

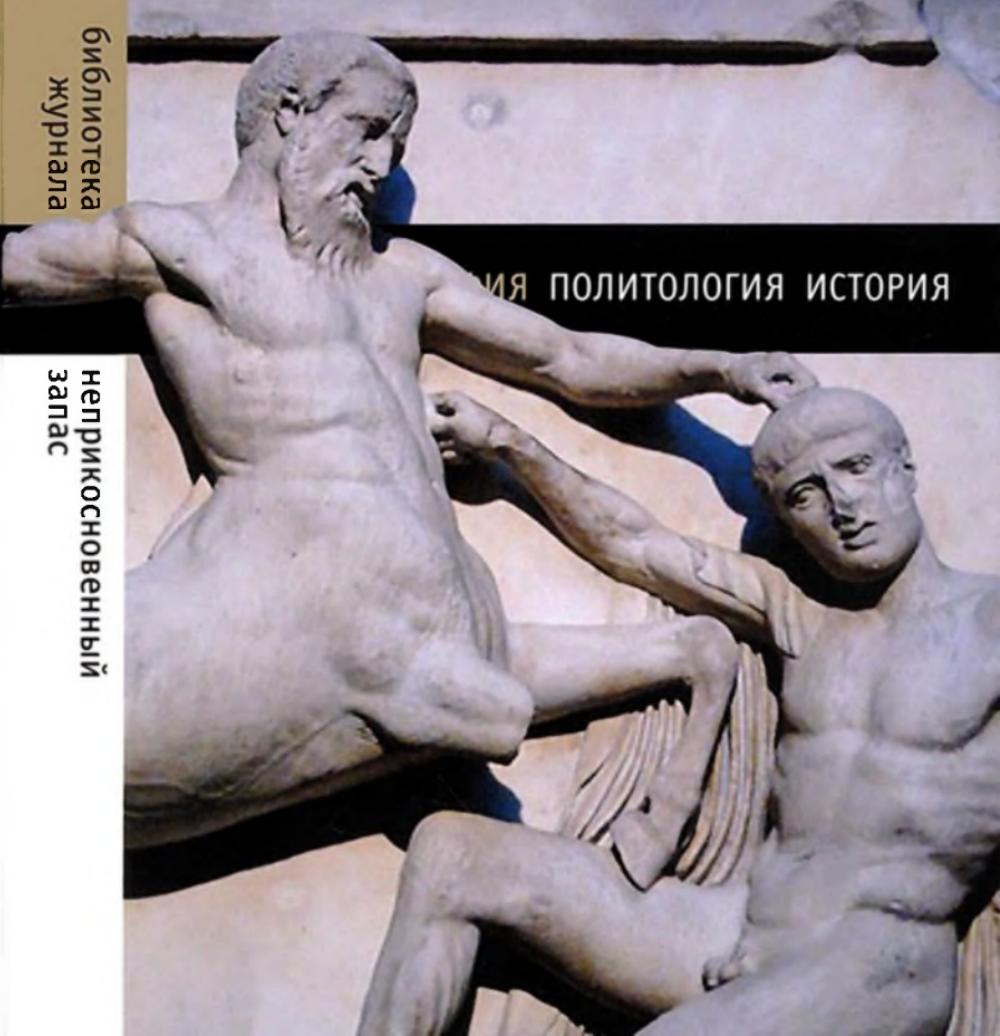
# ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ

ОЛЕГ  
ХАРХОРДИН

библиотека  
журнала

неприкосновенный  
запас

ПОЛИТОЛОГИЯ ИСТОРИЯ



**БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА**

**НЕПРИКОСНОВЕННЫЙ ЗАПАС**

Олег Хархордин

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ  
РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ  
МОСКВА • 2011

УДК 32  
ББК 66.0  
Х20

Редактор серии  
*И. Калинин*

**Хархордин О.**  
**Х 20 Основные понятия российской политики.** М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 328 с.

Данная книга родилась из диалога между англоязычной и русскоязычной политической мыслью. Преподавая политическую теорию в конце 1990-х и начале 2000-х годов – как в Европейском университете в Санкт-Петербурге, так и в ведущих американских университетах – автор постоянно сталкивался с проблемой кросскультурного перевода. Как, например, объяснить американскому или западноевропейскому студенту, в чем заключается специфика русского термина «государство» и российского феномена под тем же названием? Или как лучше объяснить российскому студенту скрытые религиозные корни западных концепций гражданского общества?

Книга опирается на два основных подхода. Во-первых, исследования по истории понятий позволяют прояснить неочевидные прагматические аспекты ситуаций, когда складывались некоторые базовые политические термины русского языка. Во-вторых, исследования в рамках классической республиканской традиции позволяют по-другому взглянуть на знакомые понятия господствующего сейчас либерального дискурса.

УДК 32  
ББК 66.0

ISBN 978-5-86793-886-4

© О. Хархордин, 2011  
© Новое литературное обозрение.  
Художественное оформление,  
2011

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная книга родилась из диалога между англоязычной и русскоязычной политической мыслью. Работая с 1998 года в программе International MA in Russian Studies Европейского университета в Санкт-Петербурге, а также во время преподавания семестровых курсов по политической теории в Беркли (весна 2001-го), Йеле (весна 2002-го) и Гарварде (осень 2002-го и весна 2003-го), я сталкивался с одной и той же проблемой — проблемой кроскультурного перевода. Как, например, объяснить американскому или западноевропейскому студенту, в чем заключается специфика русского термина «государство» и российского феномена под тем же названием? Серия эссе, представленных в настоящей книге, выросла из лекционных курсов, которые я читал в этих университетах.

Книга первоначально вышла на английском языке: Oleg Kharkhordin, *Main Concepts of Russian Politics*, Lanham. MD: University Press of America, 2005. Получается, она достаточно долго ждала того, чтобы быть изданной по-русски. На переписывание на хорошем русском все-го разнообразного теоретического материала, представленного в книге, никак не хватало времени. И хотя качество языка все еще хромает на многих страницах, я решил издать эту книгу, чтобы обсудить с коллегами: как современная западная политическая мысль позволяет переформулировать старые вопросы о специфике российской культуры и политики.

Из-за того, что написанные эссе предназначались разным аудиториям, а аргументы формулировались и

опробовались в рамках разных курсов, в книге нет методологического единства. Некоторые главы ближе к истории понятий, другие ее игнорируют. Главы 4–6 могут рассматриваться как близкие классической республиканской традиции и потому представляющие собой единый блок, но глава 7, которая опирается на Хайдеггера и Бибихина, многим может показаться консервативной и явно не укладывающейся в эту традицию. Казалось бы, вся книга пропитана вниманием к тропкам русского языка как источнику знаний о политике или средству политического действия; но глава 2 почти не уделяет этому внимания.

Конечно, можно было бы найти некую хронологическую последовательность в череде глав. Первые три написаны до начала 2001 года и принадлежат, как ни смешно и высокопарно это звучит, прошлому тысячелетию<sup>1</sup>. Четвертая–шестая писались после 2000-го, а небольшая глава про собственность вообще была начата и закончена за несколько уик-эндов весны 2009 года. Однако все эти главы были доработаны или переработаны в процессе финальной правки весной и летом 2010 года — и многие из них, учитывая дополнительные источники, на которые они опираются, кажутся мне лучше, точнее и обоснованнее, чем их первоначальные англоязычные версии.

Если бы я решил поблагодарить всех, кто помог мне сформулировать основные теоретические аргументы книги и проверить их на прочность, предисловие превратилось бы в рассказ о моей жизни за последние пятнадцать лет. Поэтому отмечу лишь тех, кто непосредственно помог в работе над текстом. Дмитрий Калугин

<sup>1</sup> Ранние версии первой и второй главы вышли на русском языке как «Что такое «государство»? Русский термин в европейском контексте». Понятие государства в четырех языках: Сб. статей / Под. ред. О. Хархордина. СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2002 и «Проект Достоевского» // Pro et Contra. 1997. Том 2. № 4 (журнал издается Представительством Фонда Карнеги за Международный мир в РФ).

перевел с английского главу 1, а Евгений Рощин — главы 3–6. Я должен извиниться перед ними за то, что относился к их переводам часто как к подстрочнику, испещряя страницы своими исправлениями, так что некоторые распечатки имели на себе столько же чернильных пометок, сколько и краски принтера. Некоторые куски текстов я сам перевел заново, некоторые линии аргументации — полностью переписал (особенно когда русский язык толкал в направлении, отличающемся от того, куда указывал английский). Но без этого читатель был бы обречен в лучшем случае на «авторизованный перевод». Некоторая неуклюжесть финального продукта — это следствие сведения воедино стиля нескольких людей; за ограхи финального текста, естественно, надо винить только меня.

# Глава 1

## ГОСУДАРСТВО

Государство существует главным образом в сердцах и умах людей; и если они не верят, что оно существует, то никакие логические упражнения не вызовут его к жизни<sup>1</sup>.

Если мы зададим вопрос, чтó в эмпирической действительности соответствует идее «государства», то обнаружим бесконечное множество диффузных и дискретных действий и пассивных реакций, фактически и юридически упорядоченных связей, либо единичных по своему характеру, либо регулярно повторяющихся; связей, объединенных... верой в действительно значимые нормы... и в отношения господства—подчинения между людьми<sup>2</sup>.

Что такое государство? В рамках некоторых философских традиций этот вопрос вряд ли имеет смысл. Так, например, Альф Росс применил подход раннего Витгенштейна для анализа высказываний о государственных актах или, точнее, для анализа того факта, что действия некоторых людей можно представить как дей-

<sup>1</sup> Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 5.

<sup>2</sup> Макс Вебер, *Избранные произведения*, М.: Прогресс, 1990, с. 399. Перевод уточнен по: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: More, 1968, p. 200.

ствия государства. В самом деле, когда мы говорим, что Германия объявила войну или строит железную дорогу, то мы в полной мере осознаем, что не некая абстрактная сущность под названием «государство», а конкретный государственный служащий изрек слова, в которых содержалось объявление войны, или что конкретные рабочие, а не эта же абстракция, возятся с песком и асфальтом. Мы осознаем, что не можем на эмпирическом уровне увидеть, услышать или прикоснуться к сущности под названием «государство», в то время как индивиды предстают перед нами во всем своем эмпирическом великолепии. Однако, как отметил Росс, в современном английском языке можно осмысленно говорить о действиях государства в следующих двух случаях: «когда действие представляет собой реализацию государственной власти или официальной силы принуждения» или «когда действие является исполнением некой работы, оплачиваемой из “государственной казны”»<sup>3</sup>.

Даже если утверждения, в которых упоминаются действия государства, имеют смысл, они тем не менее систематически вводят в заблуждение, поскольку в большинстве случаев мы интуитивно исходим из того, что можем обнаружить логический субъект действия за счет указания на некую реальность. Однако поиски эмпирического референта для такого понятия, как «государство», бессмысленны, поскольку высказывание, описывающее действия государства, имеет только грамматического субъекта, т.е. слово «государство» является подлежащим, сопровождаемым сказуемым, — но не имеет при этом логического субъекта, в отличие от высказываний типа «Петр строит дом», где присутствуют как грамматический, так и логический субъект. Когда мы говорим «этот дом строит государство», в данном вы-

<sup>3</sup> Alf Ross, *On the Concepts «State» and «State Organs» in Constitutional Law // Scandinavian Studies in Law*, 1960, vol. 5, p. 123—124.

сказывании подразумеваются либо те, кто уполномочен расходовать средства и руководить данным проектом, либо те, кто физически присутствует на стройке, а «государство», которому лингвистически приписывается акт строительства, не является частью эмпирической реальности. Исходя из этого Росс заключал:

Невозможно заменить слово «государство» какими-либо другими словами, так, чтобы была указана некоторая субстанция, событие, деятельность, качество или что-то еще, что и «является» государством. Вопрос, является ли государство реальностью... фикцией или суммой психологических процессов, также представляет собой фиктивную проблему, во всяком случае в рамках того словоупотребления, которое мы здесь рассматриваем. Государство не есть «нечто», поскольку высказывания типа «государство – это...» не могут быть сформулированы в корректной форме<sup>4</sup>.

Росс также указывал на четыре условия, при которых высказывания, где говорится о действиях государства, имеют смысл. Мы можем описывать действия определенного человека, как если бы они исходили от «государства», когда, во-первых, этот человек облечен властью в качестве занимающего определенную государственную должность; во-вторых, его полномочия включают в себя власть приказывать другим; в-третьих, эти полномочия осуществляются не в его личных интересах, а в интересах законных учреждений, созданных для общественного блага, и, в-четвертых, когда данные полномочия переплетены с другими, в сумме составляя систему власти. Короче говоря, приписывая действиям определенного человека то, что они якобы совершают

<sup>4</sup> Последнее предложение трудно перевести адекватно: «The state “is” nothing because the statements of the structure “the state is...” cannot properly be made» (Ibid., p. 124–125).

ся государством, мы должны быть уверены, что этот человек занимает в настоящее время государственную должность, созданную на законных основаниях для общего блага, и его должность является частью подобных институтов, образующих в совокупности правительство.

Если Росс прав и вопрошать «что такое государство?» не имеет смысла, то можно, по крайней мере, задаться вопросом о тех исторических условиях, которые позволили осмысленно говорить о действиях государства, осознавая в то же самое время, что мы не можем отыскать в эмпирической реальности агента действия, обозначаемого словом «государство». Иначе говоря, каким образом сформировались эти четыре условия, придающие смысл предложениям, в которых государство представлено как субъект действия? Каковы причины, которые привели к появлению столь запутанного словоупотребления, и как это произошло?

Этот вопрос оказывается тем более интересным, поскольку представление о государстве как о субъекте действия является очевидно нововременным изобретением. Например, даже Макиавелли, которому обычно приписывается честь первооткрывателя нововременного понимания государства, крайне редко говорил о государстве как об активном агенте. Джек Хекстер в своей статье 1957 года, ставшей уже классической среди исследований, посвященных Макиавелли, проанализировал использование слова *lo stato* в «Il Principe»<sup>5</sup> и об-

<sup>5</sup> Я оставляю в тексте итальянское название книги Макиавелли, так как традиционный перевод ее названия – «Государь» – неизбежно отсылает к русскому термину «государство», имплицитно заставляя нас считать, что нововременное понятие государства тогда уже сформировалось. Но сфера власти *Principe* – не государства, а то, что переводится иногда на русский как «единовластные княжества», по-итальянски *principati*. Для сохранения итальянского звучания сам термин *Principe*, англ. *prince*, надо бы передавать в текстах Макиавелли как «принц», помня итальянские коннотации единовластвия и игнорируя обычное русское значение этого термина – «наследник престола».

наружил, что «на *lo stato* никогда не работают, ему не помогают, не служат, его не почитают, им не восхищаются, его не боятся, не любят; к нему что-то присоединяют, на него нападают, им владеют, его захватывают, оккупируют, приобретают, удерживают, его теряют»<sup>6</sup>. Короче говоря, оно является призом в борьбе за него, оно — «инертная масса», а не политическая единица, готовая к действию. Из 110 упоминаний в «Il Principe» термина *lo stato* в политических контекстах 35 раз он появляется вместе с только пятью глаголами: *acquistare* (приобретать), *tenere* (держать), *mantenere* (удерживать), *togliere* (брать), *perdere* (терять). В большинстве других случаев словоупотребления феномен *lo stato* тоже представляется как что-то эксплуатируемое, *lo stato* «кем-то возглавляется... создается или увеличивается; его обирают или хранят»<sup>7</sup>.

Такое любопытное словоупотребление может объясняться тем фактом, что макиавеллиевские советы принципам преследуют главную цель — *mantenere lo stato*, т.е. сохранять их владения и состояние господства, и поэтому Макиавелли редко говорит о *lo stato* вне этого контекста. Например, из 110 случаев использования этого понятия Хекстер обнаружил только восемь, когда о *lo stato* можно сказать, что оно недвусмысленно активно. Может казаться, что в этих фразах уже содержится нововременное понимание государства — например, о *lo stato* говорится, что оно имеет основание, корни, болезни и т.д. Но, возможно, мы просто вчитываем современное понимание в эти строки, поскольку представление о государстве как единице действия едва ли существовало во времена Макиавелли. Хекстер прояснил контекст для

<sup>6</sup> Это удачное изложение тезиса Хекстера дается в работе: Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice. On the Significance of the Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1972, p. 311.

<sup>7</sup> Jack H. Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation More, Machiavelli, and Seyssel*. N.Y.: Basic Books, 1973, p. 156, 159.

каждого из «активных» употреблений *lo stato* и показал, что все они могут также быть интерпретированы как имеющие отношение к основаниям и истокам личной власти принца над его подданными, а не к действиям некой единицы, называемой «государство», или же к действиям аппарата управления при principe. Например, в первом предложении «Il Principe», даже если там понятие *lo stato* используется в активном смысле, основная черта этого понятия проявляется, с точки зрения Хекстера, достаточно отчетливо: «Все государства, все власти (*tutti li stati, tutti e' dominii*), которые господствовали и господствуют над людьми, были и суть или республики (*republiche*), или княжества (*principati*)»<sup>8</sup>. Следуя словоупотреблению своего времени, Макиавелли говорит о «господстве над людьми» — *imperio sopra li uomini* — или, как можно перевести слова Хекстера *tenancy of command*, об «обладании властью приказывать». Книга Макиавелли не имеет дела с единицей действия под названием «государство», поскольку концепция государства как активного субъекта еще не успела сложиться<sup>9</sup>.

Повторим наш вопрос еще раз. Как мы пришли к тому, что стали представлять государство в качестве субъекта действия, если мы не можем подтвердить это эмпирически и если даже еще в начале Нового времени

<sup>8</sup> Никколо Макиавелли, *Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве*. М.: Мысль, 1996, с. 41. Галина Муравьева перевела *dominii* как «державы», что, может быть, более удачно передает смысл — см.: Макиавелли, *Избранные сочинения*. М.: Художественная литература, 1982, с. 303.

<sup>9</sup> Квентин Скиннер не соглашается с мнением Хекстера: некоторые примеры неоднозначного словоупотребления у Макиавелли позволили позже представить *lo stato* как аппарат управления, способный инициировать те или иные действия. К середине XVII века почти все западноевропейские авторы уже разделяют данную точку зрения. Конечно, подчеркивает Скиннер, движение к формированию этого понятия только начиналось во времена Макиавелли, но было бы ошибкой не заметить появления тенденций такого рода (Скиннер, *The State* // Олег Хархордин, ред., *Понятие государства в четырех языках*, СПб: Издательство ЕУСПб, 2002, с. 31). См. также: Harvey Mansfield, *On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of «Stato»* // American Political Science Review, 1983, vol. 77, p. 849–857.

в основных европейских языках было трудно сформулировать фразу, где бы эквивалентам русского слова «государство» приписывалось активное поведение? Что сделало возможным такой радикальный переход от ранненововременного понятия уязвимого государства, которым все пытаются завладеть и использовать в своих целях, к представлению о всесильном агенте действия? Что позволило нам допустить наличие почти мистической сущности под названием «государство», которую никто не видел, но в чье существование все верят так, что она существует, подчас самым неумолимым образом, на нашу жизнь?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, я бы хотел прежде всего остановиться на хорошо исследованной истории понятия «государство» в основных европейских языках, главным образом английского термина *state*. Затем я обращусь к истории русского термина «государство». Обобщая обе истории понятий, мы сможем сформулировать гипотезу о причинах возникновения современного словоупотребления, которое систематически вводит нас в заблуждение, заставляя интерпретировать действия некоторых индивидов как действия некоего мистического существа, именуемого «государством».

### *История понятия state*

Английское слово *state* имеет богатую историю. «Oxford English Dictionary» дает около сорока значений этого слова. Произошедшее от латинского слова *status*, оно несет в себе коннотации чего-то стоящего или установленного, а также условий или характера этого стояния и этой устойчивости. Квентин Скиннер написал наиболее полную историю политического использования это-

го термина, и я буду достаточно близко придерживаться его изложения<sup>10</sup>.

Гарольд Доудэлл, первым подробно описавший историю термина «государство» в латинском языке, настаивал, что от Цицерона до Гроция он не обнаружил ни одного использования слова *status* в смысле современного политического государства<sup>11</sup>. Квентин Скиннер, в свою очередь, указал два важных предшествующих выражения в средневековой латыни, которые использовали слово *status* и помогли заложить основание для развития современного понятия государства. Первое – это *status regis*, обозначающее «состояние величия, высокого положения, достоинства и величавости [stateliness]»<sup>12</sup>, присущее королю. Кодекс Юстиниана, словарь которого дал многие ключевые понятия для средневековых юридических категорий, открывается разделом «*De statu hominem*», который имеет дело с проблемой *de personarum statu*, статуса различных персон. Использование этого понятия пришлось очень кстати после возрождения римского права в Европе XI–XII веков. По-

<sup>10</sup> Скиннер, *The State*. Эта статья, как и труды Доудэлла и Хекстера, принадлежит к традиции мысли, внимательно исследующей условия возникновения политического термина для выявления значимых особенностей обозначаемого этим термином феномена. В данной традиции возможны утверждения, что феномен государства не существовал до того, как появился и закрепился этот термин, но обоснованность подобных суждений придется оценивать самому читателю. Традиционно считалось, что о «государствах» можно говорить уже применительно к средневековой Европе. Так, Канторович обнаружил элементы зарождающегося нововременного понятия государства уже у Фомы Аквинского (Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press, 1957, p. 271). Пост утверждал, что, хотя латинское слово *status* и не применялось для обозначения того, что мы могли бы рассматривать как «государства» в средневековой Европе, для обозначения этих государств *avant la lettre* использовалось слово *regnum* (Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1964, p. viii). Винсент в своем обзоре теорий государства находит точку зрения Доудэлла–Хекстера–Скиннера более эмпирически обоснованной (Andrew Vincent, *Theories of the State*. Oxford: Blackwell, 1987, p. 17).

<sup>11</sup> C. Dowdall, *The Word «State»*. L.: Stevens and Sons, 1923, p. 4.

<sup>12</sup> Скиннер, *The State*, c. 14.

скольку для средневекового миросозерцания каждое призвание (*vocation*) имело в структуре мироздания свое собственное место или свой собственный статус, призвание короля также было связано с подобающим статусом, называемым *status regis*, *estate royal* или *estat du roi*. Доудэлл впервые указал на то, что этот статус подразумевал не только набор определенных обязанностей и качеств, которыми должен обладать властитель, но также и все «парадные атрибуты высокопоставленного положения»<sup>13</sup>. Скиннер объясняет то внимание, которое уделялось королевской стати и знакам величия суверена, используя теорию Клиффорда Гирца о «повелевающей силе наглядного поведения» — той особенности власти суверена, о которой мы почти совсем забыли, но которая составляла существенную часть *status regis*. Только человек, обладающий статью и величественностью, присущими государю, человек с представительными манерами и физически ощутимым достоинством, вызывающим страх и благоговение, мог претендовать на обладание *status regis*. Мы еще можем обнаружить остаточные элементы этих представлений у Мильтона, когда он пишет о Кануте в своей «Истории Британии»: «со всей статью (*state*), которую его королевское достоинство могло сообщить его виду»<sup>14</sup>.

Второе важное средневековое выражение, которое предшествовало возникновению современного понятия государства, — это *status regni* или, скорее, *status rei publicae*. Это выражение также пришло из кодекса Юстиниана, который, например, почти в самом начале приводит знаменитое разграничение типов права по Ульпиану: «Публичное право, которое (относится) к *status rei Romanae*, частное, которое (относится) к пользе отдельных лиц... Публичное право включает в себя свя-

<sup>13</sup> Dowdall, *The Word «State»*, p. 5.

<sup>14</sup> Скиннер, *The State*, c. 15.

щеннодействия, (служение) жрецов, (положение) магистратов»<sup>15</sup>. *Status rei publicae*, таким образом, в основном трактовалось как предмет особой заботы принцев и означало положение или состояние страны, приблизительно в том смысле, как оно фигурирует и до сих пор в ежегодном послании президента США конгрессу — «О состоянии союза» (*On the State of the Union*). Цицероновское выражение *optimus status rei publicae* стало в эпоху Средневековья неотъемлемой частью многочисленных сочинений, посвященных *bonus status*. Одним из последних и наиболее красноречивых примеров этого является латинское название знаменитой «Утопии» Томаса Мора — «De optimo reipublicae statu»<sup>16</sup>.

Разумеется, эти два латинских выражения, предшествовавшие возникновению современных политических терминов *state*, *staat* или *etat*, часто употреблялись в одном предложении: слава положения или должности правителя заключалась в том, чтобы добиться и сохранить процветающее положение политического сообщества. Аналитически, однако, мы имеем дело с двумя различными категориями, поскольку первая указывает на особый статус некоего призываания среди прочих призваний внутри данного королевства, а вторая — на заботу об общем процветании данного королевства.

Но ни один из этих двух терминов не подразумевает нововременного представления о государстве как об относительно автономном аппарате правления, отделенном как от личности правителя, так и от совокупности управляемых. Только книги жанра «зерцало принцев» — сборники советов итальянским единоличным правителям, которые являются наиболее ранним примером «популярной» литературы, использовавшей по-

<sup>15</sup> Дигесты Юстиниана 1.1.1.2, отв. ред. Л.Л. Кофанов, т. 1. М.: Статут, 2002, с. 83.

<sup>16</sup> Томас Мор, Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. М.: Наука, 1998, с. 108.

добные категории и переводившей их с латинского на обычный итальянский, — постепенно расширили значение слова *status* в направлении нововременного понимания государства<sup>17</sup>. На вопрос, поставленный Макиавелли, — как правитель может *mantenere lo stato* — эти книги отвечают тремя типами рекомендаций. Во-первых, чтобы сохранить свое господствующее положение и хорошее состояние доставшегося ему принципата, принц должен не менять характер режима, т.е. тип правления. Именно в этом смысле — «режим» — и используется понятие *lo stato* в первой фразе книги Макиавелли: «*Tutti li stati...*» и т.д.<sup>18</sup> Во-вторых, путь сохранения *lo stato* состоял в том, чтобы не допустить потери или изменения в размерах тех политических единиц, которыми правил принц. Здесь, таким образом, *lo stato* стало обозначать территорию, над которой простирается власть принца.

В-третьих, самой важной инновацией стала идея, что для сохранения характера правления и размера территории необходимо контролировать «институты правления и средства принуждения, служившие для организации и поддержания порядка в политических сообществах»<sup>19</sup>. Макиавелли говорит о *lo stato* и в этом смысле, даже если он делает еще самые первые шаги в этом направлении. Действительно, Хекстеру было легко интерпретировать все амбивалентные случаи использования *lo stato* как единообразно отсылающие к личной власти

<sup>17</sup> Книги советов принцу являются более распространенной литературой только по отношению к гlosсам и трактатам средневековых юристов. Так, латинские выражения, обнаруженные Постом и Канторовичем в редких средневековых трактатах, где, возможно, и действительно впервые делалась попытка артикулировать понятие государства в нововременном смысле, имели очень ограниченное хождение. Они игнорируются в многочисленных «зерцах принцев», которые почти исключительно посвящены господству принца и состоянию его владения.

<sup>18</sup> Доудэлл, исходя из первого предложения, даже вывел определение этого режима: *lo stato*, по его мнению, — это *dominio*, которое осуществляет *imperio* над людьми (Dowdall, *The Word «State»*, p. 18).

<sup>19</sup> Скиннер, *The State*, c. 29.

государя над своими подданными, поскольку новое значение термина еще нечетко отделилось от старых значений, связанных с режимом и территорией правления. Новый смысл мог легко остаться незамеченным в выражениях, содержащих множество коннотаций. В то время термин *lo stato*, указывает Скиннер, практически всегда интерпретируется как *il suo stato* принца, что значит «его *stato*» — т.е. здесь подразумевается состояние его личной власти, и очень редко означает служащий ему аппарат правления. До середины XVI века в западноевропейских текстах «едва ли найдется пример, где рассматриваемые нами *etat*, *staat* или *state* явно отделены от состояния или положения самого принца»<sup>20</sup>. Можно добавить, что рассматриваемые здесь эквиваленты термина *status* очень часто оказывались связанными с господской статью принца и устойчивостью его господства.

Развитие политической теории в XVI и XVII веках привело к тому, что *etat*, *staat* или *state* как особая единица со своей собственной жизнью было отделено от личности принца, с одной стороны, и от подданных принца и территории, которую они населяют, с другой. Во-первых, республиканская традиция европейской мысли постоянно настаивала на различии между хорошим правителем и хорошим правлением. Эта идея неизменна для всей республиканской мысли от Данте до Контарини: город не сможет сохранить свою свободу, если ему не удастся заставить своих правителей и магистратов соблюдать строгие условия, определяемые зако-

<sup>20</sup> Скиннер, *The State*, с. 33. Скиннер приводит как лучшее подтверждение своего тезиса (что новое значение *lo stato* как государственной машины, независимой от личности правителя, намечается уже у Макиавелли) отрывок из его «Рассуждений» (кн. 1, гл. 18), где употребляется фраза *e ordine del governo o vera dello stato*; в русском переводе: «в Риме существовали учреждения касательно правления, или, вернее, государства, и потом законы, которые через должностных лиц обуздывали граждан» (Макиавелли, *Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве*, с. 156).

ном. Однако эта идея необходимости иметь законы как гарантию власти сообщества, независимой от власти правителя, могла легко выражаться итальянскими республиканцами в традиционных понятиях, без введения нового термина *status*. Таким образом, «хотя Контарини обладает четким представлением об аппарате правления как о наборе институтов, независимых от тех, кто ими управляет, он никогда не употребляет термин *status*, чтобы охарактеризовать эти институты, но неизменно предпочитает говорить об их власти как воплощенной в самой *respublica*»<sup>21</sup>.

Во-вторых, абсолютистская мысль XVI и XVII веков внесла свой вклад в отделение фигуры правителя от подданных, и здесь слово *state* было востребовано для того, чтобы выразить это не совсем тонкое различие. Отвергая те договорные теории, где государь рассматривался как лицо, которому на время доверили право исполнять волю народа и который поэтому мог быть отзван при определенных условиях, абсолютисты старались навязать образ суверенной власти, наделенной неотъемлемыми полномочиями. Согласно этой традиции политической мысли, полномочия правительства могут первоначально зависеть от воли граждан, но, однажды установленные, они принадлежат независимому суверену и не могут быть востребованы обратно. Ни слово *respublica*, ни его английские или французские эквиваленты не выражали эту идею достаточно адекватно. Например, Ралей (Sir Walter Raleigh) сетовал на тот факт, что слово *commonwealth* недостаточно отчетливо указывает на источник суверенитета, поскольку оно стало «узурпированным прозвищем», указывающим в основном на «правление всей толпы»<sup>22</sup>. Поэтому он использовал термин *state*, который в 1618 году определил

<sup>21</sup> Скиннер, *The State*, с. 40.

<sup>22</sup> Там же, с. 56.

так: «структурой или установленный строй республики (*commonwealth*) или правителей, которые правят тем же, особенно – главного и верховного правителя, который повелевает остальными»<sup>23</sup>. Гоббс, столкнувшись с той же самой проблемой в своих ранних трактатах, использовал слово *city*, английский эквивалент латинского слова *civitas*: «Поэтому мы можем определить *city* как одно лицо, чья воля, по договору множества людей, должна восприниматься как воля их всех»<sup>24</sup>. Использование такого понятия, как утверждает Скиннер, было столь неудобным и чуждым обычному словоупотреблению, что позже он предпочел другой термин: «тот великий Левиафан, зовущийся *Commonwealth* или *State* (по-латыни *Civitas*)»<sup>25</sup>. Как отмечали многие, в «Левиафане» верховная власть сосредоточена в искусственной душе, а не в правителе и не в подданных. Это позволяет отделить государство, или абстрактно понимаемое «седалище власти», по словам самого Гоббса<sup>26</sup>, как от народа, так и от личности правителя. Само слово *state* было очень удобным, поскольку не несло коннотаций народного правления, как это делало слово *commonwealth*, и не отсыпало к режиму личного правления, как это делало слово *sovereignty*, понимаемое как господство феодального суверена.

### *История понятия «государство»*

Сравним историю понятия *state* с формированием аналогичного понятия в русском языке. Движение от недифференциированного представления о власти в смысле *il suo stato* к представлению о государстве как

<sup>23</sup> *The Oxford English Dictionary*, статья «state», раздел 29a.

<sup>24</sup> Цит. по: Скиннер, *The State*, с. 56.

<sup>25</sup> Там же, с. 58.

<sup>26</sup> Гоббс, *Избранные произведения*. М.: Мысль, 1965, т. 2, с. 45.

отличающимся и от персоны правителя, и от совокупности подданных характерно и для России. Однако имеются и существенные различия, которые могут пролить свет на особенные исторические причины формирования данных понятий в европейских языках. Эти различия помогут нам сформулировать гипотезу, почему стало возможным как в английском, так и в русском языках говорить о «государстве» как о независимом агенте действия. Для начала, чтобы обобщить основные известные факты по истории термина «государство», я попытаюсь собрать вместе результаты исследований в различных областях науки<sup>27</sup>.

В отличие от английского, русский язык не заимствовал латинское слово или его западноевропейские эквиваленты для обозначения феномена *state*. Латинское слово *status* было инкорпорировано в русский язык только для обозначения социального положения человека, в то время как фонетическая калька немецкого слова

<sup>27</sup> Я очень благодарен Клаудио Ингерфлому, который впервые привлек мое внимание к этой теме и в замечательной статье которого (Claudio Ingerflom, *Oublier l'état pour comprendre la Russie?* // Revue des études slaves, 1993, vol. LXVI, № 1, p. 125–134) был дан первый систематический, хотя и краткий, обзор истории этого понятия. В своем анализе русского словоупотребления в XIV–XVII веках он прежде всего опирается на книгу Андраша Золтана «Из истории русской лексики» (Будапешт: Танкеньвиадо, 1987), опубликованную по-русски в Венгрии, что делает ее в значительной мере недоступной для российской аудитории. Этот текст, любезно предоставленный мне автором, основывался на диссертации, которая была защищена в Москве в 1984 году и основные положения которой представлены также в более доступном источнике: Андраш Золтан, *K предыстории русского «государя»* // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1983, vol. 29, p. 71–109. (Эта статья позже была переиздана в: А.Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский, ред., *Из истории русской культуры*, т. II, кн 1: *Киевская и Московская Русь*. М.: Языки русской культуры, 2002.) Более ранние попытки лексикографических описаний см. в: G. Stoeckl, *Die Begriffe Reich, Herrschaft und Staat bei den orthodoxen Slaven* // Saeculum, 1954, vol. 5; Wladimir Vodoff, *Remarques sur la valeur du terme «tsar» appliquée au princes russes avant le milieu du XV siècle* // Oxford Slavonic Papers, 1978, vol. 11, p. 1–41. Мой анализ словоупотребления в XVIII веке во многом повторяет исследование: Людмила Черная, *От идеи «служения государю» к идеи «служения отечеству» в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII века* // А.Л. Андреев и К.Х. Делокаров, ред., *Общественная мысль: исследования и публикации*, вып. 1. М.: Наука, 1989.

*Staat* стала обозначать административную единицу внутри федерального государства, как, например, в выражении «Соединенные Штаты». Слово «государство» является производным от слова «государь», которое обозначало либо хозяина феодального владения, владельца холопов, либо верховного правителя и которое часто являлось русским эквивалентом латинского слова *dominus*. Ричард Пайпс даже настаивал на том, что слово «государство» более адекватно может быть переведено на английский не как *state*, а как *domain*, наверное, в смысле «господское владение»<sup>28</sup>.

