *Sud'ba i grekhi Rossii. T. 2* [The Fate and Sins of Russia, Vol. 2], Saint Petersburg: Sofia.
- Kantor V. (2006) Kak izdayut shedevry: o publikacii russkogo varianta memuarov F. Stepuna "Byvshee i nesbyvsheesya" [How Masterpieces are Published: On the Publication of the Russian Version of F. Stepun's Memoirs "Fulfilled and Unfulfilled"]. *Voprosy literatury*, no 3, pp. 278–319.

- Kara-Murza A. (2012) Kak idei prevrashhajutsja v ideologii: rossijskij kontekst [How Ideas Turn into Ideologies: The Russian Context]. *Philosophical Journal*, no 2, pp. 27–44.
- Kara-Murza A. (2014) Berdyaevskaya Moskva: opyt filosofskogo kraevedeniya [Berdyaev's Moscow: A Philosophical Essay in Local History]. *Philosophical Sciences*, no 4, pp. 65–77.
- Kara-Murza A. (2014) Berdyaev's Moscow: A Philosophical Investigation of Local History. *Russian Studies in Philosophy*, vol. 53, no 4, pp. 338–351.
- Kara-Murza A. (2015) Stepun, Moskva i mirovaya vojna [Stepun, Moscow and World War II]. *Voprosy filosofii*, no 10, pp. 83–86.
- Kara-Murza A. (2015) Florenciya V. V. Weidle [V. V. Weidle's Florence]. *Philosophical Sciences*, no 7, pp. 45–52.
- Kara-Murza A. (2016) Sorrento Vladimira Solov'eva [Vladimir Solovyov's Sorrento]. *Philosophical Sciences*, no 2, pp. 101–116.
- Stepun F. (1910) Tragediya tvorchestva (Fridrih Shlegel') [The Tragedy of Creativity (Friedrich Schlegel)]. *Logos*, vol. 1, pp. 171–196.
- Stepun F. (1912) K fenomenologii landshafta [Toward the Phenomenology of Landscape]. *Trudy i dni*, pp. 52–56.
- Stepun F. (1923) Mysli o Rossii. Ocherk pervyj [Thoughts about Russia: First Essay]. *Sovremennye zapiski*, vol. 14, pp. 391–400.
- Stepun F. (1924) Mysli o Rossii. Ocherk chetvertyj [Thoughts about Russia: Fourth Essay]. *Sovremennye zapiski*, vol. 19, pp. 296–333.
- Stepun F. (1925) Mysli o Rossii. Ocherk shestoj [Thoughts about Russia: Sixth Essay]. *Sovremennye zapiski*, vol. 23, pp. 342–371.
- Stepun F. (1926) *Iz pisem praporshchika-artillerista* [From the Letters of Warrant Officer-Gunner], Prague: Plamya.
- Stepun F. (1929) Religioznyj smysl revolyucii [The Religious Meaning of the Revolution]. *Sovremennye zapiski*, vol. 40, pp. 427–460.
- Stepun F. (1933) Ideya Rossii i formy ee raskrytiya: otvet na anketu Porevolucionnogo Kluba [The Idea of Russia and the Form of Its Disclosure: Response to the Questionnaire of the Post-revolutionary Club]. *Novy grad*, no 8, pp. 15–27.
- Stepun F. (1960) Avtobiograficheskij ocherk [Autobiographical Essay]. *Old to Young*, Munich: COPE, pp. 91–94.
- Stepun F. (2000) Pamyati Andrey Belogo [In Memory of Andrei Bely]. *Sochinenia* [Works], Moscow: ROSSPEN, pp. 704–721.
- Stepun F. (2000) Moskva — tretij Rim [Moscow — the Third Rome]. *Sochinenia* [Works], Moscow: ROSSPEN, pp. 596–611.
- Stepun F. (2000) *Byvshee i nesbyvsheesja* [Fulfilled and Unfulfilled], Saint Petersburg: Aleteia.
- Stepun F. (2000) Vyacheslav Ivanov [Vyacheslav Ivanov]. *Sochinenia* [Works], Moscow: ROSSPEN, pp. 722–734.
- Stepun F. (2012) *Misticheskoe mirovidenie: pyat' obrazov russkogo simvolizma* [The Mystical World-view: Five Images of Russian Symbolism], Saint Petersburg: Vladimir Dal'.

Деятельность Федора Степуна в немецкой эмиграции на примере его статей в журнале «Хохланд» (1924–1940 годы)*

Леонид Люкс

PhD, научный руководитель Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Профессор Центрального института центрально- и восточноевропейских исследований
Католического университета Айхштетт-Ингольштадт
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: leonid.luks@ku.de

Федор Степун был своего рода мостом между немецкой и русской культурой. Особую роль в этой связи играло сотрудничество Степуна с католическим журналом «Хохланд», в котором Степун опубликовал целый ряд статей, после того как он в 1922 году был изгнан из Советской России. Анализу этих статей, в которых Степун пытался объяснить немецким читателям, что же произошло с Россией после свержения царя и после крушения созданной в феврале 1917 года хрупкой русской демократии, посвящена первая часть этого очерка. Хотя Степун был готов признать значительную долю ответственности русских демократов за начавшуюся в октябре 1917 русскую трагедию, он категорически отвергал распространенный среди русских эмигрантов тезис о демократах как «единственных, кто виноват во всех ужасах современного состояния России». Следующей темой, которой были посвящены статьи Степуна, опубликованные в журнале «Хохланд» в 1920-е годы, был анализ большевистского режима, первого тоталитарного режима в новейшей истории. Вторая часть очерка анализирует статьи Степуна, которые появились в журнале «Хохланд» после прихода Гитлера к власти в январе 1933 года. Будучи одним из последних бастионов «полусвободного слова» в нацистской Германии, журнал «Хохланд» и после 1933 года предоставлял Степуну, который оставался убежденным демократом, возможность публиковать свои статьи. Хотя статьи эти, как правило, были посвящены русской тематике, они содержали между строк также и критику тогдашних немецких порядков.

Ключевые слова: Ф. А. Степун, В. И. Ленин, журнал «Хохланд», Русская революция 1917 года, демократия, большевики, национал-социализм

Федор Степун, рожденный в 1884 году в Москве в семье предпринимателя немецкого происхождения, был одним из важнейших за последние сто лет посредников между немецкой и русской культурами (Höntzsch, 1937: 189–200; Hufen, 2001, 2004: 269–288, 2014: 34–54; Кантор, 2000: 3–33, 2010: 125–138, 2012: 5–33, 2013: 5–14, 2017: 759–772). В 1910 году Степун завершил изучение философии в Гейдельберге,

© Люкс Л., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-284-298

* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

где защитил диссертацию у профессора Вильгельма Виндельбанда по творчеству русского философа Владимира Соловьева. Степун считал немецкую философию самой глубокой формой современного ему философского мышления и пытался, несмотря на широко распространенный в России в начале XX века скепсис в отношении Германии, всячески популяризировать немецкую философию на своей родине. В то же время Степун был русским патриотом. В Первой мировой войне он как офицер русской армии воевал против Германии и ее союзников. В 1915 году он был тяжело ранен на фронте в Галиции. После свержения царя во время Февральской революции 1917 года Степун полностью поддержал новую русскую демократию и служил ей на разных ответственных постах, в частности, в военном министерстве Временного правительства.

Степун никоим образом не разделял разочарования демократической системой, охватившего образованную часть русского общества через несколько месяцев после свержения царя. Он считал демократию общественным устройством, как на Западе, так и на Востоке, наилучшим образом гарантирующим человеческое достоинство и идеалы справедливости, истоки которых философ видел в христианстве. Этому убеждению он был верен всю свою жизнь. В сентябре 1922 года Степун вместе с известными русскими интеллектуалами (Николаем Бердяевым, Семеном Франком, Питиримом Сорокиным и другими) был выслан из своей родной страны. Советская власть, устанавливая диктатуру единомыслия в России, считала независимых мыслителей смутьянами (Макаров, Христофоров, 2005, 2010). Но и на Западе этим мыслителям редко уделяли должное внимание. Западную общественность прежде всего интересовали победители внутривосточной борьбы — большевики, а не проигравшие, которые должны были вдали от родины бороться не только за духовное, но и за материальное выживание. Однако на Западе были и люди, пытавшиеся плыть против течения: они были готовы слушать русских мыслителей-эмигрантов, к их кругу принадлежали издатели католического журнала «Хохланд», который в 1920–1930-е годы был своего рода форумом русских авторов в эмиграции. Особенно часто на его страницах выступал Федор Степун.

Рассмотрим его статьи в журнале «Хохланд» на тему Русской революции и европейского кризиса XX века.

Русская революция с точки зрения современника

Первая статья Степуна в журнале «Хохланд» появилась уже через полтора года после его высылки из России. Это были начальные очерки цикла «Мысли о России», которые параллельно публиковались в Париже в эмигрантском журнале «Современные записки» (до начала 1930-х годов Степун руководил литературной частью этого журнала).

Русский оригинал первой части этого цикла был опубликован в 1923 году, когда международные отношения в Европе и социально-экономическое положение Германии (Степун тогда жил в Берлине) чрезвычайно обострились вследствие Рур-

ского кризиса. Несмотря на это, тогдашний Запад, по сравнению с большевистской Россией и начавшимся в 1917–1918 годах «русским апокалипсисом» (определение Василия Розанова), олицетворял для Степуна «нормальность» как таковую: «Вся европейская жизнь, при всем ее расстройстве, по-прежнему определяется нормами разума. Последние пять лет русской жизни, однако, соединили в душе в неразрывное целое ощущение безумия и реальности. <...> Они превратили... безумие... в сущность... бытия» (Stepun, 1924: 244).

Как же это могло случиться? Как могла одна из самых больших империй на Земле столь быстро разрушиться? Русские демократы, по мнению Степуна, несут за это значительную долю ответственности. Как восторженно приветствовали они стремительное разрушение всех структур русского государства, которое они отождествляли с ненавидимой ими монархией! Как услужливо мирились они со вспышками ненависти простых солдат против всего офицерского корпуса (станового хребта вооруженных сил России)! Слишком наивными были их ожидания, что на следующее утро после краха старого режима в России наступят славные времена невиданной ранее социальной справедливости и свободы (Stepun, 1924: 414–418; Франк, 1924; Федотов, 1967).

Нельзя забывать о том, что эти горькие слова исходили из уст убежденного демократа, который не отрицал ответственности своей и своих единомышленников за начавшуюся в 1917 году катастрофу. Тем не менее Степун до конца всеми доступными средствами пытался защитить строй, установленный в России после Февральской революции. Но когда «первая» русская демократия в октябре 1917 года, через 8 месяцев своего существования, была уничтожена ее врагами-большевиками, Степун не был готов вслед за многими своими боевыми товарищами присоединиться к антибольшевистской Добровольческой армии:

Вооруженная борьба против них (большевиков) всегда казалась бессмысленной — и бесцельной, ибо дело все время не в них, но в той стихии русского безудержа. <...> Историческая задача России... в годы 1918–1921 заключалась не в борьбе с большевиками, но в борьбе с большевизмом: с разнузданностью нашего безудержа. Эту борьбу нельзя было вести никакими пулеметами, ее можно было вести только внутренними силами духовной сосредоточенности и нравственной выдержки. (Stepun, 1924: 249)

Так же думали и некоторые другие русские мыслители-эмигранты, в частности Семен Франк (Франк, 1956: 126).

Степун рассматривал большевизм как неотвратимое зло, что вызывало возмущение многих его товарищей по изгнанию, для которых каждый компромисс с советским режимом был предательством антибольшевистских идеалов. При этом критики Степуна не замечали, что принятие Степуном новой российской реальности — лишь внешнее. Признание большевизма из внутреннего убеждения было для него невозможно. Степун считал, что в настоящее время с политической точки зрения стоило бы принять, хотя бы временно, большевистское государство, так

как политика — это «искусство возможного». Однако с этической токи зрения это принятие реальности совершенно неприемлемо, потому что в области нравственности нужно стремиться к невозможному (Stepun, 1924: 525).

Степун четко отделял себя от возникшего в начале 1920-х годов в русской эмиграции движения «Смена вех» и остро критиковал его в своих статьях, так как эти бывшие радикальные противники большевизма теперь были готовы признать большевиков как победителей в Гражданской войне не только внешне, но и «внутренне», из «благодарности» за восстановление территории большей части Российской империи. Тем самым, как полагали ведущие идеологи сменовеховства, победили, по крайней мере, окольными путями, «белые идеи». Большевики начали свой политический путь как воинствующие противники Российской империи, сторонники ее тотальной дезинтеграции. В итоге же они стали ее восстановителями и спасителями. Сменовеховцы считали, что хотя большевистское государство внешне «красное» — интернационалистское и революционное, внутри оно «белое» — патриотическое и национальное. Николай Устрялов, видный представитель сменовеховского движения, писал в феврале 1920 года:

Как это, быть может, ни парадоксально, но объединение России идет под знаком большевизма... Первое и главное — собрание, восстановление России как великого и единого государства. Все остальное приложится. И если приходится с грустью констатировать крушение политических путей, по которым мы до сих пор шли, то великое утешение наше в том, что заветная наша цель — объединение, возрождение родины, ее мощь в области международной — все-таки осуществляется и фатально осуществится. (Устрялов, 1927: 5–6)

Аргументы такого рода Степун не принимал, хотя и сожалел по поводу частичного распада Российской империи после 1917 года. Его «фантомные боли», вызванные распадом империи, особенно обострились в Риге — столице ставшей независимой Латвии, где он коротко остановился осенью 1922 года на пути из России в Германию (Stepun, 1924: 413–414). Несмотря на это, он никоим образом не был готов «внутренне» признать советский режим вследствие его «имперских достижений». Тот факт, что большевики были жестокими разрушителями свободного общества, возникшего в России после свержения царизма, значил для него слишком много. Но Степун не принимал большевиков не только потому, что они разрушили русскую демократию, но и потому, что в его глазах они являлись олицетворением «предельного упрощения». В этой связи Степун цитирует основоположника русской социал-демократии Георгия Плеханова, который в 1917 году сказал, что Ленин «может оказаться для нашего дела очень опасным, так как его главный талант — невероятный дар упрощения» (Stepun, 1924: 538). Это определение Плеханова скорее всего вытекает из определения знаменитого швейцарского историка Якова Буркхардта.

Степуну было ясно, что большевистской системе, как и любому тоталитарному режиму, никоим образом недостаточно лишь внешней лояльности подданных. Цель большевиков — полная идентификация всех слоев подвластного им населения с идеологическими постулатами режима, т. е. внутреннее принятие существующего состояния. Высылка в 1922 году ведущих российских мыслителей подчеркивала тот факт, что большевистские правители считали идеологическое перевоспитание этих своевольных личностей не имеющим шансов на успех (Stepun, 1924: 527).

Следующие статьи Степуна, опубликованные в журнале «Хохланд» под заглавием «Проблема демократии в России» (Stepun, 1924/1925) и «Миссия демократии в России» (Stepun, 1925/1926) между 1924 и 1926 годами, были посвящены демонизации демократических идей, столь распространенной среди образованного класса как в России, так и в эмиграции после 1917 года. Степун не считал молодую и непрочную русскую демократию, которая была не в состоянии защититься от натиска ее врагов-большевиков, важнейшей, чуть ли не единственной причиной русской катастрофы октября 1917 года.

При этом Степун подчеркивал, что среди наиболее радикальных критиков демократического эксперимента в стране были те, кто в свое время полностью одобрял новый строй, установленный в феврале 1917 года, кто никоим образом не был готов поддержать прогнившее здание российской монархии: «В те дни все, от социалистов до черносотенцев, были революционерами и демократами» (Stepun, 1925/1926: 417).

Теперь же многие из них отвернулись от прежних идеалов, устыдились своей прежней якобы наивности:

Багровый гнев, которым пылают их щеки, когда они говорят о «благословенном феврале», чаще всего не что иное, как краска стыда воспоминаний о своем непростительном революционном восторге, сентиментальные, глупые надежды на то, что все помирятся и будут счастливы. <...> Они ожидали, что революция сделает людей свободными, и поэтому не могут осознать, когда она как дикий зверь набрасывается на своих освободителей. (Stepun, 1924/1925: 390, 393)

Описанная Степуном «переоценка ценностей» в лагере бывших российских демократов и либералов на самом деле представляла собой широко распространенное явление. Показательна в этом плане позиция влиятельного русского публициста и политика Петра Струве. В опубликованной в 1922 году в эмиграции статье Струве не нашел никаких качественных различий между демократической фазой Русской революции (февраль — октябрь 1917 года) и ее тоталитарной фазой, начавшейся после большевистского переворота: «Духовно, морально-культурно и политически революция 1917 и последующих годов есть объективно и существенно единый процесс... Реально, вся революция как народное движение рож-

далась и родилась из духа большевизма. Большевизм выражает русскую революцию» (Струве, 1999: 320–323).

Отождествление демократического и тоталитарного этапов русского переворота 1917 года размывало все различия между ними. Февральская революция стала кульминацией, начавшейся в 1825 году с движения декабристов, борьбы русского общества против гнета государства. Она завершила шедший с 1905 года процесс превращения России в плюралистическое, основанное на разделении властей и признании основных прав человека общество. Она уничтожила все сословные привилегии, гарантировала полную свободу религии и свободу слова, отменила неравноправие полов и ввела раньше, чем многие западные страны, избирательное право для женщин. Тот факт, что это торжество свободы было насильственно прервано в октябре 1917 года, был следствием многих ошибок и неиспользованных возможностей неопытной российской демократии, а также проявлением коварства ее врагов-большевиков и близорукости военного командования Германии, которое, поддерживая своих «классовых врагов» большевиков, стремилось положить конец войне на два фронта. Однако этот конец «первой» русской демократии не был предопределен заранее. Были и иные возможности разрешения существовавшего кризиса. Но это уже другой вопрос. Гораздо важнее в этой связи отметить, что большевистский этап Русской революции, в отличие от утверждений Струве, основывался на качественно противоположных принципах, чем Февральская революция. Самый свободный общественный строй в российской истории, просуществовавший столь недолго, был вытеснен самым несвободным.

Но вернемся к данному Степуном анализу поражения «первой» русской демократии. Как было сказано, Степун был готов признать значительную долю ответственности российских демократов за начавшуюся в октябре 1917 года русскую трагедию:

Те русские демократы, которые... не несут свой позор и свою вину в сердце, естественно, не имеют никакого морального права защищать правое дело демократии в России... Необходимо признать, что всему достигнутому и созданному революционной демократией при Временном правительстве почему-то не хватало подлинности и вескости, осознания ответственности, чувства значительности и важности происходящего.

Однако Степун категорически отвергал распространенный тезис о демократах как «единственных, кто виноват во всех ужасах современного состояния России». Тех, кто так рассуждал, он спрашивал, «а где они были, когда демократия совершала свои исторические ошибки?» (Stepun, 1925/1926: 424).

Несмотря на свою готовность тщательно исследовать поведение русских демократов, Степун в очерке «Миссия демократии в России» высказал несколько сомнительный тезис, касающийся поведения символической фигуры «первой» русской демократии Александра Керенского во время «контрреволюционного» мятежа Верховного главнокомандующего русской армии генерала Корнилова

в августе 1917 года. Керенский тогда призвал большевиков создать единый фронт против «контрреволюционной опасности». Степун считал это обращение к большевикам «неизбежным» (Там же: 422).

На самом же деле речь шла о капитальной ошибке русских демократов. Большевики после провалившейся попытки путча 3–5 июля 1917 года находились в плачевном состоянии. Правительство распустило их вооруженные формирования и частично запретило их прессу. Скрываясь от суда по обвинению в государственной измене (сотрудничестве с Германией), Ленин бежал из Петрограда и жил в укрытии на финской территории. Однако почти все ограничения правительства по отношению к большевикам были отменены во время Корниловского мятежа.

Действительно ли борьба против Корнилова требовала мобилизации всех левых сил России, включая таких воинственных антидемократов, как большевики? Провал путча показал, что армия больше не подходит для борьбы против собственного народа. Так что русская демократия никоим образом не нуждалась в помощи левых экстремистов, чтобы успешно противостоять опасности справа. Тем не менее страх демократов перед контрреволюцией был настолько велик, что они существенно недооценили свои силы. Не в последнюю очередь поэтому они вновь дали оружие в руки большевиков, разоруженных в июле 1917 года. Это было явно самым катастрофическим последствием мятежа Корнилова.

В последней части своего очерка «Миссия демократии в России» Степун рассматривает широко распространенные как на Востоке, так и на Западе стереотипные представления о недостатках демократического общественного порядка как такового. Вот некоторые из его аргументов:

Все утверждения, что демократия по своей сути чужда народу и безбожна, являются совершенно необоснованными. Сущность демократических взглядов основана на утверждении человеческой личности... Утверждение человеческой личности вне Бога и нации невозможно. ...[Ложно] утверждение, что пафос демократии основан на защите количества и отрицании качества. Демократия, наделяя избирательным правом каждого отдельного гражданина, не отнимает и не убивает в нем ни одного из его личных качеств. Вопрос использования собственного голоса и в демократии остается вопросом качеств человека. (Там же: 429–430)

Вывод Степуна гласит: «Я хорошо знаю, что сейчас совершенно безнадежно, тем более эмигранту, защищать идею демократии как национальную религиозную идею России. Но может быть, лишь то и стоит защищать, что большинство считает делом безнадежным» (Там же: 433).

Наряду с приверженностью демократии Степун в своих статьях «Проблема демократии в России» и «Миссия демократии в России» пишет о повседневной жизни большевистской России, выступая в качестве своего рода предшественника (*avant la lettre* — *франц.*) писателя Джорджа Оруэлла. Согласно Степуну, сущностной чертой большевистского режима было переосмысление многих слов и поня-

тий, которые в дототалитарной или нетоталитарной реальности имели противоположный смысл. Два с половиной десятилетия спустя Джордж Оруэлл назвал этот феномен «новоязом» (*newspeak* — *англ.*). Степун пишет:

С первых дней (большевистского) господства все начинает разваливаться. Жизнь приобретает странный, призрачный характер. Требование мира проникает в армию в качестве предвестника гражданской войны. За братанием с врагом скрывается подстрекательство к убийству собственных офицеров. Страстная борьба против смертной казни сочетается с полной внутренней готовностью к ее применению... Учредительное собрание созывают, чтобы разогнать его... Без сомнения, что этот «стиль» власть имущих при полном отсутствии свободы слова и систематическом подавлении любого «общественного мнения» глубоко отразился на духовной структуре русской жизни и русском обществе. Из всех зол, причиненных России большевизмом, самым серьезным, без сомнения, является ее моральное разложение. (Там же: 563–564)

Следующая часть цикла «Мысли о России» появилась в журнале «Хохланд» в 1926–1927 годах под названием «Метафизический смысл революции и советская литература» (Stepun, 1927). В начале очерка Степун рассматривает «совершенно непреносимый» для него феномен, а именно немецкий «салонный коммунизм»:

Без малейшего чувства боли за *свою* Европу, они бесчестят ее... поносят мещанскую узость европейской жизни и превозносят [думая, что тем самым льстят нашему русскому национальному чувству] поэзию большевистской России с ее пророческим хаосом [в стиле Достоевского] и ее кровавой живописностью [в стиле, не уступающем Шекспиру]... С наивной, снисходительной улыбкой людей, которые ничего на себе не испытали, они говорят, что революции не делаются в белых перчатках, что дух и кровь всегда связаны друг с другом. (Stepun, 1927: 35)

Когда Степун пытался поставить под вопрос это любование русской катастрофой, ему довелось услышать от одного из своих собеседников, что «все (русские) эмигранты за деревьями не видят леса, что европейцы, задыхающиеся от затхло-сти Западной Европы, могут понять всемирное значение большевистской России лучше, чем сами русские» (Stepun, 1927: 35).

Разумеется, Степун не отрицал эпохального значения Русской революции; вопреки всему сказанному, он даже отмечал ее позитивные аспекты, которые, однако, в корне отличались от представлений «салонных коммунистов», причем не только в Германии. С точки зрения Степуна, к числу важнейших последствий «русского апокалипсиса» принадлежал тот факт, что в нем открывался глубокий смысл некоторых явлений:

Общая неопределенность будущего в те дни придавала всему стилю и духу времени суровую серьезность. В свете этой серьезности все привычные

давно лишенные смысла вещи вновь обретали свой вечный смысл. Ломоть черного хлеба, который вся Россия берегла как просфору, чтобы ни одной крошки не пропало, вновь для всех означал жизнь, кровом стала квартира... очагом — печь, спасавшая от голода и холода... Мы ясно знали, кто... герой, а кто — трус... Все поднялось, приобрело истинное лицо и истинный смысл. Невероятно быстро в жизни исчезли фиктивные перегородки. (Stepun, 1927: 41–42)

Сотрудничество Степуна с журналом «Хохланд» было на много лет прервано после публикации его статьи «Метафизический смысл революции». Так, биограф Степуна Христиан Хуфен отмечает, что написанный в 1930 году на немецком языке трактат Степуна «Советофилия», который изначально предназначался для журнала «Хохланд», так и не был напечатан в этом журнале (Hufen, 2001: 315–316). Лишь после «захвата власти» в Германии нацистами Степун вновь стал регулярно публиковать свои тексты в журнале «Хохланд». До этого его публицистическая деятельность была прежде всего сосредоточена в основанном им в 1931 году вместе с историком Георгием Федотовым и публицистом Ильей Бунаковым-Фондаминским эмигрантском журнале «Новый Град».

Разногласия Степуна с Третьим рейхом и нацистской идеологией

После 30 января 1933 года, когда Германия, вторая родина Степуна, также попала в ловушку тоталитаризма, Степуна, убежденного демократа, публиковали немногие немецкоязычные издания. Лишь там он имел возможность публично выражать, хотя и между строк, свои политические взгляды. Среди этих исключений был и журнал «Хохланд» — один из последних бастионов «полусвободного слова» в Третьем рейхе. Сотрудничество между журналом и русским философом-эмигрантом, прерванное в конце 1920-х годов, было возобновлено. О характере журнала и о его роли в нацистском государстве Степун писал 31 июля 1934 года в письме одному из редакторов журнала Фридриху Фуксу: «Вообще я должен сказать, что „Хохланд“ сегодня это самый яркий, интересный и значительный журнал. Надеюсь, и в дальнейшем вы удержитесь на том же уровне» (Hufen, 2001: 447).

Статьи, которые Степун с 1933 года публиковал в журнале «Хохланд», были посвящены исключительно русской тематике, однако нередко они содержали намеки на тогдашние порядки в Германии. Это было видно, например, в статье, посвященной русскому философу-культурологу и поэту Вячеславу Иванову, опубликованной в 1933 году. Иванов, который, как и Степун, после большевистского переворота вынужден был покинуть родину, принадлежал к ведущим представителям русского религиозно-философского ренессанса начала XX века, в значительной мере определявшим тогдашний интеллектуальный климат страны. Анализируя мировоззрение Иванова, Степун не только указывает на то, как сильно его взгляды находились под влиянием Фридриха Ницше, но и подчеркивает существенные отличия, существующие между обоими мыслителями. Иванов создал символиче-

ское видение художника, который «не занимается воспитанием... мира и не приходит, чтобы переоценить все ценности... мира и навязать ему свою собственную жесткую „волю к власти“» (Stepun, 1933/1934: 354). Степун определяет позицию Иванова как «религиозный символизм», а точку зрения Ницше — как «идеалистический символизм». Религиозному символизму свойственна «устремленность к объективной истине, идеалистическому — к субъективной свободе, религиозному — самопреодоление, идеалистическому — самоутверждение». Не подлежит сомнению, что Степун, критикуя ницшеанскую «Волю к власти» и пропагандируемое ницшеанством сокрушение старых ценностей, имел в виду критику тогдашних немецких порядков. Его намерения становятся еще яснее в пассажах, в которых он анализирует представление Иванова о народе.

Иванов трактует понятие народа не как политическое, а исключительно как религиозное. Народ возникает и созревает не в борьбе за свое место под солнцем, но в борьбе за исполнение долга перед Богом. *Индивидуальность* народа... есть единственность и неповторимость его духовной и физической ситуации при выполнении этого долга. Национализм, напротив, это национальный эгоизм и, следовательно, предательство гармонии каждой нации; в перспективе — ее смертельная болезнь. (Там же: 358)

Даже написанный им некролог поэту и писателю Андрею Белому, который был одним из ведущих русских символистов, Степун использует для косвенного сведения счетов с нацистским режимом и его идеологией. В данном случае он имел в виду пропагандируемое нацистскими идеологами вытеснение человеческой индивидуальности коллективом:

Тема своего всезавершающего творения... намечалась Белым... как катастрофа культуры, катастрофа сознания, смерть личности, прорастание личности коллективным «Я»... Катастрофа индивидуалистической культуры, гибель гуманистической личности, гибель «самости» и рождение нового коллектива — все это пережито, теоретически осознано и художественно воссоздано Белым с единственной глубиной и силой. (Stepun, 1937: 214)

Вопреки своему неприятию нацистской системы и лежащей в ее основе идеологии, Степун пытался внешне договориться с ней — аналогично «внешней лояльности» к Советской России, сочетавшейся с «внутренним» отклонением любых компромиссов в отношении новых власть имущих. 11 ноября 1934 года Степун, с 1926 года преподававший социологию в Дрезденской высшей технической школе, как и многие другие преподаватели немецких вузов, принял присягу Гитлеру. Виктор Клемперер, который с 1935 года из-за своего еврейского происхождения был лишен права преподавания в Дрезденской высшей технической школе, так описывал эту церемонию:

[Она] была холодна, в высшей степени формальна и длилась не более двух минут. Повторяли хором за ректором, который пробубнил: «Вы клянетесь в вечной верности, я обязан обратить ваше внимание на святость клятвы... Завершаю трехкратным „Зиг Хайль“». Ректор прокричал «Зиг» — хор прокричал «Хайль»... Среди присягнувших были Янентцки, Кюн, Степун. ...[Они] такие же национал-социалисты, как и я. (Klemperer, 1995: 163)

Новая попытка Степуна прийти к соглашению с тоталитарным режимом, так же как и первая такая попытка, полностью провалилась. Условная лояльность Степуна не устраивала ни большевистский, ни нацистский режим. Тоталитарные режимы требуют от своих подданных безусловного подчинения, неограниченной идентификации с господствующими идеологическими догмами. Те, кто не готов пойти на это, подвергаются разного рода репрессиям. В случае Степуна эти репрессии, учитывая возможности тоталитарных государств, были относительно мягкими. Большевики не бросили его в тюрьму, а выслали из страны. В Третьем рейхе он, как и другие критики режима, вполне мог бы оказаться в концлагере. Но этого не случилось. Ректор Дрезденской высшей технической школы Вильгельм Йост и гауляйтер Саксонии Мартин Мутшман в июне 1937 года просто отдали распоряжение об отстранении Степуна от службы в вузе. Увольнение Степуна объяснялось тем, что профессор якобы распространял неверные представления о большевизме: «Степун видит в большевизме не проявление чужеродного разрушительного господства, навязанного русскому народу еврейством, а ложное направление поиска русской религиозности, явление отчасти и национально-русское». Наряду с этим распоряжение об увольнении содержало следующий пассаж:

Степун... не предпринимал никаких серьезных усилий, чтобы изменить в положительную сторону отношение к национал-социализму. Степун в своих лекциях отвергает взгляды национал-социализма, в особенности в отношении тоталитарных притязаний нацистской идеи и важности расового вопроса, а также в отношении еврейского вопроса. (Hufen, 2001: 494–495; Кантор, 2000: 32; Кантор, 2017: 764)

Вопреки запрету на профессию, Степун продолжал писать о национал-социализме; он делал это прежде всего в русской эмигрантской прессе. В 1938 году в журнале «Новый Град» была опубликована его статья «О свободе», в которой автор писал:

Неприемлемость фашизма заключается... в его ненависти к свободе как к духовной первоприроде человека, в его абсолютном равнодушии к качественной единственности всякой человеческой личности, в его стремлении превратить людей в кирпичи, в строительный материал государственно-партийного зодчества. Самая страшная ложь фашизма — это идея конформизма, идея стандартизированного индивида, исповедующего государством предписанное мирозерцание и творящего государством задуманную культуру. (Степун, 2000: 548)

Этот категорический отказ от национал-социализма Степун подписал своим именем.

Несмотря на запрет на профессию, Степуну удалось опубликовать в журнале «Хохланд» некоторые свои статьи, содержавшие критические высказывания в адрес режима. В номере, датированном октябрём 1938 — мартом 1939 года, в статье «Церковь самоубийц» Степун рассматривает роман Ф. М. Достоевского «Бесы», практически предвосхитивший события Русской революции 1917 года или тоталитарные перевороты XX века (Stepun, 1938/1939: 472–488). Многие герои романа высказывают разного рода утопические проекты спасения России и всего человечества. Некоторые из них Степун анализирует. Прежде всего он рассматривает характерное для некоторых героев романа самодовольство и презрение к так называемому «среднему человеку», который слишком ленив, чтобы пользоваться своей свободой, и слишком труслив, чтобы защитить ее: «Масса не может быть и потому никогда не бывает субъектом революции, но всегда лишь — объектом воздействия профессиональных революционеров. Покорности масс лучше всего достичь, не просвещая ее учением и наукой, но в то же время возбуждая ее агитацией» (Stepun, 1938: 473). Степун указывает на то, что Достоевский с показной претензией своих героев на роль «сверхчеловеков», в сущности, предвидел появление «сверхчеловека» Ницше (роман «Бесы» вышел в свет в 1871–1872 годах). «Сверхчеловек» Ницше также пытался преодолеть человеческое начало в человеке и представлял себя богоподобным существом. Степун напоминает ставшее знаменитым пророчество Достоевского, который устами одного из своих героев (Шигалева) утверждает, что социализм начинается с провозглашения полной свободы, а приводит к неограниченному деспотизму.