Таким образом, история понятия «государство» представляется на первый взгляд однозначной. Древнерусское слово «господарь», или «осподарь», этимологически связанное с однокоренными словами «господь» и «господин», первоначально означало «хозяин, владелец холопов и домашнего хозяйства», а родственное с ним церковнославянское слово «господа» означало «домашнее хозяйство или земельное владение»<sup>29</sup>. В этом смысле слово «господарь» присутствует уже на новгородской

<sup>28</sup> Richard Pipes, *Russia under the Old Regime*, N.Y.: Scribner, 1974, p. 78.

<sup>29</sup> Слово «господь» употреблялось на Руси почти исключительно по отношению к богу, хотя в церковнославянских текстах оно встречается и в смысле «господин», *dominus*. Слово «господин» первоначально тоже было эквивалентом *dominus*, т.е. «владелец рабов или холопов», но начиная с XII–XIII веков приобрело в Северо-Восточной Руси политический смысл, когда стало применяться как титул князей. Однако оно не породило устойчивого термина «господинство» (Золтан, *Из истории русской лексики*, с. 32). Пайпс указывает, что все эти слова родственны многим терминам индоевропейского словаря, касающимся дома или его противоположности, например латинскому *hostis*, «враг», или английским словам *guest*, «гость», и *host*, «хозяин» (Pipes, *Russia*, p. 77.) Этимологические словари выделяют два старославянских корня, входящих в слово «господь»: *ghostъ* и *podъ*, первый из которых мог означать что-то вроде «гостеприимный хозяин», а второй восходит к индоевропейскому \**potis*, «могущественный, глава дома, супруг». Русское «господь» может быть связано с латинским *hospes* (в генитиве – *hospitius*), «хозяин, оказывающий гостеприимство чужестранцам», «чужестранец». Оно возникло из контаминации тех же двух индоевропейских корней, при первоначальной форме \**hosti-potis* (Павел Черных, *Историко-этимологический словарь современного русского языка*. М.: Русский язык, 1994, т. 1, с. 209; Макс Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*. М.: Прогресс, 1986, т. 1, с. 446.)

берестяной грамоте XI века и в Синайском Патерике XI–XII веков<sup>30</sup>. Несколько позднее слово «господарь» стало использоваться и в политическом смысле, поскольку стало официальным титулом князей. Это произошло благодаря влиянию латинского языка на канцелярский язык тех русских князей, чьи княжества вошли в состав Королевства Польского и Литвы. Первое неоспоримо политическое использование термина «господарь» относится к 1349 году, когда славянская версия титулатуры Казимира III, короля польского, называет его «и господарь русское земле», что одновременно передавалось по-латыни как *dominusque terre Russiae*<sup>31</sup>. В то время Польша присоединила Галицкую Русь, князь которой Андрей называл себя по-латыни *dux Ladimiriae et dominus Russiae* уже в 1320 году<sup>32</sup>. После того как Галицкое княжество перешло к Литве, слово «господарь» стало частью титула великого князя литовского, и потому этот термин стал известен тем русским князьям, которые поддерживали тесные отношения с Литвой и Польшей. В 1427 году Кирилл Белозерский впервые использовал титул «господарь» по отношению к великому князю московскому, а в 1431-м митрополит Фотий впервые использовал производный от него термин «господарство»<sup>33</sup>.

Появившееся позднее слово «государь» вытеснило слово «господарь» по все еще не до конца понятным при-

<sup>30</sup> Золтан, *К предыстории русского «государь»*, с. 72.

<sup>31</sup> Там же, с. 76.

<sup>32</sup> Там же, с. 78.

<sup>33</sup> Ingerblom, *Oublier l'état pour comprendre la Russie?*, p. 127. Золтан оспаривает аутентичность текста духовной Кирилла 1427 года и относит первое использование этого политического титула в великорусских документах к 1434 году: в договорных грамотах Василия II Васильевича и Дмитрия Шемяки находим «А где будетъ ити нашем ратем, и где кто живет в вашои очине, кто кому служит, тотъ идет своимъ осподарем» (*К предыстории русского «государь»*, с. 92–93). *Словарь русского языка XI–XVII вв.* (М.: Наука, 1975) в статье «господарь» датирует первый пример употребления именно этой формы только 1461 годом: «Господин и господарь великий князь Василий Васильевич».

чинам<sup>34</sup>. По мнению русских историков, фундаментальное различие, однако, заключается не между словами «господарь» и «государь», а между ними и прежним титулом «великий князь»<sup>35</sup>. Например, в 1477 году Иван III потребовал, чтобы Новгородская республика признала его в качестве своего «государя». «Великий князь», до этого времени – наследственный титул московских князей, подразумевал первого среди равных, в то время как титул «государя» подразумевал, что с подданными Ивана III можно обращаться как с холопами или другим личным имуществом *dominus'a*. С расширением и централизацией Московского княжества, последовавшими за падением Новгорода, титул «государя» становится

<sup>34</sup> См. обзор этих причин в: Золтан, *К предыстории русского «государь»*, с. 71. Многие ученые полагают, что это произошло по чисто фонетическим причинам. Другие объясняют это тем, что слово «государь» могло связываться в народном сознании со словом «суд», а титул правителя, соответственно, мог толковаться как «верховный судья». Учитывая тот факт, что оба слова чаще всего писались с надсловным титулом приблизительно следующим образом: *гѣдѣръ*, трудно установить точную дату, когда «государь» становится преобладающей формой – возможно, это происходит не раньше XVI века (Черных, *Историко-этимологический словарь*, т. 1, с. 210). Золтан зафиксировал первое употребление полной формы титула «государь» только в письменном источнике 1645 года (*К предыстории русского «государь»*, с. 105). Слово «господарь» употреблялось вплоть до XIX века и в XVIII веке имело три значения: 1) государь; 2) хозяин, владелец – значение, использовавшееся на Юге России; 3) официальный титул правителя Молдавии (Юрий Сорокин, ред., *Словарь русского языка XVIII века*. Л.: Наука, 1987, т. 5, с. 190).

<sup>35</sup> См., например: Анна Хорошкевич, *Из истории великокняжеской титулатуры в конце XIV – конце XV века // В.Т. Пащупо, ред., Русское централизованное государство: образование и эволюция, XV–XVIII веков*. М.: АН СССР, 1980, с. 29. Пайпс (Pipes, Russia, p. 65) утверждает, что главным противопоставлением эпохи было различие между словом «господин» как термином публичного права в XV веке со значением «правитель над свободными людьми» и словом «государь» – термином частного права, означавшим в то время «владелец земли и крепостных, *dominus*». В этом плане представляется чрезвычайно значимым, что Новгородская республика называла себя «Господин Великий Новгород», что подразумевало правление свободными людьми, тогда как московские князья приняли титул «государь», чтобы подчеркнуть статус своих подданных как холопов. Подобная позиция, наверное, связана с некоторыми натяжками. Например, Новгород в 1469 году называл себя обоими титулами – «Господин государь» (*Словарь русского языка XI–XVII вв.*, статья «господин»).

преобладающим, и цари впоследствии могли просто воспринимать свое царство как «государь-ство», как исключительное собственное владение, где все, включая собственность подданных, принадлежит лично царю.

Более того, некоторые ученые утверждают, что слово «государь» в XVII веке, особенно после коронации первого царя из династии Романовых в 1613 году, действительно стало означать то, о чем говорил сам титул – «государь всея Руси», поскольку после долгих поисков и избрания законного претендента на престол могло сложиться ощущение глубокой личной связи между каждым подданным и царем<sup>36</sup>. Люди, занимавшиеся тем, что мы сегодня могли бы назвать «государственными делами», рассматривались и считали себя фактически управляющими «государевыми делами». Они, таким образом, воплощали в себе частицу его персоны и статуса. Например, русские послы за границей стали считать, что если с ними не обращаются со всей подобающей их достоинству торжественностью, то это напрямую затрагивает личную стать и положение их государя<sup>37</sup>.

В результате всех этих трансформаций слово «государство» стало обозначать, во-первых, свойство или качество бытия государем, т.е. его достоинство и господство, присущее состоянию государьства, и, во-вторых, территорию его правления. Первоначально это слово главным образом обозначало качество бытия *dominus'*ом – как мы сказали бы сейчас, господином над холопами – или процесс того, что на средневековой латыни могло бы звучать как *dominatio*, на итальянском языке Макиавелли – *dominio*, а на современном русском – «господство» или « власть ». Иван III не говорил о территориях, когда в 1477 году в знаменитых переговорах с новгородской делегацией он настаивал на том, чтобы новгородцы приняли его господство и не пытались ни

<sup>36</sup> Черная, *От идеи «служения государю»*, с. 30.

<sup>37</sup> Там же.

ограничивать, ни регулировать его: «хотим государства на своей отчине Великом Новегороде такова, како нашо государство в Низовской земли на Москве; и вы нынечя сами указываете мне, и чинити урок нашему государству быти: ино то которое мое государство?»<sup>38</sup> Здесь видно, что понятие «государство» в XV веке было близко итальянскому *lo stato* тем, что оба они апеллировали к *dominio*. Но в то время как *lo stato* в первом предложении «Il Principe» Макиавелли уточняется как *dominio*, которое имеет *imperio* над людьми, русский язык не знал этого различия между чистым *dominio* (господством хозяина) и *imperio* (управлением свободными людьми, т.е. не-рабами)<sup>39</sup>. «Государство» понималось как полное и беспрекословное господство, которое осуществлялось в вотчине над холопами и членами семьи<sup>40</sup>. Поэтому, возможно, термин «государство», хотя и означал достоинство и состояние государя, не имел таких выраженных коннотаций королевской стати — «повелевающей силы наглядного поведения», — как те, которые

<sup>38</sup> Текст летописи цит. по: Лев Черепнин, *Образование русского централизованного государства в XIV–XV веках*. М.: Соцэкиз, 1960, с. 872. Ср. также «государство» в смысле «господство» в записи 1469 года в «Вологодско-Пермской летописи»: «Аще восхочет и поняти ея, то аз учиню в твоем государстве» (*Полное собрание русских летописей*, М.; Л., 1959, т. 26, с. 225, цит. по: Andras Zoltan, *Polskie „panstwo“ a rosyjskie „gosudarstvo“ // Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, Filologia rosyjska*, 1982, vol. 10, p. 112).

<sup>39</sup> См. об этом противопоставлении, центральном для аргументации Пайпса в: *Pipes, Russia*, p. 77–78.

<sup>40</sup> В теории это господство все же никогда не было неограниченным, так как монархи должны были подчиняться Закону Божьему. Их призвание понималось как служение Богу, которое регулировалось каноническим правом и традицией. Как утверждал Ключевский, царь имел большую власть над отдельным человеком, но не над образом жизни (Владик Нерсесянц, ред., *Развитие русского права в XV – первой половине XVII века*. М.: Наука, 1986, с. 85–87.) Ср. также: «Народ, отрекаясь от своей воли, отдает власть не монарху, но предается во власть высшей, от которой и исходит царь – избранник ее. Но и сам царь, отрекаясь от своей личной воли, осуществляет служение как послушание» (Владимир Карпец, *Некоторые черты государственности и государственной идеологии Московской Руси: идея верховной власти // З.М. Черниловский, ред., Развитие права и политико-правовой мысли в Московском государстве*. М.: ВЮЗИ, 1985, с. 21).

подразумевались в терминах *status regis* и *lo statu*, связанных с более публичными формами господства.

Золтан попытался также подробно проследить формирование второго раннего значения слова «государство»: «территория, которой правит государь». Хотя это значение, как принято считать, появляется уже в послании Фотия в 1431 году<sup>41</sup>, широкое использование термина в этом смысле пришло позже и было заимствовано у тех, кого в будущем будут обозначать как белорусских и малороссийских книжников, которые переводили польское слово *panstwo* словом «государство». Под их влиянием и московские книжники перенесли территориальные коннотации польского слова в русское «государство». Поскольку польское слово несло одновременно коннотации и *dominatio*, господства, и *dominium*, территориального владения, это помогло расширить значение русского слова<sup>42</sup>. В 1536 году это слово уже использовалось во множественном числе со значением ряда территорий<sup>43</sup>, а в 1543-м Иван IV уже без труда перечислил все «государства», которые были частью его

<sup>41</sup> «Словарь русского языка XI–XVII вв.» в статье «Государство» приводит следующую цитату из этого послания: «Буди жъ милость и благодать... на великомъ князе на Василье Васильевиче, и на его сынехъ, и внучехъ, с великим их гдърствомъ» – хотя, как показал Павел Черных (*Очерк исторической лексикологии: древнерусский период*. М.: МГУ, 1956, с. 113–114), здесь явно имеется в виду режим власти, достоинство князя, а не территории. Однако то же самое послание имеет другой уместный пассаж: «и от вныхъ земель, гдърствъ, Великихъ княжени, и от Литовской земли» (Золтан, *Из истории русской лексики*, с. 38).

<sup>42</sup> Один западнорусский (или староукраинский, или старобелорусский – в зависимости от политических симпатий читателя) источник из Вильно 1494 года содержит выражение «a hranica naszomu hosudarstwu» (*Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.* Київ: Наукова думка, 1977–1978, т. 1, с. 257). Это первый раз, когда коннотация территории появляется недвусмысленно. Также русская калька польского слова «панство» использовалась как синоним русского слова «отчина» в русских источниках начиная с 1490 года, из чего следует, что русские были хорошо знакомы с употреблением этого польского слова (Andras Zoltan, *Polskie «panstwo» a rosyjskie «gosudarstvo»*, р. 112.)

<sup>43</sup> Михаил Кром, *Научная терминология, язык эпохи и политические реалии XVI века* // Е.А. Антонова и др., ред., *Политические институты и социальные страты России (XVI–XVIII века)*. М., РГГУ, 1998, с. 66.

титула<sup>44</sup>. Реликты первичного понимания государства как личного господства и достоинства князя, а не территории обнаруживаются еще в 1570 году, когда Иван IV написал английской королеве Елизавете о своем разочаровании в характере ее правления, которое он считал неприемлемым для самодержца. Послание гласило: «И мы чаяли того, что ты на своем государстве государыня и сама владеешь и своей государьской чести смотришь и своему государству прибытку». Пайпс приводит перевод, сделанный английской канцелярией, и замечает, что английские переводчики были сбиты с толку русским текстом и передавали слово «государство» как *domain, land, или realm*<sup>45</sup>, хотя эти территориальные термины иногда не соответствовали русскому слову, которое часто подразумевало лишь личное господство.

Подводя итоги тому, как формировалось русское слово «государство» в ранний период, мы видим параллельное развитие обоих основных значений, обнаруживающихся и в термине *lo stato* в Европе начала Нового времени. *Lo stato* и «государство» обозначают состояние личного господства и достоинство правителя, т.е. *il suo stato*, «его государьство», хотя итальянский *principe* повелевает свободными людьми, а русский господарь-государь правит своими подданными как холопами. Оба слова также обозначают территории, контролируемые этими суверенами. Однако самое принципиальное нововведение, согласно Скиннеру, случилось в начале XVI века в Италии и в начале XVII века в Англии, когда *lo stato* и *state* стали обозначать аппарат управления, независимый как от правителя, так и от управляемых. Это происходит также и в России, но только в XVIII веке. Интересно, что расширение значения слова «государство» происходит в России иначе, чем в Западной Европе,

<sup>44</sup> Золтан, *Из истории русской лексики*, с. 42.

<sup>45</sup> Pipes, *Russia*, p. 77. Русский текст по: Ю.В. Толстой, *Первые сорок лет сношений между Россиею и Англиею, 1553–1593*. СПб., 1875, с. 109.

поскольку здесь отсутствовали сходные устоявшиеся традиции республиканской или абсолютистской политической мысли. Поэтому сопоставление двух примеров концептуального развития поможет нам понять, какие интересы способствовали утверждению идеи государства как независимого субъекта действия.

### *Господство для общего блага*

Представление о триаде «правитель–государство–подданные», центральное для нововременного понятия государства, было сформировано в России следующим образом. Сначала стали настаивать на различии между персоной правителя и его государством, понимаемым теперь часто как «отечество», т.е. сообщество, основанное на кровнородственных связях, общем происхождении и образе жизни. Личное служение государю постепенно стало пониматься как служение стране или, лучше сказать, отечеству, что и помогло отделить государственные дела от личных дел государя.

Самые первые сдвиги в этом направлении обнаруживаются уже в период правления царя Алексея Михайловича. Россия в конце XVII века, конечно, в значительной степени воспринималась царем как собственная вотчина, личное владение, которое он называл «единого государя государством»<sup>46</sup>. Некоторые русские историки сравнивали это с высказыванием Людовика XIV «*l'état, c'est moi*», что в действительности представляет собой очевидную натяжку. Если Король-Солнце и произнес фразу «государство — это я», то она носила откровенно парадоксальный характер, поскольку разделение бюрократического аппарата власти и личности короля во Франции к тому времени было уже практически завер-

<sup>46</sup> Черная, *От идеи «служения государю»*, с. 32.

шено. В России слова Алексея Михайловича не предполагали подобного разделения: «государство» государя по-прежнему в основном толковалось как *il suo stato*.

Даже зачатки будущей бюрократии порой работали на то, чтобы удовлетворять личные желания и потребности царя. В целом, учитывая, что дела государства и дела государя не были разделены, протобюрократия обычно считала, что занимается «государевыми делами», подразумевая и те и другие. Тайный приказ, учрежденный в XVII веке для ведения дел, касающихся персоны государя, является весьма характерным примером. После 1662 года его функции претерпели радикальные перемены, а полномочия были сильно расширены. Вместо того чтобы только вести следствие по делам, связанным с покушением на персону суверена, приказ активно занялся заготовками продовольствия, а также реквизицией и приобретением земель. Это объясняется решением царя обеспечить снаряжением и продовольствием полки стрельцов, которые помогли ему подавить восстание 1662 года. До того времени стрельцы сами должны были заботиться о своем содержании. Теперь царь, осознав преимущества, которые открывались перед ним благодаря существованию регулярной армии, принял решение укрепить ее за счет государственного снабжения. Вследствие этого приказ, занимавшийся охраной персоны царя, начал заниматься также и содержанием армии. Интересно, что после смерти царя Алексея в 1676 году этот приказ был немедленно расформирован, а его собственность поделена между другими приказами. Наследники, возможно, не видели никакой необходимости в том, чтобы содержать особый приказ, созданный исключительно для охраны персоны царя, наряду с другими приказами, также занимавшимися как этим, так и другими его делами. Ученые заключают: «В эпоху, когда государство и форма правления совершенно не различались, понятия “государев”

и “государственный” неизбежно должны были покрывать друг друга. Государство и государственный интерес мыслились не иначе, как конкретно – в форме живой личности государя и государева дела»<sup>47</sup>.

И тем не менее возникающая традиция того, что сегодня мы могли бы назвать «государственной службой» и что до середины XVII века все еще называлось «государевой службой», открывала возможности для новых формулировок. Хотя мы знаем очень немного зафиксированных в юридическом документе примеров того, как царь благодарит своих подданных за службу «государству»<sup>48</sup>, некоторые из служилых людей, представляющих патrimonиальную бюрократию, начали размышлять о том, что они, возможно, служат чему-то иному, нежели только царю. Так, даже уже в 1550-х годах мы находим жалобы летописца на то, что бояре «всяк своим печется, а не государьским, не земьским»<sup>49</sup>. Столетие спустя Ордын-Нащокин, глава Посольского приказа при Алексее Михайловиче, мог иногда – среди обычных утверждений, что его служение преследует интересы суверена, – заявить, что он также трудится для «устройения своего государства»<sup>50</sup>. Здесь, конечно, не следует видеть указание на личное господство этого царедворца (что было бы преступлением и кощунством), но очевидно, что он рассматривает себя уже как часть некоего большого сообщества, интересам которого, помимо личных интересов царя, он служит.

Решающее изменение в дискурсе, однако, происходит в эпоху Петра Великого, когда вводится понятие общего

<sup>47</sup> Александр Заозерский, *Царская вотчина в России XVII века*. М.: Соцэкиз, 1937, с. 43.

<sup>48</sup> Например, в указе о купцах от 1681 года (Marc Raeff, *The Well-ordered Police State: Social and Institutional Change Through Law in the Germanies and Russia, 1600-1800*. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 207), хотя это выражение все еще могло означать личное господство государя.

<sup>49</sup> Михаил Кром, *Политический кризис 30–40 годов XVI века // Отечественная история*, 1998, № 5, с. 3.

<sup>50</sup> Черная, *От идеи «служения государю»*, с. 35.

блага и предпринимается попытка наиболее радикальным образом дистанцировать персону государя от общности под названием «государство». Согласно Черной, «иерархия, существовавшая в русской средневековой идее государства: царь служит богу – народ служит царю, сменилась новым соотношением: и царь и подданные служат Отечеству, “общему благу” государства»<sup>51</sup>.

Ученые ведут спор о том, когда именно в тот период была впервые четко сформулирована доктрина общего блага. Черная принимает за исходный момент 1700 год, когда Петр распорядился печатать книги в Амстердаме на славянском языке «к славе великого государя... и ко общей народной пользе и прибытку»<sup>52</sup>. Павленко указывает на манифест 1702 года о призывае иностранцев на государственную службу, где Петр обещает управлять так, «дабы всяк и каждый из наших верных подданных чувствовати мог, какое наше единое намерение есть о их благосостоянии и приращении усердно пещися»<sup>53</sup>. Многие исследователи сходятся на том, что самая знаменитая формулировка появляется в речи Петра перед Полтавской битвой, в которой Россия одержала победу над шведской армией и стала европейской державой, в 1709 году: «ведамо бо *Российское* воинство, что оный час пришел, который всего отечества состояние положил на руках их, или пропасть весьма, или в лучший вид отродиться Россия, и не помышляли бы вооруженных и поставленных себя быти не за ПЕТРА, но за государство, ПЕТРУ врученное, за род свой, за народ *Всероссийский*, который доселе их же оружием стоял, а ныне крайняго уже фортуны определения от оных не ожидает»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Черная, *От идеи «служения государю»*, с. 43.

<sup>52</sup> Там же, с. 36.

<sup>53</sup> Николай Павленко, *Петр Великий*. М.: Мысль, 1994, с. 485.

<sup>54</sup> Феофан Прокопович, *История императора Петра Великого*. СПб., 1773, с. 212. Текст этой речи был, наверное, просто приписан Петру, но, учитывая тот факт, что Прокопович явился рупором многих петровских реформ, данное словоупотребление является репрезентативным для риторики власти того времени.

Здесь необходимо подчеркнуть два момента. Во-первых, Петр представляется в данном случае не как хозяин владения, именуемого Россия, но как его хранитель и попечитель. Во-вторых, сообщество, интересам которого он служит, — это не обязательно «государство», это также и «отчество», патерналистское сообщество кровнородственных связей. Государство, понимаемое как отчество, выдвигается на передний план, возможно, потому, что слово «отчество» лучше выражало идею искомой общности между всеми жителями России, чем слово, которое можно было интерпретировать как «государство» и которое слишком очевидно было связано с могуществом государя и с тем, что можно назвать «господинством», состоянием господства государя и подчинения ему.

В древнерусском языке высококнижный термин «отчество» или «отечество» — аналог греческого *patria* — был булгаризмом и первоначально замещал слово «род». Несколько позже под влиянием переводных текстов он стал обозначать и близость по месту рождения, «малую родину». Только значительно позже, в XVII веке, он стал обозначать возвышенный, достойный самопожертвования идеал нации<sup>55</sup>. Историки склонны связывать возникновение этого третьего значения слова с периодом Смутного времени, когда народное ополчение со всех концов России объединилось, чтобы освободить Москву<sup>56</sup>. Высокий идеал *pro patria mori*, однако, не мог появиться в России, как это произошло в Западной Европе, просто благодаря переводам римской литературы или развитию средневекового представления об общей *patria*, которую христиа-

<sup>55</sup> Владимир Колесов, *Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека*. СПб.: СПбГУ, 2000, с. 257–259.

<sup>56</sup> Михаил Кром, *К вопросу о времени зарождения идеи патриотизма в России* // Л.Н. Пушкин, ред., *Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.)*. М.: ИРИ РАН, 1994, с. 26.

не имеют в Граде Небесном<sup>57</sup>. Скорее, этот идеал возник как следствие заимствования греческих моделей, особенно жития Св. Дмитрия Солунского, пожертвовавшего собой ради своего города-полиса, малого отечества<sup>58</sup>. К тому же слово «отечество», очевидно связанное со словом «отец», несло коннотации патrimonиального хозяйства и патерналистского отношения к подданным<sup>59</sup>. Из-за этих семейно-родовых коннотаций «отечество», возможно, и казалось более удачным термином, чем «государство», по крайней мере в деле убеждения традиционной аудитории Петра в необходимости поддержки безличной общности, а не лично государя.

Считается, что вера в общее благо и службу отечеству была важна лично для самого Петра I: «Идея служения государству, в которую глубоко уверовал царь и которой он подчинил свою деятельность, была сутью его жизни»<sup>60</sup>. Он пытался явным образом отделить себя как частное лицо от персоны государя, исполняя две противоположные роли: роль простого бомбардира Петра Михайлова, который стоит в строю вместе с другими воинами во время маршей и учений, и роль суверена,

<sup>57</sup> См. об этом: Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, p. 233–234. Срезневский дает всего один пример подобного словоупотребления (из стихиря XII века) как aberrацию в значении «избранная страна»: «Отъчество же нам Иерусалимъ крепъкъ и непогыбающъ» (*Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам*. СПб., 1902, т. 2, стб. 833).

<sup>58</sup> Летопись считает, что князь Михаил Тверской перед поездкой на верную гибель в Орду проникся подвигом Св. Дмитрия и «такоже умыси створити, и положити душю свою за свое отчество» (Кром, *К вопросу о времени зарождения идеи патриотизма*, с. 22).

<sup>59</sup> Gary Marker, *Soloviev's Peter: Otets otechestva, otsoustva i muhestva*, unpublished manuscript, Department of History, SUNY Stony Brook, 1999. См. также об отношении Петра к народу как к «детям»: Евгений Анисимов, *Время петровских реформ*. Л.: Лениздат, 1989, с. 60–62. Об истории понятия «народ» в европейских языках см. главу 4 настоящ. изд.

<sup>60</sup> Павленко, *Петр Великий*, с. 482. Почти те же выражения в кн.: Александр Каменский, *Российская империя в XVIII веке: традиции и модернизация*. М.: Новое литературное обозрение, 1999, с. 73.

чей трон возвышается над придворными во время торжественных приемов. Играя роль бомбардира Петра Михайлова, Петр I собственным примером представлял службу отечеству как то, к чему должен стремиться истинный сын отечества. Личные траты царя были весьма скромными, сопоставимыми с тем денежным довольствием, которое получали офицеры его армии. Получая эти деньги, Петр, как записали современники, говорил: «Сии деньги собственные мои; я их заслужил и употреблять могу по произволу, но с государственными доходами поступать подлежит осторожно...» Характерно, что Петр говорил: служу «сему государству», а не «своему государству», т.е. рассматривал его как то, что имеет независимое существование и собственные интересы<sup>61</sup>. Так, приказ, учреждающий Сенат в 1711 году, обязал этот новый орган «смотреть во всем государстве расходов, и ненужные, а особливо напрасные, отставить». Через некоторое время текст о реформе Сената лингвистически четко отделял государя от государства: «Всегда подобает Сенату иметь о монаршеской и государственной пользе неусыпное попечение»<sup>62</sup>.

Желание провести границу между персоной государя и государством проявляется здесь вполне отчетливо. Однако это желание не всегда было легко осуществить<sup>63</sup>. Главной причиной трудностей было, наверное, то, как Петр и его идеологи насаждали идею общего блага: форма введения новой идеологии подрывала само содержание проекта. Как отметили многие, отделение

<sup>61</sup> Павленко, *Петр Великий*, с. 484, 482.

<sup>62</sup> Михаил Беляевский и Николай Павленко, ред., *Хрестоматия по истории СССР XVIII в.* М.: Соцэгиз, 1963, с. 126, 132.

<sup>63</sup> Так, тексты популярных солдатских песен в начале XVIII века чаще всего упоминают «царскую службу», которая описывается как тяжкая каждодневная рутина. Призывы постоять за «государство» не упоминаются вовсе, и в текстах этих песен невозможно обнаружить официально утверждаемое отделение личности государя от дел государства (Ольга Агеева, *К вопросу о патриотическом сознании в России первой четверти XVIII века // Пушкиров, ред., Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.),* с. 47).

государства от личности государя осуществлялось по приказу самодержца, который полностью контролировал это государство. В самом деле, другие реформы Петра, которые привели к многочисленным изменениям в обычаях и повседневной жизни — т.е. в сферах, куда едва ли вмешивались московские князья и цари, — вероятно, оказались успешными только благодаря использованию механизмов традиционной власти, позволивших преодолеть величайшее сопротивление. Здесь идеологи Петра I апеллировали к божественному праву царя исправлять нравы, а не к его воле суверена<sup>64</sup>. Непоследовательной была и сама политика популяризации понятия общего блага, которое должно было объединять правителя и подданных в едином порыве службы отечеству. В 1721 году Петр был объявлен «отцом отечества» в подражание *pater patriae*, титулу римских императоров, который после падения итальянских средневековых республик обозначал, как пишет Скиннер, «мудрого правителя... чьи поступки будут исходить от желания способствовать общему благу и, как следствие, всеобщему благополучию всех его подданных»<sup>65</sup>. Но, принимая этот титул, Петр переставал быть «сыном отечества» Петром Михайловым, марширующим в одном ряду с другими офицерами армии. К тому же он официально становился императором, что ощутимо укрепляло самодержавные претензии русских царей.

<sup>64</sup> См.: Ingerflom, *Oublier l'état pour comprendre la Russie?*, p. 129–130. Об этом тезисе, подробно разработанном московско-таргусской школой, см., например, также в статье: В.М. Живов, *Культурные реформы в системе преобразований Петра I // Из истории русской культуры*, т. III: XVII – начало XVIII века. М.: Языки русской культуры, 2000. Многие читатели, возможно, уже заметили, что мое изложение, как правило, игнорирует политическую теологию русского самодержавия. Это сделано для того, чтобы последовательно провести параллели с известной статьей Скиннера о термине *state*. Бессспорно, что необходимо отдельное исследование употребления русского термина «государство» в проповедях, религиозной полемике и теократических доктринах XVII–XVIII веков.

<sup>65</sup> Скиннер, *The State*, c. 23.

Поэтому Феофан Прокопович часто оказывается в затруднении, выбирая, какие слова использовать, восхваляя после смерти царя его труды: например, называть ли Россию «наше отечество» или «его (Петра) отечество»? В одном месте Прокопович объявляет, что какой Петр «Россию свою зделал, такова и будет», и обсуждает силу, которую «должен всяк государь иметь к управлению и исправлению своего отечества». Приведенные примеры заставляют нас вспомнить о понимании государства как личного владения государя. Чуть позже, однако, о Петре говорится, что он перенял хорошие иностранные законы для «исправления отечества нашего»<sup>66</sup>. Причина подобных затруднений проясняется, возможно, в тексте трактата «Правда воли монаршей», также принадлежащего перу Прокоповича, где утверждается, что монарх может «повелевати народу не только все, что к знатной пользе отечества своего потребно, но и все, что ему не понравится, только бы народу не вредно и воли божией не противно было»<sup>67</sup>. Самодержавная воля — главная движущая сила Российского государства, и поэтому независимо от того, сколько говорится об общественном благе, к которому вместе должны стремиться государь и народ, идея общего для всех «отечества» насаждается по приказу государя, абсолютного господина в своем владении.

«Сыны», наверное, звучит лучше, чем «холопы» или «рабы», но стать «сыном отечества» надо было, по-холопски приняв навязываемый тебе язык господина. Поэтому, слово «отечество» — хотя оно представляется лингвистически более удачным, чем слово «государство», для обозначения точки притяжения лояльности потенциально равных граждан — тем не менее часто использо-

<sup>66</sup> Все цитаты взяты из: Владимир Гребешок, ред., *Панегирическая литература петровского времени*. М.: Наука, 1979, с. 281, 289, 292.

<sup>67</sup> Феофан Прокопович, *О правде воли монаршей*. СПб., 1726, с. 27, цит. по: В.М. Ничик, *Феофан Прокопович*. М.: Мысль, 1977, с. 157.

валось как синоним слова «государство». Многие отмечают, что вообще вплоть до конца XVIII века русские слова, обозначающие «отечество», «государство» и «общество», были взаимозаменяемы. Общим референтом для всех этих понятий выступало «высокое, могучее и светлое единение возродившегося общества-государства с его членами»<sup>68</sup>. Кроме того, в терминологии теоретиков естественного права, широко переводившихся на русский язык в XVIII столетии, «гражданское общество» выступало в качестве синонима «государства» (как, например, у Локка), а переход в это «гражданское состояние» происходил просто за счет учреждения в первоначальном естественном состоянии института третейского суда и общих гарантий безопасности. Поэтому даже наиболее радикальные мыслители первоначально разделяли словоупотребление, которое подразумевало равенство между «обществом», «государством» и «отечеством». Так, Радищев писал: «О вы, проложившие путь умствования о благе народном, общественном, о благе Государственном, Платон, Монtesкиё!; или в другом месте: «Сельский житель более всех других сочленов Российского государства любит отечество»<sup>69</sup>.

Екатерина II сделала важный шаг к институционализации такого словоупотребления. В 1783 году она опубликовала текст, называвшийся «О должностях человека и гражданина» и представлявший собой сокращенный перевод одноименного трактата Пуфendorфа<sup>70</sup>. Эта книга стала обязательной частью школьного образования вплоть до 1819 года. Помимо всего остального, Екатери-

<sup>68</sup> В. Сурин, *Личность и государство в русской литературе второй половины XVIII века* // Сборник Харьковского историко-филологического общества, XIX, 1913, с. 114.

<sup>69</sup> Сорокин, *Словарь русского языка XVIII века*, статья о термине «государственный», с. 197, 199.

<sup>70</sup> См. сопоставление глав текста Пуфendorфа и сокращенной версии Екатерины в: Vadim Volkov, *The Forms of Public Life*, unpublished manuscript, European University at St.-Petersburg, 1997.

на закрепила определение отечества, уничтожающее почти всякую разницу между отечеством и государством: «В собственном знаменовании *Отечество* есть то великое общество, которого кто сочленом, то есть: то государство, которому кто поддан или по месту своего рождения, или по преселению своему и жительству. Таковое великое общество, которое иногда простирается чрез многия земли, называется потому отечеством, что в нем благо всех жителей и сочленов, одной властью или законами так содержится и споспешествуется, как в доме благо чад попечением отеческим устроевается. И посему все те, кои подчинены одному правительству, или одной верховной власти, суть сыны одного отечества»<sup>71</sup>.

Стоит отметить несколько особенностей приведенного отрывка. Во-первых, нашему современному может показаться, что Екатерина пытается устраниТЬ различия между понятиями государства и общества. Но поскольку подобное различие еще почти совсем не артикулировано в русском языке ее времени, то, наоборот, использование различных слов для обозначения этих феноменов закладывает возможность их будущего разведения и даже решительного противопоставления друг другу. Во-вторых, уже очевидна и возможность определить государство в более узком смысле, как относительно независимый аппарат правления. Конечно, преобладающим значением слова «государство» тогда было: «страна, население которой состоит под одним управлением»<sup>72</sup>, и Екатерина использует именно это значение, когда говорит о тех, кто подчинен «одной верховной власти», как по рождению, так и по местожительству. Но параллельно этому в российской мысли в результате переводов иностранных политических трактатов

<sup>71</sup> О должностях человека и гражданина, 11 тиснение. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1817, с. 116–117.

<sup>72</sup> Сорокин, *Словарь русского языка XVIII века*, статья «Государство», с. 198.

появляется и новая метафора государства как механизма. Так, Радищев почти повторяет знакомые образы из введения Гоббса к «Левиафану», когда пишет: «Государство есть великая машина, коему цель есть блаженство граждан. Два рода пружин, кои оную приводят в движение, суть нравы и законы»<sup>73</sup>. Это прокладывает путь к тому, чтобы государство было определено как единица действия, самодостаточная и независимая.

Использование прилагательного «государственный», которое едва только появилось в середине XVII века<sup>74</sup>, но стало широко употребляться к середине XVIII века, показывает нам, что термин «государство» все больше относился к органу управления, обладающему своими специфическими чертами. Это «государство» в узком смысле слова мыслилось, например, как наделенное правами, что видно из следующего высказывания: «буде же кто сей Наш указ преступит... тот яко нарушитель прав государственных и противник власти, казнен будет смертию». Государство имело теперь также свои «государственные чины», под которыми понимаются официальные лица, как в предложении: «С робким подобострастием... стояли вокруг престола моего чины государственные». Еще важнее тот факт, что государство имело и свои «государственные места», т.е. учреждения, где ведутся государственные дела<sup>75</sup>, и свой «государственный совет», т.е. правительственные коллегии и министерства. И, в конце концов, оно имело «государственных крестьян», населяющих государственные земли и напрямую платящих налоги правительству<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Сорокин, *Словарь русского языка XVII века*, статья «Государство», с. 199.

<sup>74</sup> Первое использование зафиксировано в 1649 году, см.: *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, статья о термине «государственный».

<sup>75</sup> Петру I обычно приписывается учреждение этих государственных мест и создание их внутренней планировки, четко разделившей в пространстве управляющих и управляемых. См.: Raeff, *The Well-ordered Police State*, p. 203.

<sup>76</sup> Все примеры этого параграфа взяты из: Сорокин, *Словарь русского языка XVII века*, статья о термине «государственный», с. 197–198.

Эта совокупность людей и разнообразных институций заслуживала того, чтобы быть лингвистически признанной в качестве самостоятельной единицы действия. Екатерина II, похоже, не сделала этого последнего шага, хотя на практике она окончательно укрепила государственный аппарат, приказав в 1775 году создать иерархию органов губернского управления и таким образом завершив формирование единообразной государственной машины<sup>77</sup>. Конечно, употребление Екатериной слова «государство» уже предполагало иногда, что государство не тождественно ни подданным, ни личности правителя (например, «самодержавных правлений намерение... есть слава граждан, государства, и Государя», писала она<sup>78</sup>), но похоже, что это троекратное отличие было последовательно проведено лишь в критике самодержавия.

Так, Фонвизин утверждал: «Где же произвол одного есть закон верховный, тамо прочная общая связь и существовать не может; тамо есть государство, но нет отечества; есть подданные, но нет граждан»<sup>79</sup>. Здесь подразумевается уже четкий республиканский идеал: правление законов, а не людей обеспечивает им свободу. Как настаивал и Радищев: «И даже если бы сам государь велел тебе нарушить закон, не повинуйся ему, ибо он заблуждает себе и обществу во вред»<sup>80</sup>. Особенно интересным в обоих фрагментах представляется изображение общности, противостоящей государству: нарушение общих законов убивает свободу. Радищев и в стихах говорит об этом:

<sup>77</sup> Raeff, *The Well-ordered Police State*, p. 229.

<sup>78</sup> Параграф 15 ее «Наказа», цит. по: А.А. Алексеев, *История слова гражданин в XVIII в.* // Известия АН СССР, серия литературы и языка, 1972, № 1, с. 69.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Сорокин, *Словарь русского языка XVIII века*, статья «Государь», с. 200.

Власть царска веру охраняет,  
 Власть царску вера утверждает;  
 Союзно общество гнетут:  
 Одно сковать разсудок тщится,  
 Другое волю стерть стремится.  
 «На пользу общую», — рекут<sup>81</sup>.

«Общество», о котором говорит здесь Радищев, — это, конечно же, не «гражданское общество» современной теории либерализма и даже не совокупность всех людей, населяющих Россию. Скорее, в соответствии с употреблением этого слова в XVIII веке, это либо «хорошее общество» Петербурга и Москвы, либо, возможно, *la république des lettres* мыслителей русского Просвещения<sup>82</sup>. Тем не менее противопоставление государства обществу проводится последовательно и решительно. Здесь окончательно формируется нововременная триада «правитель—государство—подданные». И если Петр Великий отдал персону государя от государства, которым он правил, то радикальная мысль российского Просвещения расколола это государство-отечество на общество, понимаемое как совокупность частных граждан, с одной стороны, и государство в узком смысле слова, понимаемое как механизм законной власти, с другой.

Интерпретация государства как государственного аппарата и отделение так понимаемого государства от общества стало общим местом в русских текстах XIX века<sup>83</sup>. Однако подобные представления разделялись только грамотной частью российского населения. Исследование Г.А. Кавтарадзе о том, как крестьяне XIX века

<sup>81</sup> А.Н. Радищев, *Полное собрание сочинений*, т. 1. М.: АН СССР, 1938, с. 4.

<sup>82</sup> Концептуальные трансформации русских терминов, связанных с общением и понятием общества, см. в: Vadim Volkov, *The Forms of Public Life*, PhD thesis. Cambridge: Cambridge University, 1995.

<sup>83</sup> См. подборку примеров в: Ingerflom, Oublier l'état pour comprendre la Russie?, р. 132.

воспринимали политическую жизнь, показывает, что они не понимали слово «государство» в современном смысле. Для обычного крестьянина царь был идеальной фигурой, воплощавшей в себе божественную справедливость и отдаленную надежду на избавление от тягот жизни. Наоборот, государственные чиновники и царские наместники рассматривались как частные лица, злоупотребления которых могут быть пресечены царем. В восприятии крестьян не существовало государства как относительно автономной машины власти. Скорее всего, они по-прежнему были склонны считать чиновников личными слугами царя, извращающими его справедливые наказы и приказы.

Более того, крестьяне не имели почти никакого представления об общем благе государства и могли не разделять официальную идеологию имперского отечества. Когда Наполеон вторгся в Россию в 1812 году, в деревнях это первоначально восприняли как конфликт между царями, а не народами. В первые месяцы войны крестьяне оказывали сопротивление французской армии только в тех случаях, когда она наносила урон местным крестьянским общинам. Только после разрушения некоторых из этих сельских сообществ появилась знаменитая «дубина народной войны», воспетая Львом Толстым. Крестьяне в первую очередь были преданы «миру», и добиться от них преданности, выходящей за пределы местной общины, — преданности чему-то большему, что называлось «отечество», — было чрезвычайно трудно. Даже во время Крымской войны 1855 года крестьяне шли в русскую армию без особо патриотических чувств. Ходили слухи, что французы начали войну, чтобы освободить крепостных, и это еще больше осложняло набор крестьян на «службу отечеству» в царской армии. Многие из них могли даже думать, что службой в войсках они зарабатывают свою свободу, которую должны были получить от царя в качестве награды за свои услуги. Но

и тогда, по-видимому, военный конфликт воспринимался как война между правителями, а не народами<sup>84</sup>.

Только большевики после 1917 года превратили «государство» в часть повседневной жизни каждого гражданина России и сделали нововременное значение этого слова очевидным для всех. То, что Скиннер называет дважды абстрактным характером современного государства, было достигнуто, когда государство как автономная машина власти начало вторгаться в жизнь большинства советских людей — и стало казаться для многих реальностью, отличающейся как от личностей его руководителей, так и от людей. Независимо от того, каких масштабов достигало возвеличение личности Сталина, советские люди знали, что их государство, по крайней мере в теории, не является собственностью какого бы то ни было начальника. Одновременно, несмотря на то что почти все стало государственной собственностью, а всех убеждали, что «государство — это мы», советские люди знали: «их» государство — это особый субъект действия, который — как постоянно им напоминала об этом повседневная практика — имеет интересы, не совпадающие с их собственными, и который поэтому готов пожертвовать людьми во имя этих интересов.

### *Сходства и отличия*

Сопоставление формирования понятия «государство» в русском и английском языках показывает различные стратегии, которые ведут к установлению тройного различия, лежащего в основании нововременного понятия государства: правитель—государство—подданные. В текстах и речах на английском языке на четком различии между правителем и государством настаивала

<sup>84</sup> Ingerblom, *Oublier l'état pour comprendre la Russie?*, p. 132–133.

прежде всего республиканская мысль, в то время как различие между государственным аппаратом и подданными преимущественно подчеркивалось идеологами абсолютизма. В русском языке, как кажется на первый взгляд, аналогичный результат был тоже достигнут со временем, но все случилось как бы в зеркальном отражении: мысль о различии между персоной правителя и государством насаждалась абсолютистскими мыслителями (и часто – самими монархами), в то время как субъект действия под названием «государство» был концептуально противопоставлен подданным прежде всего в зарождавшейся республиканской традиции.

Ощущение, будто развитие понятия «государство» в английском и русском языках было зеркальным, исчезает, однако, если мы более внимательно посмотрим на смысл категорий, использованных в том и другом случае. Тогда станет ясно, например, что в западноевропейском случае внутри исходного понятия *lo stato* или *state*, обычно воспринимавшегося как *il suo stato*, личное господство принца, республиканская мысль стала подчеркивать два противостоящих друг другу аспекта. Так, *lo stato* в смысле *status regis* стало пониматься как призвание или должность государя, тогда как *lo stato* в смысле *status rei publicae* начали рассматривать как оптимальное положение вещей в республике, обеспечиваемое правлением законов, а не заботой мудрого принца. Позже сама эта *res publica* («общее дело» или «народная вещь», как этот термин иногда переводят) была разбита абсолютистами на части, которые можно было бы по-латински назвать *res gubernans* – «правящая вещь», т.е. аппарат правления, – и *publica*. Английское слово *state* оказалось очень удобным для выражения этого позднего противопоставления государства как аппарата правления и народа. Так в конце концов появилось тройное различие *rex* (король) – *res gubernans* – *publica*.

В России основополагающая проблема состояла в проведении различия между господарем (*dominus*) и его господарством, понимаемым теперь, однако, не в двух первичных значениях этого слова — т.е. не как его личное господство (*dominatio*) и не как территориальные владения (*dominium*,ср. цер.-слав. «господа» с ударением на второй слог). Эта проблема была аналогична задаче разделения недифференцированного *il suo stato* западноевропейских правителей, во-первых, на персону правителя, *rex*, и, во-вторых, на не являющуюся частью его личного достояния и достоинства республику, обозначаемую как *stato* или *res publica*. Но поскольку русский язык не предоставлял лингвистических возможностей, аналогичных возможностям романо-германских языков (русских слов, близких латинскому *status*, практически не существовало до XVIII века, и лексика римского права была тоже почти полностью проигнорирована русской мыслью), формирование понятия происходило за счет интерпретации «господарства» как «отечества» (т.е. *dominium* интерпретировался как *patria*), в результате чего и осуществлялось его отделение от личности господаря. Более того, считалось, что и царь и народ вместе служили этому *patria*, пока негодующие республиканцы не разделили *patria* на две части: первой, понимаемой как чисто аппарат власти, они вернули гнетущий титул «государство» (который лингвистически подразумевает господство господаря, *dominus'a*), а вторую стали понимать как совокупность угнетаемых соотечественников — *compatrioti*, — которые теперь могли сообща противостоять этому аппарату власти.

В обоих случаях концептуального развития мы находим становление ощущения некой общности между людьми, большей, чем просто наличие общего правителя. Эта общность выражается у западноевропейских мыслителей с помощью терминов *res publica* и *commonwealth*, а в России — с помощью русского эквивалента

термина *patria*. Но если идея этой фундаментальной общности населения, которая есть нечто большее, чем просто факт подчинения одному суверену, поддерживалась многими мыслителями-республиканцами в Европе для ограничения абсолютистских тенденций, почему та же самая идея общности навязывалась русскими самодержцами? Делалось ли это из альтруистических побуждений и добродетельного самоограничения, подобающего просвещенному властителю? Или самодержавные правители имели другие важные причины для пропаганды теории общего блага, которые также могли бы пролить свет и на особенности европейского развития? Действительно, русский случай, ввиду его некоторой абсурдности (когда монархи использовали свою безграничную власть, чтобы навязать понятие *res publica* сопротивляющемуся населению), поможет нам понять, что было вообще поставлено на карту в процессе внедрения идеи общего блага, которую сегодня с такой очевидностью берется представлять каждое современное государство.

Моя гипотеза проста. Апелляция к идеи общего блага была необходима для того, чтобы управлять поведением людей и контролировать их действия более тщательно и эффективно, чем это было возможно до тех пор как в Западной, так и в Восточной Европе. В России это расширение и укрепление контроля должно было произойти быстрее – поскольку русские правители должны были догнать те страны Европы, которые уже ушли вперед по пути технического прогресса и эффективного управления населением. Поэтому русским царям пришлось вколачивать идею общего блага в головы своих подданных с помощью всех подручных самодержцу средств. Те европейские страны, которые первыми стали контролировать население с помощью идеи общего блага, – их своевременно снабдила ею республиканская традиция – могли позволить себе более мягкие меры.

Дело в том, что они еще не должны были вступать в жесткое военное соревнование с технически более оснащенными противниками, которые к тому же уже научились обеспечивать массовую поддержку целям, провозглашаемым как общие для жителей данной страны.

Давайте внимательнее рассмотрим пример с драматическим обращением Петра к идеи общего блага перед Полтавской битвой. Он призывает солдат считать эту битву их собственной, а не битвой их суверенов, считать ее битвой за свой род, за землю отцов. До сих пор, когда подданные царя приходили на государеву службу, они служили ему, просто склоняясь перед превосходящей их мощью, а не исполняя некий священный долг. Теперь же, с появлением нового божества по имени «государство» или «отечество», если подданные отказывались выполнять царские приказы, они уже не просто противостояли воле суверена, но также предавали своих собственных отцов, предков и все сообщество. Так как государство превращалось из личного дела господина в общее дело всех, все без исключения должны были служить ему.

Подобные апелляции к общим целям и общей необходимости оправдывали дополнительное бремя, ложившееся на плечи недовольного населения во времена военных действий феодальных сеньоров и в Западной Европе. Конечно, республиканские трактаты об общем благе подчеркивали бремя и ограничения, ложащиеся на правителя, а не на подданных. *Optimus status rei publicae* достигается, если выгода индивида подчиняется «общему благу города в целом», как писал Кампано в 1502 году, или когда правитель «забывает о своем собственном благе и во всем, что делает, способствует росту общественного блага», как заявлял Бероальдо в 1508-м<sup>85</sup>. Подобные цитаты указывают на интеллекту-

<sup>85</sup> Цит. по: Скиннер, *The State*, с. 19.

альные источники распространения средневековых теорий общего блага, связанных с латинскими переводами «Политики» Аристотеля, которая представляла справедливое устройство полиса как стоящее на защите общего блага. Однако другим источником популярности этих теорий могли быть часто повторяющиеся ситуации, когда средневековым правителям приходилось апеллировать к условиям крайней необходимости, чтобы оправдать обложение дополнительным налогом каждого из своих подданных. «Когда для нужд общественного благосостояния и защиты королевства король просил о чрезвычайном налоге, чтобы принять необходимые меры, то особые привилегии, иммунитет и свободы... — дарованные в виде частных контрактов короля с индивидами и корпорациями — оказывались недействительными»<sup>86</sup>.

В 1179 и 1215 годах Третий и Четвертый Латеранские соборы решили, что итальянские города-коммуны могут облагать налогом даже священнослужителей, в том случае, если налицо острая общественная необходимость и если папа дал свое согласие на это. Это постановление было очень быстро распространено правоведами и на королевства. Так, в 1295—1296 годах папа Бонифаций VIII «был вынужден согласиться на чрезвычайное налогообложение английского и французского духовенства Эдуардом I и Филиппом IV. По иронии судьбы, каждый из этих monarchов утверждал, что ему необходимо вести справедливую войну, защищаясь от нападения другого»<sup>87</sup>. Короли не преминули прибегнуть к этой фикции общественной необходимости, чтобы обложить налогом и объединить скучные средства своих подданных для победы в этой войне. Если учесть нормандское завоевание англосаксонского королевства,

<sup>86</sup> Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, p. 18.

<sup>87</sup> Ibid., p. 19.

спорный статус владений внутри того, что ныне является Северо-Западной Францией, и отсутствие «нации» в современном смысле этого слова, то можно сказать, что это была не война между нациями Англии и Франции (как нас пытаются убедить некоторые школьные учебники), а война между двумя группами соперничающих лендлордов сходного происхождения.

Население реагировало на апелляции к общей необходимости с заметным подозрением. Например, в Англии это было предметом постоянных споров между королем и парламентом. Даже в 1610 году парламент заявлял, что, за исключением периодов крайней необходимости, королям следует «живь от своих средств», под чем понимались доходы от королевской собственности, а не налогообложение каждого подданного<sup>88</sup>. Во многих европейских генеральных штатах и собраниях сословий также обсуждали, что именно считать ситуацией крайней необходимости; самая знаменитая из подобных дискуссий положила начало Французской революции. Как мы помним, такая проблема стояла не только перед Западной Европой; русских крестьян в 1812 и 1855 годах также было трудно убедить, что наступила ситуация крайней необходимости и что они по этому должны приложить все свои усилия для победы в войне, которую вел их государь. Петровская пропаганда — даже если она и имела краткосрочный успех под Полтавой — не смогла завладеть сознанием большинства подданных где бы то ни было еще. Многие не разделяли представление об общем благе государства и столетие спустя.

Классическим пунктом марксистской критики государства является тезис о том, что фикция общего блага эффективно служит интересам правящего класса, которому таким образом удается представить свои соб-

<sup>88</sup> Skinner, *The State*, c. 32.

ственными интересы как общие<sup>89</sup>. Новая версия похожей критики была предложена Пьером Бурдье, которого, однако, больше интересовал механизм того, как именно фикция общего блага навязывается населению, а не ответ на вопрос, почему это происходит. Бурдье описывал множество малых практических перемен, которые происходят во время введения фикции общего блага<sup>90</sup>.

Например, Петр Великий хорошо понимал, что требование служения отечеству поможет в сборе налогов и в концентрации других ресурсов. Регулярная армия все время нуждается в провианте, что – как быстро осознал отец Петра, царь Алексей Михайлович – требовало, чтобы армию обеспечивал особый правительственный орган (из-за этого и изменялись функции Тайного Приказа в конце XVII века), либо чтобы она содержалась за счет налогов. Петр I избрал второй путь. Он перестал облагать налогом неподатливую и не всегда четко зафиксированную единицу под названием «двор», а вместо этого стал собирать свой знаменитый подушный налог, взвалив налоговое ярмо на каждого отдельного индивида, обязанного теперь служить отечеству. Вносить свой вклад в защиту отечества наверняка казалось более оправданным, чем просто платить за военные забавы царя<sup>91</sup>. В Западной Европе способы финансирования армии до централизованного сбора налогов и навязывания фикции общего блага также представлялись населению необоснованными. Бурдье перечисляет вслед за Норбертом Элиасом ранние формы налоговой практи-

<sup>89</sup> См. также марксистский вариант такого анализа в: Павленко, *Петр Великий*, с. 497: «“Общее благо” – это фикция XVIII века, за которой скрывалась необходимость каждого подданного в зависимости от сословной своей принадлежности неукоснительно выполнять обязанности, возложенные на него государством».

<sup>90</sup> Пьер Бурдье, *Дух государства: генезис и структура бюрократического поля* // Н.А. Шматко, ред., *Поэтика и политика*. СПб.: Алетейя, 1999.

<sup>91</sup> В юности, задолго до создания регулярной русской армии, Петр уже создал два «потешных полка», которые развлекали его тем, что инсценировали сражения. См. Павленко, *Петр Великий*, с. 34.

ки, которая выглядела как элементарный организованный рэкет (реквизиции провинта и территорий, заключение в долговую тюрьму, расквартирование солдат), и заключает: «Лишь со временем в налогах постепенно стали видеть дань, необходимую для удовлетворения потребностей чего-то большего, чем король, то есть дань “воображаемому телу”, каким является государство»<sup>92</sup>. Параллельно введению фикции общего блага королевские сборы податей и патrimonиальное перераспределение средств в форме даров, пожалований и щедрых жестов суверена (что вместе отчасти легитимизировало сбор дани) были реформированы, чтобы предстать как незаинтересованное, чисто техническое управление «государственными расходами», что и делает всеобщие налоги терпимыми. Более того, такая форма перераспределения средств даже стала казаться чем-то «естественнym».

Другая важная задача состояла в том, чтобы создать ощущение общности между подданными одного суверена. Войны и единое налогообложение, конечно, объединяли население, но только до определенной степени. Навязывание единообразных классификаций, развитие общего литературного языка и преподавание «национальной культуры» – особенно в классах по национальной литературе после учреждения системы всеобщего школьного образования – является основополагающим фактором для натурализации идеи государства как воплощающего общее благо и служащего ему.

Полагая, что «государство» – это фиктивный субъект действия и что действуют только индивиды, Бурдье ставит вопрос о том, какие группы индивидов могли бы быть особенно заинтересованы в продвижении этой фикции активно действующего государства, которая и заложила основания для нашего странного, но в высшей

<sup>92</sup> Бурдье, *Дух государства*, с. 138–139. Перевод подкорректирован. – О.Х.

степени распространенного употребления слова «государство». В отношении Франции его заключение почти однозначно: в начале Нового времени сообщество юристов извлекало основные выгоды из продвижения фикций общего блага и служения государству<sup>93</sup>. Централизация судов во Франции за счет введения судебной апелляции к королю создала постоянно действующие местные корпорации юристов. Юристы этих корпораций, объясняя правление французских монархов в терминах общего блага, тем самым оправдывали и свое собственное существование, а также и свое особое место в системе правления. Появление «государственной знати» во Франции, вероятно, совпало с появлением академических степеней и званий, позволявших их обладателям представлять себя в качестве объективных экспертов, образцов «незаинтересованной преданности общим интересам»<sup>94</sup>. В целом юристы «были заинтересованы в придании универсальной формы выражению их частного интереса, в создании теории государственной службы и общественного порядка, в отделении “государственных интересов” от интересов династии, от “королевского дома”, в изобретении *Res publica*, а затем и республики как высшей по отношению к агентам инстанции, даже если речь шла о короле, являвшемся временным ее воплощением»<sup>95</sup>.

Становление доктрины «государственных интересов» (англ. *Reason of state*) может прояснить некоторые другие формы использования фикции общего блага. Суть этой доктрины состоит в том, что действия, совершаемые в интересах государства, не подчиняются обычной человеческой морали, которой руководствуется поведение в частной жизни, — например, десятью

<sup>93</sup> Бурдье, *Дух государства*, с. 144–147.

<sup>94</sup> Pierre Bourdieu, *The State Nobility. Elite Schools in the Field of Power*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 377, 380.

<sup>95</sup> Бурдье, *Дух государства*, с. 160.

иудео-христианскими заповедями. Поэтому правители в интересах своих государств обязаны совершать иногда действия, которые рассматривались бы как ужасающие преступления, если бы были совершены в частной жизни. Макиавелли обычно принимают за главного пропагандиста этой доктрины, хотя термин *ragione dello stato* появился раньше, чем были написаны его произведения, а первый трактат специально на эту тему написал Ботеро в 1584 году, уже после смерти Макиавелли. Считается, что если понимать под *lo stato* современное государство, т.е. субъекта действия, стоящего выше любой отдельной личности и учрежденного для общего блага, то Макиавелли вводит нас в мир собственно политической рациональности, когда он начинает давать советы о том, какие средства использовать, дабы *mantenere lo stato*<sup>96</sup>.

Очевидно, что действия, оправдываемые доктриной государственных интересов, рассматривались бы как бесчеловечные, если бы они совершались для достижения личных целей. Внедряя и поддерживая фикцию общего блага, слуги государства могли теперь чинить любые жестокости во имя этой фикции. Многие из них стали руководствоваться только «этикой ответственности», говоря словами Вебера, и – более того – критиковать как наивное еще сохранявшееся сознание моральной неприемлемости такого поведения. Вебер в своей

<sup>96</sup> Это положение наиболее известно в формулировке Майнеке. См.: Friedrich Meinecke, *Machiavellism*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1957. Но, как показывает Хекстер, поскольку у Макиавелли нет представления о государстве как о «политическом теле», у него нет и следов доктрины государственных интересов. *Lo stato* связано с повелеванием людьми, и даже если Макиавелли дает несколько советов о том, как сохранить эту власть над людьми, – чисто технических советов, которые лежат поэтому вне поля морали, – он не оправдывает кровопролития интересами некоего высшего существа под названием государство. Конечно, он ближе всего подходит к чему-то вроде доктрины государственных интересов в описании основания Рима в «Рассуждениях» (кн. 1, глава 9), где убийство Рема Ромулом оправдывается тем, что это привело к возникновению устойчивого «гражданского общества», *vivere civile* (Hexter, *The Vision of Politics*, p. 167–169.)

знаменитой лекции сопоставил «этику ответственности», которая легко освобождала государственного деятеля от вины за применение по его усмотрению насилия (и других сомнительных средств) для достижения государственных целей, — с «абсолютной этикой убеждений», этим пережитком старого времени, когда предосудительные средства, даже если они использовались, считались предосудительными<sup>97</sup>. Современные государственные деятели часто стали полагаться только на первую этику, забывая о второй и о том, что Вебер призывал сочетать их обе в политической жизни.

Искоренение этики абсолютных убеждений и утверждение на ее месте этики ответственности было, однако, непростой задачей. Майнеке отмечал, что на тему *reason of state* остались неисследованные «катакомбы... забытой литературы, принадлежащей второстепенным авторам»<sup>98</sup>. Действительно, потребовалось долгое и нудное повторение одной и той же мысли (причем усилия эти были настолько рутинными, что в них смоглинести свою лепту целые орды самых посредственных авторов), чтобы в конце концов заставить Европу Нового времени забыть проповедовавшуюся до тех пор заповедь «не убий» и позволить одним людям легко и просто убивать других ради общего блага.

<sup>97</sup> Макс Вебер, Политика как призвание и профессия // Макс Вебер, *Избранные произведения*. М.: Прогресс, 1990, с. 696–697. По мнению Поста (*Gaines Post, Studies in Medieval Legal Thought*, p. 10), одна из средневековых корпораций со специфическим названием «status» могла перестать быть просто корпорацией и стать «государством», т.е. союзом, утверждающим в рамках определенной территории свое политическое верховенство над всеми другими союзами и корпорациями, — только если она отвергала главенство христианской морали и законов Священной Римской империи, которыми в то время руководствовалась каждая корпорация. См. также критику Карла Шmittа в адрес Отто Гирке: *Staat* есть верховный политический союз, и поэтому он не подчиняется требованиям *Genossenschaftsrecht*, правовых доктринах о союзах, гильдиях и других корпорациях Империи (Carl Schmitt, *The Concept of the Political*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1976).

<sup>98</sup> Meinecke, *Machiavellism*, p. 67.

Бурдье часто критикуют за то, что он абсолютизировал французский опыт, и считают поэтому применение его теории к другим культурам проблематичным. Например, очевидно, что Америка не имела *noblesse de robe* – дворянства мантии, приобретенного государственной службой, – или централизованной администрации судо-производства, как Франция. Однако российская история довольно хорошо укладывается в его теорию. Первые шаги в создании упорядоченного современного бюрократического аппарата при царе Алексее Михайловиче совпадают, как в упоминавшемся уже случае Ордын-Нащокина, с первыми робкими попытками говорить о служении общему благу<sup>99</sup>. Окончательное утверждение фикции общего блага происходит на фоне беспрецедентного роста и рационализации царской бюрократии. Петр заменил унаследованную им бесспорядочную систему частично совпадавших по своим функциям приказов четкой структурой одиннадцати коллегий, надзирающих за всеми делами государства. Его первым главным нововведением, однако, было создание в 1711 году Сената – первоначально представлявшего собой временную структуру, наблюдавшую за делами царя в его отсутствие во время очередной военной кампании. В 1717 году Сенат был преобразован в постоянное верховное правительство, а в 1718–1722 годах при нем были учреждены коллегии. Люди, принимавшиеся на работу в эти новые учреждения, редко рекрутировались из старых приказов, но набирались из всех сословий и часто посылались Петром учиться за границу. Петр часто самолично экзаменовал возвращавшихся из-за границы студентов, прежде чем определить их на

<sup>99</sup> Некоторые историки теперь рассматривают революционные реформы Петра как во многом подготовленные западническими ориентациями части чиновничества, которые сложились еще во время правления его отца. См.: Наталья Демидова, *Служилая бюрократия в России XVII в. и ее роль в формировании абсолютизма*. М.: Наука, 1987.

должности в государственном аппарате. Словно по теории Бурдье, в 1724 году в России была учреждена Академия наук, которая начала присваивать ученые звания, призванные подтвердить бескорыстный поиск истины членами Академии и таким образом позволить им стать слугами государства. Многие из этих новых государственных чиновников и признанных экспертов стали пламенными сторонниками идеи общего блага<sup>100</sup>.

Таким образом, государственные чиновники и объективные ученые, получившие от государства академическое звание как сертификат их беспристрастности, образуют счастливый симбиоз. Очарование фикцией общего блага – удел большинства лицензированных государством ученых, занимающихся политическими и социальными науками. Однако ее чары соблазнили не всех. При желании можно даже увидеть целую традицию дискуссий о том, откуда берется право отдельных индивидов интерпретировать, что есть благо для всех остальных. Сюда войдут, например, антифедералистская критика положений американских отцов-основателей, собранных в «Федералисте», или различные версии критики либеральной демократии, указывавшие на корыстные групповые интересы, которые скрываются за фасадом государства, якобы служащего общему благу.

Я приведу несколько недавних примеров подобной критики, которой, с одной стороны, удалось избежать очарования мистикой государства и которая, с другой стороны, смогла дать новые интересные интерпретации вместо ставшего уже предельно банальным поиска скрытых групповых интересов. Например, в своей знаменитой статье о становлении государства как формы организованной преступности Чарльз Тилли говорит о

<sup>100</sup> Павленко, Петр Великий, с. 434–474; наиболее подробное описание порядка работы Сената и коллегий см. в кн.: Евгений Анисимов, Государственные преобразования и самодержавие Петра Великого в первой четверти XVIII века. СПб.: Буланин, 1997.

государстве как централизованной и внутренне дифференцированной организации рэкетиров, в той или иной степени контролирующей производство услуг безопасности на данной территории<sup>101</sup>. Конечно, эти чиновники не предлагают свой товар на свободном рынке услуг безопасности, как ошибочно считал Фредерик Лэйн, предшественник Тилли в размышлениях на эту тему. На самом деле создание или сохранение государства означает принудительную продажу таких услуг. В результате этой продажи безопасность становится чем-то вроде таких «общественных благ», как питьевая вода или чистый воздух. Тилли, однако, не исследует, как первоначально удалось навязать всему населению данной страны покупку этих услуг безопасности. Открытым остается и вопрос, как удается потом поддерживать бесперебойное повторение этих принудительных продаж с помощью неочевидных утверждений, что, во-первых, централизованные поставки безопасности являются таким же очевидным благом, как чистый воздух, и, во-вторых, что насилие, разрешенное только некоторым, осуществляется в интересах всех.

В другом интересном социологическом исследовании Эдвард Лауман и Дэвид Кноке указали на особые автономные интересы современной государственной бюрократии<sup>102</sup>. Они внимательно проследили формирование государственной политики в 1970-х и начале 1980-х годов в департаментах пищевой промышленности и энергетики федерального правительства США. Авторы пришли к выводу, что правительственные чиновники пытаются не только выступать в качестве нейтральных посредников при формировании определен-

<sup>101</sup> Charles Tilly, *War Making and State Making as Organized Crime* // P. Evans, D. Rueschcmyer, T. Skocpol, eds., *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

<sup>102</sup> Edward O. Laumann and David Knoke, *The Organizational State. Social Choice in National Policy Domains*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

ной политики, но и активно проталкивают пункты из собственной повестки дня. Причем в большинстве случаев они не служат каким-либо внешним интересам, а скорее имеют свои очевидные интересы, такие как выживание, приспособление, рост и контроль над окружающей средой, состоящей из других государственных чиновников правительства США, а также менеджеров и руководителей крупных частных корпораций, профсоюзов, профессиональных ассоциаций, устойчивых групп интересов и т.д. Поэтому когда формируется новая или корректируется старая государственная политика – скажем, по вопросу об уровне содержания углекислого газа в выхлопе автомобиля, – то происходит громадное количество переговоров со всеми другими агентами действия, которые располагают ресурсами, чтобы навязать свою точку зрения или повлиять на уже существующую.

При постоянной циркуляции менеджеров между частным и государственным секторами главным полем взаимодействий при принятии правительственных решений становится даже не сфера контактов и борьбы между различными влиятельными организациями, а сеть хорошо знакомых друг с другом индивидов, которые созываются друг с другом для обсуждения вопросов государственной политики, независимо от того, какие посты они сейчас занимают. Авторы исследования делают вывод, что «государство является не унитарным актором, а сложным феноменом, охватывающим множество областей принятия решений и включающим как правительственные организации, так и тех главных представителей частного сектора, интересы которых должны учитываться... Тесные консультации и лоббирование, частые обмены кадрами и открытые каналы коммуникации между правительством и группами интересов создают неразрывно переплетенные институты, которые и образуют современное государство». Конеч-

но, обязательное для всех решение в конечном итоге объявляет тот или иной правительственный чиновник, но это решение формируется путем большого количества контактов внутри этой сети, расколотой на временные и часто меняющиеся коалиции, порождаемые конкретными обстоятельствами<sup>103</sup>.

Исследовательская группа Бурдье обнаружила сходные процессы в формировании государственной политики в современной Франции. По крайней мере в том, что касается государственной политики в сфере жилищного строительства, исследователи пришли к мнению, что государство не является здесь «четко определенной и ограниченной единицей, окруженной внешними силами, которые сами четко идентифицированы и определены»<sup>104</sup>. Как правило, те или иные государственные комиссии и комитеты, которым доверяется формирование политики, становятся местом столкновения интересов государственных чиновников (т.е. работников национальных министерств, их отделов, членов *grand corps* – профессиональных ассоциаций французских госслужащих – и т.д.) и частных интересов (банков, строительных фирм, архитектурных бюро и т.п.). Суммарное взаимодействие внутри этой конфигурации интересов далеко не очевидно в тот момент, когда начинает разрабатываться очередное предложение по «государственной политике». Авторы пришли к следующим выводам: «понятие “государство” имеет смысл только как удобный – но в этом отношении и очень опасный – стено-графический символ для обозначения тех пространств объективных отношений власти... которые могут принимать форму более или менее устойчивых сетей (альянса, сотрудничества, клиентелизма, взаимных услуг и т.д.) и которые проявляются в исключительно раз-

<sup>103</sup> Laumann and Knoke, *The Organizational State*, p. 381–386.

<sup>104</sup> Pierre Bourdieu and Loic Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 111.

нообразных взаимодействиях, находящихся в спектре от открытого конфликта до более или менее скрытого говора»<sup>105</sup>. Надо отметить, что и здесь описывается не картина столкновения более или менее устойчивых групп интересов за контроль над государственной машиной, а скорее сложная расстановка и постоянная перестройка меняющихся коалиций индивидов, которые мобилизуются для решения определенных проблем и самораспускаются после их решения. Эти коалиции вместе устанавливают или меняют границы того поля, где принимаются решения, которые будут потом приписаны агенту под названием «государство».

Другая недавняя попытка теоретического осмысливания проблемы государства, которая также определяет его как удобное, но иногда вводящее в заблуждение стенографическое обозначение сложной ситуации, представлена в работе Тимоти Митчелла. Исходя из замечания Мишеля Фуко, что государство есть «не более чем сложносоставная реальность и мифологизированная абстракция»<sup>106</sup> в ситуации столкновения разнообразных сил, он попытался решить очевидную практическую проблему обоих главных направлений объективистского изучения государства. Дело в том, что и сторонники системного подхода — такие, как Дэвид Истон и Габриэль Алмонд, — для которых деятельность государства фундаментально определяется внешними для него факторами, и такие теоретики, как Теда Скочпол, которые поддерживают тезис об относительной автономии государства, сталкиваются с трудностью проведения эмпирической границы между государством и обществом. Постоянные трудности в установлении такой разделятельной линии, по мнению Митчелла, не являются

<sup>105</sup> Pierre Bourdieu and Loic Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 112.