Но герои Достоевского были подвержены не только социалистическому, но и националистическому искушению. Один из героев романа (Шатов) формулирует свое вероучение: «Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую, что новое пришествие Христа совершится в России». Степун так комментирует мировоззрение Шатова: Шатов верует в православие и в Тело Христово, хотя еще не верует в Бога, а лишь надеется, что со временем поверит в Него. Но что значит вера в народ-богоносец без веры в Бога, спрашивает Степун? Не ясно ли, что религия Шатова еще не христианство, а лишь религиозно окрашенный атеизм. В испуге Шатов утверждает, что всякий народ до тех пор только и народ, «пока верует, что „своим Богом“ победит и изгонит из мира остальных богов». Лишь эта вера позволяет, по Шатову, каждому истинному народу перерасти самого себя, достичь своей исключительности: Истинный народ «никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве, или даже с первостепенною, а непременно с исключительной» (Stepun, 1938/1939: 487).

Без сомнения, Степун, показывая «бесовски-тоталитарные» искушения героев Достоевского, имел в виду не только Россию, но и Германию. Это было ясно читателям Степуна, которые, конечно же, владели искусством чтения между строк.

Последняя статья, опубликованная Степуном в журнале «Хохланд» во время нацизма, вышла в свет сразу же после начала Второй мировой войны, в номере за 1939/1940 год. В ней Степун вспоминал свое детство. Текст представлял собой объяснение в любви России и ее культуре. В то же время автор решительно осуждал «немецкие добродетели», воплощением которых был его дед («где воля, там и путь»), и презрение деда к России. Степун подчеркивал, что без памяти о России и православных праздниках, пережитых им на родине, «он был бы сегодня не в силах с верой в сердце смотреть в будущее» (Stepun, 1939/1940: 454). Факт, что Степун смог опубликовать свое «объяснение в любви» России в журнале, издававшемся в нацистской Германии, был, очевидно, связан с тем, что в то время нацистское руководство в связи с пактом Гитлера—Сталина от августа 1939 года временно прекратило свои пропагандистские нападки на Россию и большевизм. Не в последнюю очередь поэтому Степун в своей статье смог даже упомянуть, что во время Первой мировой войны он как русский офицер сражался против Германии (Там же).

Литература

- Кантор В. К. (2000). Ф. А. Степун: русский философ в эпоху безумия разума // *Степун Ф. А. Сочинения*. М.: РОССПЭН. С. 3–33.
- Кантор В. К. (2012). Федор Степун: хранитель высших смыслов, или Сквозь все катастрофы XX века // *Кантор В. К. (ред.). Федор Августович Степун*. М.: РОССПЭН. С. 5–33.
- Кантор В. К. (2013). Вступление // *Степун Ф. А. Письма*. М.: РОССПЭН. С. 5–14.
- Кантор В. К. (2017). Преодолевая безумие эпохи. Послесловие // *Степун Ф. А. Большевизм и христианская экзистенция*. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив. С. 759–772.
- Макаров В. Г., Христофоров В. С. (сост.). (2005). Высылка вместо расстрела: депортация интеллигенции в документах ВЧК—ГПУ 1921–1923. М.: Русский путь.
- Макаров В. Г., Христофоров В. С. (сост.). (2010). Остракизм по-большевистски: преследования политических оппонентов в 1921–1924 гг. М.: Русский путь.
- Степун Ф. А. (2000). Сочинения. М.: РОССПЭН.
- Струве П. Б. (1999). Избранные сочинения. М.: РОССПЭН.
- Устрялов Н. В. (1927). Под знаком революции. Харбин: Полиграф.
- Федотов Г. П. (1967). Лицо России (1918–1931). Париж: ИМКА-Пресс.
- Франк С. Л. (1924). Крушение кумиров. Париж: ИМКА-Пресс.
- Франк С. Л. (1956). Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова.
- Хуфен К. В. (2015). Степун в Мюнхене. Выступление в Москве 14 мая // *Вопросы философии*. № 10. С. 87–93.
- Höntzsch F. (1937). Fedor Stepun — ein Mittler zwischen Rußland und Europa // *Hochland*. Jg. 34. Heft 2. S. 189–200.

- Hufen Ch.* (2001). Fedor Stepun: Ein politischer Intellektueller aus Russland in Europa. Die Jahre 1884–1945. Berlin: Lukas.
- Hufen Ch.* (2004). Ein Russe als Beruf // *Stepun F.* Demokratie als Projekt: Schriften im Exil 1924–1936. Berlin: BasisDruck. S. 269–288.
- Kantor V.* (2010). Fedor Stepun über Deutschland // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. Jg. 14. Heft 1. S. 125–138.
- Klemperer V.* (1995). Ich will Zeugnis ablegen bis zum Letzten. Tagebücher 1933–1941. Berlin: Aufbau.
- Stepun F.* (1924). Das bolschewistische Rußland: Gedanken und Bilder // Hochland. Jg. 21. Heft 2. S. 243–262, 412–425, 522–539.
- Stepun F.* (1924/1925). Das Problem der Demokratie in Rußland // Hochland. Jg. 22. Heft 1. S. 389–403, 557–571.
- Stepun F.* (1925/1926). Die Mission der Demokratie in Rußland // Hochland. Jg. 23. Heft 1. S. 412–434.
- Stepun F.* (1927). Der metaphysische Sinn der Revolution und die Sowjetliteratur // Hochland. Jg. 24. Heft 2. S. 34–45, 187–198.
- Stepun F.* (1933/1934). Wjatscheslaw Iwanow: Eine Porträtstudie // Hochland. Jg. 31. Heft 1. S. 351–361.
- Stepun F.* (1937). Dem Andenken Andrej Belyjs // Hochland. Jg. 34. Heft 2. S. 200–215.
- Stepun F.* (1938/1939). Die Kirche der Selbstmörder // Hochland. Jg. 36. Heft 1. S. 472–488.
- Stepun F.* (1939/1940). Aus meiner Kindheit: Erinnerungen // Hochland. Jg. 37. S. 446–454.

Fedor Stepun's Work in the German Emigration, as Exemplified by His Articles in the "Hochland" Magazine

Leonid Luks

PhD, Academic Supervisor of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics
 Professor, Zentralinstitut für Mittel- und Osteuropastudien, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
 Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
 E-mail: leonid.luks@ku.de

Fedor Stepun was a kind of a bridge between the German and Russian cultures. Stepun's cooperation with the Catholic magazine "Hochland", in which he published a number of articles after his expulsion from Soviet Russia in 1922, played a special role in this regard. The first section of the essay includes the analysis of the articles in which Stepun tried to explain what had happened to Russia after the overthrow of the czar and after the collapse of the fragile Russian democracy that had been created in February, 1917, to German readers. Although Stepun was ready to recognize a significant share of the Russian tragedy that began in October 1917 was the responsibility of the Russian democrats, he strongly rejected the widespread thesis among Russian emigrants that the democrats were "the only ones to blame for all the horrors of the current state

of Russia". The next topic of Stepun's articles published in the magazine "Hochland" in the 1920s was the analysis of the Bolshevik regime, the first totalitarian regime in modern history. The second part of this essay analyzes Stepun's articles which appeared in the magazine "Hochland" after Hitler came to power in January, 1933. As one of the last bastions of "half-free speech" in Nazi Germany, the magazine "Hochland", granted Stepun, who remained a convinced democrat, the opportunity to publish his articles even after 1933. Although these articles were devoted to Russian subjects as a rule, they also contained criticism of the German order of that time between the lines.

Keywords: F. A. Stepun, V. I. Lenin, Hochland, the Russian Revolution of 1917, democracy, Bolshevism, National Socialism

References

- Fedotov G. (1967) *Lico Rossii (1918–1931)* [The Face of Russia (1918–1931)], Paris: IMKA-Press.
- Frank S. (1924) *Krushenie kumirov* [The Collapse of Idols], Paris: IMKA-Press.
- Frank S. (1956) *Biografija P. B. Struve* [P. Struve's Biography], New York: Izdatelstvo imeni Chekhova.
- Höntzsch F. (1937) Fedor Stepun — ein Mittler zwischen Rußland und Europa. *Hochland*, vol. 34, no 2, pp. 189–200.
- Hufen Ch. (2001) *Fedor Stepun: Ein politischer Intellektueller aus Russland in Europa. Die Jahre 1884–1945*, Berlin: Lukas.
- Hufen Ch. (2004) Ein Russe als Beruf. Stepun F., *Demokratie als Projekt: Schriften im Exil 1924–1936*, Berlin: BasisDruck, pp. 269–288.
- Hufen K. (2015) Stepun v Mjunhene. Vystuplenie v Moskve 14 maja [Stepun in Munich. The Moscow Speech in May 14]. *Voprosy filosofii*, no 10, pp. 87–93.
- Kantor V. (2010) Fedor Stepun über Deutschland. *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*, vol. 14, no 1, pp. 125–138.
- Kantor V. (2000) F. A. Stepun: russkij filosof v epohu bezumija razuma [F. Stepun: The Russian Philosopher in the Age of Madness]. Stepun F., *Sochinenija* [Works], Moscow: ROSSPEN, pp. 3–33.
- Kantor V. (2012) Fedor Stepun: hranitel' vysshih smyslov ili skvoz' katastrofu XX veka [Fedor Stepun: The Guardian of High Meanings; or, Through the Catastrophe of the 20th Century]. *Fedor Avgustovich Stepun* [Fedor Stepun] (ed. V. Kantor), Moscow: ROSSPEN, pp. 5–33.
- Kantor V. (2013) Vstuplenie [Preface]. Stepun F., *Pis'ma* [Letters], Moscow: ROSSPEN, pp. 5–14.
- Kantor V. (2017) Preodolevaja bezumie epohi. Posleslovie [Overcoming the Madness of the Age. Afterword]. Stepun F., *Bol'shevizm i hristianskaja jekzistencija* [Bolshevism and Christian Existence], Moscow, Saint Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives, pp. 759–772.
- Klemperer V. (1995) *Ich will Zeugnis ablegen bis zum Letzten: Tagebücher 1933–1941*, Berlin: Aufbau.
- Makarov V., Khristoforov V. (eds.) (2005) *Vysylka vmesto rasstrela: deportacija intelligencii v dokumentah VChK-GPU 1921–1923* [Expulsion Instead of Execution: The Deportation of the Intelligentsia according to Cheka-GPU Documents, 1921–1923], Moscow: Russky put'.
- Makarov V., Khristoforov V. (eds.) (2010) *Ostrakizm po-bol'shevistski: presledovanija politicheskikh opponenotov v 1921–1924 gg.* [Bolshevik Ostracism: Persecution of Political Opponents in 1921–1924], Moscow: Russky put'.
- Stepun F. (1924) Das bolschewistische Rußland: Gedanken und Bilder. *Hochland*, vol. 21, no 2, pp. 243–262, 412–425, 522–539.
- Stepun F. (1924/1925) Das Problem der Demokratie in Russland. *Hochland*, vol. 22, no 1, pp. 389–403, 557–571.
- Stepun F. (1925/1926) Die Mission der Demokratie in Russland. *Hochland*, vol. 23, no 1, pp. 412–434.
- Stepun F. (1927) Der metaphysische Sinn der Revolution und die Sowjetliteratur. *Hochland*, vol. 24, no 2, pp. 34–45, 187–198.
- Stepun F. (1933/1934) Wjatscheslaw Iwanow: Eine Porträtstudie. *Hochland*, vol. 31, no 1, pp. 351–361.
- Stepun F. (1937) Dem Andenken Andrej Belyjs. *Hochland*, vol. 34, no 2, pp. 200–215.
- Stepun F. (1938/1939) Die Kirche der Selbstmörder. *Hochland*, vol. 36, no 1, pp. 472–488.
- Stepun F. (1939/1940) Aus meiner Kindheit. Erinnerungen. *Hochland*, vol. 37, pp. 446–454.
- Stepun F. (2000) *Sochinenija* [Works], Moscow: ROSSPEN.
- Struve P. (1999) *Izbrannye sochinenija* [Selected Works], Moscow: ROSSPEN.
- Ustryalov N. (1927) *Pod znakom revoljucii* [Under the Sign of Revolution], Kharbin: Poligraf.

Развал Русской императорской армии в 1917 году*

Елена Бессчетнова

Кандидат философских наук, преподаватель Школы философии,
заместитель заведующего Международной лабораторией исследований
русско-европейского интеллектуального диалога
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: ebesschetnova@hse.ru

Автор статьи реконструирует события 1917 года, приведшие к гибели одной из самых мощных армий Европы. Проанализировав воспоминания политических деятелей, представителей военного руководства, боевых генералов, тексты большевистских идеологов, архивные материалы и работы современных исследователей, автор приходит к выводу, что именно демократизация армии, начатая после Февральской революции 1917 года, привела к ее развалу. 1 марта был издан знаменитый Приказ № 1, ставший точкой невозврата для русской армии. Его пункты ударили по дисциплине и единоначалию. Дальнейшее военное законодательство только усугубило ситуацию. В статье проводится анализ основных инициатив Временного правительства касательно реформирования армейских институтов и подчеркивается, что данные инициативы способствовали не укреплению боеспособности ослабшей в процессе сражений на полях Первой мировой войны русской армии, а, напротив, ее разложению, формированию антиправительственных настроений и успешной пропаганде большевиков. Большевики в своей антиправительственной агитации делали ставку на разжигание «классовой ненависти» между офицерами и солдатами, что делало безоговорочное исполнение приказов командиров невозможным. Автор статьи подчеркивает, что любое государственное строительство внутри страны возможно только в том случае, если страна защищена мощной и боеспособной армией. Для того чтобы армия могла существовать как сила, ей необходима железная дисциплина и единоначалие. Армия, будучи опорой власти, сама должна быть ведома сильной и признанной властью. В 1917 году солдаты отказались признавать власть своих командиров, тем самым разрушив основу армии, что привело к ее полному развалу.

Ключевые слова: война, армия, Приказ № 1, Революция, логика войны, братания, армейские комитеты, демократизация армии

С момента своего создания регулярная армия Российской империи была самым надежным и гибким орудием самодержавия, особым организмом с жестким корпоративным духом. В Европе был популярен символ русской военной мощи — «образ большого бурого медведя, который вызывал почтительное уважение даже у противника» (Гришин, 2017). Воинская присяга на верность службы Царю и От-

© Бессчетнова Е. В., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-299-316

* Статья подготовлена в результате проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

ечеству как для солдат, так и офицеров не была простой формальностью. Она проносилась в виде клятвы Богу перед Евангелием «верно и нелицемерно» служить Императору и защищать его интересы. Армия, в сущности, была единственной действительной защитой самодержавия против революционных сил. Так, в 1905 году именно благодаря действиям правительственных войск, которые вытребовал у царя П. А. Столыпин, стало возможно усмирение восставших.

Но всего за несколько месяцев 1917 года самая могущественная армия Европы превратилась в неконтролируемую толпу в солдатских шинелях. Армия, которая казалась победительницей в Великой войне, не просто проиграла, она практически была уничтожена. Массовыми явлениями того периода стали дезертирство, грабежи, пьянство и убийства. Это не было типичным солдатским бунтом, это был бессознательный отказ от государственной службы. Развал армии Великой войны связан с отказом от этой войны всего народа. В данном контексте правильно понять и оценить произошедшую катастрофу возможно только в перспективе всего пройденного русской армией пути. Сегодня видно, что война, революционные события Февраля 1917 года, деятельность Временного правительства по демократизации армии, приход к власти большевиков — это единый неразрывный процесс.

Первая мировая война внесла свои коррективы в состояние армий всех воюющих стран, никто не был готов к затяжным военным действиям, даже Германия, войска которой были наиболее подготовлены и хорошо снабжались. Россия же, согласно докладу военного министра царского правительства В. А. Сухомлинова начала 1914 года, по уровню обеспечения необходимым снаряжением, боеприпасами и техникой к войне была бы готова только к 1916 году. Позже он писал, что «будь сохранен мир — русская армия в 1916 году была бы с более прочным залогом для проведения в жизнь всероссийских и мировых политических задач»¹. Запасов оказалось недостаточно. Более того, первые же годы войны показали, что восполнить растроченные живые силы народонаселением, способным, а иногда и неспособным носить оружие, не так-то легко. Несмотря на это, к 1917 году русская армия по своей численности и техническому снабжению находилась на самом высоком уровне. М. В. Зайончковский отмечал, что это стало возможно благодаря широкому участию в деле технического обеспечения армии общественных организаций, союзных держав и военных министерств (см. об этом: Зайончковский, 2002: 240).

К моменту начала войны кадровый состав армии насчитывал 1,4 млн человек. В период с 1914 по 1917 год на воинскую службу было призвано 15,5 млн человек, из них 4,5 млн — новобранцы, из которых 3 млн никогда не обучались военному делу (Гришин, 2017).

Огромные потери² и массовая мобилизация привели к кардинальному изменению состава войск. Кадровые проблемы дали о себе знать к январю 1915 года,

1. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 588. Оп. 14. Д. 16. Л. 6.

2. К началу 1917 года потери русской армии составляли 6 миллионов человек, в том числе 3 миллиона пленных (РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 50. Л. 65).

после четырех месяцев кровопролитной наступательной войны. Генерал Брусилов считал, что регулярной армии больше нет, вместо нее «армия неучей» (Брусилов 2013: 71). Молодых русских быстро обучаемых крестьян, которые становились превосходными солдатами, заменила масса «бородатых семейных людей, интересы которых глубоко укоренились в жизни деревень и хозяйств» (Катков, 1997: 115). В свою очередь, офицерский состав пополнили люди, раньше никогда не думавшие о военной карьере: из земств и городских управ, из русской университетской молодежи, в том числе и радикальной. Появился даже термин «офицер военного времени». Как писал Катков: «Большинство из них поступило на военную службу по патриотическим соображениям. Но патриотизм, как они его понимали, означал присягу родине, а не государю, даже и в тех случаях, когда два этих понятия сознательно не противопоставлялись друг другу» (Катков, 1997: 116). В данном контексте можно вспомнить слова К. Н. Леонтьева, заметившего, что одно дело служить императору, а другое — служить родине, у которой может быть любое правительство (Леонтьев, 1993: 158). Вот оценка генерала Брусилова:

Кадровых офицеров в строю было очень мало, примерно 5–6 на полк; остальной состав офицеров, также в недостаточном количестве, состоял из прапорщиков, наскоро и плохо обученных, из части которых уже впоследствии на практике выработались хорошие командиры. Были не только роты, но и батальоны, во главе которых находились малоопытные прапорщики. Старых унтер-офицеров также почти не было. (Брусилов, 2013: 139)

Армия на австро-германском фронте, растянувшаяся на сотни километров, к 1917 году состояла преимущественно из призывников, подготовленных к войне уже в процессе самой войны, и представляла собой плохо сколоченную крестьянскую массу в солдатских шинелях. При этом остро стоял вопрос ее руководства в ситуации катастрофического дефицита квалифицированного офицерского состава, который так и не был решен. Но самое опасное, что в большинстве своем эта многомиллионная армия к войне относилась безразлично. Так, согласно сводке контрразведывательного отделения Штаба Главнокомандующего армиями Северного фронта, настроение в войсках делилось на три группы: «бодрое», «угнетенное», «безразличное»³:

Наименование частей	«Бодрые», %	«Угнетенные», %	«Безразличные», %
2-й Сибирский корпус	8,1	1,3	90,6
6-й Сибирский корпус	8,3	2,2	89,5
21-й Армейский корпус	7,8	1,4	89,8
48-й Армейский корпус	6,1	2,6	91,3
Латышские бригады	6,9	1,2	91,9

3. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 16. Л. 34.

Среднее число «бодрых» по фронту было равно 7,4 %, а «безразличных» — 90,6 %. Такой показатель катастрофичен в условиях ведения боевых действий. Безразличный солдат, не понимая, что и зачем вокруг него происходит, легко поддается пропаганде и слепо следует за большинством.

Генералы Н. В. Рузский, А. А. Брусилов и А. Е. Эверт в декабре 1916 года на совещании командного состава упоминали в своих донесениях о случаях дезертирства и отказах идти в атаку⁴. В то же время в офицерских кругах усилилось стремление к освобождению от происходящих безумств, освобождению своему личному, своих товарищей и самое главное — России. Так, Ф. А. Степун писал о тотальном и повсеместном неприятии войны: «В 1917 году уже никто на фронте не чувствовал в войне веяния Божьей благодати. Зато безумием ее ощущали все, открыто связывая к тому же это безумие с глупостью и бессилием власти» (Степун, 1956: 79). Одновременно на передовых линиях фронта обострились системные проблемы. Генералы в своих докладах все чаще акцентировали внимание на перебоях в снабжении продовольствием и боеприпасами. Главнокомандующий Западным фронтом генерал Эверт писал: «Вместо того чтобы иметь месячный запас, мы живем ежедневным подвозом. У нас недовоз и недоед, что действует на дух и настроение. Местные средства исчерпаны. Керосина нет, в штабах корпусов сидят в темноте»⁵. Не могли не отразиться на состоянии армии неграмотность нижних чинов, непонимание ими смысла и значения событий и инициатив военного времени, угасание патриотических настроений, недоверие и критика командного состава. Ситуацию усугубляла неповоротливость громадного бюрократического аппарата. П. Н. Милюков писал об этом: «Организовать Россию для войны правительство было решительно не в состоянии. У него были деньги, но не было людей. Оно могло послать в провинцию чиновников, но это были чужие стране люди, бюрократы, знавшие канцелярию с ее волокитой, но не привыкшие к живому делу, которое неизменно портили и тормозили» (Милюков, 2015: 177).

Однако при всем при том массовых и регулярных волнений, митингов и открытых бунтов против офицеров пока не было. В армии по-прежнему сохранялось единоначалие и строгая дисциплина. Даже случаи братания, имевшие место и до Революции, были вызваны скорее общей усталостью солдат всех воюющих сторон и свойственны как Восточному (русскому), так и Западному фронту. Случаи братания происходили в большинстве своем на Пасху и описывались в солдатских письмах как «замирание», «примирение», «единение», без которых празднование Великого праздника невозможно (Асташов, 2011: 31–32).

Недовольство политикой действующего правительства, падение авторитета династии, распространение слухов об измене императрицы и переговорах о сепаратном мире, безусловно, имели место и в действующей армии, как среди офицеров, так и солдат. На фронте все ждали перемен, но никто не мог себе представить, что они произойдут с такой разрушительной быстротой. А. И. Деникин вспоминал:

4. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 50. Л. 65.

5. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 16. Л. 23.

«Войска были ошеломлены — трудно определить другим словом первое впечатление, которое произвело опубликование манифестов (об отречении Николая II и великого князя Михаила Александровича). Ни радости, ни горя. Тихое сосредоточенное молчание» (Деникин, 2015: 164). Военный историк Н. Н. Головин, в свою очередь, точно отметил, что солдатская масса «была слишком темна и инертна, чтобы сразу разобраться в событиях» (Головин, 1939: 129).

В различных частях армии можно было наблюдать совершенно противоречивые проявления: где-то солдаты со слезами на глазах слушали чтение манифеста об отречении императора, а где-то они, напротив, отказывались присягать Временному правительству перед своим полковым знаменем, пока на нем оставался вензель отречшегося императора. При этом стоит подчеркнуть, что на характер настроений войск на фронте имела огромное влияние информация, которую они обрывочно получали из тыла. Как и в первые дни марта, так и на протяжении всего 1917 года революционное настроение солдатской массы напрямую зависело от удаленности от линии фронта. Каждая новая волна разложения армии приходила с тыла.

Таким образом, в наибольшей опасности оказался Северный фронт, находившийся в непосредственной близости к Петрограду. Движущей силой Революции оказались запасные части Петроградского гарнизона, мятеж которого и привел к молниеносной победе революционных сил. Толпы людей с оружием в руках и в солдатских шинелях вышли на улицы столицы ранней весной 1917 года. Т. И. Кирпичников, солдат запасных полков Петроградского гарнизона, был первым *солдатом революции*, первым, кто пренебрег воинской дисциплиной и стал вдохновителем мятежа Волынского полка Петроградского гарнизона. Революционные лозунги к «свободе» и «равенству», которые звучали на улицах столицы, солдатами воспринимались как прямая агитация к бунту против офицеров и уничтожению всех старых порядков.

Разрушительные идеи о том, что императорская армия была армией классово-вой, а офицерство — элемент помещичьей власти над солдатом, вело к усилению отчуждения между ними. Большевики активно пользовались в своей пропаганде идеями классового разделения армии. Но на практике армия в императорской России была одним из самых эффективных социальных лифтов. Г. М. Катков отмечал, что анализ биографий русских генералов показывает, что около 40 % высшего генералитета периода Первой мировой войны и Февральской революции не имели дворянского происхождения (Катков, 1997: 109). В частности, Л. Г. Корнилов был сын казака, М. В. Алексеев — сыном солдата сверхсрочной службы, выслужившегося в фельдфебели и потом в офицеры, Д. И. Деникин — сыном крепостного крестьянина, по рекрутскому набору призванного в армию и дослужившегося до майора. Биограф Деникина Дмитрий Лехович заметил, что генерал был «более пролетарского происхождения», нежели Ленин или Троцкий (Лехович, 1992: 25).

В первые дни Февральской революции, когда на улицах столицы бушевали неконтролируемые массы людей, Петроградский совет рабочих и солдатских депу-

татов 1 марта 1917 года издал знаменитый Приказ № 1. Практически все исследователи истории армии солидарны в том, что этот документ стал началом процесса структурных изменений. Конечно, в оценке причины его возникновения взгляды разнятся. Большевистские идеологи писали о документе как о необходимой мере по закреплению свобод солдат. Они прямо называли Приказ № 1 средством спасения революции, для чего необходимо было поднять солдат против своих командиров (Троцкий, 2017: 256). Согласно легенде, озвученной, в частности, Л. Д. Троцким в работе «История русской революции: Февральская революция», и Я. А. Яковлевым в «Разложение армии в 1917 г.», Приказ № 1 — это честный ответ самих масс на вопросы, поставленные революцией перед армией. Так, Троцкий писал: «В горячей атмосфере тех часов, в хаосе заседания, похожего на митинг, под прямую диктовку солдат, которым не успели помешать отсутствовавшие вожди, возник знаменитый «Приказ № 1», единственный достойный документ Февральской революции, хартия вольностей революционной армии» (Троцкий, 2017: 257). В свою очередь, Яковлев отметил, что «Власть — это Совет, другой власти не знали солдаты, диктовавшие маленькому растерявшемуся петроградскому либералу Соколову слова приказа, которому предстояло вскоре стать знаменем организации мужицкой армии на всей территории страны» (Яковлев, 1925: 131).

По мнению С. Л. Франка, Приказ № 1 был ответом на положения воинского устава, согласно которым офицер мог применять физическое наказание к солдатам (Франк, 1992: 331). Боевые генералы (А. И. Деникин, Л. Г. Корнилов, М. В. Алексеев, А. Е. Эверт, Д. Н. Дубенский), политические деятели (П. Н. Милюков, Г. Е. Львов), многие русские интеллектуалы, в частности И. С. Шмелев, Ф. А. Степун, В. В. Розанов, П. А. Сорокин, увидели в нем исключительно опасность, поскольку главная задача Приказа № 1 была деморализовать солдат и разрушить воинскую дисциплину. А. И. Гучков в своих воспоминаниях в эмиграции писал: «Приказы эти [имеются в виду Приказ № 1 и Приказ № 2⁶. — Е. Б.] вредны не сами по себе, а как симптом и первые провозвестники целой работы по разложению армии, которая пошла потом»⁷.

Точку зрения на то, что Приказ № 1 был стихийным волеизъявлением солдатских масс, поддерживают многие современные историки, в частности В. П. Булдаков: «Сам текст Приказа № 1 был сформулирован Н. Д. Соколовым „без всяких голосований“ по требованиям нашедших на него солдат» (Булдаков, Леонтьева, 2015: 475). Однако отметим, что оригинал документа, подготовленного в ходе самого заседания, не сохранился. В «Известиях» от 2 марта 1917 года был напечатан вариант, изложенный уже бюрократическим языком, которым едва ли могли владеть простые солдаты. Если внимательно прочитать пункты приказа и обратить внимание

6. 6 марта 1917 г. был издан Приказ № 2, который ограничивал действие Приказа № 1 только Петроградским гарнизоном и указывал, что Приказ № 1 учредил комитеты, но не выборное начальство, все уже произведенные выборы офицеров оставались в силе; комитеты имели право возражать против назначения начальников.

7. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 50. Л. 129.

на их стилистику, постановку фраз, невозможно не заметить, говоря словами Гучкова, что он имеет «кинतालское происхождение»⁸ (Гучков, 1993: 66).

Самыми радикальными пунктами Приказа, на наш взгляд, являются:

— пункт № 1, в котором говорится о создании солдатских комитетов, заменивших собой руководство кадровых офицеров;

— пункт № 4 фактически означал отмену присяги носителю власти, воинской иерархии и, как следствие этого, подразумевал, что Временное правительство уже не распоряжается войсками;

— пункт № 5, согласно которому не разрешается выдавать оружие офицерам (хотя Россия все еще вела военные действия и сохраняла свои обязательства перед союзниками).

Итак, Приказ № 1 узаконил создание солдатских комитетов, которые фактически взяли руководство на себя, полностью отстранив квалифицированный командный состав, людей, которые должны были вести за собой солдат в бой и тактически руководить их действиями. Историк русской культуры В. В. Кожин писал: «Если вдуматься в категорические фразы Приказа № 1, станет ясно, что дело шло о полнейшем уничтожении созданной в течение столетий армии — станового хребта государства; одно уже демагогическое положение о том, что „свобода“ солдата не может быть ограничена „ни в чем“, означало ликвидацию самого института армии» (Кожин, 2007: 5). Для продолжения войны в армии нужна была дисциплина, которую должен был обеспечивать офицерский состав. Обнародовав Приказ № 1, Петроградский совет рабочих и солдатских депутатов выступил против офицеров. Отныне воинские части подчинялись выборным солдатским комитетам. Современный историк С. Н. Базанов отметил, что «действие приказа распространилось далеко за пределы столичного гарнизона. Он способствовал демократизации армии и организации солдат в активную политическую силу» (Базанов, 2014: 196). Этот документ лишил армию единоначалия и сделал невозможным эффективное ведение военных действий. Генерал Корнилов, который в начале Революции был назначен Главнокомандующим Петроградским округом и получил от военного министра самые широкие полномочия для восстановления дисциплины, говорил об этом так: «С первых же шагов своей деятельности я убедился в крайне вредном влиянии на войска Петроградского совета солдатских и рабочих депутатов, который, вовлекая войска гарнизона в борьбу политических партий, проводя в жизнь начала, разрушающие дисциплину и подрывающие авторитет начальников, постоянно дезорганизовывал войска гарнизона. <...> Совет неоднократно пытался принимать непосредственное участие в деле командования войсками с целью иметь в них оружие для достижения своих политических целей» (цит. по: Ушаков, Федюк, 2012: 78).

8. В данном случае Гучков намекает на то, что текст Приказа № 1 был заранее подготовлен и его пункты могли обсуждаться в 1916 году на Кинतालской конференции — Вторая Циммервальдская, международная социалистическая конференция участников Циммервальдского объединения, созданного на Циммервальдской конференции 1915 года.

Фактически Приказ № 1 способствовал разъединению, а не сплочению армии. Последовавшие за ним инициативы Временного правительства по «демократизации армии» только усугубили ее развал, по сути, совпадая с инициативами Петросовета⁹. А. И. Деникин в «Очерках русской смуты» так писал об этом: «Я не склонен идеализировать нашу армию. Много горьких истин мне приходится высказывать о ней. Но когда фарисеи — вожди российской революционной демократии, пытаясь оправдать учиненный главным образом их руками развал армии, уверяют, что она и без того близка была к разложению, — они лгут» (Деникин, 2015: 131).

После Февральской революции (или событий) военные действия на фронте продолжались. Большинство партий первоначально выступили с лозунгом «Война до победного конца». В образованных кругах заговорили о том, что вот, наконец, появился долгожданный смысл ведения войны, которая для России теперь становилась битвой за свободу. Зинаида Гиппиус писала в своих дневниках: «Война должна изменить свой лик. Война должна теперь стать действительно войной за свободу. Мы будем защищать нашу Россию от Вильгельма, пока он идет на нее, как защищали бы от Романова, если бы шел он» (цит. по: Николаев, 2016: 485). В начале весны в редакцию меньшевистской «Рабочей газеты» приходили патриотические письма в поддержку продолжения военных действий до победного конца: «Голос армии и голос страны доносится давно; армия и страна требуют от всех крайне напряженной работы. Этот голос должен быть услышан, иначе наша свобода погибнет под ударами бронированного кулака Вильгельма II, и мы станем снова рабами самодержавия, которое будет восстановлено в России германским императором»¹⁰. Приведем еще один пример: «Разве я не хочу мира, но на что нужен мир такой, что германский бронированный кулак останется несокрушенный, царь Вильгельм останется царем, а свободным народам будет вечною угрозой этот союз центральных монархий?»¹¹.

В данной ситуации необходима была системная работа правительства по укреплению и расширению патриотических настроений на фронте и в тылу. Но вместо этого 27 марта 1917 года Временное правительство опубликовало безвластную и неясную «Декларацию о задачах войны», поддержавшую совершенно иной по смыслу лозунг «Мир без аннексий и контрибуций». Это было предложение именно А. Ф. Керенского, который выступил против политики П.Н. Милюкова. Милюков в своей ноте союзникам по Антанте от 18 апреля 1917 года заявил о готовности русской армии не просто продолжать войну, но вести ее наступательно до побед-

9. Исполнительный комитет Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов состоял преимущественно из представителей партий меньшевиков и эсеров. Весной в состав Исполнительного комитета входил А. Ф. Керенский. Председателем исполкома с 27 февраля 1917 года до 6 сентября 1917 года был председатель фракции социал-демократов меньшевик Н. С. Чхеидзе, только осенью 1917 г. большевики получили главенствующую роль в Петросовете, председателем Исполнительного комитета стал Л. Д. Троцкий.

10. РГАСПИ. Ф. 622. Оп. 1. Д. 58. Л. 7.

11. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 18. Л. 100.

ного конца. Нота министра иностранных дел вызвала недовольство в солдатских массах. 20 апреля 1917 года состоялась демонстрация солдат и рабочих, которая стала началом апрельского кризиса, после которого было создано коалиционное с Петросоветом правительство и сформулировано новое видение решения военного вопроса и компромиссный лозунг «Мир без аннексий и контрибуций». Генерал Алексеев писал об этом: «Лозунг — без аннексий и контрибуций — приводит толпу к выводу: для чего жертвовать теперь жизнью? Армия на краю гибели. Еще шаг, и она, ввергнутая в бездну, увлечет за собою Россию и ее свободы, и возврата не будет...» (цит. по: Головин, 1939: 159). Фактически данный лозунг могли поддерживать только те, кто войну ненавидел и жаждал мира во что бы то ни стало. Этим не замедлили воспользоваться большевики. После Февральской революции они имели равный с другими партиями доступ к агитационной работе в войсках и начали вести активную и эффективную пораженческую пропаганду в армии. Во многих письмах офицеров с фронта есть упоминания о том, что агитация большевиков на передовых линиях действует разлагающе на солдат. Они чутко улавливали скрытое настроение масс и направляли его в нужное им русло. Если еще в марте лозунги большевиков казались «дикими» и маргинальными, то к октябрю 1917-го они стали одной «из ведущих армейских партий, их поддержка в войсках достигла, по разным данным, от 40 до 60 %» (Гришин, 2017).

Ситуацию также усугубляла постоянная кадровая чехарда в армии. В первые дни Революции перед самым своим отречением император подписал указ о назначении Верховным главнокомандующим великого князя Николая Николаевича, который действительно пользовался большой популярностью на фронте и был, пожалуй, единственным человеком, который мог бы железной рукой поддержать дисциплину армии, не допустить ее до полного развала. Великий князь сразу взял ситуацию в свои руки и отдал распоряжение о том, чтобы в армии, на флоте и в военных учреждениях тыла все приказы и постановления исходили только от имени Верховного главнокомандующего¹².

Такое положение дел не устраивало Временное правительство, опасавшееся попыток военного переворота, поэтому 9 марта великому князю Николаю Николаевичу было направлено письмо от имени министра-председателя с призывом «во благо родины» сложить полномочия Верховного главнокомандующего.

Великого князя сменил генерал М. В. Алексеев (талантливый руководитель Штаба армии, но не полководец). С этого момента Ставка начинает терять контроль над армией: все кадровые и тактические решения принимает лично военный министр, до Революции занимавшийся преимущественно вопросами снабжения армии. Вначале этот пост занимал А. И. Гучков, а после его отставки — А. Ф. Керенский, никакого практического опыта управления армией не имевшие. За восемь месяцев существования Временного правительства сменилось шесть

12. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 16. Л. 109–110.

верховных главнокомандующих (если считать Н. Н. Духонина, принявшего пост после побега А. Ф. Керенского).

Разложению в войсках способствовал также беспорядок и на других командных постах. Высших офицеров постоянно переводили с одной должности на другую, в частности Корнилов между событиями Февраля, «корниловским мятежом» и арестом успел побывать Главнокомандующим Петроградским военным округом, командующим 8-й армией Юго-Западного фронта и Верховным главнокомандующим. Деникин, в свою очередь, занимал посты Начальника штаба Верховного главнокомандующего, Главнокомандующего армиями Западного фронта и Главнокомандующего армиями Юго-Западного фронта. В ситуации постоянной смены командиров наладить нормальное функционирование армии было сложно.

Более того, А. И. Гучков, во многом под давлением Петросовета, начал свою деятельность на посту военного министра с чистки генералитета, уволив «до 60 % высших офицеров, включая 8 генералов, командовавших фронтами и армиями, 35 из 68 командиров корпусов и 75 из 240 начальников дивизий» (Булдаков, Леонтьева, 2015: 477).

5 марта Гучков подписал приказ № 114 «Об организации армии на новых началах», способствующий дальнейшей «демократизации армии». Этот приказ, как писал генерал Деникин, на первый взгляд безобидный, отменял «титулование офицеров, обращение к солдатам на „ты“ и целый ряд мелких ограничений, установленных для солдат уставом. <...> Солдатская масса, не вдумавшись нисколько в смысл этих мелких изменений устава, приняла их просто, как освобождение от стеснительного регламента службы, быта и чинопочитания! Свобода, и кончено!» (Деникин, 2015: 167). 6 марта Гучков дал обещание Исполнительному комитету Петросовета провести в армии реальные меры по введению новых правил взаимоотношений командного состава и солдат¹³. Так начался процесс «революционирования» армии, руководители которой вопреки своей воле были вовлечены в этот процесс.

Основным проектом Временного правительства стало юридическое закрепление процесса создания комитетов, фактически начатого Приказом № 1, а после его обнародования происходящего стихийно. Первоначально в организации комитетов военное ведомство Временного правительства видело способ сохранения дисциплины и боевой мощи армии. 26 марта 1917 года был подготовлен приказ № 91 Главнокомандующего войсками Петроградского гарнизона Корнилова о «временной мере»: учреждении ротных и комитетов в составе одного офицера и четырех солдат. В ведении комитета должны были находиться исключительно вопросы организации быта солдат и нарушения дисциплины. Но приказ так и не был издан, поэтому функционирование Петроградского гарнизона продолжало регламентироваться Приказом № 1¹⁴.

13. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 20. Л. 16.

14. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 20. Л. 22.

30 марта 1917 года был издан приказ Верховного главнокомандующего М. В. Алексеева о введении «Временного положения об организации чинов действующей армии и флота». Документ устанавливал обязательность создания солдатских комитетов, но их деятельность строго ограничивалась решением хозяйственно-бытовых вопросов и культурно-просветительской деятельностью, основные задачи комитетов формулировались следующим образом:

- 1) Усиление боевой мощи с целью ведения войны до победного конца.
- 2) Выработка новых форм жизни воина-гражданина свободной России.
- 3) Содействие просвещению среди армии и флота.

Приказ Верховного главнокомандующего начинался со слов

Чтобы не ломать круто тех организаций, кои уже действуют ныне в некоторых армиях, я призываю офицеров, солдат и матросов к дружной, от сердца совместной работе в деле водворения в войсковых частях строгого порядка и прочной дисциплины, без которых никакая армия существовать не может. Войско без дисциплины не может достигнуть победы над врагом. Прежние устои нашей внутренней войсковой жизни устарели. Как и вся свободная Россия, так и вся армия переходят к новым формам жизни. Дружными усилиями всех чинов нам нужно создать новую дисциплину, основанную на разумном, сознательном отношении офицеров и солдат к их великим обязанностям перед Родиной и на взаимном доверии и уважении¹⁵.

Приказ Алексеева — две страницы печатного текста — был похож скорее на воззвание к офицерам и солдатам с призывом осознать необходимость построения армейской дисциплины в новых условиях. Можно сказать, что генерал скорее уговаривал адресатов приказа. Документ явным образом отличался от кратких и емких фраз Приказа № 1, который солдату было воспринять проще, чем длинное нравоучение Алексеева, мало кем прочтенное. Народной массе были понятны скорее четкие и короткие лозунги — наподобие «Долой войну» Ленина.

Ярким примером успешной пропаганды можно считать призыв большевиков к братанию. Ленин писал в апреле 1917 года:

Хорошо, что солдаты проклинают войну... Хорошо, что они ломают каторжную дисциплину, сами начинают братание на всех фронтах. Все это хорошо! Надо, чтобы солдаты переходили теперь к такому братанию, во время которого обсуждалась бы ясная политическая программа. Мы не анархисты. Мы не думаем, что войну можно кончить простым отказом, ее должна закончить и закончит революция. (Ленин, 1969: 461)

В результате братание приняло массовый неконтролируемый характер, стало явлением, которое разрушило классическое представление о том, кто есть друг, а кто враг. Врагом стал офицер, который точно так же шел в бой рядом с солдатом

15. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 20. Л. 36.

и жертвовал своей жизнью за Родину, а другом тот, кто мог убить солдата в любую секунду во благо своей, но чужой Родины.

16 апреля 1917 года Гучков подписал еще один документ — приказ по Военному ведомству № 213 «О вводе системы выборных войсковых организаций, обеспечивающих каждому воину осуществление его гражданских и политических прав». Кроме комитетов, структурами, создававшимися согласно приказу, были дисциплинарные суды. Позже было введено и «Положение о дисциплинарных судах», а приказом от 21 апреля № 233 обнародованы «Временные правила об устройстве полковых судов в мирное и военное время». Карательные функции дисциплинарных судов отпадали, их основными направлениями деятельности стали поддержание дисциплины и разрешение ссор и недоразумений, возникающих в солдатской и матросской среде¹⁶.

Кроме того, при военных судах был введен институт присяжных заседателей. Юрист, офицер Преображенского полка С. В. Милицын так писал об этом в своем дневнике:

Вот крайне жалкая и неудачная реформа, а главное ненужная. Ее, кажется, никто не просил и не требовал. Почему она проведена? Не по соображениям ли чисто программно-характера и либеральной моды? <...> В самом деле! Давать перевес бытовым и иным соображениям над требованиями закона там, где все держится строгой, неумолимой дисциплиной, — разве это не недоразумение? Да еще давать это во время начавшегося разложения армии! (Гессен, 1991: 217)

Практика революционной действительности в течение апреля-мая 1917 года вызвала к жизни институт комиссаров Временного правительства при Ставке главнокомандующих фронтами, командующих армиями и при отдельных корпусах. Военные комиссары считались официальными представителями военного министра. В проекте постановления Временного правительства отмечалось, что введение института комиссаров обосновано сложившейся фактической ситуацией в армии и недоверием низших чинов командному составу. Также подчеркивалось, что именно «для содействия реорганизации армии на демократических началах и укреплению ее боеспособности, равно для борьбы с всякими контрреволюционными попытками — учреждается должность военного комиссара при Главнокомандующем армиями флота»¹⁷. При этом само постановление обнародовано не было, его проект найден в документах А. Ф. Керенского уже после большевистского переворота¹⁸.

Итак, к концу весны 1917 года в армии вместо необходимого ей единовластия присутствовали три властных центра: командиров, комитетов, комиссаров. Действия их не были согласованы, и каждый, отстаивая свои интересы, серьезного

16. РГАСПИ. Ф. 588. Оп.14. Д.20. Л. 156.

17. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 20. Л. 146.

18. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 20. Л. 79.

практического влияния на войска в результате не имел. Генерал Рузский на июньском совещании в Ставке, говоря о результатах организации наступления, отметил, что солдаты слушают комитеты только тогда, когда хотят, а когда не хотят, тогда не слушают¹⁹.

Итоговым документом, который официально закрепил процесс демократизации армии, по сути, означавший ее разложение, была «Декларация прав солдата», подписанная новым военным и морским министром А. Ф. Керенским. Декларация окончательно утвердила политику потакания солдатским массам в ущерб дисциплине, основанной на единоначалии. В одном из писем в адрес меньшевистской «Рабочей газеты» есть точная оценка ситуации: «Солдат, через выборного солдата, хочет стать командиром над офицером... рабочий хочет стать распорядителем над инженером и всяким специалистом по делу. Да во власти ли вопрос? Вопрос в будущем России»²⁰.

В послесловии Керенского к «Декларации прав солдата» было сказано: «Пусть самые свободные армия и флот в мире докажут, что в свободе сила, а не слабость, пусть выкуют новую железную дисциплину долга, поднимут боевую мощь страны» (Николаев, 2016: 164). «Дисциплина долга», чести и уважения стали краеугольным камнем политики Керенского в отношении армии. С его легкой руки еще в марте была отменена в стране смертная казнь. В своих речах он намеренно подчеркивал, что «русской демократии не нужно нагайки и кнута, чтобы до конца исполнить свой долг перед родиной... Разумом всей массы будет создана сознательная и разумная дисциплина демократии, свободно защищающей и свободно умирающей за свою родину» (Там же: 164).

Блестящий оратор Керенский стал главным героем «эры уговаривания», завершившей «эру воинов и полководцев». Перед летним наступлением, которое было единственной надеждой стабилизировать политическую жизнь как тыла, так и армии, он объезжал войска и выступал с пламенными речами о гражданском долге, ответственности каждого солдата и офицера, необходимости совместной работы по подготовке наступления. Казалось, они действительно подействовали на уставшие от пассивности войска. В солдатских письмах с фронта прочитывается благожелательное отношение к Временному правительству: «Полк наш решил не идти в наступление, но когда военный министр Керенский бросился перед полком на колени и стал умолять нас не губить Родины и добытой свободы, то солдаты так умилились, что все как один поклялись ему идти в наступление»²¹. Заметим, что против наступления в основном были части, прибывшие из Петрограда, которые привезли с собой «заветы» Ленина.

Одновременно с агитацией в войсках Керенский приступил к формированию добровольческих ударных частей в надежде приостановить развал армии и влить в нее новые силы. Особенно воодушевлен этой идеей был генерал Брусилов, отдав-

19. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 50. Л. 54.

20. РГАСПИ. Ф. 622. Оп. 1. Д. 58. Л. 65.

21. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 18. Л. 100.

ший приказ по фронту от 13 июня 1917 года № 439, приложение к которому от 18 июня 1917 года начиналось со слов: «Организацию добровольческих батальонов считать крайне полезной мерой для поднятия революционного воодушевления и наступательного порыва в армии и России, дабы показать армии, что весь свободный русский народ идет с нею в бой за свободу и скорый мир»²².

Надежда военного министра и Верховного главнокомандующего на оздоровление армии с помощью непрофессиональных военных и никогда не принимавших участие в военных действиях, не разделялась другими командирами. В частности, генерал Алексеев в ответ на приказ Брусилова телеграфировал: «Сбор в тылу армии неизвестных и необученных элементов вместо ожидаемой пользы может принести вред для ближнего тыла Ваших армий. Только извлечение надежных людей из состава войск может дать подготовленный материал для формирования. Таков мой взгляд, который не могут изменить Ваши соображения» (цит. по: Головин, 1939: 131).

16 июня Керенским был издан приказ о наступлении, а 18 июня оно началось весьма успешными действиями русских войск. Керенский телеграфировал Временному правительству: «Сегодня великое торжество революции. 18 июня русская революционная армия с огромным воодушевлением перешла в наступление и доказала России и всему миру свою беззаветную преданность революции и любовь к свободе и родине. Русские воины утверждают новую, основанную на чувстве гражданского долга, дисциплину» (Николаев, 2016: 150). Но прав оказался Алексеев: праздник русской свободы длился недолго. Контрнаступление германских войск в корне изменило ситуацию. С 6 по 22 июля солдаты русской армии массово бежали с поля боя. Это был проваленный Керенским как государственным лидером политический экзамен. Русский солдат, ранее никогда еще отказывавшийся воевать, несмотря на превосходство сил и техники, обратился в паническое бегство, открывая фронт для беспрепятственного наступления врага. Я. А. Яковлев весьма точно заметил: «Главная карта Керенского была бита. Потерпев поражение от германской армии, он потерял не Тернополь и Черновцы, он потерял свою армию»²³. От потери армии был всего лишь один шаг до окончательной потери стабильности в государстве.

Критичной была и ситуация в тылу, где большевики организовали выступление под антивоенными лозунгами. В Петроград ввели войска, город объявили на военном положении и начались аресты. Июль оказался переломным моментом для русской армии: несмотря на то что большевики были разгромлены и арестованы, они добились самого главного — наступление на фронте было сорвано. Армия продемонстрировала полное моральное разложение, превратилась, говоря словами генерала Корнилова, в «армию обезумевших, бегущих темных людей» (цит. по: Ушаков, Федюк, 2012: 101).

22. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 18. Л. 18.

23. РГАСПИ. Ф. 588. Оп. 14. Д. 78. Л. 73.

Это был и провал политики Керенского. Он подошел к русским солдатам с требованиями, которые были неосуществимы ни в одной европейской армии (см. об этом: Николаев, 2016: 149). Русский солдат стал самым свободным солдатом в мире и получил самые широкие права, но что понимал он под свободой? Г. П. Федотов в своей работе «Россия и свобода» очень точно показал, что для русского человека свобода всегда была непонятным переводом французского слова «liberte», но при этом никто не мог оспаривать русскости слова «воля». Русский мужик стремится не к свободе, которая подразумевает определенный уровень культурного развития и личную ответственность, а именно к воле: «воля есть прежде всего возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями. Волю стесняют и равные, стесняет и мир. Воля торжествует или в уходе из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилиии над людьми. Свобода личная немыслима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя» (Федотов, 1992: 285). Керенский же решил построить оборону страны, опираясь на совесть и разум русского народа, что в принципе невозможно в ситуации безумия мировой войны. Его политика романтического энтузиазма проиграла трезвой политике большевиков, тем самым открыв прямой путь к Октябрю.

После июльского разгрома армия вступила в завершающую стадию своего разложения. Все чаще в письмах с фронта встречались крайне негативные отзывы о Временном правительстве: «Авантюристы власти, разгромившие при помощи обманутых и ослепленных солдат весь аппарат государственного управления»²⁴. Приведем здесь любопытное письмо, отправленное в редакцию «Рабочей газеты» в августе 1917 года: «Знайте, армии нет. Она уничтожена головокружительной «демократизацией». Армии нет. Есть только 10 миллионов аппаратов для перемалывания последних остатков хлеба, 10 миллионов невольных дармоедов, разбойничающих, бесчинствующих, хулиганствующих. Идеи свободы, чести, всякие неприкосновенности личности должны вбиваться дубиной, то есть, выражаясь мягче, должна быть власть сильная. Какая угодно, но власть, могущая оберечь добытые Революцией человеческие права»²⁵. О необходимости сохранения армейской дисциплины, единоначалия в армии, являющейся особым организмом с жестким корпоративным духом, писали в своих воспоминаниях все боевые генералы старой армии. В частности А. И. Деникин справедливо отметил: «Решив вести войну, надо было сохранить армию, допустив известный консерватизм в ее жизни. Такой консерватизм служит залогом устойчивости армии и той власти, которая на нее опирается. Если нельзя избежать участия армии в исторических потрясениях, то нельзя и обращать ее в арену политической борьбы, создавая вместо служебного начала — преторианцев или опричников, безразлично — царских, революционной демократии или партийных» (Деникин, 2015: 580–581).

24. РГАСПИ. Ф. 622. Оп. 1. Д. 63. Л. 34.

25. РГАСПИ. Ф. 622. Оп. 1. Д. 59. Л. 47–48.

Действительно, сильное государство не может существовать без сильной армии, точно так же как и армия не может существовать вне сильной государственной власти. Никакое государственное строительство внутри страны невозможно, если она не будет защищена мощной и боеспособной армией. А для того чтобы она могла существовать как сила, ей необходима дисциплина и единоначалие. Те принципы, которые попыталось заложить Временное правительство в основу существования и функционирования армии, были диаметрально противоположны ее сущности как особого организма. Царская армия, безусловно, нуждалась в модернизации. Но проводить ее следовало не во время войны, а постепенно и в мирное время, не нарушая основ этого, как показал ход русской истории, очень хрупкого института. Реформы Временного правительства, проводимые в армии с постоянной оглядкой на Петроградский совет рабочих и солдатских депутатов, трансформировали действующую армию из закрытого от любой идеологической пропаганды института в политическое поле битвы. Большевики, воспользовавшись провозглашением свободы слова, в том числе на фронте, активно начали вести свою пропаганду, настраивая солдат против своих командиров, призывая не подчиняться их приказам. Большевики, в сущности, тем самым разрушали традиционное представление об армии как особом организме с жесткой иерархией. Дезертирство, грабежи, пьянство и убийства — массовые явления того периода. Это не было типичным солдатским бунтом, какие случались в холерные годы. Это был сознательный отказ от государственной службы. Все инициативы революционного периода, начиная с текста Приказа № 1, продолженные военным законодательством Временного правительства и агитацией большевиков на фронте вели Россию к развалу русской армии и государственности.

Литература

- Асташов А. Б. (2011). Братания на русском фронте Первой мировой войны // Новый исторический вестник. № 28. С. 29–41.
- Брусилов А. А. (2013). Мои воспоминания. М.: ЭКСМО.
- Базанов С. Н. (2014). Великая война: как погибала Русская армия. М.: Вече.
- Булдаков В. П., Леонтьева Т. Г. (2015). Война, породившая революцию. Россия, 1914–1917 гг. М.: Новый хронограф.
- Гессен И. В. (ред.). (1991). Архив русской революции. Кн. 3. М.: Терра, Изд-во политической лит-ры.
- Головин Н. Н. (1939). Военные усилия России в Мировой войне. Париж: Т-во объединенных издателей.
- Гришин Р. (2017). Гибель армии: зарисовки из 1917 года. URL: https://sputnikipogrom/1917_425 (дата доступа: 16.11.2017).
- Гучков А. И. (1993). Воспоминания Председателя Государственной Думы и военного министра Временного правительства. М.: Вопросы истории.

- Деникин А. И.* (2015). Очерки русской смуты: крушение власти и армии. М.: Айрис-пресс.
- Зайончковский А. М.* (2002). Первая мировая война. СПб.: Полигон.
- Катков Г. М.* (1997). Февральская революция. М.: Русский путь.
- Кожин В. В.* (2007). Правда сталинских репрессий. М.: Алгоритм.
- Лехович Д.* (1992). Белые против красных: судьба генерала Антона Деникина. М.: Воскресенье.
- Ленин В. И.* (1969). Значение братания // *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 31. М.: Политиздат. С. 459–461.
- Леонтьев К. Н.* (1993). Избранное. М.: Рарогъ.
- Милюков П. Н.* (2015). Воспоминания (1859–1917). Т. 2. М.: Директмедиа.
- Николаев А.* (сост.). (2016). Керенский pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА.
- Степун Ф. А.* (1956). Бывшее и несбывшееся. Т. 2. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова.
- Троцкий Л. Д.* (2017). История Русской революции: Февральская революция М.: Вече.
- Ушаков А., Федюк В.* (2012). Корнилов. М.: Молодая гвардия.
- Федотов Г. П.* (1992). Россия и свобода // *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. Т. 2. СПб.: София. С. 276–303.
- Франк С. Л.* (1992). Религиозно-исторический смысл русской революции // *Маслин М. А.* (сост.). Русская идея. М.: Республика.
- Яковлев Я. А.* (1925). Разложение армии в 1917 году. М., Л.: Гос. изд-во.

The Collapse of the Russian Army in 1917

Elena V. Besschetnova

Candidate of Philosophy, Lecturer at the School of Philosophy, Deputy Head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: ebesschetnova@hse.ru

The Russian empire was based on strength, and the survival of any of the state's institutions was possible only if the country was protected by a powerful and efficient army. In order for the army to exist as a force, it needed iron discipline and a one-man management. In other words, as the support of power, the army should be led by a strong and recognized authority. Russian soldiers refused to recognize the authority of their commanders in 1917, thereby destroying the army's base and leading to its complete collapse. This collapse led to the famous Order No. 1 being issued on March 1; this order became the point of no return for the Russian army. The points of this Order were highlighted by discipline and a one-man management. Further military legislation only aggravated the situation. This article analyzes the main initiatives of the Provisional Government concerning the reform of the army's institutions. The article also emphasizes that these initiatives did not help to save the combat-capability of the Russian army weakened in the battlefields of

the First World War, but that the Order's initiatives in total were a good basis of the spreading of anti-government sentiments and the successful propaganda of the Bolsheviks. In using anti-government agitation, the Bolsheviks bet on inciting "class hatred" between officers and soldiers, which would make the unconditional fulfillment of the commander's orders impossible. The author of the article underlines the point that further military legislation of revolutionary democracy only aggravated the situation.

Keywords: army, Order № 1, Russian anarchism, revolution, monarchy, Russian nation, logic of war, revolutionary democracy

References

- Astashov A. (2011) Brataniya na ruskom fronte Pervoj mirovoj vojny [Fraternizations at the Russian Theatre of War during the World War I]. *Novy istorichesky vestnik*, no 28, pp. 29–41.
- Bazanov S. (2014) *Velikay voyna: kak pogibala russka armia* [Great War: How the Russian Army was Dying], Moscow: Veche.
- Brusilov A. (2013) *Moi vospominaniya* [My Memoirs], Moscow: EKSMO.
- Buldakov V., Leontieva T. (2015) *Vojna, porodivshaya revolyuciju: Rossija, 1914–1917 gg.* [The War That Has Created the Revolution: Russia, 1914–1917], Moscow: Novy khronograf.
- Denikin A. (2015) *Ocherki russoj smuty: krushenie vlasti i armii* [Essays on Russian Riot: Collapse of the Authority and Army], Moscow: Airis Press.
- Fedotov G. (1992) *Rossija i svoboda* [Russian and Freedom]. *Sud'ba i grehi Rossii. T. 2* [Fate and Sins of Russia, Vol. 2], Saint Petersburg: Sofia, pp. 276–303.
- Frank S. (1992) *Religiozno-istoricheskij smysl russoj revolyucii* [Religious and Historical Meaning of Russian Revolution], Moscow: Respublika.
- Gessen I. (ed.) (1991) *Arhiv russoj revolyucii. Kn. 3* [Archive of Russian Revolution, Book 3], Moscow: Terra.
- Golovin N. (1939) *Voennye usilija Rossii v Mirovoj vojne* [Military Efforts of Russia during the World War I], Paris: Tovarishchestvo obiedinennykh izdateley.
- Grishin R. (2017) *Gibel' armii: zarisovki iz 1917 goda* [The Death of the Army: Sketches from 1917]. Available at: <https://sputnikpogrom.com/history/47990/death-of-an-army> (accessed 16 November 2017).
- Guchkov A. (1993) *Vospominaniya Predsedatelya Gosudarstvennoj Dumy i voennogo ministra Vremennogo pravitel'stva* [Memories of the Chairman of the Duma and the Military Minister of the Russian Provisional Government], Moscow: Voprosy istorii.
- Katkov G. (1997) *Fevral'skaja revolyucija* [February Revolution], Moscow: Russkij put'.
- Kozhinov V. (2007) *Pravda stalinskih repressij* [The Truth about Stalin's Repressions], Moscow: Algoritm.
- Lekhovich D. (1992) *Belye protiv Krasnyh: sud'ba generala Antona Denikina* [Reds against Whites: Destiny of General Anton Denikin], Moscow: Voskresenie.
- Lenin V. (1969) *Znachenie brataniya* [The Value of Fraternalization]. *Polnoe sobranie sochinenij. T. 31* [Complete Works, Vol. 31], Moscow: Politisdat, pp. 459–461.
- Leontiev K. (1993) *Izbrannoe* [Selected Works], Moscow: Radog.
- Milyukov P. (2015) *Vospominaniya (1859–1917). T. 2* [Memoirs (1859–1917), Vol. 2], Moscow: Directmedia.
- Nikolaev A. (ed.) (2016) *Kerenskij: pro et contra* [Kerensky: Pro et Contra], Saint Petersburg: RHGA.
- Stepun F. (1856) *Byvshee i nesbyvsheesja. T. 2* [Fulfilled and Unfulfilled, Vol. 2], New York: Izdatelstvo imeni Chekhova.
- Trotsky L. (2017) *Istorija Russoj revolyucii: Fevral'skaja revolyucija* [History of Russian Revolution: February Revolution], Moscow: Veche.
- Ushakov A., Feduk V. (2012) *Kornilov* [Kornilov], Moscow: Molodaya gvardia.
- Yakovlev Y. (1925) *Razlozhenie armii v 1917 godu* [Collapse of Russian Army in 1917], Moscow, Leningrad: Gosudarstvennoe izdatelstvo.
- Zayonchkovskiy A. (2002) *Pervaja mirovaja vojna* [World War I], Saint Petersburg: Poligon.

Событийный анализ протестов как инструмент изучения политической мобилизации*

Андрей Семенов

Кандидат политических наук, директор Центра сравнительных исторических и политических исследований, доцент кафедры политических наук
Пермского государственного национального исследовательского университета
Адрес: ул. Букриева, д. 15, г. Пермь, Российская Федерация 614990
E-mail: andreysemenov@comparativestudies.ru

В данной статье анализируются возможности и ограничения событийного анализа протестов (protest event-analysis) в изучении политической мобилизации. Событийный анализ, являясь разновидностью контент-анализа, позволяет воссоздавать динамику политической мобилизации и ее ключевые характеристики на основе разнообразных текстовых источников (отчеты полиции, дневники наблюдения, сообщения в массмедиа). История появления событияного анализа тесно связана с развитием сравнительного метода в социальных науках и конкуренцией теорий коллективного действия и социальных движений. Запрос на масштабные кросс-национальные сравнения и квантификацию социально-политических явлений вместе с пионерскими работами Чарльза Тилли создали предпосылки для систематического сбора данных о протестных событиях. Четыре поколения развития метода позволили не только сформировать ключевые понятия теории коллективных действий («структура политических возможностей», «цикл протеста», «репертуар протеста» и др.), но и значительно улучшить процедуры сбора и обработки информации о политической мобилизации, в частности, за счет триангуляции данных и полуавтоматического кодирования. В статье также анализируются источники систематических ошибок в сборе данных о протестных событиях (селективное освещение, ошибки описания и кодирования данных) и возможные варианты их корректировки. Рассматривается опыт применения событияного анализа протестов к российской реальности, указывается на особый характер вызовов, с которым сталкиваются исследователи, работающие с российским материалом (пространственная гетерогенность, низкое качество сообщений в СМИ в отсутствие значимых альтернативных источников, смещение в освещении протестов в сторону крупных городов). На примере создания базы данных «Состязательная политика в России» анализируются методики и варианты решений проблем, возникающих в ходе событияного анализа.

Ключевые слова: событияный анализ протестов, политическая мобилизация, коллективные действия, социальные движения, протестная активность, сравнительная социология

© Семенов А. В., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-317-341

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 18-311-00195 «Факторы коллективной мобилизации в России: кросс-региональный анализ».

Политическая мобилизация и ее производные (революции, социальные движения, массовые протесты), в отличие от рутинных политических процессов (партийных собраний, бюрократического делопроизводства, чтения политических новостей), обладают важным свойством: они выделяются на фоне повседневности. Иными словами, политическая мобилизация эпизодична, ее «жизненный цикл» ограничивается более или менее связным набором событий, которые обозначают границы мобилизации (подъем, кульминация и упадок). Событийность, таким образом, является одним из определяющих признаков мобилизации: посредством публично наблюдаемых коллективных действий по предъявлению требований участники устанавливают взаимодействие с государством, третьими сторонами и широкой публикой; в событийном акте протеста устанавливается коммуникация и солидарность, формируются коллективные формы и механизмы координации действий; наконец, реакция со стороны правительства, массмедиа и других сторон удостоверяет «значимость» событий, связанных с мобилизацией. События, составляя лишь малую, но наиболее видимую часть процесса мобилизации, позволяют зафиксировать ряд ее существенных характеристик: место и время, продолжительность, состав участников, характер требований и многие другие. Из представления о конституирующей роли событий и возникает событийный анализ протестов (*protest event-analysis*, PEA) как один из методов исследования политической мобилизации.

Социология социальных движений выработала достаточно обширный инструментарий изучения протестной политики. Теоретико-игровое моделирование, опросы общественного мнения, лабораторные эксперименты, интервьюирование и антропологические методы, работы с архивами — все эти методы использовались для поиска ответов на вопросы о том, почему индивиды мобилизуются на протестные действия, как происходит выбор стратегии и тактики, как выстраивается взаимодействие с объектом предъявления требований и т. д. Событийный анализ возник в период, когда, с одной стороны, накопленные противоречия между различными теориями требовали их последовательной эмпирической проверки, а с другой — сформировалось представление о квантификации как способе выявления паттернов в социальном мире в рамках постпозитивистского взгляда на науку. В той или иной степени все исследователи мобилизации опираются на понятие «событие», более того, ведутся дебаты по поводу того, что определяет границы этого понятия (Wagner-Pacifici, 2010, 2017), в которых проблематизируется внутренняя связность (в том числе пространственно-временная) «события» как аналитической категории. Исследователи указывают на процессуальность мобилизации, неизбежную потерю информации при разложении длительных «эпизодов» на составляющие (della Porta, 2008).