<sup>106</sup> Фраза Фуко цитируется по: G. Burchell et al., eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 103.

незначительным досадным препятствием на пути к окончательному успеху в эмпирическом изучении государства, а свидетельствуют о том, что «линия государство—общество — это не просто граница между двумя самостоятельными объектами или сферами, но сложное противопоставление, проводимое изнутри этих областей практики»<sup>107</sup>.

Граница между тем, что считается «государством» и «обществом», постоянно меняется в зависимости от политической ситуации. В качестве примера Митчелл приводит случай с консорциумом «Арамко». После повышения в 1940-х годах арабскими властями налога с 12% до 50 % прибыли американские нефтяные компании, входившие в этот консорциум, встали перед сложным выбором. Вместо того чтобы поднять цены на рынке США или урезать собственные прибыли, корпорации договорились с федеральным правительством рассматривать их увеличившиеся платежи шейхам как своего рода прямой иностранный налог, и таким образом они были освобождены от эквивалентной суммы налогов, поступавших в федеральный бюджет США. В этом случае демаркация границы между «частными» нефтяными компаниями (которые тем не менее были настолько сильны, что смогли прямо повлиять на решение федерального правительства) и «государством» позволила вывести из сферы общественного обсуждения политическое решение о поддержке консервативных режимов на Среднем Востоке за счет американских налогоплательщиков: ведь государство не может вмешиваться в дела «частного бизнеса». Митчелл заключает: «Мы должны рассматривать такое противопоставление не как границу между двумя четкими отдельными единицами, а как линию, проводимую внутри сети институ-

<sup>107</sup> Timothy Mitchell, *Society, Economy, and the State Effect* // G. Steinmetz, ed., *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press, 1999, p. 83.

циональных механизмов, за счет которых и поддерживается социальный и политический порядок»<sup>108</sup>. Тогда задача состоит в изучении политических процессов, посредством которых определяется эта нечеткая и постоянно передвигаемая граница между государством и обществом.

Общая картина, которую рисуют социологи, не очарованные фикцией государства, радеющего за общее благо, такова. Сети индивидов сражаются за доступ к власти, которая понимается как способность определять поведение других путем выборочного применения тех или иных законов или посредством прямого административного управления. В результате переговоров или более резких конфликтов чей-то личный интерес (или компромисс между несколькими интересами) признается за государственный, и еще один человек лично — но как представитель государственной власти — провозглашает его целью государственной политики по данному вопросу. Конечно, государственные служащие, которые в конце концов провозглашают эту политику, а затем и следят за проведением ее в жизнь, часто даже не являются выразителями чьих-либо личных или групповых интересов, как хотел бы нас уверить примитивный марксизм. Они обычно просто заинтересованы в усилении своих позиций как глашатаев государственной политики и стражей ее правильной реализации. У людей, составляющих штат правительственные учреждений, существует даже особая заинтересованность в том, чтобы казаться незаинтересованными, так как подобное поведение хорошо вознаграждается, правда не деньгами, а символическим капиталом, т.е. высокой оценкой данного чиновника другими чиновниками и прессой. Этот символический капитал может быть когда-нибудь

<sup>108</sup> Timothy Mitchell, *Society, Economy, and the State Effect* // G. Steinmetz, ed., *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*. Ithaca: Cornell University Press, 1999, p. 77.

конвертирован в экономический капитал в результате перехода на высокооплачиваемую работу в частный сектор. Но если данный чиновник не стремится к этому, этот символический капитал можно использовать для повышения по службе, где новый пост даст еще большую власть управлять жизнями других<sup>109</sup>.

Почему же тогда «управляемые», которые ясно понимают в своих повседневных взаимодействиях с конкретными бюрократами и их личные интересы (включая заинтересованность казаться незаинтересованным), и произвольный характер многих бюрократических решений, тем не менее принимают их правление, как если бы оно осуществлялось неким невидимым агентом действия под названием «государство»? Приведу два типичных ответа на этот вопрос, лучше всего представленные в позициях Митчелла и Бурдье. Митчелл утверждает, что в своей обычной жизни люди воспринимают в качестве очевидных референтов «действий государства» множество эмпирических примеров единообразного, регулярного и упорядоченного поведения людей, занятых на государственной службе. В повседневной жизни мы встречаем множество полицейских, одетых в униформу; солдат, марширующих стандартным образом; чиновников, которые занимают должности с одинаковыми названиями и которые должны единообразно вести себя в процессе исполнения своих обязанностей, как если бы они были, говоря словами Вебера, «автоматами параграфа»<sup>110</sup> и т.д. Эти примеры дисциплинированного и упорядоченного поведения создают впечатле-

<sup>109</sup> Pierre Bourdieu, *Is a Disinterested Act Possible?* // Pierre Bourdieu, *Practical Reason*. Cambridge: Polity Press, 1998. Многие комментаторы российской политической жизни скажут со вздохом, что это наблюдение Бурдье более применимо к Западной Европе, чем к России, где можно за один раз с помощью взятки безнаказанно заработать такой экономический капитал, который не получишь годами выслуги, что и приводит к распространенности коррупции среди чиновников.

<sup>110</sup> Max Weber, *Economy and Society*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1978, vol. 2, p. 1395.

ние того, что существует некая абстрактная сущность, которая проявляется во всех этих явлениях, некий агент, который управляет ими. «Упорядоченность и четкость таких процессов создали эффект аппарата, существующего якобы отдельно от самих людей, “структура” которого подчиняет, сдерживает и контролирует их»<sup>111</sup>. Иначе говоря, структурированный характер современного мира заставляет по привычке искать агента, установившего и поддерживающего этот порядок, и мы находим этого агента в абстракции государства. Объяснение Митчелла выглядит правдоподобно, но остается вопрос: каким образом возникает общая убежденность в наличии невидимого агента? Как получается, что некоторые люди начинают не просто рассматриваться как индивиды, а признаваться в качестве государственных служащих и таким образом надеются возможностью управлять поведением других?

Здесь с ответом поможет Бурдье. Он считает, что массы принимают своих начальников и начинают им подчиняться не на уровне сознательного соглашения, а на уровне принятия обыденных форм повседневной жизни. Подчинение государственной власти поэтому не является следствием открыто или имплицитно выраженного согласия, данного тем или иным гражданином легитимному правительству в ситуации первоначального общественного договора. Скорее, это подчинение всему ходу повседневной жизни, а вместе с ней и тем порожденным государством категориям, которые эту жизнь структурируют. Государственные чиновники производят для нас перечни профессий и квалификаций, академических званий и названий научных дисциплин, дают юридическую квалификацию наших действий и даже дарят нам классификацию памятных исторических событий, зафиксированных в череде официальных

<sup>111</sup> Mitchell, *Society, Economy, and the State Effect*, p. 89.

праздников. Люди не замечают сконструированный характер социального универсума, поскольку они вырастают в мире, уже упорядоченном в соответствии, например, с принципом легитимной значимости нуклеарной семьи (а не родоплеменных связей, как это могло бы быть), забывая о том, что в определенный исторический момент в результате государственного решения именно нуклеарная семья, а не род или другая форма организации воспроизводства людей была принята за единицу юридических обязательств и стала категорией многих официальных классификаций. Более или менее случайный исторический выбор, сертифицированный «государством», произвел ту категорию, с помощью которой мы теперь конструируем нашу нормальную повседневную реальность<sup>112</sup>.

Конечно, люди, которые создают эти государственные классификации, принимаемые за универсальные, лишь навязывают свои индивидуальные решения (или предпочтения, сформировавшиеся в сети индивидов, принимающих решения) всем остальным. Но их деятельность рассматривается как имеющая всеобщее значение, поскольку, когда эти категории утверждаются как обязательные для всех граждан данного государства, все начинают пользоваться ими для интерпретации своей повседневной жизни. Иными словами, эти категории становятся всеобщими, потому что всем волей-неволей приходится их использовать, а не потому, что эти категории отражают интересы всех людей. Производители официальных категорий, которые потом становятся обязательными для всех, рассматриваются как обслуживающие общую для всех реальность и потому начинают интуитивно восприниматься как представители понимаемого таким образом всеобщего интереса. Мы некритически допускаем, что в конечном счете государствен-

<sup>112</sup> Бурдье, *Дух государства*, с. 153–155.

ные чиновники работают для общего блага, поскольку мы должны обитать в мире категорий, которые они производят<sup>113</sup>.

Бурдье возводит эту способность государства устанавливать реальность к номинации — власти именовать, принадлежавшей средневековому суверену<sup>114</sup>. Первоначально короли имели право устанавливать статусные почести и выдавать новые титулы знатности. Они также обладали властью выносить юридический вердикт — т.е. предельное определение социальной реальности, которое во многих обществах не подлежит обжалованию. С увеличением армии государственных служащих эти функции становились все более разнообразными и делегировались сувереном его представителям. Теперь мы имеем особых чиновников, которые во имя общего блага регистрируют наше рождение и семейное положение, распределяют государственные награды и почести, утверждают научные степени и звания, присваивают

<sup>113</sup> Только распадающиеся миры приоткрывают тайну произвольности и навязанности своих основных категорий, которые лишь кажутся неизбежными, когда эти миры стабильны. Например, классификация преступлений против собственности в Советском Союзе породила такую категорию по-вседневной жизни, как «спекулянт» — человек, покупающий дефицитные товары в государственном магазине и перепродающий их на улице с выгодой для себя. Принятие такой классификации человеческого поведения как легитимной и даже почти «естественной» (хотя исторически она впервые была навязана населению в 1920—1930-х годах) отнюдь не подразумевало открытого согласия с марксистским учением о собственности. Люди просто выработали и жили в мире, где для первичной интерпретации опыта использовались такие категории, как «спекулянт», «честный труженик», «рвач» и т.п. Претензия на универсальность и иллюзия того, что советские власти служат общему благу, исчезла, когда — во время перестройки — Советское государство утратило монополию на производство классификаций. Новоиспеченные последователи Фридриха фон Хайека называли спекулянтов лучшими агентами рынка, быстро передающими информацию о «пробках» в экономике; арестовывать тех, кто перепродаивал товары с выгодой для себя, казалось теперь абсурдом, если не злодеянием. Легитимность государственных чиновников была поколеблена тем, что, как оказалось, они служат одной — а не единственно правильной — интерпретации общего блага среди многих возможных.

<sup>114</sup> Бурдье, *Дух государства*, с. 149—151.

имеющие законную силу медицинские и профессиональные квалификации (например, статус инвалида, ветерана, водопроводчика, доктора) и т.д. В основании всех этих актов классификации, сертификации или определения легитимной реальности лежит власть учреждать, власть перформативного называния<sup>115</sup>. «Истинный источник магии перформативного высказывания», согласно Бурдье, «лежит в тайне делегирования (*ministry*), т.е. передачи полномочий, благодаря которой индивид – король, священник или спикер – обретает право говорить и действовать от лица группы, которая таким образом конституируется в нем и через него»<sup>116</sup>. Скипетр королей и царей – признак речи, которая имеет право определять реальность; он возник из *skeptron* древних греков, передававших его друг другу во время коллективных обсуждений, чтобы обозначить того, кто в данный момент наделен группой правом авторитетной речи.

### *Мистика делегирования*

Здесь, в конечном итоге, мы приближаемся к центральной загадке современного словоупотребления: почему мы говорим о государстве как о действующем субъекте, хотя знаем, что действуют только индивиды? Это словоупотребление оказывается связанным с релик-

<sup>115</sup> Джон Серль проанализировал логическую структуру этих высказываний институционализации: «Отныне X будет считаться Y в контексте C». Однако он приписывает эти акты инстанции под названием «коллективная интенциональность» – а это некритично отражает англо-американскую мифологию общественного договора равных индивидов. Неудивительно, что для иллюстрации своей теории Серль дает главным образом американские примеры актов институционализации (John Searle, *The Construction of Social Reality*. N.Y.: Free Press, 1995, p. 114–120.)

<sup>116</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, p. 75. См. также: Пьер Бурдье, *Делегирование и политический фетишизм* // Пьер Бурдье, *Социология политики*. М.: Socio-Logos, 1993.

тами тех мистических доктрин, которые легли в основу наших расхожих представлений об учреждении государственной власти.

Историки показали, что нововременное понятие политического делегирования, покоящееся на понимании группы как фиктивного агента действия, который может быть представлен одним физическим лицом, восходит к двум средневековым источникам: к схоластическим толкованиям римского права и к средневековым представлениям о королевском сане. После того как пришедшая из римского права теория корпоративного представительства соединилась с христианской концепцией мистического союза в теле Христовом, стало возможным, как писал Канторович, появление понятия «тайны государства», *mystery of the state*<sup>117</sup>. Ханна Питкин попыталась обобщить главные тезисы этих теорий мистического или таинственного воплощения следующим образом: «...король является не просто головой национального тела, не просто владельцем всего королевства, но он и есть корона, королевство, нация». Эта идея, однако, «выходит за пределы репрезентации или символизации, как мы теперь их понимаем, и подразумевает мистическое единство, которое едва ли можно разделить на составляющие элементы с помощью теоретического анализа»<sup>118</sup>. Английские юристы Тюдоровской эпохи так переформулировали это положение для своих политических целей: король имеет два тела, одно природное, подверженное болезням и в конечном счете смерти, а другое политическое и бессмертное. Как писал Плюден: «Но его политическое Тело – это тело, которое нельзя видеть и до которого нельзя дотронуться, оно состоит из политики и правления и создано для

<sup>117</sup> Ernst Kantorowicz, *Selected Studies*. Locust Valley, NY: J.J. Augustin, 1965, p. 382.

<sup>118</sup> Hanna Pitkin, *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967, p. 246.

руководства народом и управления общим благом»<sup>119</sup>. Первоначально юристы использовали метафору феникса, которая казалась очень удобной: с каждой смертью естественного тела очередного короля заново возрождается все то же политическое тело. Позже словоупребление устоялось, и Генрих VIII уже мог сказать в своей речи: «Никогда не стоим мы так высоко в нашем королевском призвании [*estate royal*], как во времена сбора Парламента, в котором мы как голова, а вы как члены соединены и связаны в одно политическое тело»<sup>120</sup>.

Христианская мистика, лежащая в основании представлений о королевском сане в Средние века вплоть до начала Нового времени, позволяет нам понять, какие невидимые сущности могли открываться умственному взору верного подданного короля, когда он смотрел на собрание короля и парламента. Возможно, в этом режиме истины, который производит истинные высказывания посредством экзегезиса нескольких святых текстов, индивид мог воспринимать внутренним взором мистическое тело нации, которое говорит устами короля и действует через его суверенные приказы<sup>121</sup>. В целом говорить о «государстве» как действующем агенте было в этом случае вполне осмысленным: человеку открывалась сверхчувственная *ens realissimum* – наидостовернейшая реальность, доступная только для внутреннего видения, натренированного в упражнениях по непосредственному восприятию тайн сакральных текстов.

Это религиозно-мистическое представление о политическом теле государства было, однако, секуляризовано Гоббсом: «Мы говорим, что государство установлено, когда множество людей договаривается и заключает

<sup>119</sup> Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, p. 7, 9.

<sup>120</sup> Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, p. 332.

<sup>121</sup> Суверен, таким образом, обладал властью называния по самой логике вещей – ведь только через него обретало голос мистическое тело королевства.

соглашение каждый с каждым о том, что в целях подврения мира среди них и защиты от других каждый из них будет признавать как свои собственные все действия и суждения того человека или собрания людей, которому большинство дает право представлять лицо (*person*) всех, т.е. быть их представителем»<sup>122</sup>.

Мистическое тело в этой формулировке переинтерпретируется как результат свободного соглашения, что в будущем сделает подобную теорию подверженной серьезным концептуальным трудностям. Дело в том, что Гоббс все еще сохраняет элементы доктрины таинственного воплощения — прежде всего элементы, идущие от христианского мистицизма, — даже если они представлены теперь в секуляризованной форме. Например, описывая Левиафана, Гоббс утверждает, что верховная власть не изображена на знаменитой картине, помещенной на титульном листе книги. Она невидима, поскольку эта власть, «дающая жизнь и движение всему телу, есть искусственная душа»<sup>123</sup>. Это — всего лишь повторение средневековых банальностей: как заметил Пост, в доктрине двух тел короля «принц являлся душой, т.е. был *lex animata, vigor institiae и pater legit*»<sup>124</sup>. Однако эта интерпретация средневековой символики позволяет Гоббсу сформулировать понятие государства как инстанции, отдельной и от правителей, и от подданных. Сущность государства — верховная власть — находится в невидимой душе, отличающейся и от головы правителя, и от тела подданных.

Эта недоступность эмпирическому видению, но открытость внутреннему взору, просвещенному религиозной интуицией, создает особые трудности для такого атеиста, как Гоббс. На картине, которая украшает ти-

<sup>122</sup> Hobbes, *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin, 1968, p. 228–229; Томас Гоббс, *Избранные сочинения*. М.: Мысль, 1965, т. 2, с. 197–198.

<sup>123</sup> Hobbes, *Leviathan*, p. 81; Гоббс, *Избранные сочинения*, т. 2, с. 47.

<sup>124</sup> Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, p. 355.

тульный лист *Левиафана*, мы действительно видим искусственного человека, составленного из множества крошечных подданных. Но не голова Левиафана состоит из их тел, только его тело. Это, конечно, напоминает нам слова Генриха VIII: «Мы как голова, а вы как члены соединены... в одно политическое тело». Голова на картине больше, чем любой из подданных, составляющих тело, — так, возможно, изобразительными средствами представляется величие природной особы короля. Рот также принадлежит ему: политическое тело говорит только через короля. Наш современник, таким образом, видит природную голову короля, природные тела его подданных и совокупное «политическое тело», состоящее из головы, присоединенной к телу, образованному из подданных. Однако современный читатель не может увидеть то, что одушевляет этого искусственного человека — который, как говорит Гоббс, и есть Государство, — т.е. его невидимую душу. Мистическое единство не может быть воспринято эмпирически ориентированным взором нашего современника.

Глядя на картину, можно только сказать, что Левиафан — хорошая метафора: люди, объединенные в государство, могут восприниматься как единое могущественное существо. Однако даже на картине они представлены как отдельные индивиды. Таким образом, реальная проблема современного государства, по словам Бурдье, состоит в том, что оно функционирует не как метафора, а как метонимия: один индивид (или избранная группа) принимает на себя функцию говорить за всех и действовать на благо всех<sup>125</sup>. Часть принимает на себя функции представления всей совокупности, чтобы выразить и воплотить в себе всеобщий интерес, якобы присущий всем. Как мы видели, это часто ведет к навязыванию всем одной частной интерпретации об-

<sup>125</sup> Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, p. 206.

щественного блага под видом всеобщего и единственno возможного истолкования. И это не досадное отклонение, которое можно исправить путем контроля над формированием интерпретаций общественного блага. Похоже, что механизм универсализации воли некоторых — представления частных интересов как всеобщих — встроен в механизм делегирования как такового.

Делегирование, однако, не является нашим роком: нам только кажется, что рядом с частным должно существовать что-то всеобщее, также воплощенное в отдельном предмете или инстанции. Как утверждали, например, средневековые номиналисты, все наоборот: всеобщие понятия существуют как *universalia in re*, как комбинация или конфигурация частных элементов. Поэтому было бы ошибочно наделять их отдельным существованием *рядом* с частными элементами. Для номиналистов одним из таких примеров являлось тело Христово после его смерти: христиане объединяются в нем непосредственно, напрямую и поэтому не нуждаются в особом отдельном агенте, который выражал бы их единство во Христе. Таким образом, это понимание универсалий было чуждо концепции христианской церкви как воплощенной в зримом папе и теориям королевства как воплощенного в фигуре короля. Поэтому, например, номиналист Вильям Оккам настаивал, что в вопросах веры надо обращаться к каждому христианину на общем совете церкви<sup>126</sup>. Никто не мог претендовать на то, чтобы представить или выразить всеобщий интерес церкви, и только собрание всех ее членов могло это сделать.

Возможно, в решении сегодняшних, но схожих задач такой номинализм мог бы спасти нас от проблем, уготованных нам фикцией общего блага. Сегодня слуги государства, якобы представляющие общий интерес, навязывают эту фикцию всем остальным, кому — чтобы не

<sup>126</sup> Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 243.

соглашаться с ней и не принимать ее за данность – часто не остается ничего лучшего, как просто игнорировать ее. Новый номинализм был бы тем более оправдан, если бы мы хотели избавиться от остаточных мистических оснований власти, которые все еще позволяют немногим управлять поведением многих с помощью примитивного таинства делегирования.

## Глава 2

# ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Чарльз Тэйлор выделяет две основные традиции понимания гражданского общества<sup>127</sup>. Л-традиция, названная так по первой букве имени одного из своих основателей, Джона Локка, рассматривает гражданское общество как некое этическое сообщество, живущее по естественным законам до и вне политики. М-традиция, берущая свое название от Шарля Монтескье, указывает прежде всего на другой аспект: она представляет гражданское общество как набор независимых ассоциаций граждан, опосредующих отношения между индивидом и государством и в случае надобности защищающих свободу индивида от посягательств власти.

Кроме Локка к Л-традиции Тэйлор относит многих других авторов англо-американской либеральной мысли. Сюда попадают такие теоретики, как Адам Фергюсон – автор первого специального исследования «Опыт истории гражданского общества» (1767); Адам Смит – автор фундаментальной «Теории нравственных чувств» (1759), заложившей основы более позднего и лучше нам известного исследования «О богатстве народов»; радикальный мыслитель американской революции Томас Пейн с его теорией минимального государства и другие. Центральным компонентом Л-традиции является, однако, не представление Локка о «гражданском обществе»,

<sup>127</sup> Charles Taylor, *Modes of Civil Society // Public Culture*, vol. 3:1, Fall 1990. Позже эта статья была перепечатана в несколько измененном виде как «Invoking Civil Society» в кн.: Taylor, *Philosophical Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

поскольку, следуя концептуальному аппарату своей эпохи, Локк чаще всего употреблял это понятие как синоним терминов «политическое общество» или «государство». Для Л-традиции важна концепция естественного состояния, в которой уже заложены все основные черты той совокупности разнообразнейших форм жизни, которую более поздние англо-американские теоретики будут называть «гражданским обществом».

В отличие от пессимистических концепций естественного состояния (как это демонстрирует, скажем, Томас Гоббс), локковская теория подчеркивает мирный и богатый характер человеческой жизни в дополитическом состоянии. В нем могут развиваться промышленность, торговля, культура, искусство, и если люди объединяются в политическое государство, то только из-за некоторых досадных неудобств прежнего состояния. Как следствие этого, сам характер государственной власти носит «фидuciарный характер»: государству доверяют исполнение минимальных функций по устраниению немногих неудобств человеческого общежития. Если оно расширяет свою власть за пределы вверенных ему полномочий или необоснованно вторгается в сферы дополитической жизни основавшего его сообщества, то доверие отзывается и государство распадается или « растворяется» (*is dissolved*), как пишет Локк.

Вводя несколько позже термин *civil society* в его нынешнем понимании, Фергюсон и Смит тоже исходили из локковского видения мирной и разнообразной дополитической жизни сообщества. Во-первых, они противопоставили гражданское общество военному как общество мирное, действующее гражданскими, а не военными методами и отдающее предпочтение при реализации своих целей мирной торговле перед вооруженным захватом. Во-вторых, их гражданское общество противостояло обществу варваров, не знающих утонченных манер и не ведающих о промышленных и куль-

турных достижениях цивилизации. Гражданское общество в этом смысле – это общество цивильное и цивилизованное, вкушившее всех плодов цивилизации. Цивилизованные манеры, гражданские, а не военные методы разрешения немногочисленных споров, совместная гордость за успехи цивилизации связывают в этическое сообщество людей, придерживающихся цивилизованных законов в своей насыщенной жизни вне политической сферы. Как производное от людских потребностей и забот, минимальное государство появляется только тогда, когда гражданское общество вызывает его к жизни.

Исходный пункт М-традиции, напротив, – наличие сильного централизованного государства. Теоретики данной традиции – например, Монтескье, Констан и Токвиль – сосредоточивают свое внимание на проблеме политической свободы перед лицом угрозы деспотического вмешательства государства в жизнь индивидов или групп населения. Их понимание гражданского общества сводится к идее *corps intermediaires*, т.е. «промежуточных тел» или «властей», опосредующих отношения между индивидом и государством.

Так, Монтескье писал о традиционных привилегиях дворянства и духовенства, о независимости судов, о вольностях городов, гильдий и корпораций как об опосредующих властях, сдерживавших деспотизм европейских абсолютных монархий. Отправление правосудия, сбор налогов, даже формирование армии бывали часто отданы на откуп влиятельным аристократическим семействам, провинциальным ассамблеям и парламентам, городским корпорациям и магистратам. Корона вынужденно передавала часть своих полномочий этим опосредующим властям; она не могла назначать их членов, которые вследствие своей независимости и вековых привилегий были способны противостоять деспотизму власти и защищать индивида от ее посягательств.

Токвиль, живший уже после революционного устра-  
нения всех этих опосредующих корпоративных инсти-  
тутов в конце XVIII – начале XIX века, остро чувствовал  
угрозу свободе индивида со стороны мощного централи-  
зованного государства. Он развел теорию Монтескье,  
предположив, что функции защиты индивида, т.е. роль  
старых «промежуточных тел», смогут взять на себя но-  
вые ассоциации граждан. Кроме этого, они должны  
были стать своего рода школой свободы, где граждане  
приобщались бы к нравам республиканской доблести  
или гражданской добродетели, необходимым для сохра-  
нения свободы в эпоху того, что он называл угрозой  
«демократического деспотизма»<sup>128</sup>.

Однако первая четкая формулировка тезиса об оп-  
позиции гражданского общества и государства – это  
заслуга Гегеля, синтезировавшего в своей теории Л- и  
М-традиций. С одной стороны, в его понимании, сфе-  
ра гражданского общества представляется одной из  
ступеней развертывания этической жизни, чьи проти-  
воречия будут сняты только с появлением государства,  
реализующего всеобщий интерес. С другой стороны,  
«корпорации» гражданского общества в его концепции  
явно напоминают опосредующие власти. Эту двой-  
ственность теории Гегеля важно подчеркнуть потому,  
что Грамши, еще один теоретик М-традиции, возродил  
в XX веке интерес к гегелевским корпорациям, хотя и  
мыслил уже в рамках марксистской теории полной  
аннигиляции противоречия между гражданским об-  
ществом и государством. Карл Маркс, как известно,  
посчитал присутствие корпораций в гегелевской поли-  
тической теории пережитком феодального прошлого  
и полностью свел гегелевское понимание гражданско-

<sup>128</sup> Лучшее краткое изложение этой проблематики см. в: Jeff Weintraub, *Democracy and the Market: A Marriage of Inconvenience* // M.L. Nugent, ed., *From Leninism to Freedom. The Challenges of Democratization*. Boulder: Westview Press, 1992, p. 57–61.

го общества к экономической жизни и сфере реализации частных интересов<sup>129</sup>.

Таким образом, представление теоретиков М-традиции о гражданском обществе как наборе независимых ассоциаций, опосредующих отношения между индивидом и государством, оказалось гораздо ближе к нынешним российским дебатам о гражданском обществе, чем Л-традиция. Исторически это можно объяснить тем, что наиболее популярная концепция гражданского общества пришла в Россию в 1980-х годах через восточноевропейские интерпретации — в частности, через попытку истолковать опыт польской «Солидарности» в терминах Грамши<sup>130</sup>. Противостояние авторитарного государства советского типа и полу- или квазисвободных ассоциаций восточноевропейского «гражданского общества» казалось основой политической динамики этого времени. Создание подобных ассоциаций и до сих пор продолжает многим казаться единственным залогом укоренения либерального политического режима в современной России. Однако, если пристальнее рассмотреть корни различных традиций концептуализации гражданского общества, обнаруживается, что это далеко не единственный, а возможно, и не главный путь его укрепления и развития.

### *Религиозные корни концепций гражданского общества*

В книге «Идея гражданского общества» Адам Селигмен попытался раскрыть корни «классического» понимания гражданского общества как этического видения

<sup>129</sup> Jean Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992, p. 115.

<sup>130</sup> Пожалуй, наиболее удачную интерпретацию польского опыта см. в: Z. Pelczynski, *Solidarity and «The Rebirth of Civil Society»* // John Keane, ed., *Civil Society and the State*. L.: Verso, 1988.

социальной жизни вне политики (т.е. корни того, что Тэйлор называет Л-традицией)<sup>131</sup>. Селигмен обратил внимание на общий элемент многих англоязычных политических и моральных теорий XVIII века. Ранние теоретики гражданского общества – лорд Шефтсбери (ученик Локка), Адам Смит, Адам Фергюсон, Фрэнсис Хатчесон – исходят в той или иной мере из представлений о врожденных человеческих чувствах естественной благожелательности и взаимной симпатии, которые и гарантируют возможность мирной и цивилизованной жизни. Это оптимистическое представление о человеческой природе казалось странным, если не смехотворным, уже Юму; оно остается таковым, наверное, и для современного читателя. Однако, как показал Селигмен, все эти теоретики просто следовали локковской традиции, которая описывала исходное состояние в соответствии с требованиями кальвинистской теологии.

Селигмен повторил известный аргумент Джона Дарна, что естественное состояние у Локка – не гипотетическая конструкция и не описание реальной исторической ступени развития общества, а всего лишь изложение общих для кальвинистов XVII века невопрощаемых представлений о мироустройстве. Данн объяснял: «Люди противостоят друг другу как разделяющие общий статус творения Божьего, где никто не имеет естественной власти над другим и не вправе ограничивать законопослушное поведение других»<sup>132</sup>. Мирный характер жизни в естественном состоянии объясняется тем, что покушение на жизнь или собственность другого человека есть покушение на господний промысел. А это невозможно для добропорядочного протестанта.

Описывая трансцендентальные корни представлений о гражданском обществе как мирном и цивили-

<sup>131</sup> Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, N.Y.: Free Press, 1992, p. 10.

<sup>132</sup> John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the «Two Treatises of Government»*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 106.

зованным общежитии, Селигмен показал, как протестантские конгрегации Нового Света воплотили этот религиозный догмат в своей повседневной жизни, обуславив тем самым укоренение гражданских форм жизни в Америке. Если предельно радикализовать селигменовский тезис, можно утверждать: повседневная реальность некоторых первых протестантских колоний в Америке послужила эмпирическим референтом для теории естественного состояния Локка, а также воплощением последующих английских представлений о естественной благосклонности членов гражданского общества. Действительно, напасть на брата во Христе, «святого мирянина», в тесной пуританской конгрегации Нового Света было почти немыслимым. Органы светской власти зарождались там почти по Локку — как органы минимального управления делами религиозной общины. Так, один из основателей колонии Массачусетского залива Джон Уинтроп писал в 1637 году: «Хотя Божий промысел всегда набирал церкви из мира, теперь мир — или гражданское состояние (*civil state*) — должны быть набраны из церквей»<sup>133</sup>.

Подчеркнув религиозные корни англо-американских представлений о гражданском обществе, Селигмен показал малоэффективность попыток скопировать институты американского или британского гражданского общества в странах, не имеющих соответствующего трансцендентального основания для их функционирования. Из современной жизни он взял два примера — Венгрию и Израиль. Впрочем, пишет Селигмен, современная Америка тоже забыла о религиозных корнях, позволивших ей создать и укрепить институты гражданского общежития, и считает теперь возможным решать проблемы гражданского общества, не обращая внимания на эту трансцендентальную основу. То есть относит-

<sup>133</sup> Цит. по: Seligman, *The Idea of Civil Society*, p. 72.

ся к этим проблемам с позиции чисто инструментальной рациональности. И потому использование термина «гражданское общество» мало что добавляет к обычному описанию процедур функционирования демократических институтов.

Тезис о трудности экспорта элементов гражданского общества без соответствующего трансцендентального основания интересен, и мы к нему еще вернемся. Сначала, однако, необходимо исследовать типы такого трансцендентального основания. Например, гипотезу Селигмена–Данна о религиозных корнях теории гражданского общества можно распространить и на М-традицию, которую в противовес англо-американской или протестантской Л-традиции мы можем обозначить как франко-итальянскую, южноевропейскую или католическую традицию мышления о гражданском обществе. Здесь – другие представления об этических основах социальной жизни: в отличие от протестантской общины Нового Света католические конгрегации Франции, Италии, Испании постоянно сталкивались с проблемой отношений с сильными светскими государствами. Католическая теология традиционно пыталась разрешить эту проблему с помощью доктрины папы Геласия о «двуих мечах»: церковь должна заниматься вопросами духа, а светская власть – поддерживать посюсторонний порядок. Когда же их интересы пересекались в реальности, католическая церковь выступала как самая важная ассоциация, которая была в силах защитить своих членов от посягательств светской власти. В той или иной мере все теоретики М-традиции исходили из этого представления об этической роли церковной конгрегации в мире.

Конечно, католическая церковь – не единственный пример «опосредующих властей» у Монтескье или Токвилля; но оба отводят ей центральное место в системе «вторичных тел» Старого Порядка. Так, начиная расмотрение принципа монархии, Монтескье упоминает

дворянство в качестве самой «естественной» из опосредующих властей этого строя. Однако сразу после этого он переходит к обсуждению общей проблемы юрисдикции господ и духовенства, которое заканчивается указанием на решающую роль Церкви. «Насколько власть духовенства опасна в республике, — пишет Монтескье, — настолько она уместна в монархиях, и особенно в тех из них, которые склоняются к деспотизму. Чтосталось бы с Испанией и Португалией после утраты законов без этой власти, которая одна только сдерживает могущество произвола?»<sup>134</sup> Даже в полных деспотиях, где, как кажется, нет других средств защиты индивида вообще, религия — единственная сила, которая может противостоять воле государя, замечает Монтескье<sup>135</sup>.

Обсуждая роль опосредующих властей до Великой французской революции, Токвиль отводил духовенству столько же места, сколько всем трем остальным властям, упоминаемым в этой главе (дворянство, «городское» или буржуазное сословие и независимые суды), вместе взятым. Духовенство «представляло собой одну из наиболее независимых общественных групп (в оригинале: *corps – O.X.*) и единственную группу, особые вольности которой приходилось уважать». Накануне революции провинции утратили свои свободы, города сохранили лишь их тень, десяток дворян не мог собраться обсудить какие-либо вопросы без предварительного разрешения короля, пишет Токвиль, «церковь же до конца удержала во Франции свои периодические собрания»<sup>136</sup>.

Однако и в демократических странах Токвиль находил место ассоциациям, подобным церковным конгрегациям. Перечисляя сферы жизни, ранее находившие-

<sup>134</sup> Монтескье, *О духе законов* // Ш. Монтескье, *Избранные произведения*. М.: Госполитиздат, 1955, с. 176.

<sup>135</sup> Там же, с. 186.

<sup>136</sup> Алексис де Токвиль, *Старый порядок и революция*. М., 1896, с. 129.

ся в ведении исчезнувших после Великой французской революции промежуточных властей, а затем попавшие под контроль централизованного государства, он называл благотворительность, образование и собственно религию, т.е. сферы, традиционно связанные с деятельностью католической церкви<sup>137</sup>. Было бы неплохо отдать эти виды деятельности в ведение новых гражданских ассоциаций, чтобы избежать угрозы демократического деспотизма, полагал Токвиль. Но даже примеры всех тех американских гражданских ассоциаций, которые могут послужить моделью для возрождения французских опосредующих тел на более демократической основе, указывают на квазирелигиозную основу их деятельности: «Американцы объединяются... чтобы организовывать празднества, основывать семинарии, строить церкви, распространять книги, посыпать миссионеров на другой край света»<sup>138</sup>. Религиозные корни представлений о функциях ассоциаций гражданского общества выражены здесь вполне отчетливо.