Из дискуссии о возможностях и ограничениях событийного анализа протестов и возникла потребность в данной статье. Будучи тесно связанным с одним из направлений социологии социальных движений — теорией политического процесса, этот метод за более чем полвека своего существования существенно обогатился за

счет диалога с другими теориями. Данный материал призван ответить на вопросы о том, каковы концептуальные и методологические основания событийного анализа, как происходило развитие метода, как он применялся к изучению мобилизации в России. Опираясь на собственный опыт разработки «каталога протестных событий», я обращаюсь к практике создания базы данных «Состязательная политика в России», охватывающей все регионы страны за период 2012–2013 гг., опишу методологические и методические трудности и способы их преодоления. Мой основной аргумент заключается в том, что событийный анализ в случае адекватного сбора данных и корректного применения (в первую очередь понимания ограничений, связанных с ним) обладает значительными аналитическими возможностями как для анализа динамики мобилизации, так и для широких сравнительных исследований.

Событийный анализ протестов: история развития

Социологические методы исследования мобилизации развивались в диалоге различных исследовательских направлений. Холизм европейской традиции с акцентом на применении «больших теорий» (в первую очередь марксизма) может быть противопоставлен аналитическому подходу, характерному для американских исследователей¹. Европейская социология «новых социальных движений» (А. Турен, М. Кастельс, А. Мелуччи, Д. Делла Порта) рассматривает классовую структуру и ее трансформации в позднеиндустриальный период в качестве основополагающего фактора мобилизации. В этой перспективе отдельные события не имеют большого значения по сравнению с социальными размежеваниями. Американская традиция изучения коллективных действий, основываясь на ином эмпирическом материале, а также будучи в большей степени связанной с постпозитивистской парадигмой, развивалась в сторону разработки аналитических инструментов, позволяющих «расщеплять» длительные процессы на составляющие. Событийный анализ возник как методологический ответ на вызовы широких сравнительных исследований феномена мобилизации.

Роберто Францози отмечает, что корни событийного анализа восходят к рутинизации практики исповеди в западном христианстве Четвертым Латеранским собором 1215 года, созданию шаблона, описывающего обстоятельство совершения греха и предполагавшего ответы на вопросы *quis, quid, quando, ubi, cur, quomodo* (кто, что сделал, когда, где и почему). Этот шаблон появляется уже в трудах античных риториков, хотя набор вопросов мог отличаться (Robertson, 1946). Событийный анализ хотя и основывается на других источниках, нежели исповедь, разделяет с последней фундаментальную черту: он описывает обстоятельства совершенного действия, содержание которого представляется экстраординарным по отношению к повседневной рутине. В политической социологии анализ таких событий (рево-

1. Ограничения по объему не дают возможности полноценно раскрыть все аспекты этих дискуссий, для исчерпывающего обзора по теме можно обратиться к работе Карла Оппа (Opp, 2009).

люций, восстаний, войн, гражданских конфликтов, вспышек насилия) не являясь редкостью, но составление систематических каталогов таких явлений вошло в практику относительно недавно.

Событийный анализ — это разновидность контент-анализа, поскольку каталоги событий составляются на основе текстового материала (обычно — отчетов органов государственной статистики или полиции, сообщений в прессе, реже — дневников наблюдения и других источников личного происхождения). Трансформация «слов в цифры» имеет ряд подводных камней: Чарльз Тилли отметил, что «каждый, кто составляет (каталоги событий), с необходимостью должен думать о проблемах селективности, надежности, верифицируемости, сопоставимости, границах и инклюзивности» (Tilly, 2002: 249). Иными словами, любой каталог протестных событий уже основывается на определенной теории, т. е. ответе на вопрос: каковы должны быть необходимые и достаточные характеристики события, чтобы считать его протестным? Вероятность попадания того или иного события в каталог зависит от концептуализации, что особенно важно в контексте динамики социальных изменений. Так, развитие новых форм (арт- или онлайн-активизм) заставляет пересматривать критерии включения и расширять предметное поле. Именно с изменениями в концептуализации понятия «протест», которое становилось все более инклюзивным, точным в определении ключевых характеристик и чувствительным к контексту, связана эволюция событийного анализа.

Свен Хуттер отмечает, что событийный анализ стал «ключевой методологической новацией, возникшей в рамках изучения социальных движений» (Hutter, 2014: 335). Сам метод берет свое начало в 1960-х годах под воздействием общего для социальных наук движения в сторону квантификации и широких кросс-национальных сравнений, а также появления альтернативных объяснительных моделей мобилизации. Работы Брюса Рассета, Чарльза Тейлора и Майкла Хадсона, Чарльза Тилли и его коллег стали первыми систематическими попытками собирать каталоги протестных событий (Russet, 1964; Taylor, Hudson, 1975, 1986; Tilly, Schweitzer, 1977). Брюс Рассет и его коллеги в рамках Всемирной программы анализа данных Йельского университета стали пионерами сбора обширной информации для кросс-страновых сравнений, результаты которых публиковались в серии Всемирных книг социально-политических индикаторов. Второй выпуск серии, охватывавший период с 1948 по 1967 год, содержал информацию о демонстрациях (как антиправительственных, так и прорежимных), забастовках, восстаниях, политических убийствах и ряде других событий, основным источником выступали публикации в «New York Times» и «Associated Press» (Taylor, Hudson, 1975). Третий выпуск серии стал наиболее объемным с агрегированными данными по ключевым социально-экономическим индикаторам 155 стран и тремя отдельными частями, посвященными событиям в 139 странах в период 1948–1982 гг. с точностью до одного дня, а также агрегированными до уровня квартала и года (Taylor, Jodice, 1986). Статистика Межуниверситетского консорциума по политическим наукам, где хранятся эти серии, демонстрирует широкий спектр исследований, в которых

использовались данные проекта². Ряд работ, посвященных политической мобилизации, стали классическими (см., например: Davenport, 1997; Jenkins, Schock, 1992). Основной проблемой оставалась селективность (данные о протестах собирались из ограниченного круга источников, имевших различные, но, как правило, достаточно высокие пороги включения) и недостаточное «разрешение» по ключевым характеристикам событий: например, в России данные проекта фиксируют 1027 протестов на протяжении периода 1990–2004 гг. с пиками в 1991 и 1997 годах. И хотя эти данные в целом отражают общий тренд, точными их назвать никак нельзя, что демонстрируется в работах Марка Бейссингера и Грэма Робертсона (Beissinger, 2002; Robertson, 2011).

Другой проблемой проекта Всемирных индикаторов оставалась концептуализация политической мобилизации: отвечая на вопрос «что происходит?», исследователи не задавались вопросами «почему?». В дискуссиях между альтернативными теориями мобилизации, в частности, моделями относительной депривации Теда Гурра (Gurr, 1970), избирательных стимулов коллективного действия Манкура Олсона (Olson, 2009), ресурсной мобилизации Джона Маккарти и Маера Залда (McCarthy, Zald, 1977) и теорией структуры политических возможностей/политического процесса Чарльза Тилли, рождается новый инструмент анализа политической мобилизации, который заключается в составлении систематических каталогов протестных событий. Подъем социальных движений конца 1960-х годов и этнически/расово мотивированные бунты дают эмпирическую основу для систематической проверки разных моделей. На этом материале формируется концептуальный аппарат исследований мобилизации: Питер Эйсингер, анализируя протесты в 43 американских городах в 1968 году, формулирует понятие «структура политических возможностей» и выдвигает важную гипотезу, что именно открытость/закрытость этой структуры определяет основные параметры мобилизации (Eisinger, 1973). Отталкиваясь от его идеи, Тилли проводит масштабный анализ четырех столетий политической мобилизации во Франции (Tilly, 1986) и «протестных собраний» в Британии времен Индустриальной революции, что позволило ему выделить одну из центральных характеристик протестной активности — репертуар протестного действия. Именно репертуаром отличаются до-современные формы протестных действий от современных: первым присуща партикулярность, локальность, парохильность, тогда как последние модулярны, универсальны и ориентированы на национальные правительства (Tilly, 1995).

Второе поколение продолжило разрабатывать мобилизацию в контексте «расширения возможностей», результатом чего становится формирование теории политического процесса в работах Ханспитера Кризи и его коллег «Политическая мобилизация в Швейцарии, 1945–1978 годы» (Kriesi, 1981) и «Новые социальные движения в Западной Европе: сравнительный анализ» (Kriesi et al., 1995), в книге Дугласа Макадама «Политический процесс и развитие цветного повстанчества

2. Inter-university consortium for political and social research (<https://www.icpsr.umich.edu/icpsrweb/index.jsp>).

в Америке, 1930–1970 годы» (MacAdam, 1982) и Сиднея Тарроу. Последний, опираясь на анализ протестных акций в Италии в 1968–1972 гг., формулирует другое ключевое понятие теории политического процесса — «цикл протеста», которое указывает на волновой характер политической мобилизации и характеризуется интенсификацией конфликтов, географическим и секторальным расширением протестов, созданием новых организаций коллективного действия, созданием новых мобилизационных «фреймов» и изобретением новых форм действия (Tarrow, 1993: 284). Однако несмотря на ряд концептуальных новаций, второе поколение событийного анализа оставалось принципиально отграниченным рамками отдельных видов протестов, в фокусе внимания исследователей были забастовки, возведение баррикад, политическое насилие, в меньшей степени они были озабочены вопросами надежности и полноты охвата данных, проблемы, которые довольно скоро выявились в событийном анализе на основе прессы (Danzger, 1975).

Третья волна продолжила курс на расширение кросс-национального компонента, в том числе с применением методов полуавтоматического кодирования. Проект «База данных протестов и принуждения в Европе» (European protest and coercion data, EPCD)³ включил 28 европейских стран и охватывал период с 1980 по 1995 год, использовал протокол Канзасской системы обработки событийных данных (Kansas Event Data System, KEDS)⁴ для предварительной обработки первичных данных, что имело два значимых преимущества: существенное ускорение процесса кодирования и снижение влияния человеческого фактора (Schrodt, Hall, 2006). Протокол KEDS был основан на проектах изучения международных конфликтов, и в дальнейшем эволюционировал в целый ряд баз данных с информацией о конфликтных событиях в мире, например, Интегрированную базу данных для событийного анализа (Integrated Data for Events Analysis, IDEA) и «Феникс»⁵. Другим масштабным проектом этого поколения стало исследование Дуга Имига и Сиднея Тарроу (2001) о состязательной политике в Западной Европе (Imig, Tarrow, 2001).

Исследователи в этот период плотно занимаются проблемой оценки смещения/систематических ошибок (bias) в данных в связи с особенностями источников. Питер Хокке одним из первых предложил сравнить освещение протестной активности в СМИ разного уровня и пришел к выводу, что локальные медиа оказываются гораздо более чувствительными к публичным коллективным действиям (Hoske, 1999). Проверке надежности и репрезентативности событийных каталогов были посвящены отдельный выпуск журнала «Мобилизация» (№ 2 за 1999 год, редакторы Дитер Рухт и Руд Коопманс), сборник под редакцией Рухта, Коопманса и Найдхарда (Rucht, Koopmans, Neidhardt, 1999) и обзорные статьи Дженнифер Эрл и др. (Earl et al., 2004), Дэвида Ортиза и др. (Ortiz et al., 2005), в которых подробно рассматриваются два источника систематических ошибок: избирательность внимания медиа к протестным событиям (selection bias) и неопределенность/противо-

3. European protest and coercion data (<http://web.ku.edu/~ronfrand/data/>).

4. Kansas Event Data System (<https://www.aaas.org/page/kansas-event-data-system-keds-project>).

5. Event Data Sets (<http://eventdata.parusanalytics.com/data.html>).

речия в описании самих событий (description bias). На вероятность освещения протестов в СМИ влияет целый ряд факторов: от характеристик самого события (интенсивность, присутствие полиции, применение насилия, новизна темы) до наличия корреспондентского пункта и медийной повестки дня. Дэвид Ортиз и его коллеги справедливо отмечают, что газетные статьи пишутся не для социальных исследований, равно как и не имеют целью осветить все события или их репрезентативную выборку (Ortiz et al., 2005: 397)⁶, однако меры предосторожности, о которых речь пойдет ниже, могут сделать полученные на основе медиасообщений данные более валидными.

Наконец, четвертая волна исследователей продолжила оспаривать границы понятий, раскрывая множество микропроцессов внутри «черного ящика» протестных событий и пытаясь преодолеть структуралистский посыл «протестоцентричности» метода. Так, Руд Коопманс и Пол Стетхем указывают, что «ивент-анализ имеет тенденцию представлять протест как „объективное явление“ в ущерб осмыслению политических требований, которые и являются мобилизующей силой» (Coopmans, Statham, 1999: 210), и потому предлагают объединить ивент- и дискурс-анализ. Роберто Францози разработал модель «семантических триад» субъект—действие—объект для событийного анализа, позволяющую учитывать множественность линий взаимодействий внутри события протеста (Franzosi, 2004). Отталкиваясь от этой идеи, Х. Кризи и его коллеги применили «анализ корневых предложений» (core sentence analysis) к политическим конфликтам в странах Западной Европы, который позволяет фиксировать отношения между акторами или между актором и проблемной областью (issue) (см.: Kriesi et al., 2012: 41–43 для подробного описания метода).

Продолжая линию С. Хуттера, в связи с развитием технологий можно говорить о событийном анализе «пятого поколения», например, в рамках проекта «больших данных» вроде Глобальной базы данных о событиях, языке и тоне (Global Database of Events, Language and Tone, GDELT), которая обрабатывает информацию практически в реальном времени (с задержкой в 15 минут) о более чем 300 типах событий во всех странах мира, используя сообщения сети Интернет на более чем 100 языках (Leetaru, Shrodt, 2014). Итогом пяти поколений развития событийного анализа можно считать накопленное знание о его возможностях и ограничениях, включая этапы концептуализации/включения, отбор источников, вероятные причины смещений и способы их контроля, процедуры кодирования и агрегирования.

Событийный анализ протестов и динамика состоятельности в России

Постсоциалистические страны (включая Россию) стали ареной для применения событийного анализа протестов уже в 1990-е годы. Так, Лариса Титаренко и ее кол-

6. Один из вариантов решения проблемы предложен Крэйгом Баерляйном и его коллегами в рамках проекта Национальное исследование протестных событий и заключается в формировании «гиперсетевой выборки» (hypernetwork sampling) событий (Beyerlein K. et al., 2016).

леги, используя данные отчетов МВД Республики Беларусь за 1990–1995 гг., демонстрируют влияние циклов государственных репрессий на выбор протестующими репертуара: в период «демократического транзита» наблюдалось доминирование «слабых» коллективных акторов, тактику которых впоследствии, в период усиления репрессий, заимствовали более сильные участники (Titarenko et al., 2002). Гжегорж Экерт и Ян Кубик в сравнительном исследовании «состязательной политики» в четырех «новых демократиях» (Восточная Германия, Польша, Венгрия и Словакия) за период 1989–1994 гг. доказывают, что вариация в размахе, репертуаре и стратегиях протеста не может быть объяснена исключительно конфигурацией «объективных» (экономических или политических) факторов или относительной депривацией, скорее — комбинацией ресурсов и институциональных возможностей (Ekiert, Kubik, 1996). На основе EPCD с 2009 по 2013 год Центром социальных исследований осуществлялся сбор данных о протестных событиях на Украине (см., например: Ищенко, 2013).

Россия стала объектом применения событийного анализа еще в 1990-е годы, например, группой социологов из Санкт-Петербурга была осуществлена попытка адаптировать уже упоминавшийся проект PRODAT (Костюшев, 1999). Однако первые масштабные по охвату и глубине каталоги российских протестов связаны с работами Марка Бейссингера о мобилизации национализма в позднем Советском Союзе (Beissinger, 1996, 2002). Основываясь на широком круге источников (в основном в советской и зарубежной прессе, всего более 150), он собрал информацию о 6644 демонстрациях и 2173 массовых насильственных акциях на протяжении 1987–1992 гг., которая позволила описать процесс национальной мобилизации в позднем СССР, а также выявить факторы, ведущие к применению насилия в ходе этой мобилизации. Важным выводом исследования является аргумент в пользу самостоятельного значения протестных событий: Бейссингер показывает, что динамика националистической мобилизации в позднем СССР носила характер цунами, то есть успешная демонстрация движения в одних республиках запускала мобилизацию в других. В более позднем совместном с Гвендолин Зассе исследовании каталог протестов уже охватывает все страны Восточной Европы в период 2007–2010 гг. В нем фокус также сделан на массовых демонстрациях (не менее 100 человек), забастовках и массовом насилии, а источником данных выступили информационные агентства «Associated Press», «Agence France Presse», «Deutsche Press Agentur» и «Interfax» (Beissinger, Sasse, 2014: 365–366).

Более чувствительным к разнообразию форм и проблемных областей коллективной мобилизации стали исследования Грэма Робертсона. Два каталога, составленных им, опираются на отчеты МВД и Института коллективного действия и охватывают период с 1997 по 2000 год и с 2007 по 2010 год соответственно. Отчеты («сводки») МВД позволили отследить тип события, локацию, тип участников, их число, экономический сектор, продолжительность и тип требований (Robertson, 2011: 14); всего было зафиксировано 5822 события. Отчеты ИКД отражают ситуацию 10 лет спустя и кодировались по аналогичной схеме, всего 5726 событий по-

пало в базу данных. Грэм Робертсон справедливо отмечает возможные смещения в данных, поскольку отчеты МВД — это взгляд на протесты «глазами полицейского», а сводки ИКД — глазами «симпатизирующих журналистов и социологов» (Robertson, 2013: 15). Источником таких смещений выступают как наличные ресурсы и возможности по сбору данных, так и стимулы для составителей отчетов и сводок отбирать и фиксировать определенную информацию. Несмотря на различия в источниках, на агрегированном уровне данные позволяют проследить фундаментальные изменения по ряду характеристик протестных событий: так, если в конце 1990-х годов 72–74 % событий касались невыплаченной заработной платы и трудовых прав, а остальные вопросы оказывались на периферии (требования политических изменений и изменений политического курса набирают лишь по 5 %), то в конце 2000-х ситуация кардинально меняется, требования выплат сократились до 6 %, тогда как протесты, связанные с городским развитием/окружающей средой («проблемы роста», иными словами) составили 28 % от общего числа, а требования изменить политический курс — 22 % (Robertson, 2013: 20). Также протесты все больше стали концентрироваться в столицах (Москве и Санкт-Петербурге), а репертуар трансформировался из прямых действий по преимуществу в символический.

Другой попыткой создать комплексный каталог протестов с всероссийским охватом предприняли Томила Ланкина и Алиса Возная (Lankina, Voznaya, 2015). На материале сообщений сайта pamarsh.ru (создан Гарри Каспаровым для распространения информации о Маршах несогласных, сейчас в какой-то мере аналог ИКД) они сформировали базу данных из 4726 событий за период с марта 2007 по декабрь 2012 года. В дополнение к традиционным переменным (локация, количество участников, репертуар) кодировались «категории протеста»: политические, экономические, социальные, правовые, экологические и культурные, последние три позже объединяются в категорию «гражданские», их соотношение в целом по стране: 38 % — политические, 15 % — экономические, 20 % — социальные и 26 % — гражданские (Lankina, Voznaya, 2015: 332). Важной особенностью этой базы данных является возможность проследить вариацию на уровне регионов, хотя к этому измерению надо подходить с известной осторожностью, поскольку, как и любой активистский ресурс, pamarsh.ru имеет смещение данных по корреспондентской сети. Тем не менее данные Т. Ланкиной и А. Возной подтверждают предположение о значительной региональной вариации в масштабе и характере мобилизации: регионы Севера, Волго-Вятского и Центрального экономических районов отличаются большей долей (41–42 %) политических протестов, Дальний Восток, Центральное Черноземье, Восточная Сибирь и Урал — экономических (от 39 до 23 %). Социальные протесты сильнее всего в Калининграде (33 %), Приволжском и Западно-Сибирском (26 %) регионах, а регионами — лидерами по гражданским протестам являются Северный Кавказ (37 %), Центральный и Северо-Западный округа (31 % и 30 %). На основе этих же данных Ланкина рассматривает постэлекторальную мобилизацию 2011–2012 гг. и приходит к выводу о существенной

связи между уровнем фальсификаций и поствыборными протестами (Lankina, Skovoroda, 2016).

Движение «За честные выборы» 2011–2012 гг. стало основой и для целого ряда других исследований с использованием ивент-анализа. Продолжительность кампании, географический охват, интенсивность (почти каждый месяц, за исключением января, — крупные акции) и разнообразие участников обеспечили внимание массмедиа к этой кампании, а значит — существенную источниковую базу. Антон Соболев на основе сообщений базы СМИ «Интегрум» сформировал каталог событий за период существования движения (более 450 событий в 75 регионах) и проверил взаимосвязь между региональными факторами и масштабом коллективных действий (Соболев, 2013). Так, Хагеманн и Куфенко собрали информацию о протестных акциях 2011–2012 гг. для проверки гипотезы о связи социально-экономического неравенства и участия населения в протестных действиях (Hagemann, Kufenko, 2016). Михаил Габович, Манарша Исаева и Ольга Свешникова создали базу данных PEPS — Protest Events, Photos, and Slogans («Акции протеста, фотографии и лозунги»), в которой протестные события дезагрегируются до уровня отдельных лозунгов (Gabowitsch, 2016). Отличие этого каталога не только в попытке «распаковать» событие до уровня лозунгов, но и в опоре на широкий круг источников (СМИ, блоги, фотосервисы, социальные сети). Данные PEPS были использованы для анализа кампании «За частные выборы!» (Gabowitsch, 2012, 2013), стратегий фреймирования организаторами событий кампании (Завадская, Савельева, 2014), а также влияния кооптации партийных лидеров и активистов на мобилизацию (Dollbaum, 2017).

Событийные каталоги протестов в России также создаются для прикладных задач, в первую очередь мониторинга социально-экономической напряженности. Таковым является мониторинг трудовых протестов, составляемый Петром Бизюковым в Центре социальных и трудовых прав с 2008 года по настоящий момент. Бизюков указывает на недостатки государственного учета трудовых конфликтов: с 2008 по 2015 год, согласно своей методике, он зафиксировал 1688 трудовых протестов, под которыми понимается «открытая форма трудового конфликта, в рамках которого работники предприятия (организации, корпорации) или трудовая группа предпринимают действия, направленные на отстаивание своей социально-трудовой позиции путем воздействия на работодателя или других субъектов, способных определять позицию работодателя, с целью ее изменения» (Бизюков, 2017), тогда как Госкомстат за этот же период отмечает лишь 42 забастовки. Проблемы государственной статистики трудовых конфликтов отмечаются и в других исследованиях (Козина, 2009), поэтому мониторинг ЦСТП является значимой альтернативой, поскольку построен на прозрачной кодировочной схеме и широком круге источников (более 80 СМИ, профсоюзных и активистских ресурсов, других интернет-источников). Однако в связи с фокусом на трудовых протестах мониторинг оставляет без внимания значительную часть протестной активности. Похожий мониторинг ведет Центр экономических и политических реформ, ко-

торый использует широкую категорию «трудовой конфликт» для отслеживания социально-экономической напряженности, однако методику сбора и обработки данных проект не раскрывает, в результате их данные значительно расходятся с оценками ЦСТП: за 2016 год ЦЭПР зафиксировал лишь 116 трудовых протестов (ЦЭПР, 2016).

Другой попыткой применить событийный анализ для оценки социально-политической ситуации стал Мониторинг социально-экономической и политической напряженности Комитета гражданских инициатив⁷. Протестная активность (число протестных акций в регионах России, разделенных по тематическому рубрикатору) выступает одним из показателей оценки уровня напряженности в регионе, наряду с социально-экономическими и политическими индикаторами, т. е. не является самостоятельным объектом изучения. В методике указывается, что источниками для оценки протестной активности выступают «сообщения СМИ и информационных агентств о публичных акциях (митингах, шествиях, пикетах, сходах, забастовках, голодовках и др.)». За 2,5 года наблюдений (с 2014 года) исследователи зафиксировали более 3000 акций протеста⁸.

Таблица 1. Исследования мобилизации в России с применением событийного анализа

Исследование	Период и география охвата	Единица анализа	Источники
Beissinger, 1996, 2002	СССР, 1987–1992	Демонстрации Массовые акции с применением насилия Забастовки	Массмедиа
PRODAT SPb	Санкт-Петербург	Протестные события	Массмедиа
Robertson, 2011	Россия, 1997–2000	Протестные события	Отчеты полиции
Robertson, 2013	Россия, 2007–2011	Протестные события	Институт коллективного действия
Lankina, 2015	Россия, 2007–2012	Протестные события	namarsh.ru
Evans, 2016	Волжский, Череповец, Комсомольск-на-Амуре	Протестные события	Региональные СМИ
Gabowitch, 2016	Россия, 2011–2013	Лозунги	СМИ, блоги, социальные сети
Бизюков, 2017	Россия, 2008–2016	Трудовые конфликты	Федеральные СМИ, специализированные ресурсы
Мониторинг ЦЭПР	Россия, 2015–2016	Трудовые конфликты	Федеральные СМИ

7. <https://komitetgi.ru/projects/2901/>

8. Данные получены в личной переписке с авторами проекта.

Мониторинг КГИ	Россия, 2014–н. в.	Протестные события	Федеральные СМИ
OVD-Info	Россия, 2011–2017	Политические преследования	Правозащитные организации

Из вышеприведенного анализа можно сделать вывод, что событийный анализ протестов уже закрепился как инструмент анализа и в прикладных, и в аналитических исследованиях, посвященных России. В таблице 1 приводится список существующих исследований и их основные характеристики. Однако практика применения этого инструмента отличается рядом проблем: во-первых, доступ почти ко всем каталогам ограничен (большинство можно получить только через личные контакты, если вообще возможно); во-вторых, в ряде случаев отсутствует подробное описание процесса сбора и кодирования информации, процедур проверки надежности и релевантности собранных данных; в-третьих, исследователи редко производят оценку смещений и кросс-валидацию полученных данных. Попытка решить эти проблемы вылилась в необходимость создания собственной базы данных протестных событий, основанной на альтернативных источниках и кодировочной схеме, что дало возможность выработать некоторые правила, позволяющие преодолеть неизбежно возникающие в ходе событийного анализа трудности.

Составление каталогов событий: этапы, правила и процедуры

Как и любое исследование, составление каталога протестных событий зависит напрямую от исследовательского вопроса. Одни исследования посвящены определенным типам протеста (например, трудовым конфликтам или крупным демонстрациям), другие охватывают широкий спектр форм предъявления требований, третьи в фокусе имеют ситуацию (например, конфликта), которая может впоследствии вылиться в мобилизацию, наконец, четвертые описывают целые протестные кампании. Марк Бейссингер в своей работе о националистической мобилизации, описывая методику сбора данных о событиях протеста, отмечает: «Исследователи должны решить, какие формы действий заслуживают анализа, какие характеристики этих действий заслуживают внимания, какие источники могут быть использованы, наконец, как будет организован процесс сбора информации. В хорошем исследовании решения относительно этих вопросов должны основываться на взаимодействии теории и контекста» (Beissinger, 2002: 460).

Действительно, при составлении каталогов событий изначальные схемы (например, переменные для анализа) могут быть изменены в процессе сбора и обработки информации в силу недоступности данных или специфики исследуемых форм активности. В связи с этим событийный анализ требует, с одной стороны, точности в формулировках и следовании протоколу сбора и обработки данных, с другой — известной степени гибкости в работе с самими данными, чтобы учитывать три типа возможных систематических ошибок (bias): ошибка отбора ин-

формации (selection bias), связанная с тем, что журналисты избирательно подходят к освещению разных событий; ошибка описания (description bias), связанная с неточностью и неполнотой информации о событиях в источниках; и исследовательские ошибки (research bias), связанные с неточностью ручного или автоматического кодирования (Hutter, 2014). Систематические ошибки сказываются на полноте и качестве итоговых каталогов, например, исследования показывают, что СМИ склонны больше и полнее описывать масштабные события, которые происходят в крупных городах, а также связаны с применением насилия. Отдельные характеристики события могут систематически игнорироваться (например, организаторы), что вызывает необходимость разработки альтернативных методов атрибутирования данных характеристик. Наконец, в случае ручного кодирования могут возникать систематические ошибки, если процедуры недостаточно ясны. Ряд инструментов, о которых речь пойдет ниже, позволяют контролировать систематические ошибки, однако для их оценки рекомендуется проведение пилотных исследований на небольшой выборке источников, чтобы избежать наиболее существенных смещений, изначально «прощупать» эмпирический контекст.

Первый этап событийного анализа — определение единицы наблюдения и ее ключевых характеристик. Так, в фокусе внимания Тилли оказываются «протестные собрания» — «ситуации, в которых десять и более человек, не связанных с правительством, собираются в одном месте для предъявления требований в видимой форме, и которые, будучи реализованными, затронут интересы отдельных людей или групп, не входящих в данное собрание» (Tilly, Schweitzer, 1977: 14). Рухт предлагает определять протестное событие как «коллективные, публичные действия неправительственных авторов, посредством которых выражается критика или несогласие и артикулируются социальные или политические требования (Rucht, Ohlemacher, 1992: 4). Бейссингер выделяет пять существенных характеристик понятия «демонстрация», включая добровольный характер участия, ограниченность во времени и пространстве, порог численности (не менее 100 человек) (Beissinger, 2002: 462). В зависимости от исследовательского вопроса и выбора единицы наблюдения из каталогов могут исключаться проправительственные акции, протесты низкой интенсивности, неконвенциональные формы протеста.

При создании базы данных «Состязательная политика в России» мы адаптировали подход Тилли и его коллег и определили базовую единицу наблюдения как «протестное событие» — «ограниченная во времени и пространстве ситуация публичного предъявления требований государству или третьим лицам на территории Российской Федерации». Другими словами, чтобы быть включенным в базу, событие должно было обладать свойствами законченности и публичности, произойти на территории России и содержать требования. Отсутствие порога численности позволило нам зафиксировать такие формы, как одиночные пикеты (их использование получило особенное распространение в связи с ужесточением законодательства о массовых акциях), голодовки, флешмобы и другие немассовые формы мобилизации. Так как нас интересовала динамика, а не замеры состояния

мобилизации в определенный период, низкий порог чувствительности позволил отслеживать низкоинтенсивные формы коллективного действия и их роль в формировании протестного цикла (Семенов, 2016). Важными являются также такие характеристики, как локализация во времени и пространстве, основной принцип здесь — создание таких переменных, которые позволяют без существенных затрат (дез)агрегировать единицы наблюдения до нужного уровня. Трудности возникают, например, в связи с проведением широких кросс-региональных кампаний, события которых явно не являются «независимыми» единицами наблюдения, в таком случае целесообразно вводить отдельную переменную-индикатор и, возможно, уникальный номер самой кампании. Другой проблемой могут быть продолжительные протесты (более суток), которые требуют введения переменной «продолжительность», а также четких критериев разграничения во времени от других событий, например, разрыв в активности более 24 часов между отдельными проявлениями активности.

Следующий этап — организация процесса сбора и обработки информации, в первую очередь определение списка источников информации, правил кодировки (коудбук) и хранения, составление протокола действий в ситуациях неоднозначности. Как уже отмечалось, отбор источников — ключевой, поскольку от последних зависит характер смещений в отборе событий. Самым распространенным источником выступают сообщения в СМИ, но также используются отчеты органов внутренних дел или уведомления о проведении публичных акций в муниципалитет, дневники наблюдения или агрегаторы (Лобанова, Семенов, 2013). Каждый из способов имеет свои ограничения, один из вариантов решения проблемы смещений, если источником выступают СМИ, это формирование выборки, например, отбор только итоговых выпусков ежедневных газет или, наоборот, только выпуска в понедельник (Kriesi et al., 1995). Другим вариантом является опора на репозитории медийных сообщений и работа со стандартизированными запросами в них. На этой методике основана наша база данных: поиск в ней осуществлялся по запросу «акция протеста» в заранее оговоренном круге источников, по которым формировалась выборка сообщений. Формулировка запроса была выбрана в результате сравнения с альтернативными вариантами и, например, запросами по сочетаниям слов «пикет», «митинг», «демонстрация», которые оказались нечувствительными к целому ряду других форм мобилизации. В источники были включены все виды региональных СМИ, чтобы максимально полно охватить кросс-региональную вариацию. Число сообщений в системе «Интегрум» за период 2000–2016 гг. отображено на графике 1.

Из графика видно, что 2005-й (более 28 тыс. сообщений) и 2011–2013 гг. (81–87 тыс. сообщений) являются пиками по количеству сообщений, что связано с периодами мобилизации в России (протестами против монетизации льгот и кампанией «За честные выборы»). График также отражает очевидный кумулятивный эффект включения все большего количества источников в «Интегрум» и рост числа сообщений о протестных событиях, однако скрывает тенденцию российских

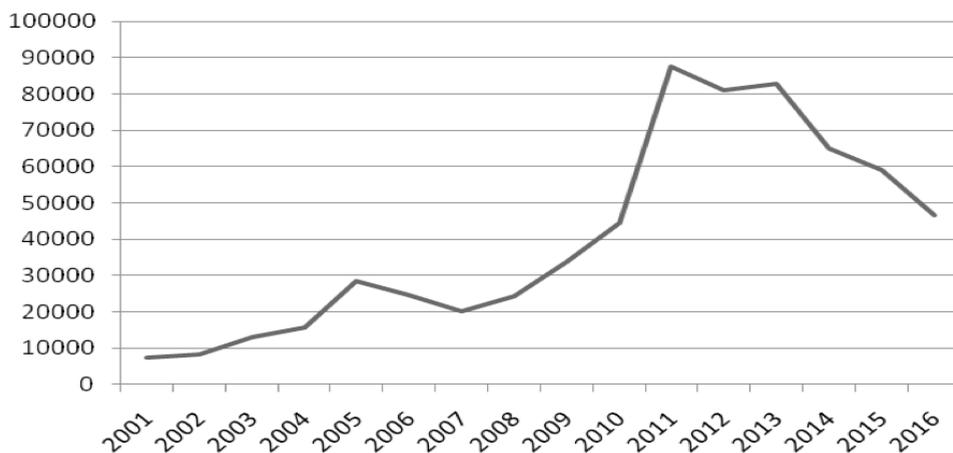


График 1. Количество сообщений по запросу «акция протеста» в БД «Интегрум» за 2000–2016 гг. (введены ограничения по источникам)

СМИ уделять большее внимание акциям протеста за пределами России, в результате чего в пик 2011–2012 гг. попадали события «арабской весны», движения «Оккупай Уолл-стрит» и другие примеры массовой мобилизации.

Далее происходит работа непосредственно с источниками, в которой Дитер Рухт и Фридрих Нейдхардт выделяют семь этапов: 1) сканирование и копирование источников; 2) отбор источников, которые точно относятся к протестным событиям; 3) сортировка источников согласно темам и кампаниям; 4) чтение статей за определенный период; 5) кодирование протестных событий; 6) отбор проблематичных случаев для последующего группового обсуждения или решения координатора проекта; 7) архивация источников (Rucht, Neidhardt, 1998: 85). Важным моментом при работе с источниками является организация материала в базе данных. Так, каждому наблюдению необходимо присваивать уникальный номер-идентификатор, позволяющий связать его с сохраненными сообщениями, что помогает в дальнейшем легко сопоставить данные записи и первоисточников. В случае множества источников, в том числе — с альтернативной информацией, необходимы правила, позволяющие объединять множество сообщений в одно событие. Другая проблема — если в сообщении содержится информация о более чем одном протестном событии, в таком случае к идентификационному номеру можно добавлять дополнительные символы.

Другим значимым элементом кодировочной процедуры выступает разработка коудбука с описанием переменных и конвенциями применения кодировочных правил. Однако даже наличие четко прописанных правил не снимает до конца неопределенность, особенно на начальных этапах сбора и обработки информации,

в силу систематического отсутствия нужной информации или противоречиях. В таких случаях важно ввести записи обо всех проблемных случаях, устраивать их регулярный разбор командой кодировщиков, вырабатывать конвенции кодирования. Поскольку освоение конвенций требует времени, важно, чтобы кодировщики, по возможности, обрабатывали информацию в присутствии координатора исследования, чтобы оперативно решать возникающие проблемы (так называемая «полноценная рабочая среда»).

Таблица 2. Источники систематических ошибок и способы их коррекции

Источник систематической ошибки	Варианты решения
Ошибка отбора	Поиск по электронным архивам (множество источников) Применение выборки (случайной или систематической) Учет неопределенности
Ошибка описания	Триангуляция данных Исследовательские конвенции идентификации/классификации
Исследовательские ошибки	Уникальные идентификаторы единиц наблюдения в привязке к источникам Полноценная рабочая среда (full working environment) Контрольная проверка кодирования (intercoder check)

Безусловно, даже соблюдение всех правил и предосторожностей не гарантирует стопроцентной надежности данных. Как и любая процедура, требующая интерпретации, кодировка событий связана в конечном счете с множеством решений отдельных кодировщиков. Тем не менее при соблюдении данных правил влияние систематических ошибок на результат может быть сведено к минимуму. Также для проверки надежности данных можно применять процедуры валидации, например, контрольную проверку кодирования (intercoder check), которая заключается в анализе совпадений между уже произведенной кодировкой и кодировкой, выполненной другим кодировщиком на том же массиве данных. Другие варианты включают анализ описательной статистики (например, построение гистограмм распределений) и сверку полученных данных с данными других проектов.

Таблица 3. Описательная статистика по некоторым переменным

Показатель	2012	2013	Всего
Количество протестов	2400	2075	4475
Количество участников	1 583 017	550 308	2 133 325
Общая продолжительность протестов (в днях)	3253	3186	6439
Количество акций с применением насилия	74	82	156
Количество задержанных участников	4684	2171	6855

Источник: база данных «Состязательная политика в России»

Каковы основные результаты сбора данных? В таблице 3 приведена описательная статистика по некоторым переменным за два года наблюдений. Эти данные демонстрируют разницу между пиком мобилизации — 2012 годом, на который пришлось движение «За честные выборы», и ее спадом в 2013 году. Детальный анализ эмпирического материала требует отдельной статьи, но интересно отметить, что если по абсолютным числам количества участников и акций протеста число «протесто-дней» сократилось незначительно (значит, в 2013 году протесты стали продолжительней), то количество акций с применением насилия и вовсе возросло. Методологически важно отметить не очень высокое качество информации в СМИ по некоторым из показателей. Так, количество участников в принципе не указано в 29 % наблюдений, а по ряду других переменных данные триангулировались из нескольких источников. Тем не менее результаты некоторых статистических тестов демонстрируют достаточную степень надежности данных: количество событий в регионах между годами плотно связаны между собой (коэффициент корреляции составляет 0,89 с доверительным 95 %-ным интервалом между 0,83 и 0,93 на уровне значимости менее 0,001 [см. рис. 1]), а распределение логарифма количества событий в регионах за 2012–2013 гг. близко к нормальному (см. рис. 2 и 3) и проходит тест Шапиро-Уилка (p-уровень значимости — 0,71).

Таблица 4. Список каталогов протестных событий
(адаптировано из: Hutter, 2014)

Название	Географический охват	Период	Единица анализа	Источники	Сайт
New social movements in Western Europe (NSM)	Франция, Германия, Швейцария, Нидерланды	1975–1989	Протестное событие	Одна национальная газета на каждую страну	www.unil.ch/fors
Prodat-Protest in Germany (main project)	Германия	1950–2002	Протестное событие	Две национальные газеты	www.wzb.eu
European Protest and Coercion	29 европейских стран	1980–1995	Протестное событие	Reuters и дополнительные источники	web.ku.edu/~ronfran/data
Dynamics of Collective Action	США	1960–1995	Протестное событие	The New York Times	www.stanford.edu/group/collectiveaction
The Transformation of Political Mobilization and Communication in European Public	Франция, Германия, Италия, Нидерланды, Испания, Швейцария, Великобритания	1990, 1995, 2000–2002	Политические требования	Несколько газет на каждую страну	europub.wzb.eu/
The National Study of Protest Events (NSPE)	США	2010–2011	Протестное событие	Репрезентативный опрос участников	nspe.nd.edu

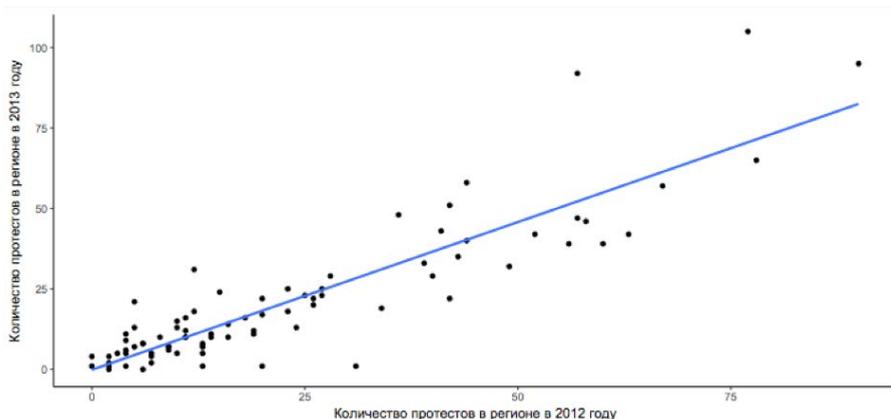


Рис. 1. Диаграмма рассеяния связи количества протестов в регионе в 2012 и 2013 гг. (Москва и Санкт-Петербург исключены). Синим — линейная аппроксимация связи. Источник: ЦСИПИ

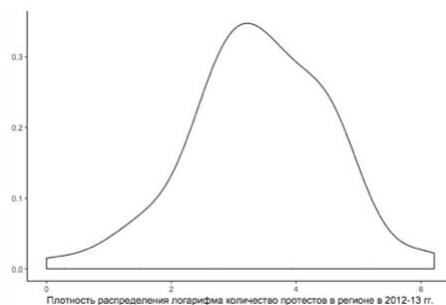
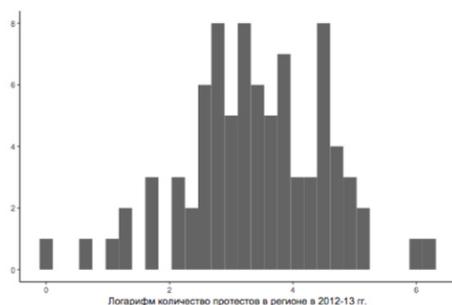


Рис. 2–3. Гистограмма и плотность распределения логарифма протестных акций в регионах в 2012–2013 гг. Источник: ЦСИПИ

Заключение

Составление систематических каталогов протестных событий прочно вошло в инструментарий исследований мобилизации: начиная с пионерских работ Тилли и заканчивая масштабными проектами «больших данных» наподобие GDELT, событийный анализ стал не только инструментом изучения, но и переосмысления ключевых понятий теорий коллективного действия. Так, на основе изучения протестных событий были введены такие концепты, как «структура политических возможностей», «циклы политического протеста», «репертуар коллективных действий» и другие, а составленные каталоги позволили прояснить ряд взаимосвязей между протестными действиями и контекстуальными факторами. Более того, каталоги протестов стимулировали полноценные сравнительные исследования мобилизации.

Важно отметить, что исследователи России не остались в стороне от применения данного метода и начиная с 1990-х годов сформировали мощную традицию ивент-анализа мобилизации в российских условиях. Созданные каталоги являются серьезным дополнением к официальной государственной статистике, которая имеет существенные пробелы, а также позволяют лучше понять динамику и кросс-региональную вариацию протестной активности в России. В последнее время событийный анализ также стал важным инструментом прикладного анализа, в частности, мониторингов социально-политической напряженности в регионах. Пожалуй, основной проблемой остается недоступность баз данных о протестах для других исследований, в результате чего затруднена как репликация уже имеющихся результатов, так и проведение новых исследований.

Построение каталогов протестных событий, достаточно надежных и готовых к использованию другими исследователями, представляет собой нетривиальную задачу. Любой проект, подразумевающий создание таких баз данных, с неизбежностью сталкивается с рядом вызовов, в первую очередь связанных с систематическими ошибками в освещении, описании и кодировании информации. Ряд процедур, таких как триангуляция (использование разных источников) или электронные архивы, полноценная рабочая среда и регулярные встречи кодировщиков, контрольная проверка кодирования могут значительно повысить надежность и точность данных, хотя и не снимают проблемы репрезентативности. Использование процедур автоматического кодирования, вместе с обилием текстовых источников в сети Интернет и расширением возможностей «машинного обучения», являются многообещающими альтернативами «ручному сбору» информации о протестах. Однако даже лучшие алгоритмы вряд ли смогут справиться с проблемами низкого качества сообщений в СМИ, систематического пропуска данных и цензуры, которые, несомненно, присутствуют в российском случае. В этом плане накопление опыта, учет ошибок и вызовов в сочетании с новыми возможностями могут значительно улучшить не только качество сбора и обработки данных, но и наше понимание процессов мобилизации в России и ее регионах.

Литература

- Бизюков П. В. (2017). Методика и информационная база мониторинга трудовых протестов ЦСТП. URL: <http://trudprava.ru/expert/analytics/protestanalyt/1360> (дата доступа: 04.03.2017).
- Завадская М., Савельева Н. (2014). «А можно я как-нибудь сам выберу?»: выборы как «личное дело», процедурная легитимность и мобилизация 2011–2012 годов // Ерпылева С., Магун А. (ред.). Политика аполитичных: гражданские движения в России 2011–2013 годов. М.: Новое литературное обозрение. С. 219–270.
- Костюшев В. В., Горьковенко В. В. (1999). Социологическое описание коллективных протестных действий: информационная база данных акций протеста (PRODAT-SPb) // Костюшев В. В. (ред.). Общественные движения в современ-

- ной России: от социальной проблемы к коллективному действию. М.: Ин-т социологии РАН. С. 144–177.
- Козина И. М. (2009). Забастовки в современной России // Социологические исследования. № 9. С. 13–24.
- Лобанова О. Ю., Семенов А. В. (2013). Репертуар протестных действий: опыт социокультурного анализа // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 1. С. 124–132.
- Лущенка В. (ред.). (2013). Протести, перемоги і репресії в Україні: результати моніторингу 2012 р. К.: Центр дослідження суспільства.
- Семенов А. В. (2016). От экономического кризиса к политическому? Динамика протестных требований в российских регионах (2008–2012 гг.) // Журнал исследований социальной политики. Т. 14. № 2. С. 181–196.
- ЦЭПР. (2016). Мониторинг социально-экономической напряженности в трудовой сфере в 2016 году: итоги. URL: <http://cepr.su/2017/02/16/трудоыые-протесты-в-2016-году> (дата доступа: 04.03.2017).
- Beissinger M. (1996). How Nationalisms Spread: Eastern Europe Adrift the Tides and Cycles of Nationalist Contention // Social Research. Vol. 63. № 1. P. 97–146.
- Beissinger M. (2002). Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beissinger M., Sasse G. (2014). An End to «Patience»? // Bermeo N., Bartles L. (eds.). Mass Politics in Tough Times: Opinions, Votes and Protest in the Great Recession. Oxford: Oxford University Press. P. 238–245.
- Beyerlein K., Barwis P., Crubaugh B., Carnesecca C. (2016). A New Picture of Protest the National Study of Protest Events // Sociological Methods & Research. URL: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/00491241166661574> (дата доступа: 04.03.2017).
- Danzger M. (1975). Validating Conflict Data // American Sociological Review. Vol. 40. № 5. P. 570–584.
- Davenport C. (1997). From Ballots to Bullets: An Empirical Assessment of How National Elections Influence State Uses of Political Repression // Electoral Studies. Vol. 16. № 4. P. 517–540.
- della Porta D. (2008). Eventful Protest, Global Conflicts // Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory. Vol. 9. № 2. P. 27–56.
- Dollbaum J. M. (2017). Curbing Protest through Elite Co-optation? Regional Protest Mobilization by the Russian Systemic Opposition During the «For Fair Elections» Protests 2011–2012 // Journal of Eurasian Studies. Vol. 8. № 2. P. 109–122.
- Earl J., Martin A., McCarthy J., Soule S. (2004). The Use of Newspaper Data in the Study of Collective Action // Annual Review of Sociology. Vol. 30. P. 65–80.
- Eisinger P. K. (1973). The Conditions of Protest Behavior in American Cities // American Political Science Review. Vol. 67. № 1. P. 11–28.
- Ekiert G., Kubik J. (1998). Contentious Politics in New Democracies: East Germany, Hungary, Poland, and Slovakia, 1989–93 // World Politics. Vol. 50. № 4. P. 547–581.

- Evans A.* (2016). Protest Patterns in Provincial Russia: A Paired Comparison of Company Towns // *Studies in Comparative International Development*. Vol. 51. № 4. P. 456–481.
- Franzosi R.* (2004). *From Words to Numbers: Narrative, Data, and Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gabowitsch M.* (2012). Social Media, Mobilization and Protest Slogans in Moscow and Beyond // *Digital Icons*. № 7. P. 213–225.
- Gabowitsch M.* (2013). *Putin kaputt! Russlands neue Protestkultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Gabowitsch M.* (2016). *Protest in Putin's Russia*. Cambridge: Polity Press.
- Hagemann H., Kufenko V.* (2016). Economic, Structural and Socio-Psychological Determinants of Protests in Russia during 2011–2012 // *Economics of Transition*. Vol. 24. № 1. P. 3–30.
- Hocke P.* (1999). Determining the Selection Bias in Local and National Newspaper Reports on Protest Events // *Rucht D., Koopmans R., Neidhardt F.* (eds.). *Acts of Dissent: New Developments in the Study of Protest*. Lahman: Rowman & Littlefield. P. 131–163.
- Hutter S.* (2014) *Protest Event Analysis and Its Offspring* // *della Porta D.* (ed.). *Methodological Practices in Social Movement Research*. Oxford: Oxford University Press. P. 335–367.
- Imig D., Tarrow S.* (2001). *Contentious Europeans: Protest and Politics in an Integrating Europe*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Jenkins J., Schock K.* (1992). Global Structures and Political Processes in the Study of Domestic Political Conflict // *Annual Review of Sociology*. Vol. 18. P. 161–185.
- Koopmans R., Statham P.* (1999). Political Claims Analysis: Integrating Protest Event and Political Discourse Approaches // *Mobilization: An International Quarterly*. Vol. 4. № 2. P. 203–221.
- Kriesi H.* (Hg.). (1981). *Politische Aktivierung in der Schweiz, 1945–1978*. Diessenhodder: Rügger.
- Kriesi H., Koopmans R., Duyvendak J. W., Giugni M. G.* (1995). *New Social Movements in Western Europe: A Comparative Analysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kriesi H., Grande E., Dolezal M., Helbling M., Höglinger D., Hutter S., Wüest B.* (2012). *Political Conflict in Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lankina T., Skovoroda R.* (2016). Regional Protest and Electoral Fraud: Evidence from Analysis of New Data on Russian Protest // *East European Politics*. Vol. 33. № 2. P. 253–274.
- Lankina T., Voznaya A.* (2015). New Data on Protest Trends in Russia's Regions // *Europe-Asia Studies*. Vol. 67. № 2. P. 327–342.
- Leetaru K., Schrodt P.* (2013). GDELT: Global Data on Events, Location, and Tone, 1979–2012. URL: <http://data.gdeltproject.org/documentation/ISA.2013.GDELT.pdf> (дата доступа: 04.03.2017).
- McAdam D.* (1982). *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970*. Chicago: University of Chicago Press.

- McCarthy J. D., Zald M. N.* (1977). Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory // *American Journal of Sociology*. Vol. 82. № 6. P. 1212–1241.
- Olson M.* (2009). *The Logic of Collective Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Opp K.* (2009). *Theories of Political Protest and Social Movements: A Multidisciplinary Introduction, Critique, and Synthesis*. L.: Routledge.
- Ortiz D., Myers D., Walls E., Diaz M.-E.* (2005). Where Do We Stand with Newspaper Data? // *Mobilization: An International Quarterly*. Vol. 10. № 3. P. 397–419.
- Robertson D. W.* (1946). A Note on the Classical Origin of «Circumstances» in the Medieval Confessional // *Studies in Philology*. Vol. 43. № 1. P. 6–14.
- Robertson G.* (2011). *The Politics of Protest in Hybrid Regimes: Managing Dissent in Post-communist Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson G.* (2013). Protesting Putinism: The Election Protests of 2011–2012 in Broader Perspective // *Problems of Post-Communism*. Vol. 60. № 2. P. 11–23.
- Rucht D., Ohlemacher T.* (1992). Protest Event Data: Collection, Uses and Perspectives // *Diani M., Eyerman R.* (eds.). *Studying Collective Action*. L.: Sage. P. 76–106.
- Rucht D., Koopmans R., Neidhardt F.* (eds.). (1999). *Acts of Dissent: New Developments in the Study of Protest*. Lahman: Rowman & Littlefield.
- Russett B., Deutsch K., Alker H., Lasswell H.* (1968). *World Handbook of Political and Social Indicators, 1961–1963*. Ann Arbor: Inter-university Consortium for Political and Social Research.
- Schrodt P., Hall B.* (2006). Twenty Years of the Kansas Event Data System Project // *The Political Methodologist*. Vol. 14. № 1. P. 2–8.
- Tarrow S.* (1993). Cycles of Collective Action: Between Moments of Madness and the Repertoire of Contention // *Social Science History*. Vol. 17. № 2. P. 281–307.
- Taylor C., Hudson M.* (1975). *World Handbook of Political and Social Indicators II: 1948–1967: Annual Event Data*. Ann Arbor: Inter-university Consortium for Political and Social Research.
- Taylor C., Jodice D.* (1986). *World Handbook of Political and Social Indicators III: 1948–1982*. Ann Arbor: Inter-university Consortium for Political and Social Research.
- Tilly Ch.* (1986). *The Contentious French*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tilly Ch.* (1995). *Popular Contention in Britain*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tilly Ch.* (2002). Event Catalogs as Theories // *Sociological Theory*. Vol. 20. № 2. P. 248–254.
- Tilly Ch., Schweitzer R.* (1977). Contentious Gatherings in Great Britain, 1828–1834: Provisional Plans for Enumeration and Coding. URL: <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/50925/150.pdf> (дата доступа: 04.03.2017).
- Titarenko L., McCarthy J., McPhail C., Augustyn B.* (2001). The Interaction of State Repression, Protest Form and Protest Sponsor Strength during the Transition from Communism in Minsk, Belarus, 1990–1995 // *Mobilization: An International Quarterly*. Vol. 6. № 2. P. 129–150.
- Wagner-Pacifi R.* (2010). Theorizing the Restlessness of Events // *American Journal of Sociology*. Vol. 115. № 5. P. 1351–1386.
- Wagner-Pacifi R.* (2017). *What is an Event?* Chicago: University of Chicago Press.

Protest Event Analysis as a Tool for Political Mobilization Studies

Andrei V. Semenov

Candidate of Political Sciences, Director of the Center for Comparative History and Politics, Assistant Professor of the Department of Political Science, Perm State University

Address: Bukireva, 15, Perm, Russian Federation 614990

E-mail: andreysmeneov@comparativestudies.ru

In this paper, we analyze the scope and limits of protest event-analysis as a tool for studying political mobilization. Event-analysis is a form of content-analysis and allows for the reconstruction of the dynamics of contention and its key characteristics on the basis of different text sources (police and media reports, participatory observations, etc.). The inception of protest event-analysis is closely linked to the development of the comparative method in the social sciences and to the competition between the theories of collective action and social movements. The demand for wide cross-national comparisons and the quantification of social-political phenomena in addition to the pioneering works of Charles Tilly created the preconditions for a systematic collection of information on protest events. Four generations of event analysis led to the formulation of key concepts of collective action theory ("political opportunity structure", "cycle of protest", "repertoire of contention", etc.), and also improved the techniques and procedures of data collection process, for example, by introducing the triangulation of sources using semi-automated coding. We also analyze the sources of systematic bias in data collection process (selective, descriptive, and research) and the possible means of correction. In addition, we compare the event catalogs of Russian protests and point to specifics of this case, namely, spatial heterogeneity, poor quality of media reports in absence of alternative sources, and the bias in media coverage towards big cities. Using the experience of the "Contention Politics in Russia" database development, we propose systematic methods and means which address the challenges of protest event-analysis in regards to Russia.

Keywords: protest event-analysis, political mobilization, collective action, social movements, protest activity, comparative sociology

References

- Beissinger M. (1996) How Nationalisms Spread: Eastern Europe Adrift the Tides and Cycles of Nationalist Contention. *Social Research*, vol. 63, no 1, pp. 97–146.
- Beissinger M. (2002) *Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beissinger M., Sasse G. (2014) An End to "Patience"? *Mass Politics in Tough Times: Opinions, Votes and Protest in the Great Recession* (eds. N. Bermeo, L. Bartles), Oxford: Oxford University Press, pp. 238–245.
- Beyerlein K., Barwis P., Crubaugh B., Carnesecca C. (2016) A New Picture of Protest the National Study of Protest Events. *Sociological Methods & Research*. Available at: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0049124116661574> (accessed 04 March 2017).
- Bizyukov P. (2017) Metodika i informatsionnaya baza monitoringa trudovyih protestov [Methodics and Information Sources for the Labor Protests Monitoring]. Available at: <http://trudprava.ru/expert/analytcs/protestanalyt/1360> (accessed 04 March 2017).
- CEPR (2016) Monitoring sotsialno-ekonomicheskoy napryazhennosti v trudovoy sfere v 2016 godu: itogi [Monitoring of the Social-Economic Tensions in Labour Sphere: The Results of 2016]. Available at: <http://cepr.su/2017/02/16/trudovyye-protestyi-v-2016-godu> (accessed 04 March 2017).
- Danzger M. (1975) Validating Conflict Data. *American Sociological Review*, vol. 40, no 5, pp. 570–584.
- Davenport C. (1997) From Ballots to Bullets: An Empirical Assessment of How National Elections Influence State Uses of Political Repression. *Electoral Studies*, vol. 16, no 4, pp. 517–540.

- della Porta D. (2008) Eventful Protest, Global Conflicts. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, vol. 9, no 2, pp. 27–56.
- Dollbaum J.M. (2017) Curbing Protest through Elite Co-optation? Regional Protest Mobilization by the Russian Systemic Opposition During the “For Fair Elections” Protests 2011–2012. *Journal of Eurasian Studies*, vol. 8, no 2, pp. 109–122.
- Earl J., Martin A., McCarthy J., Soule S. (2004) The Use of Newspaper Data in the Study of Collective Action. *Annual Review of Sociology*, vol. 30, pp. 65–80.
- Eisinger P. K. (1973) The Conditions of Protest Behavior in American Cities. *American Political Science Review*, vol. 67, no 1, pp. 11–28.
- Ekiert G., Kubik J. (1998) Contentious Politics in New Democracies: East Germany, Hungary, Poland, and Slovakia, 1989–93. *World Politics*, vol. 50, no 4, pp. 547–581.
- Evans A. (2016) Protest Patterns in Provincial Russia: A Paired Comparison of Company Towns. *Studies in Comparative International Development*, vol. 51, no 4, pp. 456–481.
- Franzosi R. (2004) *From Words to Numbers: Narrative, Data, and Social Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gabowitsch M. (2012) Social Media, Mobilization and Protest Slogans in Moscow and Beyond. *Digital Icons*, no 7, pp. 213–225.
- Gabowitsch M. (2013) *Putin kaputt! Russlands neue Protestkultur*, Berlin: Suhrkamp.
- Gabowitsch M. (2016) *Protest in Putin's Russia*, Cambridge: Polity Press.
- Hagemann H., Kufenko V. (2016) Economic, Structural and Socio-Psychological Determinants of Protests in Russia during 2011–2012. *Economics of Transition*, vol. 24, no 1, pp. 3–30.
- Hocke P. (1999) Determining the Selection Bias in Local and National Newspaper Reports on Protest Events. *Acts of Dissent: New Developments in the Study of Protest* (eds. D. Rucht, R. Koopmans, F. Neidhardt), Lahman: Rowman & Littlefield, pp. 131–163.
- Hutter S. (2014) Protest Event Analysis and Its Offspring. *Methodological Practices in Social Movement Research* (ed. D. della Porta), Oxford: Oxford University Press, pp. 335–367.
- Imig D., Tarrow S. (2001) *Contentious Europeans: Protest and Politics in an Integrating Europe*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Ishchenka V. (ed.) (2013) *Protesty, peremohy i represii v Ukraini: rezultaty monitorynhu 2012 r.* [Protests, Coercion, and Repressions in Ukraine: The Results of 2012 Monitoring], Kiev: Tsentr doslidzhennya suspilstva.
- Jenkins J., Schock K. (1992) Global Structures and Political Processes in the Study of Domestic Political Conflict. *Annual Review of Sociology*, vol. 18, pp. 161–185.
- Koopmans R., Statham P. (1999) Political Claims Analysis: Integrating Protest Event and Political Discourse Approaches. *Mobilization: An International Quarterly*, vol. 4, no 2, pp. 203–221.
- Kostyushev V., Gorkovenko V. (1999) Sotsiologicheskoe opisaniye kollektivnykh protestnykh deystviy: informatsionnaya baza dannykh aktsiy protesta [Sociological Description of Collective Actions: Information Sources for Protest Events]. *Obschestvennyye dvizheniya v sovremennoy Rossii: ot sotsialnoy problemy k kollektivnomu deystviyu* [Social Movements in Contemporary Russia: from Social Issue to Collective Action] (ed. V. Kostyushev), Moscow: Institut sotsiologii RAN, pp. 144–177.
- Kozina I. M. (2009) Zabastovki v sovremennoy Rossii [Labor Strikes in Contemporary Russia]. *Sociological Studies*, no 9, pp. 13–24.
- Kriesi H. (Hg.) (1981) *Politische Aktivierung in der Schweiz, 1945–1978*, Diessenhodder: Rügger.
- Kriesi H., Koopmans R., Duyvendak J. W., Giugni M. G. (1995) *New Social Movements in Western Europe: A Comparative Analysis*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kriesi H., Grande E., Dolezal M., Helbling M., Höglinger D., Hutter S., Wüest B. (2012) *Political Conflict in Western Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lankina T., Skovoroda R. (2016) Regional Protest and Electoral Fraud: Evidence from Analysis of New Data on Russian Protest. *East European Politics*, vol. 33, no 2, pp. 253–274.
- Lankina T., Voznaya A. (2015) New Data on Protest Trends in Russia's Regions. *Europe-Asia Studies*, vol. 67, no 2, pp. 327–342.
- Leetaru K., Schrodt P. (2013) GDELT: Global Data on Events, Location, and Tone, 1979–2012. Available at: <http://data.gdeltproject.org/documentation/ISA.2013.GDELT.pdf> (accessed 04 March 2017).

- Lobanova O., Semenov A. (2013) Repertuar protestnyih deystviya: opyt sotsiokulturnogo analiza [Repertoire of Collective Actions: Sociocultural Analysis]. *Vestnik archeologii, antropologii i etnografii*, no 1, pp. 124–132.
- McAdam D. (1982) *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970*, Chicago: University of Chicago Press.
- McCarthy J. D., Zald M. N. (1977) Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. *American Journal of Sociology*, vol. 82, no 6, pp. 1212–1241.
- Olson M. (2009) *The Logic of Collective Action*, Cambridge: Harvard University Press.
- Opp K. (2009) *Theories of Political Protest and Social Movements: A Multidisciplinary Introduction, Critique, and Synthesis*, London: Routledge.
- Ortiz D., Myers D., Walls E., Diaz M.-E. (2005) Where Do We Stand with Newspaper Data?. *Mobilization: An International Quarterly*, vol. 10, no 3, pp. 397–419.
- Robertson D. W. (1946) A Note on the Classical Origin of “Circumstances” in the Medieval Confessional. *Studies in Philology*, vol. 43, no 1, pp. 6–14.
- Robertson G. (2011) *The Politics of Protest in Hybrid Regimes: Managing Dissent in Post-communist Russia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson G. (2013). Protesting Putinism: The Election Protests of 2011–2012 in Broader Perspective. *Problems of Post-Communism*, vol. 60, no 2, pp. 11–23.
- Rucht D., Ohlemacher T. (1992) Protest Event Data: Collection, Uses and Perspectives. *Studying Collective Action* (eds. M. Diani, R. Eyerman), London: Sage, pp. 76–106.
- Rucht D., Koopmans R., Neidhardt F. (eds.) (1999) *Acts of Dissent: New Developments in the Study of Protest*, Lahman: Rowman & Littlefield.
- Russett B., Deutsch K., Alker H., Lasswell H. (1968) *World Handbook of Political and Social Indicators, 1961–1963*, Ann Arbor: Inter-university Consortium for Political and Social Research.
- Schrodt P., Hall B. (2006) Twenty Years of the Kansas Event Data System Project. *The Political Methodologist*, vol. 14, no 1, pp. 2–8.
- Semenov A. (2016) Ot ekonomicheskogo krizisa k politicheskomu? Dinamika protestnyih trebovaniy v rossiyskikh regionah (2008–2012 gg.) [From Economic Crisis to Political? The Dynamics of Contention in Russian Regions (2008–2012)]. *Journal of Social Policy Studies*, vol. 14, no 2, pp. 181–196.
- Tarrow S. (1993) Cycles of Collective Action: Between Moments of Madness and the Repertoire of Contention. *Social Science History*, vol. 17, no 2, pp. 281–307.
- Taylor C., Hudson M. (1975) *World Handbook of Political and Social Indicators II: 1948–1967: Annual Event Data*, Ann Arbor: Inter-university Consortium for Political and Social Research.
- Taylor C., Jodice D. (1986) *World Handbook of Political and Social Indicators III: 1948–1982*, Ann Arbor: Inter-university Consortium for Political and Social Research.
- Tilly Ch. (1986) *The Contentious French*, Cambridge: Harvard University Press.
- Tilly Ch. (1995) *Popular Contention in Britain*, Cambridge: Harvard University Press.
- Tilly Ch. (2002) Event Catalogs as Theories. *Sociological Theory*, vol. 20, no 2, pp. 248–254.
- Tilly Ch., Schweitzer R. (1977) Contentious Gatherings in Great Britain, 1828–1834: Provisional Plans for Enumeration and Coding. Available at: <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/50925/150.pdf> (accessed 04 March 2017).
- Titarenko L., McCarthy J., McPhail C., Augustyn B. (2001) The Interaction of State Repression, Protest Form and Protest Sponsor Strength during the Transition from Communism in Minsk, Belarus, 1990–1995. *Mobilization: An International Quarterly*, vol. 6, no 2, pp. 129–150.
- Wagner-Pacifci R. (2010) Theorizing the Restlessness of Events. *American Journal of Sociology*, vol. 115, no 5, pp. 1351–1386.
- Wagner-Pacifci R. (2017) *What is an Event?*, Chicago: University of Chicago Press.
- Zavadskaya M., Saveleva N. (2014) “A možno ja kak-nibud sam vyberu?": vybory kak “lichnoe delo”, procedurnaya legitimnost i mobilisatsiya 2011–2012 godov [“Can I Choose for Myself?": Elections as a “Personal Business”, Procedural Legitimacy and Mobilization in 2011–2013]. *Politika apolitichnyh: socialnye dvizenija v Rossii 2011–2013 gg.* [The Politics of Apolitical: Social Movement in Russia, 2011–2013] (eds. S. Erpyleva, A. Magun), Moscow: New Literary Observer, pp. 219–270.