Конечно, на первый взгляд жесткая внутренняя иерархия католической церкви кажется трудно совместимой с принципами функционирования свободных ассоциаций гражданского общества. Но, во-первых, Токвиль в «Старом порядке» подчеркивал: один из факторов сохранения духа свободы среди духовенства — ограничение власти епископов внутри церкви, причем границы эти строго соблюдались<sup>139</sup>. Во-вторых, теория Токвиля о гражданских ассоциациях могла неявно иметь в виду и религиозные братства (*confraternities*), игравшие важную роль в католицизме. Американский политолог Роберт Патнэм в своей знаменитой книге подчеркнул значение этих объединений мирян для формирования гражданских традиций в Италии. Теорети-

<sup>137</sup> Алексис де Токвиль, *Демократия в Америке*. М.: Прогресс, 1992, с. 490.

<sup>138</sup> Там же, с. 378; перевод изменен в соответствии с оригиналом.

<sup>139</sup> Токвиль, *Старый порядок и революция*, с. 129.

чески приоритет папы в духовных делах никогда не ставился под сомнение; однако начиная с эпохи Возрождения религиозный подъем реализовывался во многом через эти полусветские ассоциации. В XIII веке в Северной и Центральной Италии было основано не менее 80 братств, в XIV веке – 202 и в XV – 218<sup>140</sup>.

Прихожане какой-нибудь местной церкви вступали в братства для «совместного осуществления набожных трудов и дел благочестия»<sup>141</sup>. Перечень этих дел напоминает перечень занятий, которые Токвиль упоминал в описании американских гражданских ассоциаций. Братства готовили и проводили религиозные праздники, устраивали регулярные благочестивые процесии, пели гимны, занимались благотворительностью. Члены братств навещали заболевших собратьев и участвовали в похоронах. Начиная с XV века труды милосердия вышли за пределы братств: собратья посещали узников в тюрьме, собирали приданое для бедных невест, основывали госпитали и приюты. По мнению современных историков, это свидетельствовало о том, что внутри католической церкви складывалось новое понимание веры как «гражданского христианства»<sup>142</sup>. Любопытно, что историки отмечают и громадную роль итальянских братств в развитии искусств эпохи Возрождения: братства были одним из основных источников их финансирования. Они собирали деньги на картины и статуи для своих церквей, заказывая их у таких мастеров, как Леонардо и Карпаччо. Братства же заказывали новые гимны и произведения церковной музыки<sup>143</sup>.

<sup>140</sup> P. Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*. N.Y.: Scribner's, 1972, p. 215.

<sup>141</sup> R. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993, p. 124. Перевод в русском издании дает несколько другую версию (Р. Патнэм, *Чтобы демократия сработала*. М.: Ad Marginem, 1996, с. 159.)

<sup>142</sup> P. Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, p. 216.

<sup>143</sup> Ibid., p. 76–77. См. также: N. O'Regan, *Institutional Patronage in Post-Tridentine Rome*. L., 1995.

Патнэм проследил развитие этих квазиэтических ассоциаций вплоть до XX века, что может послужить любопытным контекстом для рассуждений Токвили. В XIX веке многие католические ассоциации были упразднены, а возникновение новых было запрещено как во Франции, так и в Италии. Однако братства и подобные им по структуре общества взаимопомощи стали фундаментом для будущих ассоциаций. В Италии, например, к концу XIX века место запрещенных благочестивых братств заняли другие объединения прихожан – группы «социального католицизма», превратившиеся в 1919 году в Народную партию. Одновременно «фабрично-заводские советы» или «палаты труда» дали начало коммунистической партии, и, по мнению многих, соревнование белой (католики) и красной (коммунисты) традиций определили политическую жизнь Италии в XX веке. Однако, согласно Патнemu, эта красно-белая картина не должна вводить в заблуждение: «несмотря на соперничество, обе массовые партии имели общие социологические корни в древних традициях коллективной солидарности и горизонтального сотрудничества»<sup>144</sup>. К этому можно добавить: по-видимому, обе партии неявно исходили из общей католической модели ассоциации.

Грамши знал это, как никто другой. У его концепции гражданского общества, теоретически связанной с гегелевским синтезом, были и чисто итальянские корни. По мнению Арато и Коэн, идея захвата гегемонии в гражданском обществе ради ограничения сферы влияния «политического общества» (этим термином Грамши чаще всего обозначает аппарат насилия, т.е. государство) возникла у него (среди прочих причин) потому, что из-за сопротивления католической церкви либерализм так и не стал господствующей идеологией в

<sup>144</sup> R. Putnam, *Making Democracy Work*, p. 142; с. 176 русского перевода.

Италии<sup>145</sup>. Грамши пытался повторить успех церкви, которая в конце XIX – начале XX века удержала свою гегемонию при помощи всепроникающих церковных обрядов, регулярных празднеств, церковного образования и печати и не дала либеральному государству разрушить традиционную ткань итальянского общества. Задание, которое он поставил перед Итальянской компартией, идет именно отсюда: добиться идеологической гегемонии в ассоциациях гражданского общества. По мнению одного из самых авторитетных исследователей трудов Грамши, тот «переводит другое великое историческое противостояние, между церковью (в широком смысле слова современная церковь – это партия) и государством, в противостояние между гражданским и политическим обществами»<sup>146</sup>.

Католическое видение гражданского общества представлено и в трудах деятелей польской «Солидарности», частично использовавших концепцию Грамши при описании своего противостояния репрессивному государству. Но, как заметила Ядвига Станишкис, за риторикой Адама Михника и Яцека Курона лежала простая идея противостояния враждебному государству, насажденному из-за рубежа<sup>147</sup>. «Солидарность» говорила о конфлик-

<sup>145</sup> J. Cohen and A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, p. 144.

<sup>146</sup> N. Bobbio, *Gramsci and the Concept of Civil Society* // J. Keane, ed., *Civil Society and the State*, p. 95. Забегая вперед, необходимо отметить, что Грамши – все же деятель марксистской традиции и потому предвидит отмирание государства после захвата партией контргегемонии, что, конечно, ближе к православной традиции концептуализации гражданской жизни, чем к католической. Можно предположить, что он «оправославился» или «обрусел» потому, что следовал некоторым догмам советского марксизма. Но и католическая традиция представлять гражданскую ассоциацию как противостоящую государству может быстро поддаться соблазну исходного, «ортодоксального» проекта Церкви – начав сталкиваться со слабым или ослабевшим государством. Неудивительно, что тогда и католики могут попытаться вообще вытеснить государство, превратив всю арену социальной жизни в то, что Грамши называл «упорядоченным обществом», состоящим из мирных ассоциаций.

<sup>147</sup> J. Staniszkis, *Poland's Self-Limiting Revolution*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

те между гражданским обществом и государством, а работала по модели деятельности католической церкви в Польше, бывшей главным носителем идеи национального сопротивления в XIX–XX веках и единственным серьезным оплотом сопротивления государству советского типа после 1947 года. Конечно, можно вместе со Станишкис сказать, что риторика гражданского общества скрывала реальность борьбы за национальное освобождение. Однако возможна и другая интерпретация: видение гражданского общества, сложившееся у деятелей «Солидарности», было обусловлено католическими корнями польской культуры.

Подведем промежуточный итог. Англо-американское видение гражданского общества основывается на представлении об этической миссии протестантской конгрегации, а франко-итальянские теории связаны с представлениями об этической роли католической конгрегации в этом мире. Но если эти концепции так сильно укоренены в соответствующих им религиозных представлениях об устоях этически обоснованной жизни, то, возможно, и у других религиозных традиций может существовать собственное представление о гражданской жизни. Можно, например, попытаться артикулировать концепцию гражданского общества, основанную на представлениях о роли христианской конгрегации в православии, и тем самым сформулировать функциональный эквивалент католическим и протестантским интерпретациям гражданского общества.

### *Достоевский о миссии Церкви*

Иван Карамазов первый раз появляется в романе Достоевского в эпизоде дискуссии, которая современному читателю может показаться странной или архаичной. Но спор о роли церковного суда был актуален

для времени написания романа, когда российские либеральные реформаторы собирались четко разделить юрисдикции церковного и светского судов и рационализировать судебную процедуру обоих. Иван только что опубликовал статью, где отвергал либеральное мнение, будто из компетенции церковного суда следует забрать все светские дела (например, вопросы брака и развода), и, напротив, предлагал радикально расширить действовавшую церковную юрисдикцию. По мнению Ивана, церковный суд должен регулировать все аспекты светской жизни, чтобы милостивый авторитет церкви вытеснил кровавые наказания, назначаемые светским судом на основании государственных законов. Если это произойдет, утверждает он, христианская церковь выполнит наконец свою миссию в этом мире.

Иван Карамазов говорит: «Когда... римское языческое государство возжелало стать христианским, то... оно лишь включило в себя церковь, но само продолжало оставаться государством языческим по-прежнему... Христова же церковь, вступив в государство, без сомнения, не могла уступить ничего из своих основ... и могла лишь преследовать не иначе как свои цели, раз твердо поставленные и указанные ей самим Господом... обратить весь мир, а стало быть, и все древнее языческое государство в церковь. Таким образом... не церковь должна искать себе определенного места в государстве... а напротив, всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в церковь вполне и стать не чем иным, как лишь церковью...»<sup>148</sup>.

Карамазов настаивает, что церковь не должна брать на себя такие функции государства, как наказания и казни (подобно многим православным авторам, Достоевский приписывал это чаяние католической церкви).

<sup>148</sup> Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы*. М.: Художественная литература, 1972, т. 1, с. 70.

Нет, все общественные отношения должны быть переустроены в соответствии с принципами церкви, Новым Заветом, и тогда необходимость в существовании государства с его кровавыми наказаниями отпадет сама собой. Старец Зосима поддерживает Ивана: если что-то и охраняет современное общество, то не кары государства, а закон совести, звучащий в душе каждого, и поэтому «если бы действительно наступил суд церкви, и во всей своей силе, то есть если бы все общество обратилось лишь в церковь, то не только суд церкви повлиял бы на исправление преступника так, как никогда не влияет ныне, но, может быть, и вправду самые преступления уменьшились бы в невероятную долю. Да и церковь... сумела бы возвратить отлученного, предупредить замышляющего и возродить падшего»<sup>149</sup>. Под конец спора отец Паисий подытоживает это совместное пророчество: «...не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта... А напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле... От Востока звезда сия воссияет»<sup>150</sup>.

Надо сразу отметить, что предлагаемое в романе видение этической миссии христианской конгрегации отличается от уже обсужденных. Это видение не исходит из автономной дополитической конгрегации, создающей затем минимальное государство (как в кальвинистских представлениях), и не исходит из церковной общины, сосуществующей с сильным государством (как в католицизме). Оно основано на попытке христианской конгрегации вытеснить и устраниТЬ государство совсем. С точки зрения героев романа, православные представления – или «ортодоксальные», как слово «православные» переводится во всех основных европейских

<sup>149</sup> Ф. Достоевский, *Братья Карамазовы*. М.: Художественная литература, 1972, т. 1, с. 74–75.

<sup>150</sup> Там же, с. 75.

языках, — сохраняют изначальный, ортодоксальный проект христианской церкви: не существовать с насильственным государством как с допускаемым необходимым злом (с чем согласились протестанты и католики), а стремиться к радикальной отмене этого зла через обожение человека и переустройство земной жизни на церковных началах.

Назовем проект обращения мира в церковь и вытеснения государства «проектом Достоевского». Конечно, мы будем придерживаться данного обозначения достаточно условно, понимая, что рамки данной главы не дают адекватной возможности обсудить вопросы о том, насколько слова персонажей соответствовали представлениям самого писателя и до какой степени обоснованы их упреки католической церкви, действительно ли раннехристианские общины стремились вытеснить государство и т.п. Важно, что Достоевский четко артикулировал видение этической жизни, которое разделяли многие его современники, считая, что оно схватывало суть «русской идеи». Семен Франк, например, тоже писал: «...высшее назначение человеческой жизни состоит... в том, чтобы благодатные духовные силы полнее овладели человеческой природой и насквозь пропитали ее, и, следовательно, в том, чтобы “мир” без остатка растворился в церкви»<sup>151</sup>.

Почти все подчеркивали ненасильственные основы церковной жизни. Стандартная церковная апологетика утверждала: Россия оттого не знала инквизиции в строгом смысле этого слова, что православная церковь никогда не практиковала кровавых наказаний<sup>152</sup>. Конечно, князья могли казнить еретиков в соответствии с кодексом Юстиниана, желая воспрепятствовать развращению нравов и нарушению общественного порядка. Но

<sup>151</sup> Семен Франк, *Духовные основы общества. Введение в социальную философию*. М.: Республика, 1992, с. 97.

<sup>152</sup> Н. Барсов, *Существовала ли в России инквизиция?* СПб., 1892, с. 6.

это они делали в силу своих представлений о христианском долге. Церковь не могла требовать этого, да и сама юрисдикция церкви не простиралась так далеко: самое радикальное и страшное воздействие церкви на грешника — это отлучение.

Обычную юрисдикцию же Церкви описывали известные строки из Евангелия от Матфея (18:15–17): «Если же согрешил против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата своего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь». Иными словами, церковное воздействие в принципе сводилось к триаде дисциплинирующих действий: обличить, увещать и, если согрешивший не слушается, отлучить. Почти все дореволюционные учебники церковного права приводят это стандартное описание трех основных практик церковного исправления.

Теперь мы можем предварительно артикулировать видение гражданского общества, соответствующее этому православному представлению о правилах этической жизни христианской конгрегации или, по крайней мере, воплощению этого представления в «проекте Достоевского». Гражданское общество в его православном варианте являло бы собой общество цивильное и цивилизованное, как оно существует в англо-американских представлениях; оно, возможно, играло бы роль защитника индивида от покушения государства на индивидуальные свободы, как это представляется в католических концепциях; но — и это главное — оно должно было бы стремиться к полному вытеснению государства или государственно-насильственных методов связывания людей в общество, пытаясь вместо них правила церкви.

*Советские коллектизы  
как православные конгрегации*

Как это ни парадоксально, проект Достоевского отчасти реализовала революция 1917 года. Наиболее отчетливо сформулировал этот тезис Николай Бердяев в своей известной книге, хотя и сделал это полумистическим языком, который так раздражает современных западных читателей, привыкших к языку позитивистской науки. Бердяев утверждал: советский коммунизм укрепился потому, что задействовал глубинную религиозную энергию русского народа<sup>153</sup>. Атеистический фасад советской цивилизации, по мнению Бердяева, не должен был обмануть проницательного наблюдателя: ведь он всего лишь прикрывал фундаментальные механизмы религиозной культуры.

Порыв русской революции, однако, не сводился только к захвату политической власти и господству «вывернутой наизнанку религиозной аскезы», о которой писал Бердяев. Одним из самых важных изменений в повседневной жизни миллионов советских граждан стало радикальное переустройство структуры малой контактной группы. Группа рабочих одного цеха, группа сотрудников одного советского учреждения, группа военнослужащих одного подразделения, группа сокамерников в тюрьме, даже группа отдыхающих – все должны были быть переустроены в «коллектив».

Это слово теперь привычно употребляется носителями русского языка для обозначения любой контактной группы. В начале же века «коллективом» называли не любую социальную группу, а лишь устроенную особым образом. Советская социальная психология до последних дней своего существования подчеркивала это важ-

<sup>153</sup> Николай Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, Париж: ИМКА-Пресс, 1955.

ное различие, стершееся в обыденном языке. Дело в том, что, после того как все основные контактные группы были переустроены в коллективы, группы, устроенные иначе, стали почти незаметны и слово «группа» стало почти синонимом слова «коллектив»<sup>154</sup>. К концу брежневского правления пирамида коллективов составляла костяк советского общества, и лишь относительно небольшое количество внешнего насилия требовалось для поддержания упорядоченных связей между ними и для наказания отщепенцев, «выпадавших» из коллективов. После применения фундаментального насилия при создании новой системы коллективистской жизни совсем немного его было нужно для устойчивого функционирования этой системы. Секрет стабильности заключался в том, что каждый коллектив функционировал как квазирелигиозная конгрегация, используя некоторые новозаветные принципы для поддержания мощной системы кругового социального контроля внутри коллектива.

Антон Макаренко описал этапы введения этой системы кругового надзора в своих работах по коллективообразованию. Первая стадия построения коллектива – это постановка общей цели для группы более или менее случайно собранных индивидов и введение коллективной ответственности за достижение этой цели. Вторая стадия – это формирование «актива», то есть ядра группы, которое первоначально возьмет на себя функцию внутреннего надзора и регулирования поведения членов группы в соответствии с провозглашенными целями и нормами. Актив «дисциплинирует» индивидов, мешающих группе решить поставленные задачи. На третьей стадии и сам актив должен подчиняться действию этих норм, так что группа становится саморегу-

<sup>154</sup> Детальное изложение истории понятия «коллектив» см. в: Хархордин, *Обличать и лицемерить*, с. 73–90.

лирующейся. Круговой надзор охватывает всех; все страдают от него как жертвы, но сами с готовностью применяют санкции надзора к другим<sup>155</sup>.

Непосредственные корни педагогики Макаренко находятся, вероятно, в западных доктринах «прогрессивного образования» XIX–XX веков и в его личном опыте военной дисциплины. Однако то, как широко распространились и легко укоренились его методы коллективообразования в самых разных сферах советской жизни — в школах, на заводах, в спортивных коллективах, в армии и тюрьмах, — свидетельствует о том, что предложенные им методы схватили что-то фундаментально важное для русской культуры. Многие скажут: они в сжатом виде выразили основные принципы жизни пореформенной крестьянской общины. Не отрицая значимости этих сравнений, я хотел бы провести и другую параллель: аналогичными методами русская церковь организовывала образцовую христианскую общину. Этот тезис может показаться несколько странным для тех, кто привык видеть в таких явлениях, как советский коллектив и православная община, диаметрально противоположные сущности. Однако если анализировать только форму их обыденной организации, т.е. подходить к ним с точки зрения социологии повседневной жизни, окажется, что их структуры удивительным образом совпадают.

Рассмотрим, например, общежительный устав св. Иосифа Волоцкого, который был составлен в начале XVI века и лег в основу жизни многих русских монастырей. Основа действенности устава — круговой надзор, представленный как братская помощь: «Глаголет же св. Ефрем: подобает нам, братие, яко да крепкий немощного подымет, прилежный пренемогающего утешит,

<sup>155</sup> Подробное аналитическое описание методик Макаренко см. в кн.: J. Bowen, *Soviet Education. Anton Makarenko and the Years of Experiment*. Madison: University of Wisconsin Press, 1962.

бдящий обдержанного сном да воздвигнет, стройный не-  
стройного да накажет, благоговейный бесчинного да  
научит, воздержащийся несомнящему да запрещает,  
здравый болящему да спостраждет — и тако себя со-  
держаще, друг друга на полезное учаще, единодушно  
посрамим супротивника нашего, и Бога нашего про-  
славим»<sup>156</sup>.

Чтобы «киновия [была] яко едино тело», Иосиф предлагає ввести отряд особых братьев, которых он называл пребольшими или преимущими. Это дисциплинарное ядро монастыря следовало набирать из «первых достоинством и разумом, хотяющих и могущих спостра-  
дати настоятелю о благочинии церковном». Монастыр-  
ский актив выполняет всю громадную работу по поддер-  
жанию коллективной дисциплины. Например, во время  
службы пребольшие братья стоят в разных местах хра-  
ма и, если видят бесчиние, «возбраняют с кротостью». В трапезной они садятся так, чтобы пресекать неблаго-  
честивые беседы, останавливать опоздавших и вынося-  
щих еду. Один из преимущих братьев обходит монас-  
тырский двор каждый час и смотрит, не сидит ли кто  
без дела. Ночью они воспрещают покидать монастырь  
кому-либо без благословения настоятеля. Пребольшие  
братья проверяют личные вещи монахов (не имеет ли  
кто больше двух рубах, портов, мантий и т.д.); выиски-  
вают пьяных и уничтожают зелье; сопровождают посе-  
тителей монастыря на его территории, особенно жен и  
отрочат, чтобы простых монахов не попутал бес, и т.п.

Воздействие на нарушителя дисциплины градуирует-  
ся в соответствии с Евангелием: сначала братья «крот-  
ко обличают» грешника наедине; если он их не слушает,  
то обличают его публично; если грешник упорствует,  
настоятель его отлучает и изгоняет из обители. Это,

<sup>156</sup> Духовная грамота преподобного Иосифа, в: *Великие Четы-Минеи*, 1–13 сен-  
тября. М., 1859, стб. 575.

однако, крайняя мера. Лучшее же, с точки зрения церкви, средство воздействия – круговой исправляющий надзор: «Вас да боится паче согрешивый нежели настоятеля; аще одного учителя боится, скорее согрешит; аще же толиких отец и толиких уст боится, множе скутается»<sup>157</sup>.

Конечно, этот перечень дисциплинарных мер немногим отличается от других, в том числе западных, общежительных монастырских уставов. Важно другое: после того как почти каждая контактная группа была переустроена как коллектив, принципы организации этой благочестивой обители стали характеристикой жизни каждого советского человека. Риторика Иосифа позволяет увидеть секрет советской власти: власть коллектива – это не власть Большого Брата, а тирания сонма «пребольших братий». Заслуга Макаренко – в демократизации этой власти: в его колонии, а потом и в каждой советской школе, на заводе и в учреждении каждый может время от времени становиться «пребольшим братом», будучи «меньшим братом», всегда может помочь дисциплине словом и делом. Вместо вертикального надзора и деспотизма начальника – унизительная слежка соседа и тирания праведного увещевания, преподносимые как дружеская помощь.

Таким образом, советский коллектив можно определить как малую контактную группу, устроенную по модели религиозной конгрегации. Все ужасающие аспекты горизонтального дисциплинирования индивида свойственны и коллективу, и конгрегации. Но, как ни парадоксально, в силу этой близости деятельность коллектива также напоминает элементы описания гражданского общества, содержащиеся в различных религиозных традициях его концептуализации. Во-первых, коллектив не применяет физического насилия к своим членам; все

<sup>157</sup> Духовная грамота преподобного Иосифа, стб. 574.

его меры — уговаривающе-воспитательного характера. Иными словами, вместо нецивилизованного насилия применяются «цивильные» методы, что напоминает протестантские представления о гражданской жизни. Во-вторых, расползание сети коллективов — т.е. превращение каждой контактной группы в коллектив — уменьшает потребность в государственном насилии как средстве контроля над отклоняющимся поведением граждан. Это соответствует православному проекту, как его представлял Достоевский. В-третьих, коллектив защищает своих членов от произвола вышестоящих властей и непосредственного начальства, что напоминает католические концепции гражданской жизни.

Остановлюсь подробнее на последнем аспекте деятельности советского коллектива, так как он важен для понимания судеб гражданского общества в постсоветском пространстве. Конечно, коллектив вряд ли мог защитить своего члена от посягательств КГБ, но во многих повседневных ситуациях он сдерживал власть вышестоящих организаций. Это утверждение, вероятно, не покажется новостью тем, кто помнит, например, как в 1970-х и 1980-х годах товарищеские суды постепенно превращались из инструментов коммунистического воспитания в ритуализированные средства индивидуального покаяния, которые позволяли дешево отделаться от более серьезной ответственности. Общественная защита в ходе уголовного процесса или взятие на поруки после вынесения приговора могли спасти от срока в исправительно-трудовой колонии и т.п.

Коллективу было под силу ограничить и тиранию непосредственного начальства. Александр Зиновьев, который среди советских авторов дал наиболее проницательное описание функционирования коллектива в зрелом советском обществе, первым подметил интересную функцию вертикального насилия, которое опосредовало отношения между выше- и нижестоящими кле-

точками в пирамиде советских коллективов. Госплан и органы государственного насилия, связывавшие все коллективы воедино, в советское общество, воплощали в себе постоянную угрозу вертикального наказания и тем сдерживали произвол актива в каждом конкретном коллективе. Периодические проверки сверху заставляли руководителя поддерживать внешний имидж коллектива как сообщества равных строителей коммунизма. Рядовые члены могли использовать эти проверки, чтобы противостоять начальнику и активу, которые в отсутствие этого контроля сверху нередко превращали коллектив в группу, где сильные открыто подавляли слабых. «Стоит в какой-то мере ослабнуть контролю со стороны вышестоящих инстанций за деятельностью какой-либо коммуны, — пишет Зиновьев, — как в последней складывается обстановка, которую советские люди называют “шарашкиной конторой”, “частной лавочкой” и другими презрительными именами. Такая коммуна начинает жить по законам гангстерской банды... Насили[е] со стороны своих близких... более унизительно и жестоко, чем насилие сверху»<sup>158</sup>.

Однако две эти функции — поддержание цивильных способов общения и защита индивида от насилия непосредственного начальства или от вторжения государственных органов в жизнь людей — не делают советский коллектив кандидатом на звание основного элемента гражданского общества. Независимо от того, какой концепции гражданского общества мы придерживаемся — протестантской, католической или православной, — современные размышления о гражданском обществе имеют смысл только как часть какого-либо дискурса о свободе. Конечно, теории гражданского общества неявно исходят из соответствующего этического видения гражданской жизни, которое присуще каждой религии,

<sup>158</sup> Александр Зиновьев, *Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма*. М.: Центрполиграф, 1994, с. 185–186.

но они не сводятся к нему. Это видение создает лишь фон (чаще всего нерефлексируемый) для рассуждения о свободе индивида в обществе. Коллектив же был несвободен в двух фундаментальных отношениях: во-первых, официальные коллективы создавались не свободно, а по решению властей; во-вторых, внутри коллектива индивидуальная свобода отсутствовала, и человек был почти ничем не защищен от террора коллективного порицания.

Токвиль не мог включить в свою концепцию демократической свободы те элементы монархической свободы, на которые указывал Монтескье, так как «опосредующие власти» хоть и ограничивали власть централизованного государства, тем не менее не гарантировали индивидуальной свободы и потому не были пригодны для века демократии. Токвиль увидел аналог этих властей в свободных американских ассоциациях, которые исполняли роль старых опосредующих властей в новом демократическом обществе, но одновременно гарантировали и свободу индивида. По аналогии мы могли бы поискать постсоветский эквивалент коллективам, который бы исполнял все их главные функции, но также и гарантировал бы индивидуальные свободы. Далеко за примером ходить не надо: уже и старый советский порядок знал группы, подобные коллективам, но созданные свободно и не практиковавшие террора порицания по отношению к своим членам. Это – группы друзей, или, как я их буду называть в дальнейшем, «дружеские сети».

Ксения Касьянова назвала эти неофициальные сети друзей «диффузными группами». Свое название эти группы получили из оппозиции между диффузным и конкретным типами общения, как она их определяет. Если конкретное общение – это общение с другими по поводу каких-либо инструментальных целей, то в диффузное общение человек вступает не потому, что парт-

неры могут быть полезны в реализации его или ее целей, а из-за интереса к личности друга как такового. Можно сказать, что в этой классификации повторяется кантовское различие между отношением к другому как к средству или как к цели.

Диффузная группа формируется долго, в результате последовательных придирчивых проверок ее потенциальных членов, и обладает определенной замкнутостью. Сформировавшись, она получает два основных свойства. Во-первых, член данной группы позволяет ей лезть в свои дела, даже «формировать его как личность», ибо дружеская сеть гарантирует безоговорочную поддержку и защиту индивида: «Никакой соцстрах нигде и никогда не обеспечит человеку той уверенности и свободы, какую дает ему поддержка группы диффузного типа», — пишет Касьянова<sup>159</sup>. Во-вторых, внутри такой группы можно быть самим собой: «Можно вести себя естественно, говорить то, что думаешь, совершать ошибки и исправляться по ходу дела, сердиться, поучать других и время от времени самому получать нагоняй»<sup>160</sup>.

Таким образом, скажем мы, дружеская сеть функционирует подобно макаренковскому коллективу, потому что использует те же евангельские методы воздействия; но она и отличается от него тем, что не закрепощает своих членов (они вольны как вступить в сеть, так и выйти из нее) и не является институционализированной ячейкой общества, несущей коллективную ответственность за достижение внешне поставленных целей. Поэтому и коллективный надзор друг за другом не сопровождается периодическими собраниями на тему

<sup>159</sup> Ксения Касьянова, *О русском национальном характере*. М.: Институт национальной модели экономики, 1994, с. 254.

<sup>160</sup> Там же, с. 254–255. В этой формулировке, как кажется, есть определенное противоречие: можно ли быть самим собой, если тебя формирует группа? Дело, по-видимому, в том, что здесь действует определенный и очень российский механизм формирования знания о личности в результате интеракции значимой группы; см.: Хархордин, *Обличать и лицемерить*, глава 5.

«Кто виноват?» (в том, что наказан весь коллектив), которые составляют привычный ритм работы любого официального коллектива и которые развязывают террор группового порицания.

### *Негражданское общество в современной России*

Современное российское общество состоит из сложного набора преобразованных элементов советского общества и новых образований. Во-первых, после 1991 года старые советские коллективы оказались либо вообще разрушены, либо деволюционировали в состояние, которое за неимением лучшего термина я обозначил как постколлектив: связи, превращавшие малую контактную группу в коллектив, были сильно ослаблены. Цель существования коллектива, ранее налагавшаяся извне органами государственного управления, теперь исчезла, и постколлективы были вынуждены как-то сами ее выбрать, установить и поддерживать. Соответственно, в течение 1990-х годов коллективообразующие механизмы были частично просто перенаправлены на другую очевидную цель — на само совместное выживание группы как коллектива<sup>161</sup>. Есть, однако, все основания предполагать (если гипотеза Зиновьева верна), что в условиях исчезновения вертикального надзора за деятельностью актива коллективы вырождались в «частные лавочки». На практике это означало, что бывшему акти-

<sup>161</sup> Данные опросов во время правительства Гайдара показывали, что основной целью директоров крупных промышленных предприятий было сохранение коллектива. См.: Ирина Боева, Татьяна Долгопятова, Вячеслав Широнин, *Государственные предприятия в 1991–1992 гг.: экономические проблемы и поведение*. М.: Институт экономической политики, 1992. Но уже немногого позже ставка делалась на сохранение только высококвалифицированной рабочей силы, а не всех рабочих. См.: Oleg Kharkhordin, Theodore P. Gerber, *Russian Directors' Business Ethic: A Study of Industrial Enterprises in St. Petersburg, 1993* // Europe-Asia Studies, November 1994.

ву становилось выгоднее и дешевле просто манипулировать мнением или поведением коллег, а иногда и прибегнуть к прямому насилию, чем поддерживать функцию коллектива как группы равных работников. Для многих стало дешевле жить в соответствии с известной фразой О'Генри «Боливар не вынесет двоих», чем следуя утверждениям «мы все в одной лодке». Первый этап приватизации во многом лишь помог легализовать это господство сильных по отношению к слабым.

Во-вторых, многочисленные новые группы, возникшие в деловой сфере (например, группы сотрудников новых коммерческих фирм, банков и т.п.) даже не пытались представить себя как коллективы, открыто провозгласив капиталистические принципы своего функционирования. Даже корпоративные вечеринки или воскресные совместные поездки за город, рекомендованные консультантами по *human relations* для поддержания в фирме «командного духа», не могли скрыть от сотрудников очевидного факта: кто-то является в фирме хозяином, а кто-то — всего лишь наемным работником.

В-третьих, органы Госплана и государственного насилия, опосредовавшие отношения между коллективами в СССР, или распались, или во многом утратили функцию координации отношений между основными составными элементами общества. Координацию отношений между малыми группами постсоветского общества взяли на себя различные организации, производящие услуги по обеспечению безопасности фирмы или учреждения и по обеспечению предсказуемого поведения их партнеров. В 1990-х годах в стране был представлен весь спектр таких организаций. Услугами по производству безопасности занимались как сотрудники публичных органов власти (причем часто они делали это эффективнее за дополнительную плату в свободное от работы время, но с использованием производственных мощно-

стей по основному месту работы), так и разного рода полупубличные и полуприватные охранные предприятия и отделы корпораций, куда перешли офицеры репрессивных органов Советского государства или армии<sup>162</sup>. Кроме них на этой ниве трудились и чисто криминальные или полукриминальные структуры. В 2000-х годах правление Владимира Путина, как казалось, должно было привести к воссозданию «вертикали власти» и рецентрализации этого производства security services и потому – к снижению количества производителей услуг по безопасности, если не к восстановлению монополии на производство легитимного насилия. Однако селективное правоприменение, характерное для 2000-х, привело к тому, что отделы и группы внутри правоохранительных органов стали все чаще использоватьсь для борьбы с конкурентами и для захвата или передачи собственности<sup>163</sup>. Ситуация поэтому, в сущности, мало поменялась. Конечно, национальные российские телеканалы и проправительственные средства массовой информации рапортуют о восстановлении мощи Российского государства<sup>164</sup>. Но если читать критичес-

<sup>162</sup> См. знаменитое исследование: Вадим Волков, *Силовое предпринимательство*. СПб., М.: Издательство ЕУСПб, Летний сад, 2002.

<sup>163</sup> См., например: Andrew Barnes, *Owning Russia: The Struggle Over Factories, Farms and Power*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 2006.

<sup>164</sup> По Веберу (*Избранные произведения*. М.: Прогресс, 1990, с. 645), государство – это политический союз или политическая ассоциация, которая успешно претендует на монополию легитимного насилия в границах определенной территории. Немецкий оригинал подчеркивает термин *mit Erfolg*, «с успехом», правда, заключая его в скобки, так же как и английский – «(successfully) claims» (Max Weber, *Wissenschaft als Beruf, 1917–1919. Politik als Beruf, 1919*. Tuebingen: Mohr, 1994, S. 36; H.H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 78.) Что удалось сделать правительству Путина – так это воссоздать успешность претензии на наличие монополии легитимного насилия. Для государства не так важно, если этой монополии нет, а есть борьба различных производителей насилия; главное – чтобы понимание реального состояния дел нельзя было высказать в публичном пространстве со значимыми для легитимации последствиями. Поэтому так важен контроль над федеральными телеканалами в современной РФ. См. также главу 1 данной книги: важна не только монополия на легитимное на-

кую журналистику о реальности правоприменения или анализировать конфликты между силовиками, когда они прорываются в прессу, то мы все так же видим борьбу многих формальных и неформальных производителей услуг безопасности, которые предлагают свои услуги по производству насилия для влияния на поведение экономических акторов<sup>165</sup>.

В-четвертых, дружеские сети, существовавшие прежде как бы на обратной стороне советского общества, стали явной частью постсоветского бизнеса и того, что некоторые комментаторы называют «клановой политикой»<sup>166</sup>. Хотя для формирования политических квазикланов и бизнес-групп наиболее важны сети патронажно-клиентских отношений, можно также предположить, что ядра некоторых политических и экономических группировок составляют трансформированные и до определенной степени институционализированные бывшие сети друзей. Особенно те из них, которые устояли в течение 1990-х годов перед двояким соблазном — перейти к совместной погоне за властью или за деньгами — и потому не подвергали себя проверке на крепость. Они, по-видимому, сохраняют старые функции советских времен и являются сетями фундаментальной социальной защиты индивида в социальном отношении, предоставляют арену для наиболее экзис-

силие (как настаивает Вебер), но и монополия на классификацию происходящего (на чем настаивает Бурдье): без второго трудно гарантировать первое.

<sup>165</sup> Перечислю несколько наиболее знаменитых статей: Олег Шварцман, «Партию для нас олицетворяет силовой блок» // Коммерсант, 30 ноября 2007; Виктор Черкасов, «Нельзя допустить, чтобы воины преобразились в торговцев» // Коммерсант, 9 октября 2007; Илья Барабанов, *Опять тройка. ФСБ, следствие и суд как единое коммерческое предприятие* // The New Times, 24 мая 2010.

<sup>166</sup> О роли дружеских сетей, сформировавшихся, например, вокруг фигуры Чубайса, см.: Janine Wedel, *Collision and Collusion: The Strange Case of Western Aid to Eastern Europe, 1989–1998*, N.Y.: St. Martin's Press, 1998. О роли личных связей в окружении Путина см.: Andrew Jack, *Inside Putin's Russia*. L.: Granta, 2004.

тенциальнопозитивного общения, влияющего на формирование личности участников.

### *Заключение*

Подведем итоги. С одной стороны, постколлективы и новые деловые группы связаны в постсоветское общество посредством частных, получастных, полугосударственных и чисто государственных органов безопасности, поддерживающих предсказуемое поведение этих гражданских тел с помощью угрозы насилия. Россия во многом имеет все еще неэффективное, а потому слабое государство, и потому до сих пор требуется множество организаций, использующих для решения деловых проблем насильтственные (т.е. негражданские или, точнее, «нецивильные») методы. С другой стороны, все деловые и профессиональные группы, гражданские и военизированные, пронизаны дружескими сетями, функционирующими на принципах дружеского участия, взаимопомощи и ненасильственного взаимовлияния. Центральная проблема российского гражданского общества может, таким образом, состоять в переделке отношений нецивильного насилия на основе принципов дружеских сетей.

Построение гражданского общества в России, вероятно, напрямую связано с использованием гражданских, невоенных методов для того, чтобы связать постколлективы и новые деловые группы в единое общество. Конечно, проект построения гражданского общества, обычно принимаемый сейчас за единственно возможный (создание свободных ассоциаций, опосредующих отношения между индивидом и государством), тоже очень важен и нужен. Но в стране, где в 1990-х годах развалилась монополия законного насилия, где государство для многих до сих пор представляется как потен-

циально самая мощная группировка по оказанию услуг безопасности (причем часто оказывается, что она не самая сильная из конкурирующих в конкретной ситуации, стоит пересечь границы Москвы) или где оно само является ареной борьбы коалиций и клик силовиков, защита индивида от посягательств этой группировки едва ли может считаться центральной задачей при обеспечении индивидуальных свобод.

Если «государство» – всего лишь лингвистическое обозначение фирмы по производству средств насилия, занимающей офис в Кремле и потому претендующей на легитимность своего насилия и на традиционное право представлять всю страну на международном уровне, то отношения между индивидом и конкретными подгруппами среди тех, кто называет себя «государством», мало чем отличаются от отношений между индивидом и другими группами по производству насилия. Перед постсоветским человеком чаще всего встает проблема, как защищаться от негражданских, нецивильных методов общения вообще, а не от «государства» как такового.

Я пытался показать, что концентрация внимания на создании гражданских ассоциаций, (потенциально) противостоящих государству, – плод теоретической моды на католические концепции гражданского общества. Российское же государство до сих пор сильно ограничено в своей способности проводить в жизнь поставленные цели. Его традиционные компетенции (особенно что касается средств насилия) до сих пор распылены и распределены между многообразными органами и корпорациями по производству услуг безопасности. Чтобы католическая модель гражданского общества могла осмысленно сработать в таком контексте, нужно сначала полностью воссоздать развалившуюся в 1990-х годах монополию легитимного насилия, над чем и трудятся многие в нынешнем правительстве. Отсюда и знакомые лозунги 2000-х: воссоздание вертикали власти и

борьба с правовым нигилизмом. И только после построения эффективного правового государства, основанного на реконцентрации насилия, можно будет осмысленно говорить о насущной необходимости ассоциаций, которые призваны защищать индивидуальные свободы от покушений этого государства. Задача, таким образом, очень серьезна и предполагает, что потребуются огромные затраты, так как нужно параллельно преследовать две цели: воссоздавать мощное централизованное государство и одновременно строить ассоциации гражданского общества. Но логика подсказывает, что возможно и более простое решение.

Дело в том, что Россия оказалась парадоксально близка к реализации «проекта Достоевского» – т.е. проекта построения гражданского общества по православной модели. Вместо того чтобы реконцентрировать и упорядочивать производство насилия, т.е. усиливать слабое государство, можно помочь переустроить нынешний обширный негражданский мир на принципах общения, которое знало еще Евангелие и на которых основана современная межличностная дружба. Мы имеем неэффективное, а потому слабое государство, с одной стороны, и, с другой стороны, негражданское общество, во многом решающее проблемы своей интеграции не гражданскими, а военно-насильственными способами. И вместо попытки снова сконцентрировать насилие можно попытаться противопоставить его распыленности диффузию гражданских способов жизни. В таком случае, в терминах Касьяновой, главной задачей построения гражданского общества оказывается переустройство органов диффузного насилия на принципах того, что она называет «диффузным общением».

Сразу отмечу, что у этой концепции гражданского общества, основанной на православной традиции, есть два серьезных недостатка: во-первых, она кажется слишком идеалистичной; во-вторых, ее реализация потен-

циально содержит много опасностей. Конечно, оба недостатка можно попытаться исправить.

Идея заменить военно-бандитские методы решения проблемы общественной интеграции методами, когда-то практиковавшимися в раннехристианских конгрегациях и теперь практикуемыми в дружеских сетях, покажется не такой уж нереалистичной, если вспомнить следующие факты. Во-первых, в отличие от итальянской мафии, самообозначение которой — *la famiglia*, «семья», со всеми патриархально-иерархическими коннотациями этого термина, русские виртуозы насилия 1990-х приняли самообозначение «братьва», что из-за всех импликаций горизонтального равенства и саморегулирования странным образом напоминает «братий» Иосифа Волоцкого. Конечно, угроза во время встречи на стрелке никоим образом не есть эквивалент краткому увещеванию христианина, но горизонтальное саморегулирование присутствует в обеих ситуациях. Во-вторых, центральная проблема диффузной группы, по Касьяновой, — это возникновение «авторитета», того самого феномена, который так хорошо знаком по криминальным газетным хроникам 1990-х годов<sup>167</sup>. Дружеские сети рождают моральные авторитеты, бандитские сети рождают криминальные; и те и другие нужны для саморегулирования сети. В-третьих, гипотеза Зиновьева о неизбежном вырождении коллектива при отсутствии вертикального надзора в «гангстерскую банду» тоже указывает на близость некоторых евангельских практик и группообразующих механизмов современного преступного сообщества.

После краха советского коллективоведения в конце 1980-х годов проблематику жизни малых групп и контактов между ними забросили. Поэтому мне сейчас трудно оценить всю значимость этих параллелей. Очевидно, однако, что проповеди братской любви для бандитов и

<sup>167</sup> Ксения Касьянова, *О русском национальном характере*, с. 264 и 327.

силовиков — лучший способ похоронить православный проект переустройства центров диффузного насилия на мирных, гражданских основах. Чтобы подтолкнуть виртуозов насилия к гражданским методам общения, нужны жесткие, но привлекательные моральные, политические и экономические механизмы.

Остановлюсь на пушкинской диаде: злате и булате. Вадим Волков в своей книге описал, как злато трансформирует многих виртуозов насилия. Он указал на привлекательность стабильной прибыли, которая со временем заставляла выжившего члена братвы 1990-х превращаться в капиталиста в интеллигентных очках-нулевках 2000-х<sup>168</sup>. Мне кажется, что и булат тоже важен, но в незаточенном виде, так сказать. Ведь соревнование за победу в борьбе виртуозов, за звание самого крутого в данной игре — т.е. за обретение уникальной и желательной репутации в сфере, экзистенциально важной для тебя, а не борьба за приобретение или захват собственности — часто есть такой же действенный мотив поведения, как и материальная нажива. Особенно когда какая-то базовая собственность уже захвачена. И следовать этим мотивам еще легче, если все сферы потенциального захвата уже поделены и под контролем или прикрытием: в таких условиях легче заняться спортом и выездкой, чем наездами. О республиканских доблестях как попытке цивилизовать военное соревнование писали еще республиканцы эпохи Макиавелли и говорит глава «Добродетель» данной книги<sup>169</sup>. Как добавить это политическое измерение к современной дружбе, исследовала команда, писавшая книгу «Дружба»<sup>170</sup>. Но

<sup>168</sup> Вадим Волков, *Силовое предпринимательство в современной России // Социологические исследования*, 1999, № 1, с. 62.

<sup>169</sup> См. также: *Res Publica: возрождение интереса в: О.В. Хархордин, ред., Что такое республиканская традиция?* СПб.: Издательство ЕУСПб, 2009, с. 15.

<sup>170</sup> Олег Хархордин, Послесловие. Дружба: пере-сборка? // О.В. Хархордин, ред., *Дружба. Очерки по теории практик*. СПб.: Издательство ЕУСПб, 2009.

как переустроить нереспубликанскую борьбу силовых группировок внутри того, что сейчас называется «государством», на основании принципов борьбы за (возникающий внутри дружеской сети) авторитет или на основании того, что греки называли «политической дружбой», — вопрос исследований будущего.

Вот что можно вкратце сказать о реалистичности предложений переделать нынешнее негражданское общество на принципах христианско-гражданского общения. Вернемся к вопросу об опасности подобных предложений. Можно считать, что на этот недостаток православного видения гражданского общества указывал уже Франк, писавший, что переустройство мира мирскими средствами на церковных принципах ведет не к воцерковлению мира, а к обмирщению церкви. По его мнению, полное растворение мира в церкви случится за пределами эмпирического бытия человека; попытка растворить мир в церкви посюсторонними способами приводит ко многим ужасным последствиям, свойственным попыткам построения царства Божьего на земле. Поэтому преображение мира в церковь должно происходить святыми, а не мирскими средствами, в результате таинственного Божьего промысла, а не рациональных проектов переустройства мира. Пока этого святого преображения не произошло, принципиальная двойственность мира и церкви на этом свете должна сохраняться и охраняться, убеждал Франк; граница между двумя мирами проходит в каждом человеческом сердце<sup>171</sup>.

Переводя это предостережение Франка на современный социологический язык, мы приходим к следующему тезису: сердце должно преобразиться на основе трансцендентальных, а не посюсторонних порывов. Гражданские методы жизни должны укорениться не

<sup>171</sup> Семен Франк, *Духовные основы общества*, с. 97–98.

столько в результате рациональных планов переустройства принципов диффузного насилия, сколько в результате таинственного сошествия на человека глубокой внутренней веры. Пока же этого не произошло, принципиальная двойственность государственно-насильственных методов и нравов православного гражданского общества должна сохраняться.

Но что такое вера, исследуемая с точки зрения повседневной жизни? Как любят отмечать социологи, обычные люди – если речь не идет о религиозных виртуозах – преимущественно веруют в то, во что им выгодно верить<sup>172</sup>. Конечно, повседневность выгодного для индивида следования определенным моральным практикам может быть озарена каким-либо экстраординарным переживанием. После этого человек будет упорно доказывать (а возможно, и истово верить), что действительно верует. Пока же этого не случилось, пока трансцендентальная вера в безусловное следование принципам цивилизованной и цивильной гражданской жизни не снизошла в каждую индивидуальную душу, можно довольствоваться и внешним соблюдением несложных требований этой жизни. Вверение себя этой индивидуальной вере в безусловный идеал гражданской жизни останется для каждого, возможно, недостижимой целью, но к ней можно стремиться, бережно сохраняя при этом двойственность между сжимающимся государством и расширяющимся гражданским обществом.

<sup>172</sup> См., например: Pierre Bourdieu, *Genesis and Structure of the Religious Field* // Craig Calhoun, ed., *Comparative Social Research*, vol. 13. Greenwich, CT.: JAI Press, 1991, p. 15.

## Глава 3

# ЛИЧНОЕ И ЧАСТНОЕ

Летом 1926 года студентка ленинградской Горной академии Давидсон покончила жизнь самоубийством. Многим казалось, что причиной этого самоубийства были отношения с ее партнером по гражданскому браку, студентом той же академии Константином Коренковым. В течение предыдущего года он постоянно унижал ее, называя «шпаной» и «жидовской пролазой». Дело иногда доходило до того, что в ее присутствии он обсуждал с друзьями свои сексуальные отношения с другими женщинами и даже запирал ее в их комнате в общежитии, когда она доставляла ему неудобства (например, когда у нее было кровотечение в результате последнего аборта). В день самоубийства Коренков сказал Давидсон, что собирается к родным на летние каникулы один: зачем ехать вместе, если там у него другие знакомые девицы? Он оставил заряженный револьвер в верхнем ящике стола и пошел на задний двор общежития играть в мяч. Свидетель рассказывал потом:

Знаю Коренкова и Давидсон с 1925 года... Подробностей его семейной жизни я не знаю, от других слышал, что они живут неважно. В день смерти Давидсон, до момента выстрела, мы играли в мяч, и в числе других игравших был и Коренков. Когда мы кончили, то разошлись, а так через полчаса мне сказали, что Давидсон застрелилась. Вначале не поверил этому, а так как

они живут наверху, а я внизу, то я даже не пошел проверить сказанного<sup>173</sup>.

Коренкова нельзя было судить за убийство. Однако комсомольская ячейка, членом которой он являлся, исключила его из комсомола и партии на основании того, что он нес «моральную ответственность за самоубийство товарища». Районный орган Центральной контрольной комиссии (ЦКК) отменил это решение как слишком строгое и заменил его на «строгий выговор и предупреждение».

Вскоре после этого, в июне 1926 года, Коренков и его младший брат совершили налет на кассу Горной академии. Они зарезали кассира и тяжело ранили его жену. Братьям позарез требовались деньги на отдых в Крыму.

Два этих связанных между собой эпизода могли не показаться чем-то особенным для читателей газет того времени: в 1926 году в прессе было много сообщений о преступлениях, сопровождавшихся смертями,увечьями, изнасилованием и т.п. Однако Софья Смидович, бывший председатель Женотдела (т.е. отдела Центрального комитета партии, специально созданного для того, чтобы заниматься вопросами равноправия женщин), выбрала именно случай Коренкова как наиболее характерный симптом серьезной болезни, которая недавно поразила общество. Конечно, она была потрясена тем, как Коренков относился к своей жене; конечно, она связывала его бандитский поступок с этим отношением. Но особенность статьи в том, что не эти действия выступали главным предметом ее внимания: Смидович указывала на более общую проблему. Она хотела разоблачить особый тип общественной болезни, названной ею

<sup>173</sup> Софья Смидович, *О «коренковщине»* // А.А. Гусейнов и др., ред.. *Партийная этика: документы и материалы дискуссий двадцатых годов*. М.: Политиздат, 1989, с. 382.

«коренковщиной». Наиболее опасно в «коренковщине», писала она, то, что молодые люди, которые встречались с Коренковым ежедневно и видели его невероятно грубое и циничное обращение с бедной Давидсон, никак не реагировали на это и начали осуждать его только после того, как комиссия во второй раз признала его виновным.

Смидович указывает, что суть «коренковщины» — в равнодушном отношении соседей по общежитию к личной жизни друг друга, к сфере, где таятся темные и зловещие силы:

Личная жизнь товарища — не мое дело. На глазах всего студенческого коллектива Коренков запирает тяжело больную, буквально истекающую кровью жену на ключ — ну что же, его личное дело. Он обращается к ней не иначе как с ругательствами и издевательствами — никто не вмешивается. Чего же лучше: в комнате Коренкова раздался выстрел, и студент, комната которого отделена одним этажом, не считает нужным проверить, в чем дело. Ведь это же, по мнению студента, личное дело Коренкова с Давидсон<sup>174</sup>.

Интересно в этом случае то, что Смидович, главная партийная феминистка по должности, обращает свое внимание не столько на явную мизогинию происходящего, сколько на ужасное состояние коллектива: он не вмешивается в личную жизнь своих членов. Главная опасность, с ее точки зрения, заключается в том, что коллектив начинает разлагаться: он видит все, поскольку драма разворачивается у всех на виду, но ничего не делает. Поэтому Смидович пытается не исправить то,

<sup>174</sup> Софья Смидович, О «коренковщине» // А.А. Гусейнов и др., ред., *Партийная этика: документы и материалы дискуссий двадцатых годов*. М.: Политиздат, 1989, с. 383.

как мужчины относятся к женщинам, а показать, как коллектив должен воздействовать на жизнь индивидов.

Конечно, не стоит особенно удивляться этой – только кажущейся – странности позиции Смидович, ведь она исходила из системы ценностей другой эпохи и другого общества. Но озабоченность автора статьи «коренковщиной» указывает на исторические особенности переплетения общественной и личной жизни в Советской России. И, как станет ясно из дальнейшего изложения, случай Коренкова важен еще и вот почему: он не только послужил примером, но и сыграл важную роль в формировании особой советской конфигурации того, что англоязычная социология схватывает в виде обычной непроблематичной пары категорий *public vs. private* и что по-русски часто приходится обозначать во многом неуклюжими терминами-кальками – как противопоставление публичной и приватной жизни.

Чтобы понять логику данной, специфически советской конфигурации публичного и приватного, необходимо реконструировать культурные практики, составлявшие фон описанного эпизода. Большевизм стремился не только изменить институты, но и радикально трансформировать повседневную жизнь и создать нового, нравственно совершенного человека. И действительно, со временем советское общество преуспело в создании нового индивида, но не совсем такого, какого хотела получить партия. Задачей казалось также создание нового общества, основанного на искренней вере и героическом порыве; результатом борьбы по достижению этой цели стало общество, основанное на всеобщем и, со временем, все более циничном притворстве. Для того чтобы понять логику этой прелюбопытной трансформации, необходимо обратиться к ее корням, что в конечном счете означает обращение к квазирелигиозным аспектам русской революции 1917 года.

## *Большевистская реформация*

Интерпретация большевизма как во многом религиозного феномена вряд ли удивит российского читателя. Николаю Бердяеву принадлежит классическая формулировка этого тезиса. Согласно его трактовке, большевики перенаправили религиозную энергию русского народа на достижение своих собственных целей, и это стало трагическим завершением благого тысячелетнего развития Русской православной церкви. Внешний атеизм большевиков не должен обмануть проницательного наблюдателя, замечал Бердяев, поскольку он прикрывает религиозные по своей сути механизмы, объясняющие становление и успехи коммунизма в России<sup>175</sup>.

Бердяев указал на общие основания советской цивилизации – она опиралась на извращенную или вывернутую наизнанку религиозную аскезу, по его мнению, – но не стал детально анализировать попытки большевиков трансформировать православные практики. Эта трансформация, однако, могла и стать определяющим фактором успеха – ведь она напоминает то, что другой известный русский мыслитель Павел Милюков описал как переход от «обрядового благочестия» к «религии души»<sup>176</sup>. В своем исследовании российского сектантства XVIII и XIX веков Милюков описал с помощью этих терминов главную черту духовного прогресса того времени – переход от коллективного ритуального поклонения (основы традиционного православия) к глубокой внутренней и индивидуальной вере. Нельзя ли предположить, что подобная трансформация происходила и в случае с большевиками? Ведь ожидалось, что страстная индивидуальная вера должна прийти на смену гос-

<sup>175</sup> Николай Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*. Париж: ИМКА-Пресс, 1955.

<sup>176</sup> Павел Милюков, *Очерки по истории русской культуры*. Т. 2, часть 1: *Церковь, религия, литература*. М.: Прогресс-Культура, 1994, с. 102–103.

подствовавшему до сих пор в духовной жизни коллективному обрядовому благочестию.

В связи с этой индивидуализацией веры большевистскую революцию в России можно сравнить с пуританской реформацией в Англии. Майкл Уолцер был первым, кто отметил сходные черты у двух этих версий радикального переустройства мира на основании святого порыва, и поэтому мои аргументы будут во многом основаны на его исследовании<sup>177</sup>. Но особо я хотел бы подчеркнуть ту черту их возможного сходства, которая не занимает главного места в блестящем исследовании Уолцера.

Обе «революции праведников», как их определяет Уолцер, сопровождались трансформацией традиционной коллективной веры, покоящейся на священных ритуалах, в пламенную и индивидуальную веру в доктрину. И хотя теории, использованные в пуританской и большевистской революциях, кажутся кардинально противоположными, поскольку первая формулировалась в религиозных, а вторая в абсолютно атеистических терминах, перемены, произошедшие с большинством «реформированных», могли быть похожи. Во-первых, предполагалось, что верующие отказываются от любого посредника, который мог бы встать между ними и высшей истиной. Данная истина содержалась теперь не в ритуале, а прежде всего в ряде специальных текстов, доступных каждому из обращенных в новую веру для индивидуальной интерпретации. Во-вторых, предполагалось, что резкая индивидуализация веры основана на преображении отдельной души в свете откровения, полученного в результате опыта уединенного чтения этого святого текста. В-третьих, ни пуританский, ни большевистский «индивидуализм» не породили уважения к личной жизни.

<sup>177</sup> Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. N.Y.: Atheneum, 1968.

Последнее сходство наиболее интересно для нашего рассмотрения. Представление о священном характере личного пространства, проистекающее из того, что Стивен Льюкс назвал «мистическим индивидуализмом» Августина и Лютера, было чуждо и пуританам, и большевикам. Точнее, для лютеран личное пространство имело священный характер, потому что это место, в котором происходит приобщение к Богу<sup>178</sup>. В противоположность этому, как пишет Уолцер, у пуритан-кальвинистов

...индивидуализм оказался несопоставим с уважением к приватности... Пуританское рвение не было приватной страстью; напротив, оно было коллективным переживанием и накладывало на праведников новую и безличную дисциплину... У мятущейся совести были свои права, но защищалась она лишь от вторжения мирян, а не от «братского увещевания»<sup>179</sup>.

Нельзя ли то же самое сказать и о большевизме? Для понимания того, как определенного рода индивидуализм и полное неуважение к частной жизни сосуществовали в большевизме, нужно внимательно проанализировать происхождение большевистского индивида. Главным здесь, как часто подчеркивалось, является обретение яростной индивидуальной веры в святое Учение. А центральная практика этого перехода схватывалась термином «обличение».

### *Обличение как критика и как выведение налицо*

«Обличение» – основной термин в работе Ленина «Что делать?». Прежде всего он фигурирует в третьей

<sup>178</sup> Steven Lukes, *Individualism*. L.: Blackwell, 1973, p. 61.

<sup>179</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 12, 301.

главе этого большевистского манифеста, которая посвящена различиям между стратегией большевиков и традиционной троцкистской политикой. Слово «обличение» повторяется так часто, что придает главе определенный ритм. Получается, что припев здесь один и тот же: цель партии нового типа — «организовать политические обличения».

Чем же большевистское обличение отличается от того, что делали партии рабочего класса до сих пор? Во-первых, Ленин противопоставляет «обличение» простому обсуждению или объяснению. Теоретические объяснения, согласно Ленину, не отвечают задачам большевиков; вместо этого нужна «агитация», так как она вызовет гнев рабочих, обличив реальность угнетения<sup>180</sup>. В характерном для Ленина стиле воображаемые рабочие требуют от революционной интеллигенции, чтобы правда о преступлениях правительства не просто был предлагалась их вниманию, а принимала форму «живого» обличения:

Это [политическое] знание можете приобрести себе вы, интеллигенты, и вы обязаны доставлять нам его во сто и в тысячу раз больше, чем вы это делали до сих пор, и притом доставлять не в виде только рассуждений, брошюр и статей (которые часто бывают — простите за откровенность! — скучноваты), а непременно в виде живых обличений того, что именно в данное время делает наше правительство и наши командующие классы во всех областях жизни. Исполняйте-ка поусерднее эту свою обязанность, и поменьше толкуйте о «повышении активности рабочей массы»<sup>181</sup>.

Во-вторых, механизм обличения отличается от троцкистских бесед в следующем. Большевистский

<sup>180</sup> В.И. Ленин, *Что делать?* // Полное собрание сочинений, 5-е изд., т. 6, с. 68–71.

<sup>181</sup> Там же, с. 74.

пропагандист обличает преступления правящих классов, приоткрывая не очевидную сразу истину; он или она обличает гнусные намерения власть имущих и реальность классового угнетения, которые интерпретируются согласно марксистскому учению. Обличенная реальность — это не та видимая, каждодневная, близкая реальность конкретной фабрики, в которой живет рабочий; скорее, это Реальность в том виде, как она предстает в мировых религиях, как *ens realissimum*<sup>182</sup>. Данная Реальность, которая недоступна чувственному восприятию, становится Высшей и Неоспоримой Реальностью, открывающейся мысленному взору во внутреннем свете откровения. Реальность, обличенная согласно Слову, — вот то, что рабочий должен получить от большевика. Но, как сожалением отмечает Ленин, в 1902 году обычный рабочий этого еще не получает:

Почему русский рабочий мало еще проявляет свою революционную активность? ... Мы должны винить себя, свою отсталость от движения масс, что мы не сумели еще организовать достаточно широких, ярких, быстрых обличений всех этих гнусностей. Сделай мы это (а мы должны сделать и можем сделать это), — и самый серый рабочий поймет или *почувствует*, что над студентом и сектантом, мужиком и писателем ругается и бесчинствует та самая темная сила, которая так гнетет и давит его на каждом шагу его жизни, а, почувствовав это, он захочет, неудержимо захочет отозваться и сам, он сумеет тогда — сегодня устроить кошачий концерт цензорам, завтра демонстрировать пред домом усмирившего крестьянский бунт губернатора, послезавтра проучить тех жандармов в рясе, что делают работу святой инквизиции, и т.д. Мы еще очень мало, почти ничего не сдела-

<sup>182</sup> См.: Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*. N.Y.: Viking, 1958.

ли для того, чтобы бросать в рабочие массы всесторонние и свежие обличения<sup>183</sup>.

В-третьих, надо отметить, что сами рабочие тоже способны на частичные обличения, выявляющие несправедливости отдельно взятого фабричного управляющего или цехового мастера, но они не способны связать эти частные несправедливости с Учением, которое бы представило их как отдельные проявления одной большой несправедливости. Марксистскому пропагандисту и предстоит указать на данную связь. Его или ее роль тогда оказывается сродни роли «мятежных проповедников» — проповеди которых Гоббс считал одной из главных причин гражданской войны в Англии. Например, Уильям Перкинс — отец кальвинистской «теологии заветов» в Англии — в 1580-х годах писал в своей книге «Полный трактат о казуистике совести», что обязанностью проповедника является «приложение в простых и понятных выражениях... должным образом приобретенного [из текстов] учения к нравам и жизни людей»<sup>184</sup>.

Вспомним, что, согласно Роберту Такеру, проект Ленина притягивал Сталина именно благодаря намерению первого связать повседневный опыт рабочих и марксистское Слово. Главной характеристикой самого Сталина как революционера, пишет Такер, было впечатляющее знание основ марксизма и способность доступно их объяснить рядовому рабочему. «Пребывание в семинарии научило его катехизическому подходу в преподавании и способности находить простые примеры, действенные для его рабочих классов»<sup>185</sup>. Этот катехизический стиль мы находим даже в более поздних работах Сталина; некоторые из них представляли собой не-

<sup>183</sup> Ленин, *Что делать?*, с. 70–71.

<sup>184</sup> Цит. по: Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 145.

<sup>185</sup> Robert C. Tucker, *Stalin as Revolutionary, 1879–1929: A Study in History and Personality*. N.Y.: Norton, 1973, p. 116.

большой перечень кратких доктринальных ответов на прямо поставленные и просто сформулированные фундаментальные вопросы.

В этой связи возникают и другие параллели между пуританскими воинствующими священниками и большевистскими пропагандистами. И те и другие обретали знание Доктрины во многом благодаря самообучению; затем результаты этого процесса нужно было нести прихожанам. Проповеди являлись самым распространенным видом литературы в Англии XVI века<sup>186</sup>; в XX веке газета «Искра» стала рупором четких и простых проповедей большевистских борцов за святое дело. Современные комментаторы, даже сами англичане, не склонны замечать эти квазирелигиозные аспекты порыва большевиков. Например, Ленин прямо использует слово «проповедь»; в англоязычном издании переводчики склоняются к перевести его как «speech» или «propaganda»<sup>187</sup>. То, что делали пуританские прихожане — детально конспектируя проповеди и посещая занятия в группах по изучению Библии, — повторяется и в рабочих марксистских кружках в России. Конечно, первостепенную важность для обращения в новую веру приобретало умение читать. Поэтому и программа по обеспечению всеобщей грамотности (чего бы это ни стоило) стала неотъемлемой частью культурной революции в России. В отличие от пуританских воинствующих священников русские революционеры называли себя «воинствующими безбожниками», но и те и другие не останавливались почти ни перед чем в своих попытках дать каждому доступ к святому делу в этой, мирской, жизни.

Исходя из названия книги Перкинса, можно указать еще на одну параллель. Целью пуританских и большеви-

<sup>186</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 146.

<sup>187</sup> Ленин, *Что делать?*, с. 88; Lenin, *What Is To Be Done? // Collected Works*, Moscow: Progress Publishers, 1964, vol. 4, p. 430.

вистских обличений было обретение просветленных Высшей Идеей совести или сознания, т.е. того, что на школьной латыни схватывалось как *conscientia*<sup>188</sup>. Поэтому знакомую диалектику стихийности и сознательности, образующую основной сюжет «Что делать?», можно трактовать как движение от непросвещенной и хаотичной души к просветленной доктринальным знанием Совести, т.е. как процесс обращения в новую веру. Духовный прогресс индивидуального сознания представлялся примерно так: отвечая на обличения и ориентируясь на них, рабочий-большевик преодолевает стихийные, темные порывы своей души.

Позднее нарратив растущей и укрепляющейся большевистской сознательности станет тем, что Катерина Кларк назвала «основным сюжетом (masterplot) соцреализма»<sup>189</sup>. Этот основной сюжет повторялся практически во всех романах соцреализма: ученик под руководством мудрого учителя преодолевает невероятные трудности, учится контролировать страсти с помощью доктринальных истин и таким образом обретает святую совесть или, в терминах большевиков, сознательность. Кларк отмечает, что литературные приемы, использованные в этих романах, почти те же самые, что и в русских жизнеописаниях святых XIX века. Но она не упо-

<sup>188</sup> Термины «со-знание» и «со-весь» (в смысле со-ведение) есть кальки с греческого *syn-eidesis*. О параллелях между феноменами коммунистической сознательности и христианской совести подробнее см.: Хархордин, *Обличать и лицемерить*, с. 44–49. Надо отметить, однако, что в моей книге о генеалогии российской личности, вышедшей гораздо позже, чем первая версия данной главы (которая была написана в 1993-м, а опубликована как «Reveal and Dissimulate: A Genealogy of Private Life in Soviet Russia» в: Jeff Weintraub and Krishan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1997), мне пришлось подчеркивать, что я не пытаюсь выделить существенные параллели между большевиками и пуританами (как иногда интерпретируется тезис данной главы, несмотря на все мои старания этому противостоять). «Обличать и лицемерить» анализирует логику практик и перемены в них.

<sup>189</sup> См.: Katerina Clark, *The Soviet Novel: History as Ritual*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

минает, что и сам сюжет являлся описанием процесса обращения – которое бесконечное количество раз было повторено в протестантской литературе.

Модель обращения в веру и обретения сознательности, предложенная Лениным и позднее воспроизведенная соцреализмом, должна была как-то быть связана с повседневной жизнью – священная Реальность должна была быть связана с земной реальностью. Например, как индивид мог увериться в том, что он обрел эту искумую, истинно коммунистическую сознательность, а не следовал по-прежнему своим стихийным инстинктам? Иными словами, как большевик мог проверить, насколько он исполнен революционного порыва и святости?

Здесь на передний план выходит другое значение слова «обличение», отличающееся от обсуждавшегося выше, а именно от обличения как критической деятельности большевистских пропагандистов. Это другое значение хранит сама этимология слова: обличение – это выведение чего-либо налицо. Словарь Даля фиксирует это значение в следующем примере: «Дела, а не слова обличают человека, показывают подлинное лицо и личность его»<sup>190</sup>. Можно этот пример интерпретировать так: люди наделяются личностью посредством такого обличения. Получается, что это второе значение термина «обличение» более фундаментально, чем значение «критика других за грехи»: обличение здесь предстает как обличение, как наделение кого-либо личностью или выведение ее налицо, так что она наличествует самым очевидным образом. Конечно, проявив свою личность, став личностью, человек мог дальше и сам заняться обличениями злодеяний других согласно истинному Учению. Такая критика сейчас схвачена в главном ныне

<sup>190</sup> Владимир Да́ль, *Толковый словарь живаго великорусского языка*, 5-е изд. М.: Русский язык, 1980, т. 3, с. 596.

значении термина «обличение», а у Даля иллюстрируется так: «Добрая совесть любит обличенье».

Иными словами, можно предположить, что в большевистском обличении более фундаментальным аспектом является не критика других, а то, что лежит в основе самой ее возможности, — выведение личности налицо, когда сама революционная личность большевика становится заметной и очевидной, так как обличается его делами. (Если не сделать личность сначала заметной, то как можно ее критиковать?) Надо еще раз подчеркнуть особенность этого процесса: для коммуниста познание своей настоящей личности происходит не с помощью интроспекции или медитации. Обретение личности происходит через публично заметные и признанные дела, которые, как можно сказать, почти в буквальном смысле обличают, т.е. наделяют тело настоящей личностью. Подобное требование познания себя через продемонстрированные релевантному сообществу дела и через обретение собственного «Я» после одобрения этих дел не было уникально большевистским. Вполне возможно, что большевики пришли к этому, трансформировав православную практику обличения себя посредством покаянных дел.

Специфика этой православной практики заключалась в следующем. Мишель Фуко различал покаяние и исповедь как два возможных пути познания себя в раннем христианстве. В своих набросках о происхождении западноевропейского индивида (которые, как предполагается, развиты в неопубликованном четвертом томе *Истории сексуальности*) Фуко утверждал, что на Западе исповедь как практический способ познания себя постепенно вытеснил покаяние. Однако постоянное проговаривание деталей своей духовной жизни в исповеди, подробно описанное св. Иоанном Кассианом Римлянином, стало преобладать на Западе только через продолжительное время. Одной из основных дат здесь обычно

считается решение Второго Латеранского собора 1221 года об обязательности совершения тайной исповеди хотя бы раз в год. Но лишь когда, после XVIII века, исповедальные практики были направлены на новый дискурсивный объект под названием «секс», западный индивид превратился в субъекта с глубокой внутренней жизнью, который ищет свои наиболее важные личностные тайны и истины, исповедуясь пастору, психоаналитику или дневнику по вопросам секса<sup>191</sup>.

Однако практика публичного покаяния, как она описана, например, в трудах бл. Тертуллиана или бл. Иеронима, и которая представлена у Фуко как альтернативный и постепенно угаснувший способ христианского познания себя, возможно, сохранилась в православной России. Какова эта практика? Тертулlian использует выражение «публикация себя» — *publicatio sui* — для описания того, как кающийся человек познает себя. Только на публике, только выставляя себя напоказ во время публичного покаяния, можно познать свое «Я»: осознание «Я» и создается этим особым действием. Так, Фуко говорил в своей лекции:

Действия, с помощью которых [кающийся] познает себя, должны быть неотделимы от действий, с помощью которых он обличает себя... Покаяние в первом веке христианства было формой жизни, которая всегда руководствовалась обязательством проявить себя... Тертуллиановское выражение *publicatio sui* не есть способ сказать, что грешник должен выставлять напоказ свои грехи. Это выражение означает, что он должен [прежде всего] явить себя как грешника в своей реальности бытия грешником. Выявление себя напоказ грешником должно было помочь в избавлении от грехов<sup>192</sup>.

<sup>191</sup> См.: Мишель Фуко, *История сексуальности*, т. 1 // Фуко, *Воля к истине*. М.: Касталь, 1996.