В каком мире мы живем? В мире пригородов!*

KEIL R. (2017). SUBURBAN PLANET: MAKING THE WORLD URBAN FROM THE OUTSIDE IN. CAMBRIDGE: POLITY PRESS. 256 P. ISBN 978-0-7456-8311-9

Анатолий Бреславский

Кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела истории, этнологии и социологии
Института монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук
Адрес: ул. Сахьяновой, д. 6, г. Улан-Удэ, Российская Федерация 670047
E-mail: breslavsky@imbt.ru

В издательстве «Polity Press» вышла монография Роджера Кейла, известного канадского урбаниста и организатора международных исследовательских проектов в области Sub/Urban Studies. В книге рассматриваются исторические, концептуальные и тематические вопросы глобальной субурбанизации, которая становится все более массовым и значимым явлением в разных регионах мира. Опираясь на внушительный корпус академической литературы в области городских и пригородных исследований, автор заявляет о необходимости пересмотра существующих основ построения городской теории, «западной» и «центристской» по своей природе. К этому его подталкивают, с одной стороны, расширяющаяся география пригородных исследований, знакомство с иными траекториями субурбанизации в регионах Глобального Юга и в постсоциалистических странах, а с другой — критика производного значения современных пригородов по отношению к городским центрам. Развивая свою мысль, Кейл обращает внимание на необходимость осознанной работы с понятийными конструкциями в этом предметном поле, которая должна учитывать иные традиции пригородных исследований и городской теории, а также языки описания, способы мышления и проведения исследований за пределами англосаксонской парадигмы. Возрастающее значение разнообразных форм периферийного городского развития в современном мире становится для автора поводом для пересмотра самих основ построения городской и социальной теории в целом.

Ключевые слова: глобальная субурбанизация, пригород, город, городская теория, пригородные исследования, Роджер Кейл

В 1970 году А. Лефевр обратил внимание на необратимость современной ему урбанизации и в книге «La révolution urbaine» заявил о приходе «городского общества». За прошедшие десятилетия мир действительно стал еще «более городским». Однако по мере того, как разворачивается «городская революция» Лефевра, пла-

© Бреславский А. С., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-342-355

* Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.191.1.1. Трансграничье России, Монголии и Китая: история, культура, современное общество, номер государственной регистрации № АААА-А17-117021310269-9).

нету охватывает и субурбанизация, тесно связанная с повсеместным процессом расширения городов. Монография канадского урбаниста, профессора Йоркского университета Роджера Кейла «Suburban Planet: Making the World Urban from the Outside In», увидевшая свет осенью 2017 года, описывает новое состояние нашего общества, которое, по всей видимости, еще более утвердится в ближайшее время. Кейл заявляет: мир становится все более пригородным, а сама глобальная урбанизация находит свое воплощение преимущественно в субурбанизации, связанной с освоением периферийных городских территорий. И именно на пространственные, экономические и социальные характеристики этих форм периферийного развития, которые могут называться «suburban», «peri-urban», «peripheral», «post-suburban», «exurban» и т. д., он и предлагает обратить более пристальное внимание. Главный тезис, выдвигаемый Кейлом в этой книге, заключается в следующем: при нынешних тенденциях в области технологий, накопления капитала, освоения земель и городского управления ожидаемая глобальная урбанизация обязательно будет в значительной степени субурбанизацией. «В каком мире мы живем?» — спрашивает он у читателя в начале книги. И отвечает здесь же: «В мире пригородов!»

У исследователей, работающих в области Sub/Urban Studies, это издание наверняка вызовет особый интерес, поскольку Кейл хорошо известен как исследователь и организатор крупных проектов в соответствующей области (Keil, 2013; Hamel, Keil, 2015). Однако, как и большинство современных, наиболее цитируемых на Западе авторов в сфере пригородных исследований (например, Ричард Харрис, Николас Фэлпс), Кейл все еще мало знаком российским читателям, поскольку его работы не были переведены на русский, а само поле пригородных исследований и сообщество специалистов у нас лишь начинает складываться (Бреславский, 2017в).

Книга обращает на себя внимание еще и тем, что уже с самого начала в ней обнаруживается смелый подход автора к подаче аргументов, многие из которых дискуссионны. Монография вышла в серии «Urban Futures», посвященной творческому и критическому освещению ключевых тем, относящихся к роли городов в социальной, экономической и культурной жизни. Это — итог крупнейшего семилетнего коллективного международного исследования «Глобальные субурбанизмы: управление, земля, инфраструктура», которое организовано и реализуется Кейлом с 2010 года (Keil, 2013; Hamel, Keil, 2015). В рецензируемой книге он постоянно обращается к трем темам (управление, земля, инфраструктура), которые напрямую связаны с реальной субурбанизацией и позволяют понять, как она разворачивается, видоизменяется, переопределяется, становится все более разнообразной.

Рассуждая о множественных исторических и географических формах субурбанизации и субурбанизма (пригородного образа жизни), Кейл ставит вопрос о пересмотре важных принципов построения городской теории. В частности, он ведет речь о том, что городская теория традиционно рассматривала город изну-

три, придавая важное значение городскому ядру и критерию «плотности городского населения». Исследователи часто «совершали прогулки в пригороды», но неизменно возвращались в центр города, где, как предполагалось, и размещалась его сущность. Пригородный опыт рассматривался как зависимый (от городского) или даже девиантный. Кейл пишет, что это было характерно, например, для Вебера, представителей Чикагской школы, марксистских и неомарксистских теоретиков, в том числе А. Лефевра, урбанистов Лос-Анджелесской школы и др.

Что ж, урбанизация по-прежнему представляется как концентрическое расширение пространства города, функций, экономики и числа людей. Однако долгое время периферийное развитие городов не было столь значительным, как в последние десятилетия (по крайней мере, за пределами развитого Глобального Севера). Современный постгородской век оказывается веком городской периферии, и поскольку субурбанизация становится массовым явлением, она все более претендует на центральное место в новой городской теории и даже социальной теории в целом. Для Кейла важно показать, что прежняя городская теория выстраивалась, исходя из центральной перспективы города, из довлеющей позиции центра над периферией. И сегодня, когда меняются реальные параметры субурбанизации, характер взаимоотношений между внутренними ядрами и внешними городскими перифериями, основы городской теории также должны быть пересмотрены.

Кейл обращает внимание, что наибольшие по масштабам процессы урбанизации охватывают сегодня те регионы, где городская теория ранее не находила своего применения, т. е. вне англо-американского мира (регионы Глобального Юга, постсоциалистические страны). Эти регионы развиваются не так, как города Северной Америки, Западной Европы во второй половине XX века. В итоге прежняя городская теория, как оказалось, не может объяснить все разнообразие нынешнего городского роста, что также должно подтолкнуть исследователей выдвигать новые гипотезы, отмечает Кейл (более подробно — в главе 3 «Suburban Theory»).

В главах (3–4) о теории субурбанизации и соответствующих исследованиях он предлагает начать, в частности, с работы над дискурсивными конструкциями, которые лежат в основе рассуждений о «субурбанизации» и «пригородном образе жизни». Кейл, вслед за другими авторами (Harris, Vorms, 2017), отмечает, что термины «suburb», «suburbia», «suburbanization», «suburbanism» вызывают в сознании большинства его «западных» коллег образы среднего класса, белого, односемейного, домашнего, периферийного поселения в Северной Америке. Иронично он говорит об этом во Введении, обращаясь к читателю с просьбой отвлечься от образа дома, огороженного белым палисадником. Речь здесь идет о необходимости саморефлексии по отношению к собственному опыту понимания «городского», который, как правило, бывает ограничен «привычкой следовать по знакомым тропинкам, когда мы двигаемся через городское поле» (раздел «What kind of world do we live in? A world of suburbs!»). Следует отметить, что в англо-американской традиции изучения пригородов до последних лет существовало устойчивое разделение собственно пригородов (suburbs) и скваттерских поселений (squatter settlements),

которые в исследованиях де-факто не считались пригородами. Кроме того, подразумевалось, что первый тип периферийной урбанизации характерен для городов развитых стран, а второй — для развивающихся (Harris, 2010).

Этот аксиоматичный «западный» взгляд на «пригороды» не удивителен, поскольку именно в Северной Америке, прежде всего в США, уже не одно десятилетие ежегодно публикуется наибольшее количество работ в области *suburban studies* в мире (Harris, 2010: 16). И значительная их часть опиралась на исследования именно в этом регионе. Еще в 1998 году Р. Харрис и Р. Льюис задались вопросом: «Что мы можем узнать об опыте современной субурбанизации в Африке, Азии... из исследований, которые в значительной степени опирались на англо-американский контекст? Должны ли мы искать новую парадигму для понимания субурбанизации в начале XXI века? Должны ли мы обратиться к новым направлениям пригородных исследований за пределами англо-американского опыта?» (Harris, Lewis, 1998: 622–639). Утвердительный ответ на этот вопрос дает расширяющаяся география *Suburban Studies*, демонстрирующая разнообразие форм пригородной жизни и условий их возникновения вне англо-американского мира (и шире — Глобального Севера).

За прошедшие 20 лет к изучению глобальной субурбанизации и субурбанизма подключились отдельные исследователи в Азии и Африке, которые зафиксировали траектории и модели городского развития, нехарактерные для развитых стран второй половины XX века. Происходит признание того, что субурбанизация в настоящее время — глобальное явление (Keil, 2013; Hamel, Keil, 2015). Это подтверждает и взрывной рост числа региональных исследований по периферийной субурбанизации в Восточной Европе (Hirt, 2012; Stanilov, Sykora, 2014), Западной Европе (Phelps, 2017), Китае (Fleischer, 2010; Wu, Phelps, 2008), Африке (Bloch, 2015; Mabin, 2013), Латинской Америке (Heinrichs, Nuissl, 2015) и других регионах.

Новые формы периферийного городского развития в странах Глобального Юга могли ранее определяться в сравнении с западной как «неполноценная», «незавершенная» субурбанизация. Сегодня, когда становится все более очевидно, что глобальная субурбанизация намного более разнообразна, чем в развитых странах, в основу построения общей городской теории должно лечь что-то иное, нежели прежняя англосаксонская городская парадигма. Последняя постепенно перестраивается благодаря международным проектам, ведущую роль в которых, правда, играют все те же американские и канадские академические сообщества, которые иницируют исследования в странах Глобального Юга (Phelps, Wu, 2011; Keil, 2013).

Существующее сегодня гибридное разнообразие терминологии, касающейся периферийного городского развития, стало, по всей видимости, ответом на возникший понятийный кризис в условиях множественности региональных форм субурбанизации и пригородного образа жизни (Harris, Vorms, 2017). Все это разнообразие не умещается в терминах «suburb» и «suburbanism». Решить эту проблему Кейл и предлагает за счет работы с дискурсивными конструкциями. При этом он оптимистично отмечает, что уже существующая палитра терминов в какой-то

момент образует языки, которые будут адекватно описывать и анализировать субгородской мир (см. раздел «Rebuilding suburban theory»).

Большая часть литературы в области пригородных исследований публикуется на английском языке, и потому важно, пишет Кейл, обратить особое внимание на традиции пригородных исследований на французском, испанском, бразильском/португальском, немецком, китайском языках, а также на способы мышления и организации исследований в Восточной и Западной Европе, Индии, Африке, Австралии и Латинской Америке. При этом необходимо сочетать историческую реконструкцию процессов городского развития в этих географических регионах и изучение влияния, которое оказывали на них рынок и государство (Там же).

Вторая часть названия книги «Making the World Urban from the Outside In» демонстрирует читателям тезис автора о необходимости построения городской теории как бы «извне», со стороны периферии, а не городского ядра, и с учетом иных исследовательских традиций, языков описания и реального опыта периферийного развития вне границ Глобального Севера. Литература о глобальных городах в этой связи не может игнорировать вопрос о теоретическом осмыслении многообразных глобальных пригородов. Кейл чувствует эту сложность: современные пригородные исследования, как правило, имеют тенденцию к специализации, а не к обобщению. Существует тенденция к продвижению более локальных, конкретных и тематических подходов. Тем не менее в настоящее время сложился консенсус в отношении того, что исследования, которые игнорируют длительные и разнообразные истории пригородов и способы, которыми люди населяют и интерпретируют субгородские районы, с течением времени должны уйти в прошлое (Crawford, 2015).

Интересно, что в отличие от многих современных авторов, например, Р. Харриса, в последние годы активно продвигающего новую концепцию «пригородов» и новую повестку пригородных исследований (Harris, 2010; Harris, Vorms, 2017), Кейл ставит во главу своего подхода именно субурбанизацию, а не пригороды. Не фокусируясь на концептуальном осмыслении феномена «пригород» и его типов, он обращает свой взгляд на субурбанизацию, включая ее в проект по построению общей городской теории. Уже на первых страницах Введения он смело заявляет, что занимает позицию, отличающуюся от большей части исследователей, которые рассматривают пригороды как производные от города.

В своих теоретических размышлениях Кейл фиксирует ряд важных для нашего предметного поля положений. Обозначу ниже некоторые из них. На фоне общего роста городского населения в мире автор обращает внимание на синхронность современных процессов первичной массовой миграции в города в развивающихся странах мира и резкого движения к реурбанизации в промышленно развитых странах, которые уже прошли через полвека деиндустриализации, субурбанизации и городского упадка. Говоря о феномене «городского века», он заявляет, что значительную его часть включает «время пригородов», мы живем на «планете пригородов» (здесь он заимствует метафору М. Дэвиса из работы 2006 г. «Планета

трущоб» (Davis, 2006)). По мере того как мир урбанизируется, городские территории расширяются, но не пропорционально росту городского населения. Уплотненность и компактность уже не так характерны для городского развития, как это было ранее: города становятся менее густонаселенными, а их пространства меньше используются. Новые города и новые городские районы будут возникать на пригородных территориях уже сформировавшихся крупных городских центров. Если буквально до конца XX века несколько последовательных волн субурбанизации продолжали зависеть от городских центров, то в последние годы мы видим примеры того, как городская морфология становится полицентричной, а сами пригороды являют собой «свободно плавающие единицы» (free-floating units) (Soja, 2000). С другой стороны, все это происходит на фоне реорганизации и обновления городских центров, правда, в основном за счет процессов джентрификации, связанной с вытеснением бедных слоев из центральных городских микрорайонов.

По мнению Кейла, в ближайшие одно-два поколения урбанизация планеты будет происходить неравномерно, лавина ее доля придется на Китай и Африку, где процессы расширения городских территорий по-прежнему будут носить масштабный характер. Эти процессы принимают разные формы: например, в Китае и Турции пригородная многоэтажная застройка управляется крупномасштабными государственными программами, в (большей части) Африки или Индии наблюдается господство субурбанизации с низкой плотностью застройки. В то же время в Северной Америке, Европе и Австралии в условиях слабого контроля над ростом пригородных территорий города будут расширяться за счет еще более отдаленных окраин (Addie, Keil, 2015).

Процесс урбанизации неотвратим, поэтому сегодня так важно постараться сделать его более устойчивым. Выступая от имени городских специалистов, планировщиков и ученых-урбанистов, Кейл определяет стратегическую идею урбанизма XXI века как компактность и централизм (Charmes, Keil, 2015). В значительной мере это ответ на массовый, взрывной, экстенсивный характер урбанизации в разных уголках мира.

В глобальном смысле устойчивое и гармоничное городское и пригородное развитие опирается сегодня не только на масштабы и плотность застройки, оно напрямую связано с экономическим ростом, социальным многообразием территорий, инфраструктурой, экологией и практикой управления. Для Кейла, который пишет об этом в 5–8-й главах, важно показать, что пригороды все более влияют не только на городское, но и на региональное развитие. Пятая глава «От Лейквуда до Фергюсона», например, затрагивает проблемы социальных групп, расовой и этнической принадлежности жителей (американских) пригородов. В ней автор предпринимает своего рода путешествие от Лейквуда — пригорода Лос-Анджелеса, одного из первых массовых послевоенных «белых» пригородов, к Фергюсону — пригороду Сент-Луиса, получившему известность в 2014 году, когда белый полицейский застрелил подростка-афроамериканца. Автор дает возможность читателю увидеть современное многообразие американских пригородов, которые

когда-то были гомогенными, считались образцами удачных решений многих социальных, гигиенических, экологических и культурных проблем города, однако сегодня все чаще сталкиваются с распространением в них бедности, преступности и других социальных недугов, что связано, конечно, не только с усложнением социальной структуры местных сообществ. Здесь мы видим параллели с пригородами тех крупных городов, куда активно прибывают зарубежные мигранты, в результате чего облик этих районов меняется.

В 6-й главе о глобальной субурбии Кейл развивает свою мысль о глобальном распространении пригородов. Во многих странах они были организованы по англосаксонскому образцу, здесь даже сама маркетинговая стратегия строителей являет собой идеализацию «американских» пригородов (раздел «The regions of suburbanization»). При этом условия возникновения пригородных районов могут существенно варьировать от страны к стране в силу национальных традиций и исторической роли государства и рынка в этих процессах. Говоря о регионах субурбанизации, Кейл иллюстрирует это на примерах Великобритании, Франции и Германии. Продолжая линию своих рассуждений, он переходит к постсоциалистическим странам Восточной Европы, пригородный бум в которых в условиях либерализации и децентрализации городского управления превысил, как известно, темпы субурбанизации в западноевропейских странах (Stanilov, Hirt, 2009: 87). Здесь Кейл опирается на исследования восточноевропейских коллег (Hirt, 2012; Stanilov, Sykora, 2014), которые для меня самого несколько лет назад предоставили инструмент анализа взрывного пригородного роста Улан-Удэ и Улан-Батора (Бреславский, 2014; Breslavsky, 2016).

Второй наиболее существенной альтернативой периферийного городского развития, о которой пишет Кейл в этой главе, являются постоянно расширяющиеся самостоятельно построенные и скваттерские поселения в городских районах Глобального Юга (в странах Африки, Латинской Америки и развивающейся Азии, включая Ближний Восток). Именно они и формируют главный вызов для англосаксонской теории, основанной на принципиально ином опыте городского и пригородного развития. Любопытно, что для Кейла скваттерские поселения Кейптауна — крупнейшего южноафриканского города — становятся образцом такой глобальной субурбанизации.

В главе 7 о пригородной инфраструктуре Кейл ведет повествование на основе простого тезиса: пригородные районы выполняют жизненно важные инфраструктурные функции в столичном регионе и за его пределами, инфраструктура существенно влияет на экономический рост и экологическую устойчивость в глобальном городе. Кейл отмечает, что та огромная роль, которую пригородная инфраструктура играет в жизни городов, сегодня недооценена: пригородная инфраструктура обеспечивает своими услугами не только сами пригороды, но и крупные метрополии, отвечая глобальным целям и интересам регионов в разных уголках мира.

В главе 8 о городской политической экологии субурбанизации Кейл корректирует уже ставшую привычной для этой области идею. Ее суть в том, что устойчивое городское развитие лучше достигается в компактных, плотных городах, чем в расплзающихся пригородных формах низкой плотности (Keil, Whitehead, 2012). Однако если мы анализируем не только англосаксонскую модель субурбанизации, внутри которой также существуют серьезные различия на уровне государств, но и иной опыт стран Глобального Юга, понятие «плотность застройки» при оценке влияния субурбанизации на экологию должно быть существенно пересмотрено.

В заключительной главе, о пригородах и политике, автор приходит к выводу, что по мере того как субурбанизация расширяет зоны городской периферии, пригородное пространство — как реальное и воображаемое пространство политики и управления — начинает играть центральную роль в городской политике. Кейл приводит пример последних выборов в США, когда Д. Трамп победил, не получив поддержки ни в одном крупном городе, но получил ее у консервативного белого политического сообщества на периферии — в пригородах и сельской местности. Пример США, где численность населения пригородов уже в XX веке превышала число горожан, наверное, не самый удачный с точки зрения построения глобальных перспектив, но далее Кейл приводит ряд других примеров, которые дают основание задуматься над тем, как глобальная периферийная урбанизация меняет облик городской политики в целом. А сама периферия становится все более серьезным источником протеста и новых политических явлений в городах. И это, пишет Кейл, возможно, заставит нас все больше игнорировать городские «центры принятия решений», сосредоточившись на политике повседневной жизни в пригородах и в пространствах между метрополиями. Не менее остро он ставит вопрос о регулировании пригородного развития, которое, с одной стороны, вновь потребует калибровки роли рынка, капитала и государства в конкретных странах, а с другой — переосмысления подхода в обособленном развитии/обновлении «внутреннего города» и окружающих его территорий, когда игнорируются связи внутри взаимосвязанной региональной системы.

* * *

Итак, что же представляет собой рецензируемая книга? Манифест к обновлению городской теории? Призыв к развитию и интеграции пригородных исследований? Очевидно, она выходит за рамки краткой истории субурбанизации, обзора пригородных исследований, поскольку она не о каком-то определенном типе пригородов или о пригородах какого-то определенного города. Скорее она выносит на обсуждение некоторые значимые тезисы, которые еще долго будут актуальны не только в среде урбанистов, но и шире, поскольку автор, исходя из идеи планетарной субурбанизации, формирует серьезную претензию на построение общей социальной теории. В книге мы находим размышления о том, как пригороды были проблематизированы, теоретизированы и изучены, как они распространились по

всему миру, как менялся подход к пригородной инфраструктуре и политической экологии пригородов. В каждой главе, рассматривая ту или иную область поля пригородных исследований и соответствующей «реальности», Кейл привлекает к своему анализу широкий корпус классических и современных исследований последних лет, задающих разные перспективы анализа и концептуализации глобальной субурбанизации. Таким образом, он на основе многообразных локальных подходов и направлений пригородных исследований формирует своего рода теоретическую метанадстройку. Значимость этой работы очевидна, и в дальнейшем будет высоко оценена коллегами. Окажется ли предвидение Кейла о распространении глобальной субурбанизации столь же верным, как утверждение А. Лефевра о «городской революции», покажет время. Сегодня важно как минимум то, что книга формирует широкий срез пригородной тематики в глобальном контексте, затрагивая исторические, концептуальные и тематические вопросы глобальной субурбанизации.

Книга Кейла «покушается» на традиционную для городских исследований дихотомию между городом и пригородом, в которой город многие десятилетия являлся организующим началом, а пригороды — лишь его производным. Центральное место города оказалось оспорено как с точки зрения диалектики городского развития, «реальных» взаимосвязей между городскими центрами и их перифериями, так и в отношении городской теории. Множественные формы пригородов, о которых мы узнали благодаря исследованиям за пределами англосаксонского мира, повышение роли и масштабов периферийной урбанизации в целом подтолкнули Кейла заявить о необходимости «высвободить» субурбанизацию и субурбанизм из тени городской теории. Он убежден, что субурбанизация, становясь основной силой в движении планеты к «полной урбанизации» (по Лефевру), должна стать и первостепенным объектом для городских исследователей, базисом построения новой городской теории «извне». Наверное, эти тезисы сложно будет принять классическим урбанистам, убежденным в ведущей роли городов, но реалии глобальной урбанизации говорят об обратном — мир все более становится пригородным, а сами пригороды играют все возрастающую роль в развитии метрополий.

Книга оказывается вписана в формирующуюся дискуссию по «перезагрузке городских исследований», связанную с освобождением от строгих демаркаций между развитыми и развивающимися мирами, между «настоящими» англо-американскими пригородами и остальными, между городским и сельским, городским и пригородным и т. п., словом, от многого, что ранее было характерно для англосаксонской парадигмы в осмыслении пригородов (Harris, 2010; Merrifield, 2012).

Читая книгу, невольно думаешь о том, как ее основные положения могут помочь российским исследователям отечественной субурбанизации. Уже отмечал не раз, что, несмотря на внушительные перспективы для анализа и потенциальный интерес со стороны международного сообщества Sub/Urban Studies, эта область исследований пока слабо развита у нас в стране (Бреславский, 2016). Так,

в 2000–2016 годах только в семи из 79 городов России, население каждого из которых составляет более 250 тыс. чел. (на 2016 год), судя по данным РИНЦ, проводились комплексные полевые исследования в области пригородного развития (Бреславский, 2017а: 639). К настоящему моменту из крупных изданий мы имеем лишь пару индивидуальных монографий (Бреславский, 2014; Григоричев, 2013) и один тематический сборник (Что мы знаем..., 2017), посвященные вопросам субурбанизации в стране (см. обзор пригородных исследований в России: Бреславский, 2017б). Очевидно, что этого недостаточно для понимания всего многообразия форм городского/пригородного развития в регионах, укладов пригородной жизни, источников, направлений, сегментов, масштабов, последствий пригородного роста, практики управления территориальным развитием. Даже серьезные дотеретические обобщения оказываются пока редки, поскольку мы все еще мало знаем о региональном разнообразии российских пригородов в эмпирическом смысле.

И неспроста Кейл, рассуждая в рецензируемой книге о необходимости обращать внимание на другие традиции пригородных исследований и городской теории помимо англоязычных, а также на иные способы мышления и проведения исследований за пределами англо-американского мира, не упоминает ни русский язык, ни Россию, которая в силу своей многоукладности вообще-то может быть очень интересна. Российских исследований, за редким исключением, нет в крупных международных исследовательских проектах и публикациях. А те исключения, которые есть, в основном о Москве... Но Москва, как известно, — не вся Россия.

Бурно развивающаяся международная дискуссия о глобальном разнообразии пригородов (в которой книга Кейла — лишь один из плодов) дает нам хорошие ориентиры в понимании траекторий современного городского и пригородного развития в разных регионах мира. Становятся понятными способы концептуализации этого разнообразного опыта и инструменты, которыми мы можем воспользоваться в наших собственных исследовательских программах по изучению субурбанизации в России. И лишь от нас сегодня зависит, сможем ли мы лучше узнать свои собственные города и пригороды, получив тем самым возможность повлиять на их развитие, или нет. Или же этим чуть позже займутся наши западные коллеги.

Литература

- Бреславский А. С. (2014). Незапланированные пригороды: сельско-городская миграция и рост Улан-Удэ в постсоветский период. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН.
- Бреславский А. С. (2016). Какой может быть российская субурбанизация? // Мир России. № 1. С. 79–102.
- Бреславский А. С. (2017а). Время изучать пригороды // Вестник РУДН. Серия Социология. № 4. С. 636–644.

- Бреславский А. С.* (2017б). Введение: Пригороды и пригородные исследования в современной России // Бреславский А. С. (ред.). Что мы знаем о современных российских пригородах? Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. С. 3–24.
- Бреславский А. С.* (ред.). (2017в). Что мы знаем о современных российских пригородах? Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН.
- Григоричев К. В.* (2013). В тени большого города: социальное пространство пригорода. Иркутск: Оттиск.
- Addie J.-P. D., Keil R.* (2015). Real Existing Regionalism: The Region between Talk, Territory and Technology // *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol. 39. № 2. P. 407–417.
- Bloch R.* (2015). Africa's New Suburbs // *Hamel P., Keil R.* (eds.). *Suburban Governance: A Global View*. Toronto: University of Toronto Press. P. 253–277.
- Breslavsky A.* (2016). The Suburbs of Ulan-Ude and the Ger Settlements of Ulaanbaatar: A Comparison of Post-socialist Cities // *Inner Asia*. Vol. 18. № 2. P. 196–222.
- Charmes E., Keil R.* (2015). The Politics of Post-Suburban Densification in Canada and France // *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol. 39. № 3. P. 581–602.
- Crawford M.* (2015). Afterword // *Archer J., Sandul P. J. P., Solomonson K.* (eds.). *Making Suburbia: New Histories of Everyday America*. Minneapolis: University of Minnesota Press. P. 381–387.
- Davis M.* (2006). *Planet of Slums*. L.: Verso.
- Fleischer F.* (2010). *Suburban Beijing: Housing and Consumption in Contemporary China*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hamel P., Keil R.* (eds.). (2015). *Suburban Governance: A Global View*. Toronto: University of Toronto Press.
- Harris R.* (2010). Meaningful Types in a World of Suburbs // *Clapson M., Hutchison R.* (eds.). *Suburbanization in Global Society*. Bingley: Emerald. P. 15–47.
- Harris R., Lewis R.* (1998). Constructing a Fault(y) Zone: Misrepresentations of American Cities and Suburbs, 1900–1950 // *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 88. № 4. P. 622–639.
- Harris R., Vorms C.* (eds.). (2017). *What's in a Name? Talking about «Suburbs»*. Toronto: University of Toronto Press.
- Heinrichs D., Nuissl H.* (2015). Suburbanization in Latin America: Towards New Authoritarian Modes of Governance at the Urban Margin // *Hamel P., Keil R.* (eds.). *Suburban Governance: A Global View*. Toronto: University of Toronto Press. P. 216–238.
- Hirt S.* (2012). *Iron Curtains: Gates, Suburbs and Privatization of Space in the Post-Socialist City*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Keil R., Whitehead M.* (2012). Cities and the Politics of Sustainability // *Mossberger K., Clarke S. E., John P.* (eds.). *The Oxford Handbook of Urban Politics*. Oxford: Oxford University Press. P. 520–523.
- Keil R.* (ed.). (2013). *Suburban Constellations: Governance, Land and Infrastructure in the 21st Century*. Berlin: Jovis.

- Mabin A.* (2013). Suburbanisms in Africa? // Keil R. (ed.). *Suburban Constellations: Governance, Land and Infrastructure in the 21st Century*. Berlin: Jovis. P. 154–160.
- Merrifield A.* (2012). Whither Urban Studies. URL: <http://citiesmcr.wordpress.com/2012/12/10/whither-urban-studies/> (дата доступа: 15.02.2018).
- Phelps N. A.* (ed.). (2017). *Old Europe: New Suburbanization? Governance, Land and Infrastructure in European Suburbanization*. Toronto: University of Toronto Press.
- Phelps N. A., Wu F.* (eds.). (2011). *International Perspectives on Suburbanization: A Post-suburban World? L.*: Palgrave Macmillan.
- Soja E. W.* (2000). *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell.
- Stanilov K., Sykora L.* (eds.) (2014). *Confronting Suburbanization: Urban Decentralization in Postsocialist Central and Eastern Europe*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wu F., Phelps N. A.* (2008). From Suburbia to Post-Suburbia in China: Aspects of the Transformation of the Beijing and Shanghai Global City Regions // *Built Environment*. Vol. 34. № 4. P. 464–482.

What Kind of World Do We Live in? A World of Suburbs!

Anatoliy Breslavsky

Candidate of Historical Sciences, Research Fellow, Institute for Mongolian, Buddhist, and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Science
Address: Sakhyanovoi str., 6, Ulan-Ude, Russian Federation 670047
E-mail: breslavsky@imbt.ru

In the autumn of 2017 Polity Press published a monograph by Roger Keil, the famous Canadian urbanist and coordinator of international research projects in the field of sub/urban studies. The book, *Suburban Planet*, explores the historical, conceptual, and thematic issues of modern global suburbanization which has become a massive and significant phenomenon in various regions of the world. Using a wide spectrum of academic literature in the field of urban and suburban studies, the author declares that the existing base of “western” and “centripetal-centrifugal” urban theory has to be re-thought. On the one hand, this statement builds on expanding the geography of suburban research in addition to an acquaintance with another trajectories of sub/urbanization in the regions of the Global South in post-socialist countries, and, on the other hand, is a criticism of the derivative significance of modern suburbs in relation to urban centers. In expanding these ideas, Keil notes the need for conscious work with the conceptual apparatus that has to take other traditions of suburban studies and urban theory, as well as other languages and ways of thinking, into account, and undertaking studies beyond the Anglo-Saxon paradigm. For Keil, the growing importance of the various forms of peripheral urban development in the modern world becomes a reason for reconsidering the very grounds of the creation of urban theory, as well as social theory as a whole.

Keywords: global suburbanization, suburbs, urban theory, suburban studies, Roger Keil

References

- Addie J.-P. D., Keil R. (2015) Real Existing Regionalism: The Region between Talk, Territory and Technology. *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 39, no 2, pp. 407–417.
- Breslavsky A. (2014) *Nezaplanirovannye prigorody: sel'sko-gorodskaya migratsiya i rost Ulan-Ude v postsovetskii period* [Unplanned Suburbs: Rural-Urban Migration and the Growth of Ulan-Ude in the Post-soviet Period], Ulan-Ude: BSC SB RAS.
- Breslavsky A. (2016) Kako j mozhet byt' rossijskaya suburbanizacija [Possible Modes of Suburbanization in Russia]. *Mir Rossii*, vol. 25, no 1, pp. 79–102.
- Breslavsky A. (2016) The Suburbs of Ulan-Ude and the Ger Settlements of Ulaanbaatar. A Comparison of Post-socialist Cities. *Inner Asia*, vol. 18, no 2, pp. 196–222.
- Breslavsky A. (ed.) (2017) *Chto my znaem o sovremennykh rossijskikh prigorodakh?* [What Do We Know about Contemporary Russian Suburbs?], Ulan-Ude: BSC SB RAS.
- Breslavsky A. (2017) Vremya izuchat' prigorody [It's time for Suburban Studies]. *RUDN Journal of Sociology*, no 4, pp. 636–644.
- Breslavsky A. (2017) Vvedenie: Prigorody i prigorodnye issledovaniya v sovremennoj Rossii [Introduction: Suburbs and Suburban Studies in Contemporary Russia]. *Chto my znaem o sovremennykh rossijskikh prigorodakh?* [What Do We Know about Contemporary Russian Suburbs?] (ed. A. Breslavsky), Ulan-Ude: BSC SB RAS, pp. 3–24.
- Bloch R. (2015) Africa's New Suburbs. *Suburban Governance: A Global View* (eds. P. Hamel, R. Keil), Toronto: University of Toronto Press, pp. 253–277.
- Charmes E., Keil R. (2015) The Politics of Post-Suburban Densification in Canada and France. *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 39, no 3, pp. 581–602.
- Crawford M. (2015) Afterword. *Making Suburbia: New Histories of Everyday America* (eds. J. Archer, P. J. P. Sandul, K. Solomonson), Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 381–387.
- Davis M. (2006) *Planet of Slums*, London: Verso.
- Fleischer F. (2010) *Suburban Beijing: Housing and Consumption in Contemporary China*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grigoriev K. (2013) *V teni bol'shogo goroda: sotsial'noe prostranstvo prigoroda* [In the Shadow of Big City: The Social Space of Suburbs], Irkutsk: Ottisk.
- Hamel P., Keil R. (eds.) (2015) *Suburban Governance: A Global View*, Toronto: University of Toronto Press.
- Harris R. (2010) Meaningful Types in a World of Suburbs. *Suburbanization in Global Society* (eds. M. Clapson, R. Hutchison), Bingley: Emerald, pp. 15–47.
- Harris R., Lewis R. (1998) Constructing a Fault(y) Zone: Misrepresentations of American Cities and Suburbs, 1900–1950. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 88, no 4, pp. 622–639.
- Harris R., Vorms C. (eds.) (2017) *What's in a Name? Talking about "Suburbs"*, Toronto: University of Toronto Press.
- Heinrichs D., Nuissl H. (2015) Suburbanization in Latin America: Towards New Authoritarian Modes of Governance at the Urban Margin. *Suburban Governance: A Global View* (eds. P. Hamel, R. Keil), Toronto: University of Toronto Press, pp. 216–238.
- Hirt S. (2012) *Iron Curtains: Gates, Suburbs and Privatization of Space in the Post-Socialist City*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Keil R., Whitehead M. (2012) Cities and the Politics of Sustainability. *The Oxford Handbook of Urban Politics* (eds. K. Mossberger, S. E. Clarke, P. John), Oxford: Oxford University Press, pp. 520–523.
- Keil R. (ed.) (2013) *Suburban Constellations: Governance, Land and Infrastructure in the 21st Century*, Berlin: Jovis.
- Mabin A. (2013) Suburbanisms in Africa? *Suburban Constellations: Governance, Land and Infrastructure in the 21st Century* (ed. R. Keil), Berlin: Jovis, pp. 154–160.
- Merrifield A. (2012) Whither Urban Studies. URL: <http://citiesmcr.wordpress.com/2012/12/10/whither-urban-studies/> (дата доступа: 15.02.2018).
- Phelps N. A. (ed.) (2017) *Old Europe: New Suburbanization? Governance, Land and Infrastructure in European Suburbanization*, Toronto: University of Toronto Press.

- Phelps N. A., Wu F. (eds.) (2011) *International Perspectives on Suburbanization: A Post-suburban World?*, London: Palgrave Macmillan.
- Soja E. W. (2000) *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford: Blackwell.
- Stanilov K., Sykora L. (eds.) (2014) *Confronting Suburbanization: Urban Decentralization in Postsocialist Central and Eastern Europe*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wu F., Phelps N. A. (2008) From Suburbia to Post-Suburbia in China: Aspects of the Transformation of the Beijing and Shanghai Global City Regions. *Built Environment*, vol. 34, no 4, pp. 464–482.

Эмоции в праве и политике: от Аристотеля к юриспруденции наших дней

HUPPES-CLUYSENAER L., COELHO N. M. M. S. (EDS.). (2018). ARISTOTLE ON EMOTIONS IN LAW AND POLITICS. BERLIN: SPRINGER. 473 P. ISBN 978-3-319-66702-7

Ирина Борщ

Научный сотрудник Института государства и права Российской академии наук

Адрес: ул. Знаменка, д. 10, г. Москва, Российская Федерация 119019

E-mail: borchtch@yandex.ru

Сборник коллектива авторов «Аристотель об эмоциях в праве и политике» занимает совершенно особое место в потоке книг о политической и правовой философии Аристотеля, и более редких, но также многочисленных в наши дни, публикаций, посвященных истории и философии эмоций.

Уникальность данной книги в том, что, имея ярко выраженный междисциплинарный характер, она раскрывает тему в юридической перспективе, сводя все четыре области — философию Аристотеля, эмоции, право и политику — воедино.

Сборник написан на волне характерной для последних десятилетий популярности исследований, посвященных эмоциям. Впрочем, не только эмоции, но собственно их связь с разумом, с рациональностью, с практиками сегодня действительно переживает необыкновенный всплеск интереса. Это проявляется на многих уровнях: от массовой культуры с книгами и тренингами, посвященными «эмоциональному интеллекту», до специализированных гуманитарных дискуссий об истории и социологии эмоций, об эмоциях в праве и в политическом принятии решений.

Главная черта новых подходов состоит в том, что эмоции больше не противопоставляются разуму, напротив, они признаются неотъемлемой частью когнитивного процесса. Они важны для восприятия и оценивания, а это значит, что без них невозможно и само суждение. Эта перспектива имеет огромные последствия для области права. Для сторонников «эмоционального поворота» присутствие эмоции больше не рассматривается как препятствие на пути хорошего суждения, в том числе суждения юридической природы, того, которое выносит судья, прокурор, представитель публичной власти.

Сборник «Аристотель об эмоциях в праве и политике» интересен еще и тем, что представляет собой результат многолетней работы группы исследователей из

разных стран. Своим появлением он обязан Аристотелевскому семинару, который профессор Амстердамского университета Лизбет Хуппес-Клуисенаер (Huppes-Cluysenaer) с 2009 года проводит на регулярных конференциях Международной ассоциации философии права и социальной философии (IVR). Сведущий ученого из Нидерландов на семинаре и соредатор представляемой книги — Нуно М. М. С. Коэльо (Coelho), профессор юридического факультета Университета Сан-Паулу в Бразилии.

Международная ассоциация философии права и социальной философии, которая сегодня объединяет более 2000 правоведов и социальных философов по всему миру, была создана в 1909 году и имеет более чем столетнюю историю обмена идеями между учеными всех континентов. Поскольку в 2015 году конференция была посвящена теме «Право, разум и эмоции», то также и Аристотелевский семинар изучал тему эмоций в философии права и политики Аристотеля. Итогом этой работы и стала представляемая книга. Авторы, чьи тексты объединены под ее обложкой, придерживаются очень разных методов и приходят зачастую к противоположным выводам. Так, например, один из главных вопросов книги: какие эмоции позволительны судье во время процесса или политику при принятии публичных решений? Иными словами, какое эмоциональное поведение мы можем объявить судебным идеалом при встрече с преступным поведением: полное бесстрашие или же «праведное» негодование? При всей разности ответов на эти вопросы, авторов объединяет общая позиция — отвечать, исходя не из личных склонностей или современных господствующих в социальной теории концепций, но из гуманитарной традиции социальной мысли, с особым вниманием к ее истокам — к классикам греческой философии.

Не будет преувеличением сказать, что по отношению ко многим современным господствующим интерпретациям античной мысли книга занимает критическую позицию. Лизбет Хуппес-Клуисенаер прямо говорит о «деконструкции» господствующих представлений о социальной мысли Аристотеля.

Данная книга — уже не первая попытка этой группы исследователей в этом направлении. Ранее они опубликовали сборник «Аристотель и философия права: теория, практика и юстиция»¹. В нем мне хотелось бы выделить несколько идей, чтобы пояснить особенности подхода наших авторов. В книге 2013 года ставился вопрос о том, как была истолкована философия природы Аристотеля в раннее Новое время и собственно в эпоху Просвещения и почему на сломе эпох идеи Стагирита были вписаны в «детерминистскую» парадигму². Другой смысловой центр предыдущей книги образуют аристотелевские идеи о добродетели. Они оказались востребованы в различных версиях современного «неоаристотелизма», например в «аретической теории права», которую развивает американский профессор Лоуренс Б. Солум (Solum). Исходя из понятий добродетели и «недетерминистского»

1. Huppes-Cluysenaer L., Coelho N. M. M. S. (eds.). (2013). Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice. Berlin: Springer.

2. Ibid.: 54–56.

понимания философом мира, авторы строили предположения о том, какие последствия для права и политики могло бы иметь такое прочтение Аристотеля.

Надо отметить, что этика добродетелей, подобно теории эмоций, стала очень модным направлением в последние десятилетия. В наши дни «неоаристотелизм» присутствует не только в философии, но и в таких специализированных областях, как философия права юристов, этика бизнесменов, компьютерная этика и т. п. Все эти направления ставят вопросы о том, насколько понятия воспитания и научения добродетели, сформулированные Аристотелем внутри своей культуры, соотносятся с современной практикой и идеалами.

Споры о добродетели не отбрасываются и в новой, рецензируемой нами работе Аристотелевского семинара IVR, тем не менее к ним добавляется эмоциональная перспектива. Фактически это первая попытка поставить вопрос о философии права Аристотеля через призму его учения об эмоциях, прежде всего в «Риторике», но также и в других произведениях.

В своем вступительном обзоре «Дебаты по поводу эмоций в праве и политике» Хуппес-Клуисенаер пишет о том, что Аристотель, несомненно, предтеча такого рода дискуссий, которые переживают в наши дни пик нового интереса. Она указывает, что Стагирит различал две морали, в которых когнитивная роль эмоций имеет разное значение. Во-первых, это гражданская мораль судебной процедуры в «Никомаховой этике», а во-вторых, это созерцательная мораль теоретического постижения в «Политике». В гражданской морали судебных и политических процессов когнитивная роль эмоций состоит в том, чтобы способствовать самовоспитанию судей через саморефлексию. В созерцательной морали «Политики» акцент делается на возможности воспитывать граждан в направлении этически положительных эмоций посредством законов, т. е. права. Наконец, в «Риторике» Аристотель фокусируется на убедительности тех, кто принимает и провозглашает решения в судах и народных собраниях. Риторическая убедительность также включает в себя эмоции, но эти эмоции — результат в большей степени влияния, чем воспитания.

Приятно отметить, что рецензируемая книга имеет логически продуманную структуру. Помимо содержательного Введения она включает еще три части: Познание, Моральный выбор (*moral agency*) и Законность (*legitimation*).

Введение, помимо вводного обзора от составителя, содержит еще два важных текста, задающих тон всему сборнику: американского правоведа Терри А. Марони и немецкого философа Кристофа Раппа. Их главный вопрос — если эмоции это составная, неотъемлемая часть когнитивного процесса, то желательно ли судьям показывать свои эмоции и каким способом это следует делать?

Этот сугубо практический вопрос, поставленный именно в юридической, а не этической плоскости, сразу же отсылает нас к главному спору в современной философии права между юридическим позитивизмом и юснатурализмом. Позитивизм склоняется к бесстрастному рационализму. Таким образом, он отличается от юснатурализма своим настроением, своим отношением к эмоциям.

Терри А. Марони описывает рациональный идеал правового позитивизма как устойчивый культурный сценарий в теории права. Она приводит в своем разделе ссылки на различные исследования по теме права и эмоций. При этом она отмечает, что до недавнего времени большинство подобного рода исследований фокусировались скорее не на праве, а на правонарушениях и ошибках в судебной деятельности. Имплицитно предполагалось, что эмоции, аффективные формы являются скорее знаком аномалии и что между разумом и эмоциями есть непреодолимое разделение. В то же время исследователи недавнего времени, которые исходят из иных методологических оснований («когнитивная роль эмоций»), оказались перед проблемой: как найти язык, на котором можно описывать свои результаты юридическому сообществу? Как убедить правовых теоретиков воспринимать эмоции не как нечто иррациональное и мистическое? В особенности если теоретико-юридическое сообщество в целом, по сравнению с другими областями социального знания, очень консервативно, если не сказать упрямо в своей старомодной рациональности. В этой ситуации для новых исследователей, как полагает Марони, очень полезным может оказаться именно аристотелевский подход.

Здесь Марони очень удачно ссылается на Марту Нуссбаум как одного из самых выдающихся защитников применения аристотелевской теории эмоций в праве. В разных своих работах, но особенно в книге «*Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*»³, Нуссбаум спорит с теорией права в ее примитивном аффективном понимании эмоций и воскрешает аристотелевский подход, в котором эмоции направляются усилием познания реального мира.

Центральная идея Марони — это идея о гневном судье. Она полагает, со ссылкой на Аристотеля и Сенеку, что гнев — это «правильная» эмоция в отношении «неправильного» поступка. Любой судья никогда не перестает быть человеком, его эмоции неизбежны, и в этом случает гнев — это адекватная, уместная, этически оправданная эмоция.

Здесь мы можем добавить от себя, что идея замещения одних эмоций другими, конечно, не нова в культуре. Но, пожалуй, не каждый день наше внимание привлекается к эмоциям должностного лица в таком ракурсе, для того чтобы изучить сам факт того, что судьи не всегда бывают эмоционально нейтральны, и страх, скука, раздражение, антипатия к другим участникам процесса не уходят тогда, когда их всего лишь скрывают.

Оппонентом Марони и созданного ею образа «праведного судейского гнева» выступает на страницах книги Кристоф Рапп, чью позицию легко можно себе представить уже из названия его текста: «Бесстрастный судья, столкнувшийся с горячими головами последователей Аристотеля».

Рапп — немецкий философ, авторитетный исследователь античной философии. Англоязычным исследователям теории аргументации он известен в осо-

3. Nussbaum M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

бенности благодаря статье в Стэнфордской энциклопедии (2008)⁴, посвященной «Риторике» Аристотеля. Ему принадлежат комментированные переводы этого и других текстов.

В рецензируемом сборнике он смиренно признает себя «правовым обывателем (филистером)», который ничего не знает о юридической науке и не очень понимает, в чем смысл спора о разуме между правовым позитивизмом и теориями права, определяемыми через юридический смысл, культуру, добродетель.

Рапп прямо говорит о том, что ему не нравится идея разгневанного судьи, хотя бы даже и «праведно разгневанного», и он хотел бы, чтобы разум оставался последним и решающим авторитетом в правовых решениях. Более того, как исследователь античной философии он полагает, что именно такой взгляд близок к подлинному стилю Аристотеля, и сомневается в той интерпретации, которую дает Марони. Он утверждает, что аристотелевская этика относится к индивидуальному моральному агенту, в то время как теория эмоций в «Риторике» относится к речи, произносимой перед сотнями судей, т. е. перед народным собранием. Для немецкого профессора далеко не очевидно, что современного судью можно называть индивидуальным моральным агентом в аристотелевском смысле.

Называя таких аристотелианцев, как Марони, «горячими головами», Рапп признает тем не менее важность сотрудничества между современными теоретиками в области права, политики, психологии, с одной стороны, и переводчиками, специалистами по древней философии — с другой, с целью правильной интерпретации и актуального использования текстов классиков мысли. Такое сотрудничество — это, в сущности, и есть одна из главных характеристик обсуждаемой в рецензии книги. В ней аристотелевский подход к эмоциям встречается с современными проблемами общества.

Если теперь по ходу повествования перейти от Введения к знакомству с содержательными главами книги, то необходимо отметить, что описать все интересные находки авторов в одной рецензии затруднительно и даже невозможно. Поэтому я упомяну лишь некоторые из них.

В главе «Познание» один из центральных методологических подходов — сравнение современного «эмоционального поворота» как с аристотелевским учением об эмоциях, так и с его теорией познания и онтологией.

Стефано Фузелли в своей статье, посвященной теориям принятия решений, очень интересно указывает на контраст между современными механистическими подходами и классической мыслью о «живом». Представления Аристотеля о восприятии предполагают «одушевленного» морального агента, в то время как современные теории — что агент реагирует на стимулы и автоматически отвечает на заданный контекст, а сам его акт определен программой.

Сауло де Матос исследует вопросы языка. В современных юридических дисциплинах, отмечает он, превалирует языковой номинализм, когда предполагается,

4. *Rapp Ch.* (2010). Aristotle's Rhetoric. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/> (дата доступа: 23.05.2018).

что индивид пытается вписать себя в то правило/формулу, которую уже изрек носитель власти. В то время как у Аристотеля мы встречаем функциональный подход к языку, когда восприятие своих собственных конечных целей имеет решающее значение для всего словесного выражения индивида.

Фабиана Пинхо, исследуя юридическую аргументацию, подчеркивает, что аристотелевская концепция аргументации базируется не на истине формального силлогизма, но на *энтимеме*, т. е. на *топосах*, «общих местах», которые оказываются убедительными для всех участников дискуссии. Как пример такого топоса она приводит концепт «человеческого достоинства» в современном международном праве: он является аргументом, даже не имея точно заданного эмпирического содержания.

Уже упомянутая проблема индивидуального морального агента у Аристотеля, в особенности когда речь идет о публичных должностных лицах, глубоко раскрывается в главе «Моральный выбор». Здесь мне особо запомнилась статья Петера Лангфорда и Яна Брайена, посвященная рабству с точки зрения представлений Аристотеля о праве, разуме и эмоциях. Они обращают внимание на то, что связь, которая соединяет хозяина и раба, имеет, помимо прочих, еще и эмоциональный аспект. Его жизнь находится в подчиненном положении не только по отношению к воле хозяина, но также и к эмоциям хозяина. Рабство создает ситуацию не только невозможности внешнего проявления эмоций (это характеристика пуританской культуры, но не рабства), но и давления на внутреннюю эмоциональную жизнь человека. Раб не имеет права голоса в полисном обществе, в том числе и потому, что из-за своего зависимого положения он не имеет свободы эмоций и в силу этого не способен адекватно познавать реальность. Аристотелевская концепция практической мудрости ведет к исключению рабов из политической жизни.

Последняя глава книги «Законность» посвящена вопросам хорошо организованного и управляемого государства, а также политике, юстиции, пенологии. Ее ключевые вопросы: как предотвратить произвол в праве и политике? Что способно быть сдерживающими моментами: самовоспитание правящих или солидарность и активность граждан? Что создает в обществе эмоции уважения к законности?

Авторы этой главы полагают, что найти новые, созвучные нашей ситуации ответы на эти вопросы может помочь философия языка и эмоций. Это особенно актуально, поскольку в наши дни для многих ученых гуманитариев оправдание судебных решений простой отсылкой к написанным правилам больше неубедительно. Это противоречит представлениям о естественном языке.

Рецензируемая книга напоминает о том, что у Аристотеля (который столкнулся с подобными вопросами о языке задолго до споров позитивистов и юснатуралистов) функция права состоит в том, чтобы создать строгую процедуру для регулирования и ведения публичной дискуссии. Тем не менее внутри этой строгой юридической процедуры (а возможно и благодаря ей) человек остается самим собой, сохраняет свою природу, свою «одушевленность», свой разум и эмоции. И это,

пожалуй, главная мысль для дальнейших рассуждений, которая остается после чтения книги.

Независимо от того, на чем делают акцент современные правовые и социальные философы, на разуме или на эмоциях, все они согласятся с одним из утверждений книги (которое появляется у многих авторов) о том, что все участники судебного или политического процесса должны культивировать в себе и друг в друге эмоциональный настрой и мотивацию на повышение уровня разумности этого процесса. Кроме того, процессы должны быть публичны и результативны, поскольку только так они могут непосредственно воспитывать в гражданах эмоции уважения к законности.

Emotions in Law and Politics: From Aristotle to the Present-Day Jurisprudence

Irina Borshch

Research fellow, Institute of State and Law, Russian Academy of Sciences

Address: Znamenka str., 10, Moscow, Russian Federation 119019

E-mail: borchtch@yandex.ru

Book review: Liesbeth Huppel-Cluysenaer, Nuno M. M. S. Coelho, *Aristotle on Emotions in Law and Politics* (Berlin: Springer, 2018).

«Национальная или народная галерея»: история коллекций братьев Третьяковых

ЮДЕНКОВА Т. В. (2016). БРАТЬЯ ПАВЕЛ МИХАЙЛОВИЧ И СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ ТРЕТЬЯКОВЫ: МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОЛЛЕКЦИОНИРОВАНИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА. М.: БУКСМАРТ. 528 с.; 96 с. ЦВЕТ. ВКЛ. ISBN 978-5-906190-38-3

Андрей Тесля

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Academia Kantiana
Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта
Адрес: ул. А. Невского, д. 14, г. Калининград, Российская Федерация 236016
E-mail: mestr81@gmail.com

Социокультурной и социально-экономической истории русского собирательства, как и истории отечественных художественных рынков, посвящено немного работ. Из наиболее заметных подробных исследований последнего времени можно назвать книгу Д. Я. Северюхина, представляющую собой ценную работу по организации художественного рынка Петербурга XVIII — первой трети XX века¹, монографию А. Е. Шабанова, представляющую опыт рассмотрения истории Товарищества передвижных художественных выставок как коммерческого и художественного предприятия², из обзорных — опыт «Другой истории русского искусства» А. А. Бобрикова³. Если русские художественные рынки, художественные объединения и, в меньшей степени, отдельные художники становились предметом подобного рассмотрения, то история частных художественных собраний XIX столетия до сих пор редко попадала в фокус рассмотрения с точки зрения их внутренней логики и социального контекста⁴. Многочисленные публикации, посвященные истории русского меценатства и собирательства, появившиеся с начала 1990-х годов, преимущественно остаются в рамках привычного «описательства»

© Тесля А. А., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

doi: 10.17323/1728-192X-2018-2-363-372

* Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ (№ 18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. Им. Канта.

1. *Северюхин Д. Я.* (2008). Старый художественный Петербург: рынок и самоорганизация художников от начала XVIII века до 1932 года. СПб.: Миръ.

2. *Шабанов А. Е.* (2015). Передвижники: между коммерческим товариществом и художественным движением / Науч. ред. И. А. Доронченков. СПб.: Изд-во ЕУСПб.

3. *Бобриков А. А.* (2012). Другая история русского искусства. М.: Новое литературное обозрение.

4. См.: *Norman J.* (1991). Pavel Tretiakov and Merchant Art Patronage, 1850–1900 // *Clowes E. W., Kas-sow S. D., West J. L.* (eds.). *Between Tsar and People: Educated Society and the Quest of Public Identity in Late Imperial Russia.* Princeton: Princeton University Press. P. 93–107.

и биографического подхода, тогда как история объединений трактуется в рамках более широкого интереса к общественным объединениям⁵.

В этом плане большой интерес представляет новая работа Т. В. Юденковой — избирая объектом рассмотрения сравнительно хорошо изученную биографию П. М. Третьякова и историю созданной им галереи, автор книги делает предметом изучения историю коллекции, выявляя меняющуюся логику собрания, задачи, которые на разных этапах ставил себе собиратель, социальный и интеллектуальный контекст. Весьма продуктивным оказывается сравнительное повествование о двух коллекциях — Павла и Сергея Михайловичей Третьяковых, позволяющее выявить типы собирательства и своеобразие подхода Павла Третьякова. Коллекция младшего брата Третьякова примечательна тем, что достаточно типична по логике собрания для своего времени: так, аналогичной ей является коллекция другого известного московского купца, свойственника П. М. Третьякова, Д. П. Боткина. И Боткин, и Сергей Третьяков нацелены на отбор «лучшего», стремятся создать сравнительно небольшие (в пределах сотни полотен) коллекции, каждый из художников обычно представлен одним образцом. Отсюда и своеобразная динамика этих собраний: их владельцы стремятся повысить качество произведений — из-за чего состав более или менее регулярно меняется, одни картины продаются или обмениваются на другие, нередко того же самого живописца — если найденный или поступивший теперь в продажу экземпляр мыслится более ценным и/или интересным.

В эстетическом плане собрания Боткина и Третьякова-младшего, по оценкам специалистов, демонстрируют следование современным западным, в первую очередь французским представлениям. Будучи «новаторскими» для России, они представляют актуальную эстетическую повестку на уровне уже ставшего «признанным» в Париже, поскольку эстетическое запаздывание составляет порядка 10–20 лет.

С этой логикой собрания связаны и высокие затраты на коллекции: собираются произведения художников, уже добившихся признания в Париже. Третьякову-младшему важна динамика цен на картины, находящиеся уже в его собрании, не потому, что он рассматривает коллекцию как «капиталовложение» — уже на раннем этапе собрания он намерен передать ее по завещанию городу, вслед за братом. Рост цены на его собрание является ресурсом для дальнейшего пополнения и совершенствования коллекции, позволяя довольствоваться сравнительно небольшими дополнительными вложениями средств — покупая нечто новое, он в большинстве случаев сразу же задается вопросом о продаже имеющегося. Напротив, коллекция старшего брата подчиняется логике накопления. Если в первой к моменту смерти собирателя насчитывается немногим более 100 предметов живописи и скульптуры, то старший брат передает в том же году городу более 1700 предметов, из которых более 1200 — живописные полотна.

5. См., например: *Брэдли Д.* (2012). Общественные организации в царской России: наука, патриотизм и гражданское общество / Пер. с англ. М. Голыбиной. М.: Новый хронограф.

Историю собрания Павла Третьякова и тесно связанную с ней историю создания галереи, доступной для публичного обозрения, Юденкова подразделяет на четыре этапа:

- 1) первые шаги в собирательстве (вторая половина 1850-х — начало 1860-х годов);
- 2) становление коллекции Третьякова (середина 1860-х — 1870-е);
- 3) зрелость коллекции (конец 1870-х — 1892);
- 4) городская художественная галерея Павла и Сергея Михайловичей Третьяковых (1892–1898).

Однако в самом изложении эта периодизация существенным образом усложняется — так, говоря об изменениях на русском художественном рынке, Юденкова акцентирует перемены, наступающие в 1880-х годах и влияющие на собирательское поведение Третьякова. На протяжении первых двух десятилетий активного собирательства Третьяков практически не имеет сопоставимых частных конкурентов на художественном рынке — это позволяет ему активно воздействовать на художников, добываясь от них уступок для себя или оговаривая особые (выгодные для коллекционера) цены. Он выстраивает систему личных связей, что можно видеть, в частности, по обильной переписке, которую он ведет с художниками, в ряде случаев выступая для них кредитором или предоставляя уже приобретенные им картины для выставок⁶.

Единственными соизмеримыми по приобретениям конкурентами в 1870-е годы могут считаться император и его наследник — но в этом отношении у Третьякова имеется гораздо большая свобода действий. Так, «Туркестанский» цикл Верещагина, после сложных перипетий доставшийся Третьякову, по мнению автора, мог быть приобретен казной, но идейная неоднозначность цикла сделала эту покупку невозможной. В 1885 году Третьяков покупает ставшую предметом скандала на очередной передвижной выставке картину Репина «Иван Грозный и сын его Иван 16 ноября 1581 года» — уже после того, как на нее наложен цензурный запрет и она не может публично демонстрироваться (спустя несколько месяцев запрет будет снят и картина войдет в общую экспозицию галереи).

Но в 1880-е годы, а особенно к концу десятилетия Третьяков сталкивается с серьезными переменами на художественном рынке. Помимо того что интерес к русской живописи резко активизируется со стороны императора (началась подготовка к созданию музея русского искусства, который был открыт в 1898 году как «Русский Музей Императора Александра III»), на рынок выходят новые коллекционеры, стремящиеся к образованию больших художественных собраний, в первую очередь киевские миллионеры Терещенко, состязаться с которыми в финансовом

6. По мере того как вес Третьякова в художественном мире будет все увеличиваться, он станет делать это все с меньшей охотой и в конце начнет практически всегда отказывать, объясняя это как соображения сохранности полотен, так и нежеланием создавать на долгий срок «пустые места» в галерее. Отказ в подобной просьбе Верещагину в начале 1880-х годов даже привел к разрыву отношений с художником, которые восстановятся лишь спустя несколько лет.

плане Третьяков не способен. Развивается аукционная торговля, требующая не только быстрого принятия решений, но и открытого состязания с конкурентами исключительно на уровне цен. Третьяков, привыкший к долгим переговорам о приобретении картин, иногда растягивавшихся на годы, выстраивавший отношения с каждым художником отдельно и предлагавшим цены, исходя из того, что работа будет помещена для публичного обозрения⁷, с трудом приспосабливается к новой ситуации. В 1898 году в последней редакции завещания Третьяков введет пункт, запрещающий дальнейшее пополнение коллекции, аргументируя это тем, что в противном случае (а) осмотр разрастающегося собрания сделается утомителен для публики и (б) «характер собрания может измениться» (с. 299). Собственно, в последнем высказана основная идея создателя галереи, теперь мыслящего ее как исторический памятник, вполне законченный в своей внутренней логике. Примечательно, что после всевозможных пертурбаций XX века сегодня экспозиция в главном здании в Лаврушинском переулке во многом вернулась к хронологическим рамкам Московской городской художественной галереи Павла Михайловича и Сергея Михайловича Третьяковых.

На раннем этапе собирательства Третьяков ориентировался на формальные статусы: приобретал полотна, получившие награды Академии художеств, ценил живописцев, имевших звание академика, и т. д. Недоверие к собственным суждениям проглядывает в первых приобретениях коллекционера: Третьяков начинает с покупки у сухаревских торговцев нескольких западноевропейских полотен «старых мастеров», но в дальнейшем обнаруживает ложность их атрибуции и приходит к выводу, что у него нет и не будет знаний и опыта для разумного приобретения таких работ. Отсюда стремление покупать непосредственно у самого художника или у его наследников, владеть работами с ясной и простой приобретательской генеалогией, в первую очередь ориентируясь на современных мастеров⁸.

К концу 1860-х — началу 1870-х годов Третьяков обретет уверенность в собственном вкусе и способность принимать решения, опираясь на самостоятельную оценку. Но еще существеннее то, что к этому времени разросшаяся коллекция обретет новую логику: прежде всего она будет переосмыслена как *историческое собрание*⁹. Третьяков старательно собирает работы XVIII — первой половины XIX

7. Данное предложение было в начале 1880-х годов фактически монопольным, спустя всего несколько лет Терещенки заявляют планы создания аналогичного открытого собрания — в дальнейшем на основе в первую очередь коллекции Николая, Ивана и Федора Терещенко в 1922 году будет открыта Киевская картинная галерея (ныне: Киевский музей русского искусства).

8. Отметим, что аналогично будут поступать применительно к западноевропейским мастерам Д. П. Боткин и С. М. Третьяков. Как в силу специфики организации художественного рынка, так и ограниченные лишь относительно кратковременными визитами в Париж, они приобретают в основном лишь современное им искусство, с хронологическим углублением, редко превышающим три-четыре десятилетия.

9. В том числе за счет естественного хода событий — по мере смерти мастеров, чьи работы некогда поступали в коллекцию как «современные»: так, уже к концу 1880-х годов галерея станет обладателем обширнейших монографий покойных к тому времени и приобретших статус «великих» В. Г. Перова и И. Н. Крамского.

века (особым сюжетом в истории собрания станут заботы о пополнении коллекции картинами А. А. Иванова)¹⁰. Создаст он и небольшое собрание икон, которые, однако, вплоть до кончины Третьякова останутся в жилых помещениях. В этом можно разглядеть некоторую характерную для времени и самого лица двойственность: с одной стороны, икона уже рассматривается как эстетический объект, подлежащий художественной оценке и становящийся предметом собирания наряду с масляной живописью, акварелями, статуями и т. д., с другой — владелец не готов перейти границу и расположить иконы в одном ряду с другими произведениями, символически уравнивая их с последними и сводя лишь до эстетического объекта.

Описывая свое впечатление от Всемирной выставки в Лондоне в 1862 года, В. В. Стасов заметил: «Всемирные выставки переменяют много прежних понятий, в том числе прежние понятия об английской школе живописи. Она, как и мы, в первый раз выступила перед целым светом. Со всеми своими силами и недостатками»¹¹. И далее: «Все надежды русского искусства в будущем опираются на картины из русской жизни и истории. ...Если она [т. е. Россия. — А. Т.] примется за действительное национальное направление»¹².

В этой же логике действует и Третьяков — уже в первом завещании, 1860 года, где впервые формулируется идея будущей галереи, он пишет: «...желал бы оставить национальную галерею, т. е. состоящую из картин русских художников»¹³. В том же тексте далее он использует производные от понятий «нация» и «народ» в качестве синонимичных¹⁴: «Даже, может быть, целые галереи будут переходить из частных домов в предполагаемую нами национальную или народную галерею»¹⁵.

Примечательно, что в свою очередь Стасов, теперь уже в статье 1893 года, посвященной передаче Третьяковым своей галереи городу, начинает изложение с различия «двух родов» «национальных галерей», существующих в Европе:

...одни — как лондонская «Национальная галерея» и мюнхенский «Национальный музей»; другие — как берлинская «Национальная галерея». В лондонской «Национальной галерее» собраны не все только картины английские. ...Другие музеи, как, например, берлинский, называются «национальными», потому что они состоят из созданий единственно только *своей*

10. Собирать старых русских мастеров Третьяков начнет уже с начала 1860-х — действуя через знакомых художников, которые тем самым выступают в роли экспертов, оберегая до некоторой степени коллекционера от ошибок и обманов на этом рынке (с. 73–74).

11. Цит. по: Андреева Г. Б. (2004). «Павел Михайлович побывал как обычно в Англии...» // Третьяковская галерея. № 1. С. 26.

12. Там же. С. 27.