<sup>192</sup> Michel Foucault, *Truth and Subjectivity*, лекция 20–21 октября 1980 года в Калифорнийском университете в Беркли. Транскрипт депозитирован

В ходе публичного ритуала кающийся обличал свое истинное лицо для сообщества и таким образом снимал с себя грехи, обретая это новое истинное «Я», наделенное христианской совестью. В более поздний период истории, говорит Фуко, такая практика выведения личности налицо путем публичного покаяния способствовала становлению модели утверждения своего «Я» через самопожертвование или мученичество.

Нельзя ли предположить, что данная модель обретения личности была центральной для русской цивилизации на протяжении многих веков? Есть множество примеров, от юродивых до павших героев революции. Все они одновременно являются истину и о самих себе, и о мире. Можно даже сказать, что христианский герой русского православия, святой, который познает себя не с помощью тайной исповеди, а с помощью публичных (покаянных) дел, был просто «позаимствован» большевиками, которые преобразовали религиозные практики *publicatio sui* для служения радикально новой цели, а именно для обличения (в смысле наделения личностью) нового советского человека, большевика-атеиста.

Такой человек может теперь утверждать и утвердить себя, пожертвовав собой для дела Революции либо – в менее драматических ситуациях – с помощью публичного признания его или ее поступков, которые говорят о его или ее высшей, коммунистической сознательности. И Ленин и Сталин подчеркивали значение именно дел, а не слов в оценке человека. Ленин показал это чуть ли не в самом названии своей первой ключевой работы «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов?». Сталин поддержал и усилил эту тенденцию, представив анализ дел, а не слов в качестве единственно верного способа познания личности. Интересно, что ему пришлось именно так защищать и

своего учителя. В письме редакции журнала «Пролетарская революция» в начале 1930-х годов, обсуждая поставленный под вопрос большевизм Ленина, Сталин резко ответил критикам. Какие бы письма, где Ленин предстает как колеблющийся или непоследовательный большевик, ни были найдены, писал Stalin, он уже доказал обратное своими революционными делами. Такое доказательство делами было истиной в последней инстанции<sup>193</sup>.

Теперь важно отметить две черты большевистского конституирования личности через обличение, т.е. выведения «Я» или «личности» налицо посредством обличающих дел. Во-первых, большевик мог узнать себя только в мнении пригодной для этого аудитории, которой для него или для нее выступала главным образом партия. То есть большевик или большевичка могли утвердиться в вере в правильность своего поведения — как признака наличия коммунистической сознательности — только с помощью партии. Как следствие, дисциплинированное подчинение воле партии становилось неотъемлемой частью утверждения веры большевика в свою избранность и благодать. Это подчинение могло продемонстрировать революционную сознательность в глазах революционного сообщества — а может, и нет, — но дисциплина являлась необходимым условием праведности, или «высокого звания коммуниста», как тогда говорили. Так, один из самых праведных большевиков — Сольц — утверждал, что добровольное подчинение партийной дисциплине — основная добродетель большевика:

Но чем отличается наша дисциплина от солдатско-казарменной... убивающей всякую инициативу и живую творческую мысль? Да тем, что наша дисциплина —

<sup>193</sup> Иосиф Stalin, *O некоторых вопросах истории большевизма* // Stalin, Вопросы ленинизма. М.: Госполитиздат, 1952.

добровольная, так же как и партия является добровольным союзом лиц, которые могут в любой момент уходить из него. Мы – добровольное войско, идущее к определенной цели, ведущее борьбу совместными усилиями. Это сознание дает нам моральное удовлетворение даже тогда, когда мы подчиняемся, будучи не согласны с тем или иным решением партии<sup>194</sup>.

Вторая особенность большевистского выведения личности налицо такова. Если большевистская личность формируется под пристальным взглядом революционной общественности – и, как скажут многие, создается этим взглядом, – то этот процесс по определению не может быть тайным. Она всегда и целиком находится наяву, поскольку с помощью такой демонстрации, в *publicatio sui*, большевистская личность только и может существовать. Это условие имеет далеко идущие последствия. Большевистскую личность, в противоположность либеральной личности, нельзя осмысленно защищать от сообщества, от «вторжения общественности в ее жизнь», так как она только и существует в глазах этого сообщества. Личность являет себя, становится заметной через обличение себя делами, а в отсутствие революционного сообщества обличить себя делами невозможно.

Соответственно, личная жизнь также должна постоянно находиться в поле зрения окружающих – ведь святая личность проявляется во всей совокупности поступков человека. Нет смысла скрывать свою личную жизнь. Прятать большевистскую личность от взора революционной общественности абсурдно, поскольку преграды для партийного взора будут означать просто невозможность выявления большевистской личности. Устройство того, как происходит обличение личности делами,

<sup>194</sup> Аарон Сольц, *О партэтике* // А.А. Гусейнов и др., ред., *Партейная этика*, с. 265.

помогает объяснить большевистское требование, которое кажется абсурдным и неприемлемым с либеральной точки зрения: держать «личную жизнь» на глазах у революционного сообщества.

После того как революционная общественность институционализируется в революционном государстве, это государство получает полное право для вмешательства в «личную жизнь» большевиков. На самом деле оно было просто обязано вмешиваться для регистрации иногда даже мельчайших поступков, с тем чтобы все поступки, говорящие о наличии или отсутствии коммунистической сознательности (аналога христианской совести), были учтены в процессе конституирования личности большевика.

### *Личная жизнь и частная жизнь*

Когда переводишь на русский язык английский термин *private*, часто сталкиваешься с проблемой: переводить ли его как «личный» или как «частный»? Ведь «личная жизнь» не менее устоявшийся термин, чем «частная жизнь», хотя коннотации несколько различаются. Если первый связан с терминами «лицо» и «личность», то второй несет коннотации чего-то необщего, т.е. части в противоположность целому. Соответственно, и с двумя этими терминами часто поступали по-разному. По крайней мере в Советской России с «личной жизнью» обращались так, как этого требовала сфера жизни коммунистической личности, с «частной жизнью» — по-другому. Например, если личная жизнь должна была находиться в поле зрения других, то данное условиеказалось совсем необязательным для частной жизни. Как часть некоего целого частную жизнь можно было оградить от взгляда извне и даже противопо-

ставить ему — и не предполагалось ли, что многие именно так и делали?

Поэтому в Советской России у этих двух видов того, что на английский переводится одним термином *private life*, оказались разные судьбы. «Личная жизнь» непрерывно поощрялась режимом и была предметом его постоянной заботы. В самом деле, из представления трех основных сфер человеческой жизни, знакомого каждому советскому ребенку по формуле поздравительной открытки — «желаем здоровья, успехов в труде и счастья в личной жизни!», — ненавязчиво следовало, что каждая личность должна, во-первых, иметь сферу своей, личной жизни, и, во-вторых, именно там она и должна быть счастлива. В конце концов, для чего делалась революция, если не для счастья каждого советского человека?

С «частной жизнью», наоборот, велась борьба, и в какой-то момент она была практически уничтожена на дискурсивном уровне. Самый большой словарь русского литературного языка, вышедший в свет в 1950—1960-х годах, зафиксировал это посмертное состояние частной жизни. В нем все примеры употребления слова «частный» связаны с дореволюционной жизнью, с которой было покончено в 1917-м. «Частное хозяйство», «частная стипендия», «частная контора» и «частная опера известного мецената С.И. Мамонтова» — все вышли из употребления после того, как основа данной сферы — частная собственность — была отменена большевиками. В словарном разделе на слово «частный» содержится только один пример словаупотребления после 1917 года, который относится, что неудивительно, к жизни за рубежом: «Он получал жалованье главного врача в кантональном санатории. У него была частная практика»<sup>195</sup>.

<sup>195</sup> Словарь современного русского литературного языка. М.: Институт русского языка, 1955—1968, т. 17, с. 778—779.

Словарь дает гораздо больше примеров словоупотребления термина «личный» после 1917 года. Он приводит слова главы советского правительства Калинина о том, что Конституция «обязывает беречь общественную собственность, ставить общие интересы выше личных, индивидуальных». Затем следует пример, относящийся к временам Великой Отечественной войны: «личное стало государственным, тревога за судьбу родины вошла в сердца советских людей, спаяла их ряды». И последний пример употребления относится к послевоенным годам: «Должно быть, оттого, что Рудаков всегда так тщательно прятал от окружающих свое личное, было особенно странно увидеть его в роли заботливого мужа, любящего отца»<sup>196</sup>.

Конечно, весь клубок причудливо переплетенных терминов «общий—общественный—государственный», с одной стороны, и «личный—частный—индивидуальный», с другой, очень сложен для исследования. Какие из них лучше передают англоязычную пару *public-private*? Какие и в каких контекстах очевидно противостоят друг другу как антонимы? Каковы различия между терминами, кажущимися во многом синонимами, и в каких контекстах это проявляется? Ответы на эти вопросы ждут своего кропотливого исследователя. Я же пока сосредоточусь только на различии между личной и частной жизнью.

### *Стремление к товарищескому уверещанию*

В стране, где борцы за святое большевистское дело в конце концов пришли к власти, большинству населения было совсем далеко до святости. Более того, большевики боялись, что это большинство оказывает пагуб-

<sup>196</sup> Словарь современного русского литературного языка. М.: Институт русского языка, 1955–1968, т. 17, с. 298.

ное воздействие на чистоту партийных рядов. Поэтому были созданы специальные органы — сначала Центральная контрольная комиссия (ЦКК), потом Комитет партийного контроля — для определения того, какое поведение личности соответствует коммунистической сознательности. Самым трудным оказался вопрос о праведном поведении в мирской жизни: какими должны быть стандарты, свидетельствующие о коммунистической сознательности в таких вопросах, как, например, секс, одежда, ежедневные взаимоотношения с коллегами и соседями?

В 1923—1926 годах развернулась дискуссия о партэтике, участники которой пытались обсудить и установить эти стандарты. Дискуссия отчасти способствовала тому, что простые члены партии начали неустанно писать о своих оступившихся товарищах в ЦКК. Устраивались товарищеские расследования, и нередко они заканчивались временным приостановлением членства или исключением из партии. Однако результаты кампании не совсем удовлетворяли руководство ЦКК. По его мнению, в самом факте учреждения внутрипартийного суда нравов было что-то ненормальное. Разве это нормально, спрашивал, например, Аарон Сольц, один из сопредседателей ЦКК, что один товарищ пытается подставить другого под партийное расследование, вместо того чтобы советом или увещеванием направить оступившегося на правильный путь? Он говорил:

Ведь если, например, ошибку делает ваш брат, ваша жена, близкий вам товарищ, я убежден, что вы не тащите его в К[онтрольную] К[омиссию], а постараитесь исчерпать недоразумение в собственной среде, потому что странно было бы, если бы сын таскал отца в КК или судебное учреждение<sup>197</sup>.

<sup>197</sup> Сольц, *О партэтике*, с. 278.

Сольц, профессиональный революционер с 1898 года, хотел навязать другим и потому возвеличивал романтическое видение тесной товарищеской сплоченности большевистского подполья, якобы существовавшей до революции. Эта сплоченность теперь ослабла из-за притока новых членов, которые представляли собой сырой материал, не закаленный суровыми условиями подпольной дисциплины. Но, возможно, восстановление такой дисциплины могло воссоздать утраченное единство. Теперь, когда партия вышла из подполья и заняла господствующие позиции в политике, дисциплина могла бы поддерживаться с помощью того, что Сольц называл «общественным мнением». Это мнение, как пояснял Сольц, сродни дворянскому осуждению, которое в прежние времена делало невозможным брак аристократа и крестьянки. Это мнение поддерживало бы дисциплину и гарантировало сознательное поведение членов партии без вмешательства каких-либо квазисудебных органов.

Сольц не только отстаивал эту идею, но и старался воплотить ее в жизнь. Многие его речи достаточно банальны – они просто повторяли то, что уже было сказано в официальных резолюциях ЦКК. Сольц не добавлял ничего нового к их содержанию. Однако его задача была другой: он специально подчеркивал, что пытается создать «общественное мнение» по вопросу приемлемости или неприемлемости определенных типов поведения. В этом смысле Сольца можно записать в активные приверженцы теории речевых актов *avant la lettre*. Он последовательно настаивал: целью его коммуникации является не просто передача информации, но также и оказание иллоктивного и перлоктивного эффектов. Например, он начинал речь со следующего заявления:

Товарищи! Прежде всего я хотел вам сказать, что по такому вопросу, как партэтика, нам нужно вести беседы,

а не выслушивать доклады с соответствующими резолюциями...

А заканчивал так:

Вот, товарищи, о чем я хотел вам сказать. Чрезвычайно важно, чтобы мы здесь обменялись мнениями, потому что мы должны создать общественное мнение, а все не выслушивать доклады<sup>198</sup>.

Вполне обоснованно считать, что «общественное мнение» Сольца ближе к тому, что в «Опыте о человеческом разумении» Локка называется законом мнения или репутации, чем к тому мнению, которое производят дебаты в публичной сфере у Хабермаса<sup>199</sup>. Сольцевское «общественное мнение» работает наподобие традиционных семейных нравов или дворянской чести, которые формируют повседневные представления о пороке и добродетели через наставления. Емельян Ярославский – еще один сопредседатель ЦКК – описал механизм работы такого «общественного мнения» следующим образом: «Мы должны постоянно наблюдать за такими неустойчивыми товарищами, и когда увидим малейшие признаки опасности, угрожающие этому товарищу, предупредить его, помочь ему выбраться из этого положения»<sup>200</sup>.

Конечно, взаимное наблюдение, понимаемое как братская помощь, не было чисто большевистской инновацией. Конгрегация пуританских праведников, согласно Уолцеру, также поддерживала чистоту совести прихожан посредством взаимного контроля. Так, два

<sup>198</sup> Сольц, *О партэтике*, с. 273, 292.

<sup>199</sup> См.: Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

<sup>200</sup> Емельян Ярославский, *О партэтике* // А.А. Гусейнов и др., ред., *Партийная этика*, с. 175.

пуританских теолога – Филд и Уилкокс – писали в «Первом увещевании Парламенту», что конгрегация держится вместе по «повелению, данному Господом своей Церкви, в соответствии с которым люди учатся направлять свою волю и дела по закону божьему, наставляя и увещевая друг друга, да и поправляя и наказывая своим равных и послушников». В другом показательном примере пуританин Бакстер сообщал об основных средствах поддержания нравственной дисциплины в его Киддерминстерском приходе. Это, по его мнению, «увение и прилежание благочестивых людей этого места, которые жаждали спасения своих соседей и были моими помощниками в частной жизни (*in private*)»<sup>201</sup>.

Комбинация взаимного надзора и святой сознательности не была таким же простым и естественным достижением в России 1920-х годов, как у пуритан конца XVI века в Англии. Однако, по мере того как все большее число рабочих и крестьян вступали в партию и продвигались по иерархической лестнице вверх, они способствовали внедрению, распространению и закреплению взаимного наблюдения внутри партии. Это происходило, так как, во-первых, сами бывшие крестьяне и рабочие несли с собой в новое окружение традиционные техники взаимного контроля. Во-вторых, их собственные проступки могли стать поводом для введения или усиления взаимного надзора. Когда вчерашний рабочий или крестьянин становился членом партии или мелким начальником, его традиционные поведение и манеры, к которым до тех пор терпимо относились его или ее товарищи, могли стать недопустимыми для члена партии и уж тем более для должностного лица. И тогда некоторые примеры его поведения вообще могли попасть в «личное дело», если они свидетельствовали не только об индивидуальной испорченности, но в некото-

<sup>201</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 220, 221.

рых случаях, возможно, и о настоящей общественной болезни.

В процессе укоренения в советской жизни комбинации «взаимный надзор плюс сознательность» случай с Коренковым, описанный в начале этой главы, был достаточно показателен. Во-первых, примечательно то, что определенные манеры вдруг становятся сомнительными с точки зрения высоких требований коммунистической сознательности. Плохое обращение с женой становится примером неподобающего поведения для члена партии, хотя побои и домостроевые нравы характерны на тот момент и для рабочих, и для крестьянских семей. Более того, так как любое мелкое преступление указывает на потенциальное разложение всей личности большевика, то отношение Коренкова к жене стало первым свидетельством перерождения, на которое требовалось срочно реагировать. Разложение Коренкова как коммуниста в полной мере проявилось в его участии в бандитском налете, но ведь и первые признаки разложения можно было легко заметить! Во-вторых, примечательно то, что горизонтальный надзор рассматривается как лучшее средство предупреждения такого разложения. Смидович, конечно, выступала за повсеместное введение системы товарищеского увещевания. Она и называла описанное ею студенческое общежитие больным, поскольку оно не использовало подобное увещевание. Вернее, взаимное наблюдение уже было повсюду, так как почти все в жизни Коренкова и Давидсон происходило на глазах соседей, но среди студентов не оказалось сознательных личностей, которые бы предостерегли и вразумили Коренкова до того, как стало поздно.

Характеризуя «коренковщину» как типичную социальную болезнь, Смидович приводит еще один ее пример. Некто Моргунов использовал свое служебное положение — инструктора профсоюза совторгслужащих, —

как мы теперь говорим, в личных целях. Он предлагал некоторым молодым женщинам направления на работу только после того, как они соглашались вступить с ним в интимные отношения. Одна из его подопечных отказалась, и он ее изнасиловал. Представ перед органами предварительного следствия, Моргунов отрицал факт изнасилования, но при этом не отрицал того, что, познакомившись с девушкой в губотделе профсоюза как с подростком, которого он по роду своей службы должен был направить на работу, вступил с ней в половую связь. Причем он не придавал «этому особенного значения, могущего вызвать излишние разговоры и подозрения, и считал своим личным делом»<sup>202</sup>.

Рабочий Моргунов не видел в своем поведении особой проблемы. Наверняка у него уже были интимные отношения с женщинами и раньше; наверное, если он жил в рабочих общежитиях, это происходило почти на виду у товарищей и не вызывало никаких нареканий. Он вел себя согласно патриархальным нравам, которые допускали подчинение сопротивляющейся женщины агрессивным мужчиной. Гражданская война с ее все-дозволенностью только усилила это традиционное отношение. Он повел себя так же и в данном случае, искренне не понимал, как государство рабочих – его государство! – может наказывать за такой пустяк. И из статьи Смидович снова следовало: если бы рядом оказался товарищ, который предостерег и вразумил Моргунова еще до того, как тот перешел от сексуальной распущенности к уголовно наказуемому насилию, разложение никогда не зашло бы так далеко.

Однако до 1926 года подобные призывы укоренить товарищеское увещевание в партийных и советских организациях отражали скорее желаемое, чем действительное. Статьи Смидович обозначили начало новой

<sup>202</sup> Смидович, О «коренковщине», с. 385.

кампании за то, чтобы сделать его реальным. В некотором отношении «чубаровское дело» 1926 года отметило конец эпохи, после чего последовали перемены. Эрик Найман в своей книге о советской дискуссии 1920-х годов по поводу половой жизни детально описал значение и последствия этого дела. В самом центре Ленинграда, рядом с Лиговским проспектом, двадцать четыре рабочих изнасиловали одну крестьянку. Восемь насильников были членами комсомола, а двое – кандидатами в партию. Яркие подробности этой истории заполонили страницы газет; читателей убеждали в том, что следует казнить преступников, которые представляли как исчадья ада, как существа низшего биологического вида или класса – например, их называли «ползучими гадами» и т.д. Так как уголовный кодекс в то время не содержал статьи с адекватным наказанием за групповое изнасилование, что смогло бы утолить народное негодование (максимальным наказанием было заключение на восемь лет), прокуроры выдвинули обвинение в бандитизме, чтобы в результате восьмерых насильников приговорили к смертной казни<sup>203</sup>.

Эти и другие подобные им события вызвали повышенное внимание к личной жизни большевиков. И хотя, согласно Моше Левину, в России вплоть до 1920-х годов «в сельском мире какое-то время происходили и допускались жестокие групповые изнасилования»<sup>204</sup>, большевистская конгрегация более не могла мириться с этим после миграции крестьян в города и особенно после их вступления в партию. Групповое изнасилование демонстрировало такую степень внутреннего разложения людей, якобы гордо несущих высокое звание коммуниста или комсомольца, по сравнению с которым разложение студенческого общежития, описанное Сми-

<sup>203</sup> Eric Naiman, *Sex in Public: The Incarnation of Early Soviet Ideology*. Princeton: Princeton University Press, 1997. См. особенно главу 7.

<sup>204</sup> Moshe Lewin, *The Making of the Soviet System*. N.Y.: Pantheon, 1985, p. 55.

дович, могло показаться незначительным. Одним из наиболее заметных последствий «чубаровского дела» стала статья Ярославского, опубликованная в «Смене» в октябре 1926 года. В ней содержалось требование, чтобы каждая коммунистическая ячейка знала о происходящем в семейной жизни членов партии и комсомола и реагировала на опасные симптомы прежде, чем они превращались в преступления. Иными словами, если партия не хочет, чтобы подобное произошло снова, то каждый сознательный коммунист впредь должен внимательно следить за сексуальной жизнью своих товарищей. К 1927 году, по мнению Наймана, секс перестал быть дискуссионной темой. О нем говорили, но уже не спорили, так как партийная линия по этому вопросу была ясна. Секс стал опасной зоной, где обитали порывы и страсти, которые могли оказаться пагубными для коммунистической сознательности.

Как же большинство членов партии отреагировало на эту опасную привязку семейной или личной жизни к теме политического разложения? Ленинский набор в партию и последовавший за 1924 годом рост ее рядов привели к тому, что большинство членов партии не имели опыта первоначальной секты большевистских подпольщиков. Те, кто пришли, знали гражданскую войну и последовавшие за ней годы нэпа. Их поведение пока оставалось в рамках традиционных нравов, подкорректированных в соответствии с новым законодательством и веяниями времени. Например, легкость процедуры вступления в брак и получения развода привела к тому, что мужчины могли свободно менять своих партнерш или иметь отношения сразу с несколькими женщинами. Безответственные мужья могли бросать своих беременных жен или даже подталкивать их к самоубийству, как в случае с Коренковым. Однако, после того как власть привлекла внимание к темным силам, дремлющим в семейной или личной жизни коммуниста,

патриархальные нравы или стиль красноармейской атаки в личном поведении могли стать подозрительными, и их надо было остерегаться.

Опыт коренковых и моргуновых, не попавших под партийное или уголовное следствие, указывает на вторую важнейшую практику, способствовавшую формированию советского индивида. Не можем ли мы предположить следующее: если первоначальные борцы за святое дело коммунизма узнавали себя и конституировали свою личность на основе практик обличения делами, то члены партии, присоединившиеся к большевистской конгрегации позднее, формировались преимущественно с помощью другой практики — лицемерия. Столкнувшись со всепроникающим взаимным надзором внутри конгрегации, они оказались вынуждены скрывать от товарищей свое поведение и некоторые привычки, способные вызвать подозрение. Поскольку те, кто вступили в партию на более поздних этапах, составляли теперь подавляющее большинство, лицемерие стало доминирующей практикой формирования личности в Советской России.

Кен Джайлл первым подметил эту особенность ленинистских режимов. Как он утверждал, лицемерие в них стало основным способом связи публичной и приватной сфер жизни человека<sup>205</sup>. Подправляя Джайлла, надо заметить: чтобы связать какие-либо сферы с помощью практик лицемерия, надо уже иметь эти сферы в наличии. Сфера же частной и личной жизни тогда только формировались для большинства населения Советской России<sup>206</sup>. Джайлл предполагал, что лицемерие использовалось для защиты приватной сферы — существующей как бы по определению: как же возможна жизнь без нее? — от официального надзора и вмешатель-

<sup>205</sup> Ken Jowitt, *The New World Disorder: Leninist Extinction*. Berkeley: University of California Press, 1992, p. 72.

<sup>206</sup> См.: Хархордин, *Обличать и лицемерить*, глава 5, особенно с. 287–290.

ства извне. Мое же предположение, напротив, состоит в том, что сама эта приватная сфера была созданием ленинистских режимов, причем сферы частной жизни и личной жизни, как мы увидим, развивались в этом отношении совсем по-разному. Иными словами, лицемерие выступает не как практика, производная от разделения на приватное и публичное в ленинистских режимах, а как центральная практика, создающая это разделение. Если говорить с помощью категорий повседневного русского языка, а не латинизированных научных «калек», то, забегая вперед, можно сказать, что лицемерие связало находящиеся в поле видимости власти личную, трудовую и общественную жизнь индивида, с одной стороны, и его невидимую для власти частную жизнь, с другой стороны.

Рабочие и крестьяне, перешедшие на работу в партийные и советские структуры, пронизанные товарищеской бдительностью, вскоре понимали, что определенного рода поведение сомнительно, и его теперь надо скрывать и на службе, и дома. Их лицемерие, конечно, не было новой практикой, но форма лицемерия радикальным образом изменилась. Как продемонстрировал Мишель Конфино, на протяжении веков коллективное лицемерие практиковалось русскими крестьянами по отношению к помещикам и царским служащим<sup>207</sup>. Это лицемерие несущественно отличалось от схожих видов «оружия слабых» — которое исследователи находят, например, в современной малайской деревне: слабые представители крестьянского мира практикуют коллективное лицемерие по отношению к сильным<sup>208</sup>. Новизна большевистского лицемерия заключалась в том, что оно практиковалось индивидуально и по отношению к

<sup>207</sup> Michel Confino, *Société et mentalités collectives en Russie sous l'ancien régime*. P.: Institut d'Etudes Slaves, 1981.

<sup>208</sup> James C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.

равным, а неколлективно и по отношению к вышестоящим. Надо также отметить, что такое лицемерие отличалось и от драматургического манипулирования масками в повседневной жизни западного человека — тем, что оно не было вторично по отношению к уже существующему индивидуальному «Я»<sup>209</sup>. Напротив, лицемерие играло ключевую роль в формировании «Я» советского индивида.

Возможно, индивидуализация новых большевиков, происходящая преимущественно посредством лицемерия, лучше схватывается словом «притворство», а не «лицемерие». «Лицемерие» по своей этимологии означает «перемену лиц», когда их примеряют по очереди (а это является более поздней стадией в генеалогии притворяющегося индивида), в то время как термин «притворство» производен от древнерусского глагола «притворити», употребляемого в том же смысле, как в современном выражении «притворить дверь». Крестьяне, ставшие рабочими, а потом членами партии и ответственными работниками, вынуждены были притворить (или затворить) некоторые виды своего поведения от проницательного взора товарищеской конгрегации. Это было намного легче, чем следовать большевистским требованиям перелопатить все свое традиционное поведение. Поэтому для многих процесс индивидуализации начался с помощью практики индивидуального скрытия некоторого потенциально сомнительного поведения от взора коллег и соседей, а иногда и от членов семьи. Это было их первое индивидуальное действие, не инициированное сообществом. Пусть это действие реактивное — многие попросту скрывали часть своих действий от взора революционной общественности, — но теперь эта часть составляла практически полностью

<sup>209</sup> См., например: Ирвинг Гофман, *Представление себя другим в повседневной жизни*. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.

невидимую и индивидуально созданную сферу их жизни. Конечно, процесс разрастания этой сферы, где индивидуально пряталось сомнительное поведение, едва ли можно было легко зафиксировать по причине ее очевидной секретности. Однако этот процесс, возможно, нашел свое выражение в феномене, который историки и социологи зарегистрировали под названием «Великого отступления» 1930-х и 1940-х годов.

### *Распространение требований святости на всех*

Описывая политическую деятельность пуританских революционеров, Майкл Уолцер показал, что «богоугодное служение» (*godly magistracy*) больше подходит для определения истинного призвания этих праведников, чем «капиталистическое накопление» или «буржуазная свобода». Это служение опиралось на принуждение для исправления нравов тех, «кто отказывается управлять собой... до тех пор, пока их не заставят быть свободными»<sup>210</sup>. Законодательные инициативы пуритан в английском парламенте включали запреты на попрошайничество и ростовщичество, вождение медведей по площадям и другие низкие развлечения выходного дня, танцы, нецензурную брань, церковный эль и алкоголизм вообще. Подытоживая все эти предложенные меры по исправлению нравов, Уолцер пишет:

«Исправление нравов» было, или, скорее, было бы, прими оно тот размах, о котором мечтали священники, пуританским террором... Революционная попытка установления святого царства (*Holy Commonwealth*) в Англии провалилась. Правление праведников было недолгим; новые формы принуждения не превратились

<sup>210</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 224.

в решительные действия государственной полиции... И пугающее требование пуритан ввести тотальное государственное принуждение было потихоньку забыто... [Однако] кто усомнится в том, что, будь святое царство прочно установлено, благочестивая самодисциплина и взаимный надзор были бы гораздо более репрессивны, чем сословная система?<sup>211</sup>

Некоторые посчитают, что то, что не удалось праведным пуританам в Англии, удалось праведным большевикам в России. Иными словами, то, что в кальвинистской теологии называлось *Holy Commonwealth* – святое царство или республика праведников, – было установлено в СССР после 1930-х годов со всеми вытекающими отсюда последствиями. Например, Моше Левин описывает развитие событий согласно классической схеме, предложенной социологом религии Эрнстом Трёльчем: большевистская секта пыталась превратиться в церковь, чтобы дать каждому родившемуся ребенку (а не только тем, кто сознательно пришел вступить в секту) возможность богоугодного служения и святого призыва. Иными словами, строить коммунизм мог теперь каждый советский гражданин, а не только истинные большевики. Новые догматы были запечатлены в «Кратком курсе истории ВКП(б)», отдельные главы которого написал сам Сталин. Был установлен список смертных грехов, и инквизиция стала неистово искоренять ересь и заставлять виновных публично в этих грехах признаваться. После того как террор утих, появилась квазирелигиозная цивилизация: «священные границы» отделяли ее от остального, падшего, мира; заветы Ленина (а не Новый Завет) стали ее основными принципами; демонстрации и публичные церемонии начали выполнять функцию религиозных ритуалов<sup>212</sup>.

<sup>211</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 226, 230–231, 305.

<sup>212</sup> Lewin, *The Making of the Soviet System*, p. 305.

К этому описанию я бы хотел добавить еще два элемента, которые часто остаются незамеченными, но которые особенно интересны для оценки степени трансформации повседневных практик. Распространение требований сознательности на всех предполагало, что теперь каждый гражданин должен был быть борцом за святое дело революции. Как следствие, теперь каждый должен был, во-первых, уметь интерпретировать священные тексты. И, во-вторых, каждый должен был вести себя таким образом, чтобы его или ее поступки обличали коммунистически сознательную личность. Поэтому изменения в повседневных практиках прежде всего включали в себя поощрение самостоятельного чтения и особое внимание к исправлению нравов.

С точки зрения интерпретации по Левину можно сказать, что самостоятельное чтение стало самым простым и доступным всем способом участия в делах большевистской церкви-государства. Вера Данэм, анализируя советскую литературу средней руки (*middlebrow fiction*) 1930-х и 1940-х годов, отмечает, что она дала советскому гражданину возможность эрзац-участия в политической системе:

Назидательный роман того времени давал один из немногих способов удовлетворения потребности людей в понимании основных проблем их жизни... Читаемая деятелями партии и культуры, их женами, учащимися средней школы, домохозяйками в маленьких городках, заводскими и сельхозрабочими по всей стране художественная литература, воспринимаемая как реальная жизнь, превращалась в своего рода городскую площадку для обсуждения (city hall), в подмостки, с которых система оправдывала себя... Роман давал читателю суррогат участия в общественных делах<sup>213</sup>.

<sup>213</sup> Vera Dunham, *In Stalin's Time: Middleclass Values in Soviet Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 25. См. также: Вадим Волков, *Концепция*

Участие в чтении и интерпретации проповедей было тоже простым первоначальным делом, доступным для мирян на пути их становления пуританскими праведниками. В этом большевики не отличались существенным образом от пуританских революционеров. Подобное участие было неотъемлемой частью квазирелигиозной цивилизации. Например, в специальном постановлении ЦК от 15 ноября 1938 года Сталин осудил тех, кто пытался заменить интенсивное индивидуальное изучение «Краткого курса...» ритуальным публичным чтением. Историки, конечно же, укажут на конкретные исторические причины и контекст, побудившие принять этот документ именно тогда. Но общая логика развития событий, в которую должны были укладываться отдельные решения, тоже понятна. Катехизису под названием «Краткий курс...» и дидактической литературе соцреализма предстояло сыграть роль проповеди и дополнительного комментария к слову божьему.

Вторым, обычно не замечаемым, достижением сталинской трансформации жизни было установление нового морального режима, который связал всех единой системой норм повседневного поведения. Будучи установленным, новый режим жизни эффективноправлялся с отклонениями от нормы, почти не опираясь на террор. Однако для установления самого этого порядка потребовался всепроникающий и потенциально всех захватывающий террор. В ходе его те, кто играл роль праведников — с их рвением и отсутствием колебаний по поводу применения силы, — оказались очень востребованными.

Исправление нравов началось с провозглашения в 1934 году победы социализма в отдельно взятой стране. Действительно, если святое царство или рай на земле так близки, то как большевики могут быть толерантны

к тем, кто живет неправедно или неправильно? Данэм описывает переход от заботы о высокой «культуре» к поиску и насаждению стандартов более приземленной «культурности», который начался в 1930-х годах и достиг своей кульминации в 1940-х. Внимание к культурности подразумевало переход от интеллигентских поисков глубокой духовности к контролю над простыми внешними проявлениями цивилизованного поведения. «Культурность», согласно Данэм, означала «простой порядок должного поведения на публике»; она опиралась на «конформность с предписанными предпочтениями»<sup>214</sup>.

Сталинский режим обратил внимание на повседневные нравы. «Безупречное поведение» — что теперь означало управляемый, предсказуемый и правильный образ действий — оказалось в центре пропагандистской кампании. Одержанность фетишизированной «культурностью» началась с внимания новой элиты к личной гигиене, а потом путем наставлений и назиданий распространилась на все общество. Чистые ногти, опрятные волосы, не плеваться и браниться на публике, сморкаться только в носовой платок — вот минимальный набор хороших манер, которым следует образцовый строитель коммунизма. Николай Тимашев описал эту перемену в своей книге «Великое отступление». Согласно ему, после того как Сталин заявил в середине 1930-х годов, что жить при социализме стало лучше и веселее, большевистский аскетизм, характерный для ранней эпохи революционной борьбы, начал выглядеть несколько подозрительным. Советские газеты писали:

...Мы должны культивировать все красивое, все здоровое, воспитывать у молодежи культурные привычки.

<sup>214</sup> Vera Dunham, *In Stalin's Time: Middleclass Values in Soviet Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 22.

Мы — за красивую одежду, за красивую прическу, за красивые руки и пальцы... Мы не за принудительное подрезание ногтей и утонченный маникюр, это — дело вкуса. Но чистые ногти обязательны не только в одних предприятиях пищевой промышленности или в хирургических отделениях... Опрятные руки — первый признак культурности!<sup>215</sup>

В прессе стали постоянно обсуждать правила поведения и хорошие манеры. Им обучали. В 1935 году открываются школы танцев. А в 1936-м начинают проводить карнавалы и праздники, где люди могли продемонстрировать приобретенные танцевальные навыки. Эти карнавалы поддерживали ощущение веселья, которое сейчас выглядит довольно неуместным, если не пиром во время чумы. Также в 1935 году появляется журнал «Мода», призванный дать представление о хорошем вкусе в одежде. А вскоре публикуется «Книга о вкусной и здоровой пище» с предисловием члена Политбюро Анастаса Микояна; помимо прочего, он рекомендовал умеренное, или культурное, потребление алкоголя. Эта книга стала библией «культурности»; она имелась почти в каждой семье и давала ненавязчивые рекомендации не только по приготовлению пищи, но и по цивилизованной манере ее потребления и подобающей социальной организации всего этого процесса.