13. Цит. по: Боткина А. П. (1993). Павел Михайлович Третьяков в жизни и искусстве. 4-е изд., испр. и доп. / Под общ. ред. Н. Л. Приймак. М.: Искусство. С. 53.

14. Миллер А. И. (2012). История понятия «нация» в России // «Понятия о России»: к исторической семантике имперского периода. Т. II. М.: Новое литературное обозрение.

15. Боткина А. П. Указ. соч. С. 55.

нации и исключают создания всех других. К этому типу вполне принадлежит и галерея Третьяковых¹⁶.

При этом «русский», «национальный», «народный» характер собрания понимается Третьяковым двояко — как с точки зрения сюжетов, так и происхождения художника. В последнем отношении, впрочем, Третьяков будет непоследователен. Так, если первоначально в коллекцию войдут работы Е. Э. Дюкера, уроженца Эстляндии, то в дальнейшем, в 1890-е годы, его полотна (к тому времени долго жившего в Дюссельдорфе) отойдут в «западную» часть коллекции, присоединившись к собранию брата. Тем самым атрибуция работ к «национальному» искусству будет изменена уже после времени их создания и приобретения. В первом же отношении показателен, например, эпизод с картиной К. Ф. Гуна «Попался!» (1875):

П. М. Третьяков намеревался купить у Гуна пейзаж «Перевоз через Самарку», интересовался ходом работы. Гун затянул с исполнением, а неожиданно начавшаяся болезнь изменила обстоятельства жизни художника. Весной 1875 года вместо ожидаемого произведения на русский сюжет Гун из Ментоны прислал Третьякову фотографию картины на мотив французской провинциальной жизни «Безвыходное положение», позднее в каталоге передвижной выставки она значилась как «Попался. Сцена в Нормандии». Собираатель не скрывал недовольства...: «...я давно просил его написать для меня именно русский сюжет» [из письма П. М. Третьякова И. Н. Крамскому от 27.III.1875. — А. Т.]. (С. 388)

Примечательно, что с эстетической точки зрения картина нареканий у Третьякова не вызывала — он выступил деятельным посредником в приобретении ее тогда же братом для его собрания, из которого она уже в дальнейшем поступила в объединенную галерею братьев Третьяковых¹⁷.

Ограниченная такими рамками галерея П. М. Третьякова была нацелена на полноту собрания в их пределах — быстро трансформируясь из логики частного собрания в музейную коллекцию, претендующую на репрезентативность. В связи с этим Третьяков порой приобретал работы, не вполне отвечавшие его предпочтениям в искусстве, — считая нужным представить значимые имена и заметные в русском художественном мире работы независимо от того, каким было его част-

16. Стасов В. В. (1893). Павел Михайлович Третьяков и его картинная галерея // Русская Старина. Т. LXXX. Вып. 12. С. 572–573.

17. Стоит отметить и другой немаловажный мотив, в целом значимый для собрания Третьякова, особенно в его генезисе: новизна, любопытность «русского» материала. Так, в самом начале своего собрания Третьяков писал А. П. Боголюбову: «...я не желал бы венецианского вида, все уж очень надоели они...» (с. 88, письмо от 29.V.1863) (ср. об утрате интереса к «итальянской» и т. п. тематике, с середины 1850-х, наиболее характерные высказывания из цитированных относятся именно к 1863 г.: Яйленко Е. [2012]. Миф Италии в русском искусстве первой половины XIX века. М.: Новое литературное обозрение. С. 80–82). Не имея возможности собрать первоклассную и масштабную коллекцию западноевропейской живописи, он предпочел повторению и приобретению работ второго и третьего плана, работе через посредников и т. д. — создание первоклассной и оригинальной русской коллекции.

ное суждение. Особенно показательна ситуация с приобретением в 1890 году Третьяковым картины Ге «Что есть истина?» и последующего поступления в собрание «Страстного цикла» этого художника. Сам Третьяков, весьма ценивший и активно покупавший работы Николая Николаевича в 1870-е годы, отнесся к поздним работам Ге прохладно. Л. Н. Толстой, напротив, видел в них «эпоху в христианском искусстве» (с. 283) и обращался к Третьякову, убеждая его купить полотно, вызвавшее скандал на XVIII передвижной выставке в Петербурге:

...я пишу Вам об этой картине не потому, что для себя или для России желаю, чтобы картина осталась в ней, а пишу только для Вас... Вы посвятили жизнь на собиране предметов искусства... чтобы не пропустить в тысяче ничтожных полотен то, во имя которого стоило собирать все остальное. Вы собрали кучу навоза для того, чтобы не упустить жемчужину. И когда прямо среди навоза лежит очевидная жемчужина, вы забираете все, только не ее. (С. 283)

В результате Третьяков в 1891 году приобрел полотно Ге, а уже после смерти художника, в 1897 году принял в дар от сына последнего поздние картины, обозначающие движение мастера в сторону экспрессионизма. Причем четыре из них, наиболее скандальные с точки зрения цензуры, были затянuty колленкором (уже после смерти Третьякова И. С. Остроухов, ставший хранителем коллекции, решил снять колленкор с двух работ, оставив вне публичного обозрения только два «Распятия» — см. с. 294)¹⁸. По свидетельству, сохраненному В. Ф. Лазурским, резкость Толстого в обращении к Третьякову была намеренной: «Не может быть, чтобы Третьяков оставил дело так. Я писал к нему задираательные письма, и он должен по крайней мере обидеться и ответить мне в таком тоне» (с. 290).

Но для самого Третьякова, насколько можно судить по его письмам этого времени, решающим оказалась не убежденность в бесспорном величии работы Ге, а в ее значении для истории. Отзываясь после смерти художника в письме к П. П. Чистякову, профессору Академии художеств: «Жаль, заблудившийся, но истинный художник был...» (с. 289), он за четыре года до этого объяснял Толстому логику своего собирательства:

Много раз и давно думалось: дело ли я делаю? Несколько раз брало сомнение, — и все-таки продолжаю. Положим, не тысячу, как Вы говорите, а сотню беру ненужных вещей, чтобы не упустить одну нужную, но это не так для меня. Я беру, весьма может быть ошибочно, все только то, что нахожу нужным для полной картины нашей живописи, избегая по возможности неприличного [курсив наш. — А. Т.] (с. 283).

В конце 1860-х годов под впечатлением от открытой в 1859 году Национальной портретной галереи (National Portrait Gallery, NPG) в Лондоне (с. 110) Третьяков за-

18. Убеждая приобрести посмертные работы Ге, Толстой писал Третьякову, побуждая его действовать, «чтобы... наша национальная галерея не лишилась произведений самого лучшего своего живописца» (с. 289).

думывает и немедленно приступает к созданию русской портретной галереи (первые заказы художникам относятся к 1869 году)¹⁹. По аналогии с NPG²⁰, Третьяков стремился представить портреты не только русских «достопамятных людей», но и просто исполненные отечественными живописцами. Правда, в отличие от NPG, Третьяков, во-первых, собирал и выставлял портреты как умерших, так и современников, а во-вторых, значительная часть портретов была им специально заказана (с конца 1860-х — Перову и Крамскому, во второй половине 1870-х основные заказы приходятся на Репина, с 1880-х — на Серова; с. 11)²¹. В-третьих, сам отбор портретируемых оказался гораздо уже и целенаправленнее, чем в Лондоне. В письме к вдове Н. В. Кукольника (у которой он надеялся и после сложных переговоров в итоге благополучно смог купить портрет ее покойного мужа работы Брюллова, в пару к уже ранее купленному брюлловскому портрету брата драматурга) Третьяков определял, что галерею составляют портреты «русских писателей, композиторов и вообще деятелей по художественной и ученой части» (с. 109, письмо от 16.VIII.1870). К началу 1880-х годов Третьяковым было собрано более 70 портретов²² — однако самостоятельную портретную галерею они не образовывали. Как уже отмечалось ранее, возобладал иной принцип, монографический, и собрание в целом стремилось представить именно историю русской живописи, понимая последнюю тем же образом, как определял ее Страхов в 1862 году.

В национальной портретной галерее, не столько собранной, сколько целенаправленно созданной Третьяковым, обращает внимание прежде всего логика «общественности»: исключены государственные и военные деятели. В ней представлена «земля» в родственной славянофилам интерпретации, причем славянофильская компонента отчетливо заметна и в самом перечне портретируемых лиц: это портреты М. П. Погодина (Перов, 1872), С. Т. Аксакова (Крамской, 1878), Ф. И. Тютчева (Александровский, 1876), И. С. Аксакова (Репин, 1878), Ю. Ф. Самарина (Крамской, 1878)²³.

Особенно примечательна роль посмертных портретов — Третьяков в 1870-е (затем активность резко снижается) настойчиво стремился создать своего рода визуальный пантеон XIX столетия и заказывал художникам портреты с сохранившихся рисунков, дагерротипов, фотографий. При этом еще на стадии создания портрета консультируясь с теми, кто близко знал портретируемого и мог подтвердить или опровергнуть сходство его с изображением. Но независимо от того, насколько удачным с точки зрения сходства оказывался портрет, в дальней-

19. Андреева Г. Б. Указ. соч. С. 28.

20. *Saunarez Smith C.* (2010). *The National Portrait Gallery*. 2nd. rev. ed. L.: National Portrait Gallery.

21. Боткина А. П. Указ. соч. С. 97–100 и гл. V и IX.

22. Жуньшень Ю. (2012). Собрание Третьяковской галереи в историческом контексте: начало 1880-х годов // Вестник Московского университета. Серия 8: История. № 3. С. 110–119.

23. Примечательно, что в портретной галерее не оказалось Каткова — хотя о необходимости его портрета говорили Перову портретируемые им Достоевский и Ап. Майков (письмо Третьякову от 10.V.1872: «они Каткова считают гением», с. 117). Сам Третьяков был с этим согласен, однако уже в 1880 году делился с Крамским: «никто не захотел его написать» (письмо от 21.I.1880, с. 179).

шей истории ему нередко доводилось играть роль своеобразного «оригинала», с которым уже сопоставлялись последующие изображения, сделаться «каноническим» изображением — как, например, в случае с портретом Ф. И. Тютчева работы С. П. Александровского (1876) или, что особенно примечательно, с портретом А. С. Грибоедова работы И. Н. Крамского — выполненного в 1873 году, т. е. спустя 44 года после гибели изображаемого, по акварели П. А. Каратыгина, весьма вольно истолкованной живописцем. Создаваемые портреты должны были воспроизводить программу Третьякова — так, работавшего над портретом С. Т. Аксакова Крамского заказчик наставлял: «Аксаков *был художник в душе*, страстно любил природу, литературу, музыку, театр: сохранил до старости любовь ко всему этому; любил и умел пользоваться всем, что дает нам мир Божий, пользовался без вреда ближним, и потому *мог до старости сохранить ясное, покойное и довольное расположение духа*» (с. 122).

Говоря о близости П. М. Третьякова к славянофилам, Юденкова подчеркивает, что речь идет не столько о восприятии программы, сколько о влиянии языка и общих представлений: «Многие положения славянофилов утвердились в общественном сознании середины и второй половины XIX столетия и стали почти „московским“ образом мысли» (с. 424). Но немаловажны здесь и личные контакты — братья Третьяковы участвовали во многих инициативах славянофильского круга, в частности, оказались одними из деятельных членов Московского славянского комитета (в дальнейшем: Московского славянского общества)²⁴. Попутно отметим, что сам заказ Третьяковым портрета И. С. Аксакова и помещение его в галерею происходят в 1878 году как ответ на высылку Аксакова из Москвы после речи с протестом по поводу заключения Берлинского договора и закрытие Московского славянского общества²⁵. Особенно тесным было общение с Ю. Ф. Самариним и его сестрой, гр. М. Ф. Соллогуб²⁶ (с. 438). Они были соседями П. М. Третьякова, прихожанами одного, Толмачевского прихода в Зарядье. Примечательно, что в 1880-х годах, по мере того как быстро сходят на нет политическое и общественное возбуждение 1860-х — 1870-х и завершается (по крайней мере в своем «классическом» варианте) история славянофильства — фактически завершается и история Третьяковской национальной портретной галереи. Как уже говорилось, экспозиционно она оказалась «растворенной» в других работах художников, а после 1881 года новые заказы Третьяков практически не делает. В то же время, согласно исследованию Юй Жуньшэня, на предшествующем этапе портретное собрание экспозиционно не сливалось с остальным: портреты до 1882 года «занимают на-

24. См. характерные в плане общественных настроений и следующие за риторикой И. С. Аксакова рассуждения и реакции Третьякова на балканский кризис 1876 года и войну 1877–1878 годов (с. 442 и сл.).

25. Тесля А. А. (2015). «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. СПб.: Владимир Даль. С. 529–551.

26. См. о ней и ее воззрениях: Тесля А. А. (2013). «Дамский круг» славянофильства: письма И. С. Аксакова к гр. М. Ф. Соллогуб, 1862–1878 гг. // Социологическое обозрение. Т. 12. № 2. С. 66–97. Републ.: Тесля А. А. (2018). Русские беседы: лица и ситуации. М.: РИПОЛ классик. С. 268–333.

чальную и конечную части первого зала, всю длинную стену второго. Собиратель располагает свои картины в хронологическом порядке, но все равно внутри каждого периода портреты группируются вместе, что усиливает особенный эффект воздействия на посетителей. Люди не просто рассматривают картины, а пребывают под взглядами в основном строго-вопрошающих лиц...»²⁷. Возможно, делая избыточно радикальный вывод, Жуньшень утверждает «преобладание портретов в галерее до 1882 г. не по количеству, а по важности расположения»²⁸. Как бы то ни было, в дальнейшем этот эффект исчезнет, вытесненный «большими» (в том числе и по размеру) работами — такими, как суриковская трилогия «Утро стрелецкой казни», «Меншиков в Березове» и «Боярыня Морозова», полотнами Репина, Васнецова и др.

Как отмечает сама Юденкова, работа по изучению отечественной истории художественного коллекционирования, логики собраний, сравнительного изучения с одновременным анализом эволюции художественных рынков, плодотворное соединение социокультурной истории и интеллектуальной — только в начале. Более того, сама история коллекций Третьяковых, изложенная в книге, оставляет массу вопросов для дальнейшего изучения: описания трансформации частного собрания сначала в публичную картинную галерею, а затем — в музей истории русского изобразительного искусства, границ «русского» и о том, как менялось представление о «национальных сюжетах» в рамках конкретного собрания. Большая работа, проделанная в книге, демонстрирует целый веер новых сюжетов и направлений научного поиска, представляя внешне знакомую историю образования Третьяковской галереи как историю, которую только еще предстоит написать, теперь уже как часть русской интеллектуальной истории.

“National or People’s Gallery”: The History of Brothers Tretiakov’s Collection

Andrey Teslya

Candidate of Philosophy, Senior Research Fellow, Academia Kantiana, Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University

Address: A. Nevskogo str., 14, Kaliningrad, Russian Federation 236016

E-mail: mestr81@gmail.com

Book review: Tatiana Yudenkova, *Bratja Pavel Mihajlovich i Sergej Mihajlovich Tretjakovy: mirovozzrencheskie aspekty kollecionirovaniya vo vtoroj polovine XIX veka* [Brothers Pavel Mikhailovich and Sergei Mikhailovich Tretyakovs: Worldview Aspects of Collecting in the Second Half of the 19th Century] (Moscow: BooksMArt, 2016) (in Russian).

²⁷ Жуньшень Ю. Указ. соч. С. 119.

²⁸ Там же.

Грамматика Оттепели

ПИНСКИЙ А. (РЕД.). (2018). ПОСЛЕ СТАЛИНА: ПОЗДНЕСОВЕТСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ (1953–1985). СПБ.: ИЗД-ВО ЕУСПБ. 454 С. ISBN 978-5-94380-242-3

Максим Фетисов

Кандидат философских наук, координатор Центра социальной теории и политической антропологии им. Н. Н. Козловой философского факультета
Российского государственного гуманитарного университета
Адрес: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993
E-mail: msfetisov@gmail.com

Сборник статей «После Сталина», выпущенный издательством Европейского университета в Санкт-Петербурге, — еще один «кирпичик» в гигантском здании Soviet Studies, уже давно возводимом совместными усилиями и отечественных и зарубежных ученых. Он выпущен по следам конференции «После Сталина: позднесоветская личность 1953–1985», прошедшей в Европейском университете в Санкт-Петербурге в апреле 2014 года. К моменту издания подзаголовков книги претерпел небольшое изменение и звучит теперь так: «Позднесоветская субъективность (1953–1985)». Из того же подзаголовка читатель может сделать справедливый вывод о том, что книга вполне вписывается в «ревизионистский поворот», начавшийся (уже довольно давно) в исследованиях истории советского общества с публикации книг Шейлы Фицпатрик и Стивена Коткина¹. Необходимость пересмотра подходов к изучению советского начала осознаваться тогда, когда стало понятно, что имеющиеся массивы исторических и социологических данных не укладываются в жесткие рамки концепций «тоталитарного общества», а принятая теоретическая оптика нуждается в серьезном расширении. В отечественную «советологию» ревизионизм проник, как обычно, с запозданием. В 1990-е и 2000-е годы были предприняты попытки пересмотра существовавших в тот момент концептуальных рамок. Так, Олег Хархордин в книге «Обличать и лицемерить» попытался применить фукианский генеалогический инструментарий к советским практикам индивидуализации, а Наталия Козлова еще в середине 1990-х инициировала амбициозный проект исследования советских эгонарративов, поместив их в широкую социально-теоретическую перспективу². Однако эти попытки либо

© Фетисов М. С., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-2-373-379

1. См. посл. издания книг Фицпатрик: *Фицпатрик Ш.* (2008). Сталинские крестьяне: социальная история Советской России в 30-е годы. Деревня / Пер. с англ. Л. Пангиной. М.: РОССПЭН; *Фицпатрик Ш.* (2008). Повседневный сталинизм: социальная история Советской России в 30-е годы. Город / Пер. с англ. Л. Пангиной. М.: РОССПЭН; *Kotkin S.* (1995). *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press.

2. *Хархордин О.* (2002). *Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности*. СПб.: Изд-во ЕУСПБ. См. также работы Н. Козловой, прежде всего ее последнюю книгу: *Козлова Н. Н.* (2005). *Советские люди: сцены из истории*. М.: Европа.

не получили должного отклика, либо были восприняты как покушение на credo постсоветской интеллигенции³. Ситуация начала меняться к середине текущего десятилетия, когда вышло в свет русское издание прорывной книги Алексея Юрчака «Это было навсегда, пока не кончилось»⁴. Последующее появление русскоязычных изданий таких значимых книг, как «Революция от первого лица» Йохена Хелльбека или «Вращивание масс» Дэвида Хоффмана, безусловно, закрепило эти изменения, публикация же книг, подобных рецензируемому изданию, позволяет говорить о том, что «ревизионистский» поворот в российских *soviet studies* наконец-то состоялся⁵.

Одной из (если не главной) особенностей «ревизионистского» подхода к советскому является внимание к практикам и технологиям производства субъекта советского модерна. В ходе своего существования эти практики и технологии претерпевали серьезные изменения. Упомянутые выше авторы старались делать основной акцент в своих исследованиях на времени конституирования советской версии Современности, хронологически обычно связываемой с 1920–1930-ми годами, временем индустриализации, коллективизации и построения первого массового общества в крестьянской стране и примыкающими сюда годами войны и послевоенного восстановления (вплоть до 1953 года)⁶. Задача авторов книги «После Сталина» — рассмотреть соответствующие механизмы и практики для последующего времени, которое они ограничивают периодом с 1953 по 1985 год, и, выявив специфические особенности, составляющие их отличие от предшествующей эпохи, понять, что изменилось в советском модерне с завершением эпохи Большого террора, мировых войн и мобилизационного первоначального накопления.

Центральное понятие всего сборника — «субъективность» — вполне справедливо принято связывать с именем Мишеля Фуко. Именно он, в противовес классическому нововременному представлению о субъекте, ввел идею *субъективности* как набора исторически релятивных, никогда полностью не завершенных практик. Как справедливо указывает в предисловии редактор и составитель сборника Анатолий Пинский, цитируя Фуко, феномен субъективности нужно понимать как «некое поле возможностей, где могут иметь место разнообразные виды руководства, реакций, поведения» (с. 26). Эта идея дает возможность говорить уже не столько о «субъекте» как о законченном носителе смыслов, сколько о «субъективации» как о ддящемся во времени процессе, который состоит из множества элементов и проистекает в различных регистрах или режимах. Poleмика о правомерности применения этой фукианской оптики к советским исследованиям доста-

3. См. полемику И. Сандомирской с И. Паперно в: *Сандомирская И.И.* (2012). «Наивное письмо» пятнадцать лет спустя, или На смерть соавтора // *Неприкосновенный запас*. № 82. С. 206–219.

4. Юрчак А. В. (2014). *Это было навсегда, пока не кончилось: последнее советское поколение*. М.: Новое литературное обозрение.

5. Хелльбек Й. (2017). *Революция от первого лица: дневники сталинской эпохи* / Пер. с англ. С. Чачко. М.: Новое литературное обозрение; Хоффман Д. (2017). *Вращивание масс: модерное государство и советский социализм. 1914–1939* / Пер. с англ. А. Терещенко. М.: Новое литературное обозрение.

6. Кроме книги А. Юрчака.

точно полно отражена в предисловии к сборнику (с. 10–12, 26–27). Для описания устройства книги уместно будет вспомнить (хотя бы и в качестве метафоры) о еще одном введенном М. Фуко понятии, обозначаемом им термином «диспозитив»⁷. Так называется механизм или аппарат, состоящий не только из дискурсивных, но и материальных компонентов, чьей задачей является именно та «выделка» субъекта, которую Фуко именуется «субъективацией», понимая под ней производство носителей определенных смыслов и ценностей, лежащих в основе того или иного социального порядка. Если (даже сильно упрощая) представить советское общество в виде такого диспозитива, в виде совокупности материальных и дискурсивных практик, длящихся во времени и пространстве, то можно будет с уверенностью сказать, что авторам удалось разобраться если не во всех его частях (это навряд ли возможно в рамках одной конференции и одной книги), то, во всяком случае, во многих из них. Авторы сборника, являясь специалистами в разных областях знания, предлагают мультидисциплинарный подход к исследуемым ими «регионам опыта». Все статьи, так или иначе, представляют собой разбор отдельных конкретных случаев, будь то история студий хорового пения, травелоги советских литераторов или концепции советских урбанистов, поэтому сам формат сборника делает неизбежным краткое изложение его содержания.

Синтия Хупер в статье «Новому советскому человеку случается ошибаться: вместо героических фигур — обыкновенные граждане, неуверенно ищущие счастье» (с. 39–74) утверждает, что послесталинская эпоха, сократившая уровень государственного насилия, привела к расширению того, что можно назвать «пространством личного выбора субъекта», и это расширение непременно должно было найти отражение в современных ей литературе и кинематографе. Предметом ее рассмотрения становятся беллетристика В. Аксенова и киноязык В. Меньшова. Важным критерием новой эпохи, с точки зрения Хупер, выступает сама возможность выбора жизненной траектории. Он может оказаться «ошибочным» или «неправильным», но сам его факт не приводит к распаду субъекта или (что равнозначно) его изгнанию из советского космоса, что было нормой для художественного творчества предшествующей эпохи. Послесталинский субъект получает право на ошибку, последствия которой целиком остаются достоянием его приватной сферы.

В статье «Испытание Сибирью: настоящий человек на великих стройках и в фильмах 1959 года» (с. 108–144) исследователь из Иркутска *Михаил Рожанский* на материале кинематографа конца 1950-х — начала 1960-х годов отмечает одну важную особенность массовой культуры времен оттепели: внезапное появление Сибири, практически отсутствовавшей в сталинском кинематографе, в смысловом горизонте нового советского субъекта. Автор датирует «сибирский прорыв» в кино 1959 годом (с. 108). По мнению Рожанского, Сибирь начинает играть роль

7. По поводу «диспозитива» см., в частности: Фуко М. (1996). Диспозитив сексуальности // Фуко М. Воля к истине / Пер. с фр. С. Табачниковой. М. С. 175–238; а также: Агамбен Дж. (2012). Что такое диспозитив // Агамбен Дж. Что современно? / Пер. с ит. д. Авг. Соколовски. Киев: Дух и литера. С. 13–44.

нового советского фронта (с. 143): теперь это не только мрачное место ссылки и репрессий, но и пространство бесконечной героической экспансии и подчинения природы. Но самое главное, для нового субъекта она становится тем местом, где он встречается с возможностями личностного поиска, персонального выбора и самореализации в повседневной жизни.

Анатолий Пинский в статье «Дневниковая форма и субъективность в хрущевскую эпоху» (с. 145–178) анализирует жанровые смещения, происходившие в постсталинском литературном производстве, и обращает внимание на то значительное место, которое в нем начинает занимать дневниковая проза в сравнении с предшествующей эпохой, когда доминировали большие «легитимные» литературные жанры. Сама по себе дневниковая повествовательная форма не была специфическим изобретением хрущевской Оттепели. Более того, как показали в своих исследованиях Наталия Козлова и Йохен Хелльбек, авторские эгонарративы, дневники и мемуары играли весьма важную роль в складывании персональной идентичности строителей советского модерна. Однако они плохо встраивались в работу существовавшего в тот момент идеологического аппарата, а в какой-то момент даже могли представлять угрозу непосредственному физическому выживанию своего автора. «Легализация» дневников вместе с их эмансипацией в отдельный признанный жанр указывает на происходящую в эпоху Хрущева смену режимов субъективации. Теперь, в условиях ослабления давления, исходящего от партийно-государственных структур, воспитание «сознательности», выражающейся в интересе к эмпирическим фактам существования и способности, буквально по Канту, «пользоваться своим разумом», становится «заботой» самого субъекта.

Появление в послесталинскую эпоху выездного туризма способствует утверждению и расцвету еще одного жанра — путевых заметок. Их влиянию на формирование послесталинского субъекта посвящена статья *Ильи Кукулина* «Набор очков для изумленного взгляда: конкурирующие образы «советского человека за границей» в литературе оттепели» (с. 179–218). Как правило, авторами советских травелогов выступали представители культурной элиты: дефицитная возможность выезда за рубеж играла роль маркера особого статуса. Травелогисты ставят субъекта перед неразрешимым в рамках советского «авторитетного дискурса» противоречием между претендующим на всеобщность официальным идеологическим каноном, носителем которого должен выступать советский турист, и стоящей перед путешествующим автором задачей описания встречи с Другим. Опираясь на литературный материал, автор показывает, как это противоречие ведет к распаду субъекта советских путевых заметок на три различных и плохо соотносящихся друг с другом регистра: агрессивного миссионера, несущего универсальную истину (В. Кочетов), наслаждающегося иностранными историческими пейзажами фланера, пишущего в духе Вальтера Беньямина или Ги Дебора психогеографию своих странствий и лишь изредка вспоминающего о своем всеобщем историческом предназначении (В. Некрасов), а также модного поэта-модерниста, использующего маски знаковых персонажей современной западной поп-культуры, например

битников или Мэрилин Монро, в качестве перформативной рамки описания актуальных конфликтов и противоречий советской жизни (А. Вознесенский и Е. Евтушенко).

Предметом исследования *Алексея Голубева* «Западный наблюдатель и западный взгляд в аффективном менеджменте советской субъективности» (с. 219–253) выступает перспектива, в некотором смысле обратная той, что предлагается в тексте Ильи Кукулина: его задача состоит в том, чтобы изучить влияние «западного взгляда» на формирование советского субъекта. Опираясь на идеи Жака Лакана и Луи Альтюссера, автор показывает, что данный взгляд является не столько перспективой реально существующего Другого, сколько необходимым топосом советского политического воображаемого, выполняющим очень важную символическую функцию, без которой невозможна полная самоидентификация советского субъекта.

Бенджамин Натанс в статье «Заговорившие рыбы: о мемуарах советских диссидентов» (с. 398–443) исследует предельный случай позднесоветской субъективации, для которой «западный взгляд» имел критическое значение: диссидентские воспоминания. Он прослеживает происходящее в них постепенное жанровое смещение от агиографий к описанию специфических особенностей соответствующей субкультуры и нравов эпохи. Автор предлагает сопоставить эту трансформацию с происходящими политическими изменениями и отмечает одну важную особенность: между языком диссидентских мемуаров, написанных в советское время, и такими же мемуарами, созданными уже в последующую эпоху, существует впечатляющий разрыв, несводимый к жанровым и стилистическим особенностям анализируемых текстов.

Изменениям, произошедшим в послесталинские годы с сотрудниками советских карательных органов, посвящена работа пермского историка *Олега Лейбовича* «Работники карательного аппарата в Молотовской области: генезис приватной субъективности 1953–1956» (с. 255–282). Привлекая обширный исторический материал, автор анализирует трансформацию самовосприятия и «отношения к себе» личного состава органов государственной безопасности и внутренних дел одной из областей РСФСР, после ликвидации Л. Берии, разоблачения «культа личности» и фактической их передачи под контроль партии. Лейбович показывает, что даже такие закрытые институты, как милиция и госбезопасность, не остались в стороне от оттепельных процессов гуманизации, индивидуации и расширения персонального пространства, где становится возможен разговор на языке личного достоинства.

Следует заметить, что не все тексты сборника имеют своим предметом только дискурсивные практики формирования нового советского субъекта, находившие свое выражение в литературной или кинематографической жизни той поры. Предметом внимания текста *Марии Майофис* «Советские мейстерзингеры: движение детских хоровых студий в СССР (1958–1980-е)» (стр. 75–107) становится движение детских хоровых студий, ставшее массовым в послевоенные годы и просущество-

вавшее вплоть до конца СССР. Некоторые хоровые студии, возникшие в рамках этого движения, функционируют и поныне. Возникнув в порядке добровольной низовой инициативы, ДХС быстро получило поддержку на высоком государственном уровне. Привлекая обширный фактический материал, автор показывает, как массовая эстетическая педагогика стала эффективным инструментом (вос)производства советского субъекта через организацию общности эмоций и аффектов.

Исследованию движения студенческих массовых театров посвящена статья *Беллы Остроумовой* «Борец с мещанством, бунтарь и весельчак: студенческие эстрадные коллективы 1950–1960-х годов и субъективизация схем поведения „советского молодого человека“» (с. 313–351). Движение любительских студенческих театров во многом начиналось как попытка возрождения радикально-модернистских традиций театра первых послереволюционных лет. Однако «пламенный борец за светлое коммунистическое будущее» очень быстро сменяется на сцене отстраненным ироничным КВНщиком. Автор показывает, что попытка искреннего обращения к ценностям учредительного революционного события, на которую изначально опиралось это движение, вела к сдвигам и постепенным трансформациям господствующей идеологии, накапливая в ней критическую сумму изменений.

Материальные элементы «советского диспозитива» рассматриваются в работах *Дарьи Бочарниковой* и *Сьюзан Рейд*. Массовое строительство индивидуального жилья — это то, без чего невозможно себе представить постсталинское время. Оно не могло не привести к довольно серьезному переопределению советских представлений о границах личного пространства, о частном и общественном. Работа *Дарьи Бочарниковой* «Место личности в коммунистическом обществе: разработки группы НЭР на излете политической оттепели» (с. 283–312) посвящена появившейся на закате хрущевской эпохи урбанистической утопии НЭР — «Нового элемента расселения». Она показывает связь идеологии НЭР с раннесоветскими послереволюционными архитектурными утопиями, демонстрируя при этом и существенное ее отличие, связанное в первую очередь с уже радикально изменившимися представлениями о соотношении приватного и публичного. По мнению автора, НЭР представляет собой одну из первых попыток учета меняющихся макросоциальных параметров послевоенного СССР: урбанистического перехода и появления нематериального производства, советской версии «экономики знаний». Концепция НЭР предлагала перестройку градостроительного ландшафта с точки зрения этого намечающегося постиндустриального перехода.

«Освоению» новыми советскими субъектами новых же возникших в это время городских пространств посвящено исследование *Сьюзан Рейд* «Как обживались в позднесоветской модерности» (с. 352–397). Опираясь на значительный массив интервью и советской lifestyle literature, книг и журналов, описывающих «правильное» использование реалий нового существования, Рейд демонстрирует важное значение, которое имели материальные элементы жизненной инфраструктуры в советской версии консьюмеризма, игравшей значительную роль в формировании позднесоветского субъекта.

К числу того, что можно было бы назвать небольшими недостатками книги, можно отнести некоторый перекоп в сторону литературоведения, в силу чего голос в первую очередь получили привилегированные участники советского модер-на, но это, в конце концов, можно объяснить особенностями устройства того «ар-хива», который мы получили в наследство от СССР. Сборник «После Сталина», несомненно, станет вкладом в расширение нашего понимания того, что происхо-дило в СССР после 1953 года, какие процессы (заметные и не очень) вели к нако-плению тех важных изменений, что привели к исчезновению советского социаль-ного порядка в «два дня». Но это уже вопрос, требующий включения результатов этих штудий в более широкий социально-теоретический горизонт, и он обращен к последующим исследователям.

The Grammar of Thaw

Maxim Fetisov

Candidate of Philosophy, Natalia Kozlova Center for Social Theory and Political Anthropology, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities

Address: Miussskaya sq., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993

E-mail: msfetisov@gmail.com

Book Review: Anatoly Pinsky (ed.), *Posle Stalina: pozdnesovetskaja subjektivnost (1953–1985)* [After Stalin: Subjectivity in the Late Soviet Union] (Saint Petersburg: EUSP Press, 2018) (in Russian).