Насаждение самых базовых правил цивилизованного поведения было не единственной целью нового морального порядка. Скорее, оно сопутствовало всем остальным переменам, которые Тимашев назвал Великим

<sup>215</sup> Nicolas Timasheff, *The Great Retreat*. N.Y.: Dutton, 1946, p. 317; Т. Васильева, *Советские девушки. Переработанная стенограмма доклада на всесоюзном совещании по работе среди женской молодежи* // Правда, 9 июля 1935; М. Яковлев, *Чистые ногти* // Правда, 13 ноября 1934. (Я благодарен Льву Шилову за эти цитаты из газет.)

отступлением. Вместе с быстрым сворачиванием коммунистического экспериментирования в разных сферах жизни происходит возрождение многих традиционных ценностей дореволюционной России. Так, дискуссии 1920-х годов вокруг сексуальной распущенности затухают, и начинает подчеркиваться положительная роль брака; неуважение к старшим и вышестоящим теперь должно немедленно наказываться; «культурная революция» в школах уступает место возвращающейся дореволюционной образовательной системе с классами и оценками; в литературе, искусстве и театре эксперименты двадцатых годов отбрасываются ради любви народа к понятному и узнаваемому.

Тимашев объяснял такое радикальное и резкое «отступление» необходимостью усилить общественную поддержку режима в преддверии будущей войны. По его мнению, Сталин вынужден был отказаться от первоначальных проектов коммунистической трансформации для того, чтобы упрочить свою диктатуру, умиротворить значительную часть населения и поддерживать более высокую производительность труда<sup>216</sup>. Может быть, так и есть на самом деле, но при этом уместна и следующая интерпретация. Все перемены, описанные вместе как «Великое отступление» от коммунистических идеалов в сторону традиционных нравов, следуют простой логике трансформации радикальной диктатуры немногих праведников в святое царство, открытое для всех. Следовательно, не стоит слишком полагаться на образ отступления, который так нравился Тимашеву; для большинства населения Великое отступление означало не откат назад, а поступательное движение вперед. Оно означало принятие и закрепление во многом новых способов действия, характерных для новой фазы большевистской реформации.

<sup>216</sup> Nicolas Timasheff, *The Great Retreat*. N.Y.: Dutton, 1946, p. 358.

Например, кажущееся возвращение к якобы традиционному типу семьи выглядело совершенно логичным с точки зрения революционного пуританства. Даже Кальвин, убеждавший своих сторонников освободиться от нечистых оков католического брака и бежать из Франции в Женеву, советовал сразу по прибытии вступать в брак. Кальвилист должен был стать хозяином реформированного домохозяйства, устроенного на основе божественных принципов и напоминающего маленькую копию прихода<sup>217</sup>. Не то же ли самое произошло с большевиками? Они всегда стремились перетряхивать и переделывать повседневную жизнь<sup>218</sup>, что подразумевало также и отказ от уз старого брака и строительство семей на новых принципах. Новые семьи, например, должны были стать тем, что Надежда Крупская называла союзом равных товарищей, вместе строящих коммунизм. И если до 1934 года такой брак оставался предметом выбора отдельных сознательных большевиков, то впоследствии, когда были созданы условия для превращения всех советских граждан в борцов за святое дело, такая модель брака становится обязательной для всех.

Тогда же особое значение начинает придаваться и сознательной «личной жизни» каждого советского человека (ведь теперь каждый должен был стать борцом за коммунистическое будущее). Например, поскольку секулярные преступления уже считались признаком разложения коммунистической сознательности, Великое отступление означало не радикальный разрыв с практикой 1920-х годов, а ее расширение и углубление: стандарты праведного поведения отныне налагались на все общество. И если изначально только коммунисты задумывались о приемлемости их семейного поведения с точки зрения революционной общественности, то те-

<sup>217</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*, p. 48–49.

<sup>218</sup> Лев Троцкий, *Вопросы быта* // Правда, 17 августа 1923.

перь все советские люди должны были демонстрировать сталинскую добродетель в своем сексуальном поведении.

Еще более радикальное нововведение состояло в том, что каждый человек теперь должен был заботиться о своей «личной жизни». До этого многие граждане СССР и не думали о ней, в том смысле, что домашняя или семейная жизнь не представляла ни для них, ни для властей нечто проблематичное или опасное. Теперь предстояло уделять особое внимание этой жизни своей личности и одновременно отказаться от «частной жизни» (если у человека таковая до сих пор была). Пути двух этих терминов, которые до 1930-х годов были почти синонимами, практически не различимыми для большей части населения, теперь расходятся. «Личная жизнь» становится одной из допустимых сфер, где большевистская личность может обличить себя делами; «частная жизнь» все больше ассоциируется с аморальным поведением.

Поясним контраст между личной и частной жизнью на примере двух историй из 1935 года. Первая история была напечатана в комсомольском журнале «Молодая гвардия». Типичный коллектив молодых строителей метро собирается в общежитии для обсуждения вопросов любви и семейной жизни. В уютной комнате, где живут четырнадцать комсомолок, играет патефон, на белой скатерти стоят пирожные – признак «культурности». (Заметим, что проживание четырнадцати женщин в одной комнате считается хорошими условиями!) Сначала обсуждается и отбрасывается устаревшая уже большевистская теория «свободной любви», потом – мещанская теория, что дом и очаг – самое главное в жизни. Вслед за этим две образцовые комсомолки начинают основную дискуссию.

Вера любит человека, который постоянно перевыполняет план; но при этом он некультурный – в душе все

такой же «волосатик», говорит она. Иными словами, он остался некультурным заросшим крестьянином. Вера не может разговаривать с ним ни о чем, кроме производственных планов. Надежда возражает, что это еще не самый плохой случай. Некультурный от рождения человек может вступить в колхоз или пойти на завод, продвинуться в работе, получить высшее образование и в итоге стать культурным инженером или руководителем. По-настоящему же некультурен тот, кто притворяется и врет. Надежда стала жертвой одного из таких: он «тоже... был одним из лучших бригадиров, и вдруг я узнала, что он женат. Узнала не от него, а от других». Надежда взывает: «Ну скажите, ребята, кто тогда “волосатик”, если не тот, который врет девушке, который делает вид, что любит ее?» Секретарь же комсомольской организации, подводя общий итог дискуссии, так определяет «установку» в семейных вопросах: «Семья наша имеет серьезные задачи, потому что хорошо на производстве работаешь, когда организована и налажена личная жизнь»<sup>219</sup>.

Из этой истории можно сделать следующие выводы. Первая особенность дискуссии заключается в наличии у каждого участника примеров из собственной личной жизни, что является нововведением для жанра дидактического повествования. До этого все бы осуждали одного нарушителя, который сделал свою личную жизнь объектом особого внимания или даже предметом общественной дискуссии, как, например, произошло с Моргуновым или Коренковым. Теперь же личная жизнь любого нормального человека достойна такого общественного внимания. Новизна этого состояния ощущается практически всеми присутствующими: потенциальные докладчики и докладчицы сильно нервничают и

<sup>219</sup> Галина Анчарова, *Дискуссия у комсомольцев метро* // Молодая гвардия, 14, № 7, июль 1935, с. 162–166.

держат в руках записанные на бумажке истории из своей жизни. Это помогает им преодолеть смущение от первого в их жизни рассказа про свою личную жизнь. Во-вторых, данная личная жизнь безупречна, только если она культурна и хорошо организована. Угрозой для такой личной жизни является фигура человека, который врет, т.е. лицемера, который подрывает налаженность личной жизни.

Другая история прямо связывает «частную жизнь» с разложением. В отличие от «личной жизни», которую имеют в основном безупречные люди, видно, что разлагающиеся коммунисты, а тем более притворщики и лицемеры живут «частной жизнью». Характерная статья «Частная жизнь инженера Мирзоева» в газете «Правда» является собой часть кампании по борьбе с брачными аферистами и алиментщиками, представителем которых выступает Мирзоев. История достаточно проста. Они встретились в 7 вечера в городском парке, в 9 они уже танцевали, в 11 решили пожениться и на следующий день оформили свой брак. А еще днем спустя — вот сюрприз! — бедная девушка не обнаружила Мирзоева рядом с собой в постели. Он сбежал. Когда же она попыталась найти его через государственные службы, то выяснилось, что он женился уже шесть раз и находится в розыске по статье 153 Уголовного кодекса. «Правда», конечно, не сочувствовала горю простушки; вместо этого она призывала к показательному процессу над такими Мирзоевыми, частная жизнь которых полна подобных проступков<sup>220</sup>.

В апогее этой кампании, в 1938 году, «частная жизнь» была заклеймена не кем иным, как самим Ждановым. Можно даже назвать это показательной дискурсивной казнью частной жизни. Повод для этого подоспел весьма серьезный: руководители Центрального комитета комсомола были сняты со своих постов и осуждены за

<sup>220</sup> Частная жизнь инженера Мирзоева // Правда, 19 июня 1935.

«высокомерно-барское отношение» к повседневной жизни рядовых комсомольцев, что привело к проникновению в студенческие общежития троцкистов и бухаринцев. Жданов особо подчеркнул: «враги народа нашули одно из наиболее слабых мест комсомола — быт, объявляя быт “частным делом”. Они пытались совращать кадры комсомола путем морального разложения: пьяники, собутыльничество, “приятельские” отношения — все это было пущено в ход для того, чтобы, разлагая комсомольцев морально, разложить их политически... Комсомольский актив не должен свой быт строить на отшибе от массы, как это было до сих пор... Актив должен лезть туда, где бывает молодежь, неустанно проповедовать и организовывать ее»<sup>221</sup>.

Смысл этой речи был ясен: стратегия врага заключается в том, чтобы сделать жизнь вне работы «частной жизнью» и там насаждать некоммунистические идеалы. Поэтому «частная жизнь» более не имела права на существование. Комментируя результаты последней чистки комсомольского руководства, передовица «Комсомольский правды» почти повторяла Жданова, в чем-то даже радикализуя его тезис: «Враги... объявили быт частным делом. Но быт — не частное дело, это — острейший участок классовой борьбы, быт неотделим от политики, и люди, нечестные в быту, морально опороченные, опорочены и политически»<sup>222</sup>. В то же время «личная жизнь» каждого советского молодого человека должна была стать объектом постоянного наблюдения и организации. Как утверждала другая передовица «Комсомолки», «забота о комсомольце, о его личной жизни — святой долг комсомольского руководителя»<sup>223</sup>.

<sup>221</sup> Андрей Жданов, Речь на юбилейном пленуме ЦК ВЛКСМ // Комсомольская правда, 4 ноября 1938.

<sup>222</sup> Больше внимания к студенческим общежитиям // Комсомольская правда, 15 декабря 1938.

<sup>223</sup> Чутько относиться к нуждам молодежи // Комсомольская правда, 28 ноября 1938.

### *Общество товарищеской опеки*

К 1950-м годам взаимный надзор уже представляется самым обычным средством советской дисциплины. Любой коллектив, а не только партийная ячейка, должен быть конгрегацией, основанной на постоянном надзоре друг за другом, чтобы вовремя заметить проблему и наставить оступившегося на путь истинный до того, как дело зашло слишком далеко. Естественно, объектом такого внимания является и личная, и общественная жизнь советского гражданина. Так, в 1958 году статья в «Комсомольской правде» «Нужно ли вмешиваться в личную жизнь?» сначала воспроизводит это уже прочно устоявшееся идеологическое воззрение:

Мы живем не в лесу, а в обществе. К тому же в обществе социалистическом, где, в отличие от волчьих законов капитализма, установились дружеские товарищеские отношения между людьми. И мы не можем быть равнодушны к тому, что называется личной жизнью, личными отношениями. Ведь эти личные отношения в конечном счете неминуемо становятся общественными<sup>224</sup>.

В статье предлагается наилучшее средство регулирования личной жизни — «товарищеская тактичность, задушевная беседа» и рассказывается история о том, как это помогло в деле предотвращения распада рабочей семьи. Секретарь парторганизации завода замечает, что один рабочий все время хмурится; поговорив с ним по душам, он понимает, что у того дома несладко, его притесняет теща. Парторг посыпает поговорить с этой семьей Веру Павловну (нет ли здесь аллюзии на Чернышевского?) — хоть и бабушку, но опытного коммуниста,

<sup>224</sup> С. Гарбузов, *Нужно ли вмешиваться в личную жизнь?* // Комсомольская правда, 4 января 1958.

мастера на заводе. После беседы бабушки с членами семьи рабочего все меняется: уже на следующее утро тот находит выглаженную рубашку и приготовленные ему бутерброды, чтобы он мог, взяв их с собой, перекусить во время рабочего перерыва. Что бы произошло, спрашивает «Комсомольская правда», «если бы... товарищи вдруг остановились перед невидимыми воротами со строгой надписью "личная жизнь"?» — и дает ответ в виде другой истории, где семья развалилась, так как коллектив не реагировал на происходящее<sup>225</sup>.

Эта статья покажется банальной любому, кто еще помнит советскую жизнь. Попытаемся, однако, указать на некоторые ее небанальные стороны. Обычный для англоязычной социологии контраст между *public* и *private*, как кажется, здесь представляется как контраст между общественным и личным. И тогда, если перевести текст русской статьи на английский, получится, что она призывает установить постоянный публичный контроль над тем, что происходит в приватной сфере, — т.е. защищает позицию, абсолютно неприемлемую для либерала. Однако дело обстоит несколько сложнее. В современном русском языке вообще редко используется слово «публика» — оно, как мы знаем, чаще всего употребляется для обозначения аудитории в театре либо используется в выражениях с архаичными или ироническими коннотациями. А производные от слова «публика» термины типа «публичная политика» или «публичный интеллектуал» снова закрепились как случаи нормального словоупотребления в русском языке только после 1990-х годов. Случайно ли, что в русском языке именно термином «общество» и его производными переводят термин *public* и его производные, а все термины с отсылкой к «публике» имеют второстепенное значение? И почему в русском языке именно «об-

<sup>225</sup> С. Гарбузов, *Нужно ли вмешиваться в личную жизнь?* // Комсомольская правда, 4 января 1958.

щество» наделяется функцией инстанции, противостоящей «личной жизни» и опекающей или контролирующей ее?

Исследование истории термина «общество» находится вне основных задач данной главы<sup>226</sup>, да и вообще формирование центрального для русского языка значения именно пары терминов «общественная – личная жизнь» могло быть обусловлено лингвистической случайностью. Однако все же посмотрим на эту пару с позиции фундаментальных концептуальных проблем: ведь внимание именно к феномену *social* и различие между *public* и *social* легло в основу концепции Ханны Арендт в книге «*The Human Condition*»<sup>227</sup>. Предложенная Арендт концепция исторического роста, расширения и нынешнего почти тотального господства «социального» (*the social*), кажется, довольно хорошо соответствует тому, что именно «обществу» приписывают основную роль в контроле над личной жизнью в СССР 1950–1980-х годов. Но насколько обоснованно утверждение, что советское общество регулировалось механизмами «социального», понимаемого по-arendтовски?

Согласно Арендт, классическая оппозиция между публичным и приватным в западной традиции сложилась на основании контраста между политической жизнью в полисе и тем, что происходило в отдельном античном домохозяйстве<sup>228</sup>. И хотя эти сферы были независимы

<sup>226</sup> См., например: Дмитрий Калугин, *История понятия общество от средневековья к Новому времени* и Капитолина Федорова, *Общество – между всем и ничем*, в: Олег Хархордин, ред., *От общественного к публичному*, СПб.: Издательство ЕУСПб, 2011.

<sup>227</sup> В данном случае я опираюсь на интерпретацию в: Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

<sup>228</sup> См.: Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. Русский перевод Владимира Бибихина (Ханна Арендт, *Vita Activa, или О деятельности жизни*. СПб.: Алетейя, 2000) грешит большим вниманием к немецкому переводу, чем к англоязычному оригиналу (который правила в

друг от друга, они в то же время дополняли и поддерживали друг друга. Полис, публичная жизнь — это пространство явленности другим, равным тебе, и афера свободного действия среди этих равных. Ойкос (домохозяйство) является необходимым условием участия свободного гражданина в политической жизни, так как гражданин должен быть свободен от хозяйственных забот и лишений, чтобы заняться политикой. Но сам ойкос характеризуется несвободой, тяжким трудом и иногда насилием, практикуемым в стенах и на полях и наделах античного домовладения.

Ключевая характеристика Нового времени, однако, состоит в том, что эта простая и осозаемая граница между публичным и приватным была стерта в результате «наступления социального», когда к политике стали относиться по модели ойкоса-домохозяйства, появилась идея «национальной экономики», а роль политика свелилась к роли управляющего этой ойко-номикой. Иными словами, новая сфера «социального» или «общественного» устраниет античное противопоставление «публичного» и «приватного». Заботой публичной политики стало то, что раньше относилось к сфере приватного, к сфере отдельного ойкоса, — то, что никогда не интересовало жизнь полиса как полиса, а было лишь необходимым условием его существования. Публичная политика полиса — понимаемая как действие вместе, когда равные сограждане берут жизнь полиса в свои руки после совместного обсуждения, — заменена администрированием одних и подчинением других. Поэтому сфера социального характеризуется отсутствием свободы, господством национальной бюрократии и массовым кон-

обсуждениях с Арендт ее подруга Мэри МакКарти, добиваясь наиболее отточенных и ясных формулировок), — и это приводит часто к тяжеловесности и заумности русского текста книги. Бибихин как бы подчеркивает, что Арендт была ученицей Хайдеггера!

формализмом. Можно даже сказать, что большинство типов повседневного поведения за пределами дома в обществах XX века, таких как работа в конторах или корпорациях, строго говоря, не относились ни к «публичному», ни к «приватному» в античном понимании этих терминов, и в этом смысле они являлись «социальными». Но ушло не только политическое в понимании полиса, ушло и приватное. То, что раньше проходило внутри домохозяйства, – такие виды приватной жизни, как роды, воспитание детей, уход за пожилыми, – стало предметами «социальной работы» или функциями государства всеобщего благосостояния (welfare state). В результате этого роста «социального» сфера приватности сжалась до узкой сферы личных и наиболее интимных переживаний. Таким образом, вместо пары публичное/приватное мы имеем контраст между бесконечно разросшимся социальным и небольшой остаточной сферой персональной интимности, которую старательно обергают либералы, хотя защищать-то уже почти нечего. Как пишет Арендт, приватное, понимаемое в Новое время по модели сферы наиболее интимных психических переживаний, почти как в романах Руссо, «исторически... было открыто как противоположность не только политическому, но и социальному, с которым оно поэтому и состоит в более тесной и существенной связи»<sup>229</sup>.

Какова бы ни была эвристическая ценность данной концептуальной схемы для описания западноевропейской истории, она любопытным образом позволяет интерпретировать советскую ситуацию. «Социальное» или «общественное» росло и расширялось в Советском Союзе (это логично, учитывая, что именно здесь впервые построили «социализм в одной отдельно взятой стране»), вытесняя то, что до его разрастания могло

<sup>229</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 51.

называться публичным или приватным, если использовать термины Арендт. «Общество», однако, вело себя по-разному в отношении того, что называлось частной жизнью на русском языке 1930-х годов, и того, что называлось личной жизнью. Как мы видели в банальной цитате из «Комсомолки» 1958 года выше, личное поощрялось, потому что «в конечном счете» оно «неминуемо становилось общественным», а частное преследовалось, особенно после дискурсивной стигматизации этого термина в конце 1930-х годов.

Можно поэтому предположить следующее. Одним из важнейших эффектов распространения «социального», т.е. становления «советского общества» – которое являлось во многом полной противоположностью пришедшей ему на смену «публичной политике» 1990-х, – стало отступление приватного в сферу интимного. Однако это отступление происходило не так, как на Западе. Частная жизнь советского человека не сжалась до границ узкой области наиболее интимных переживаний, которые были защищены либеральной идеологией как легитимная и потому тщательно охраняемая сфера приватности. «Частная жизнь», как мы помним из предыдущего изложения, была почти запрещена на дискурсивном уровне. По-арендтовски понимаемое социальное в его советском варианте, т.е. «советское общество», должно было регулировать и сферу общественной, и сферу личной жизни. Не должно было оставаться ничего, никакой признанной потаенной сферы, которая в принципе не являлась бы частью социального.

Иначе говоря, в СССР приватное не сжалось под давлением социального до размера интимного, оно совсем исчезло из дискурса власти. Но в жизни оно переместилось, возродилось как тайная, но широко распространенная обратная сторона социального – как невидимая сфера секретной жизни, тщательно скрываемая с

помощью индивидуального притворства. Притворство было настолько совершенным, что в официальной жизни нечасто появлялись даже намеки на существование этой тайной оборотной стороны социального. Такая эпохальная трансформация заслуживает названия Великого отступления даже больше, чем те процессы, что описал Тимашев. Частная жизнь в результате массово практикуемого притворства отступила за пределы видимости так далеко, что можно даже говорить о феномене Великого затворения или затворничества. Советский народ действительно казался монолитным блоком борцов за коммунизм, соответствуя как официальным коммунистическим представлениям, так и пугающим теориям тоталитаризма. Дело в том, что «частная жизнь» стала невидимой; и произошло это потому, что скрывали ее не только от руководства или западных наблюдателей, но — в основном и потому более тщательно — и от глаз окружающих человека соседей и товарищей.

### Эпилог

Мишель Перро во введении к тому известной «Истории частной жизни», посвященному эпохе Великой французской революции, утверждает, что даже если эта революция поставила под вопрос различие между публичным и приватным, ненадолго определив приватное на службу публичного, то в долгосрочной перспективе она лишь укрепила, развila и укоренила этот контраст<sup>230</sup>. Данная глава пришла к выводу, что нечто подобное произошло и в случае русской революции 1917 года. Конечно, принимая во внимание тезис Уолцера, что

<sup>230</sup> Michelle Perrot, ed., *A History of Private Life*, vol. 4: *From the Fires of Revolution to the Great War*, p. 9.

пуританская, якобинская и большевистская революции являются всего лишь тремя разными видами одного и того же — революции, совершенной борцами за святое дело, — может показаться, что такой вывод был предопределен.

Однако данная глава наметила также различия между трансформацией в частной жизни в результате западноевропейских революций и переменами, произошедшими в России. Большевистская революция не пыталась сместить границу между публичным и приватным или лишь поставить этот контраст под вопрос, чтобы позже снова восстановить его, хотя и в несколько иной форме. Скорее, русская революция попыталаась вообще устранить различие между публичным и приватным. Так случилось, однако, что победившая революция заменила его разделением, с одной стороны, на «социальное», состоящее из доступной надзору и контролю «общественной» и «личной» жизни, и, с другой стороны, на невидимую и не признаваемую за легитимную сферу «частной жизни». Индивидуально практикуемые притворство или лицемерие, скрывающие эту наиболее интимную или даже секретную сферу от взора не только начальников, но и от большинства близких и коллег, стали повсеместно распространены.

Подытоживая, уместно предложить следующую параллель. Маркиза де Сада в чем-то можно посчитать логическим продолжением Французской революции. О нем пишут, что он расчетливо поставил разум на службу ничем не ограниченного переустройства жизни, только сделал это в эгоистических целях и в частной жизни, а не в публичной сфере и для общественного блага. Так миру явился рационально рассчитанный театр жесточайших удовольствий. Линн Хант в своей статье в «Истории частной жизни» называет де Сада *reductio ad absurdum* (доведение до абсурда) Французской рево-

люции: ведь для достижения наиболее приватных целей он использовал революционные методы<sup>231</sup>.

Но де Сад – это заметный и потому ограниченный в своем влиянии и воздействии абсурд. Он – единичное ужасное исключение из правила, которое Французская революция была способна обуздать. Русская революция породила свой тип исключения из насаждаемого правила. И если размотать ее логику до самого конца, то мы тоже найдем отрицающие ее замыслы результаты или подрывающий саму эту логику абсурдный финал. Однако она не смогла с ними справиться или их обуздать, в отличие от французской, поскольку не смогла ихувидеть: повсеместно и повально практикуемое лицемерие слишком хорошо их спрятало. Не унаследовало ли их современное российское общество вместе с другими сохраняющимися или трансформированными практиками советской жизни?

Скромный советский служащий Андрей Чикатило изнасиловал, убил и растерзал на части пятьдесят два человека в период между 1978 и 1990 годами.

Судья Акубжанов заявил, что Чикатило удавалось так долго избегать ареста, потому что он был совсем неприметный. В своей повседневной жизни он был отцом двух детей, которые особо не уделяли ему внимания, членом Коммунистической партии, который развешивал фотографии членов Политбюро на своем рабочем месте. В то же время в своей тайной жизни он был ненасытным садистом, постоянно находившимся в поиске жертвы и не выходившим из дома без ножа и веревки на случай, если ему попадется таковая, сказал судья<sup>232</sup>.

<sup>231</sup> Lynn Hunt, *The Unstable Boundaries of French Revolution* // Perrot, ed., *From the Fires of Revolution*, p. 36.

<sup>232</sup> Serge Schmemann, *As Shrieks Fill Court, Killer in Russia Is Sentenced to Die* // New York Times, 16 October 1992.

## Глава 4

# НАРОД И ПРИРОДА

Аргумент данной главы был предложен этимологическим изоморфизмом, характерным для русского и английского языка: английские слова *nation* и *nature* связаны, конечно, с латинским словом *natura* (от *nascor*, означающим «быть рожденным»); а близкие им по смыслу русские слова «народ» (или «родина») и «природа» связаны с русским глаголом «родить». Поэтому естественно задать следующий вопрос: если в обоих языках обнаруживается связь понятий «народ» и «природа» с рождением кого-либо или порождением чего-либо, то имеет ли эта корневая метафора какие-нибудь импликации для современного понимания данных понятий? Вопрос этот нельзя назвать результатом праздного любопытства, если обратить внимание на феноменальный рост этнонационализма после распада Советского Союза. Гражданское или политическое определение нации, характерное для СССР (как говорилось во многих учебниках: все те, кто имеет советский паспорт и признает советскую конституцию, есть новая историческая общность – советский народ), было ослаблено, а потом и отброшено совсем из-за возродившегося этнонационального понимания нации как группы, связанной общими кровнородственными связями, как сообщества, имеющего общий биологический исток.

Задача данной главы – поставить под вопрос естественность и очевидность этой этнонациональной интерпретации того, чем являются народ или народность. Поэтому я не буду останавливаться на детальном иссле-

довании прямых связей между двумя терминами, упоминаемыми в названии главы. Меня не будут интересовать ни роль «природных» факторов в конструировании идентичности определенного «народа»<sup>233</sup>, ни роль отдельных народов в переделке или трансформации природы. Вместо этого главным предметом рассмотрения станет укорененность обоих базовых понятий – nation/nature или народ/природа – в метафоре natality, рождающейся или порождения. Сначала я вкратце перескажу концептуальную историю каждого из этих двух базовых терминов, а потом исследую вопрос, насколько изменится их смысл, если не подходить к рождению как к преимущественно биологическому процессу, а следовать концепции Ханны Арендт, которая определяла способность порождать новое как особое экзистенциальное свойство человека. Нельзя ли тогда будет реконцептуализировать и «природу», и «народ» как сферы политического действия, понимаемого в соответствии с Арендт?

### *История термина nation в европейских языках*

Существует немало изложений истории латинского понятия *natio* и его эквивалентов в современных европейских языках. Раймонд Уильямс, обобщая эволюцию английского слова *nation*, утверждает, что оно использовалось для обозначения «расовой группы, а не политически организованного объединения» начиная по крайней мере с XIII века, а новое, чисто политическое значение появляется только с XVI века, хотя употребление таких терминов, как *realm* (царство), *kingdom* (королевство) и *country* (страна) было более распространено

<sup>233</sup> Можно, конечно, сказать то же самое, но упирая на латинские, а не русские корни ключевых слов: нас не будут интересовать «естественно-натуралистические» факторы в конструировании идентичности «нации».

вплоть до XVII века. Только тогда слово *nation* стало обозначать всех, кто живет в данной стране, в противоположность отдельным подгруппам<sup>234</sup>.

Лиа Гринфелд предложила более детальную историческую лексикографию. В Риме термин *natio* обозначал группу иноземцев, приехавших с одной «малой родины», как мы сказали бы сейчас, — т.е. неграждан, чей статус был ниже статуса римлян. В Средние века то же значение — группа, объединенная общностью происхождения, — использовалось в названиях корпораций студентов. Так, в Парижском университете существовали четыре студенческие «нации», включая такую экстравагантную, с точки зрения современных националистов, как пикардийская. Мы бы назвали эти сообщества студенческими общинами или землячествами. Поскольку студенческие корпорации вели дебаты, то со временем термин стал обозначать сообщество, защищающее определенную точку зрения. Когда выросшие студенты-теологи, теперь члены духовенства, стали вести диспуты по церковным вопросам, представляя или защищая интересы определенных светских сил в духовных дебатах, термины *natio* или *nation* обозначали элиту. Даже когда английское слово *nation* стало уже употребляться для обозначения всего населения, пишет Гринфелд, Монтескье, де Местр и Шопенгауэр все еще использовали эквиваленты латинского термина *natio* для обозначения элит в своих странах. Конечно, вместе с волной демократических революций, ростом слоя образованных людей и сопутствующим им выравниванием статуса элиты и простолюдинов во всех европейских языках понятие *nation* в конечном счете расширяется и включает уже все население отдельной страны. В итоге с появлением этни-

<sup>234</sup> Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. N.Y.: Oxford University Press, 1976, p. 213.

ческого национализма развивается и утверждается идея особых черт или характера отдельного народа как уникального и отличающегося от других<sup>235</sup>.

Краткая история понятия, приводимая Эриком Хобсбаумом, не сильно отличается от версии Гринфельд, хотя и опирается на иные источники. Он подчеркивает центральное значение Французской революции, показывая, как конкретные группы, традиционно называемые *nations*, – корпорации студентов, торговцев или землевладельцев, приехавших с одной малой родины, – перестали так называться после возникновения гражданского понимания нации, которое пыталось объять «весь французский народ» в противоположность отдельным сообществам. Получается, что большинство западноевропейских комментариев подчеркивают две средневековые коннотации *natio*, которые гражданское определение нации старалось устраниТЬ: это или группа, объединенная общностью происхождения, или местность, где человек вырос, «малая родина», по-французски – *pays natal*<sup>236</sup>.

История русского понятия «народ» похожа на западноевропейские. Первоначально термин означал «толпа», «сходка», «сборище», а для обозначения того, что теперь понимают как этнические единицы, использовалось слово «языки» или «языцы»<sup>237</sup>. Пушкинское «народ безмолвствует» имеет как эту старую коннотацию – сбираща, так, возможно, и новую: идею народа как носителя глубокой истины, низов, которые знают правду

<sup>235</sup> Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, p. 4–10.

<sup>236</sup> Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 17.

<sup>237</sup> См.: Nathaniel Knight, *Ethnicity, Nationality and the Masses: Narodnost' and Modernity in Imperial Russia* // David L. Hoffmann and Yanni Kotsonis, eds., *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices*. N.Y.: St. Martin's Press, 2000, p. 43. В.В. Колесов, *Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека*. СПб: СПбГУ, 2000, с. 139, 143.

жизни и потому противопоставляются верхам. Статья Натаниэла Найта описывает основные вехи того, как обычно представляется это концептуальное развитие. Переход от представления о народе как сборище на площади или поле боя к представлению о нем как о политическом единстве наметился уже перед правлением Петра I и, конечно, особенно при нем — под воздействием европейских образцов. Так, в указе об устраниении местничества 1682 года говорится, что это делается «к общему народному благу», а в «Правде воли монаршей» Феофан Прокопович напишет, что российская монархия имеет власть, так как та была вверена ей «все-народной волею». «Народ» здесь понимается как подданные одного царя или императора, живущие на определенной территории и связанные определенными законами, — именно такое понимание насаждала и Екатерина II. Представление о народе как об определенном культурном единстве пришло позже, в результате внимания к фольклору и языку — как это и происходило повсюду в Европе в то время. Романтизм и растущее влияние немецкой идеалистической философии привели к тому, что Вяземский мог писать о «народности» как главной характеристике русской литературы, а авторы вроде Чаадаева задумались над особой культурно-исторической миссией русского народа. Однако, после того как данное понимание народа попало и в официальные документы — например, в уваровскую триаду «православие—самодержавие—народность», — интеллигенция попыталась развести и противопоставить самодержавие и народ. «Простой народ» стал в текстах авторов, подобных Герцену, эквивалентом просто «народа»<sup>238</sup>.

Наверное, только с победой этого народа над верхами во время революции 1917 года и с формированием представления о том, что все граждане СССР вместе

<sup>238</sup> Knight, Ethnicity, *Nationality and the Masses*, p. 46–57.

теперь представляют общность под названием «советский народ», термин «народ» повторил в своем развитии все основные стадии развития термина *nation*. Но в своем звучании он все еще хранит привязку к первично-му значению — общине рода, толпа одного поселения. Владимир Колесов, пытающийся пробудить или актуализировать в современном русском читателе это понимание, замечает: «Единства нет, оно рассыпалось под напором вражеских нашествий и в результате разложения первобытного рода, однако в сознании, запечатленном в слове, остается древнее представление о том, что, несмотря на временное распадение, разбросанность в мире, эта толпа, эта масса — все-таки род и совместность людей, в чем-то близких друг другу. Память о роде сохранилась в народе»<sup>239</sup>. Мы скажем немного точнее: память о роде сохранилась в термине «народ».

Действительно, вместе с распространением современного этнонационализма, который отвергает гражданское или политическое определение нации и приравнивает нации к сообществам, объединенным кровнородственными связями, эти старые коннотации снова актуализировались. Такой этнонационализм возродился, например, на территориях распавшихся социалистических государств, которые еще недавно придерживались гражданского определения нации (например, Югославия или СССР). Представление о нации как о кровнородственной общности вернулось в повседневную жизнь. Сегодня, по крайней мере в России, вопросы типа «какова национальность твоих родителей?» или «какое происхождение подразумевает его фамилия?» стали повседневным средством определения национальности человека, понимаемой преимущественно в этническом, а не политическом смысле. Такое непроблематичное, почти естественное определение этнической

<sup>239</sup> Колесов, *Древняя Русь*, с. 146.

принадлежности человека через официальную советскую национальность его или ее родителей или через простенький анализ этнических корней его или ее фамилии — процедура, к которой все почти бессознательно обращаются при обсуждении вопросов национальности на постсоветском пространстве. Конечно, это во многом — следствие советского прошлого, когда этническая принадлежность фиксировалась во внутренних паспортах<sup>240</sup>. Как удачно резюмировал Роджерс Брубейкер:

Сложная и четкая система личной идентификации по национальному принципу... разделила государство согласно исчерпывающему перечню взаимоисключающих национальных групп. Их было более сотни, причем 22 из них насчитывали более миллиона человек каждая... Этническая национальность... была обязательной и, как правило, аскриптивной категорией — одним из основных элементов юридического статуса индивида. Сама она была записана во внутренних паспортах и других личных документах, передавалась детям и фиксировалась почти при всех бюрократических процедурах и официальных актах<sup>241</sup>.

Тем не менее, так как идеологией параллельно с таким образом понимаемой национальностью насаждалась и более сильная идентичность «советского человека»

<sup>240</sup> В позднем советском обществе только дети в смешанных браках могли выбирать свою национальную принадлежность. Они должны были принять одну из двух разных официальных национальностей родителей при выдаче им внутреннего паспорта в шестнадцатилетнем возрасте. Изначально, когда в 1930-х годах были введены внутренние паспорта, определение национальности гражданина во многом зависело от его или ее собственной оценки и от его или ее фамилии (Victor Zaslavsky, *The Neo-Stalinist State: Class, Ethnicity, and Consensus in Soviet Society*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1982, p. 92).

<sup>241</sup> Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 30–31.

ка», многие люди до 1991 года определяли себя как «советские», а не «русские», «украинцы» и т.д. С распадом же Советского Союза вторичные – но зарегистрированные государством – идентичности выходят на передний план.

В дополнение к этой привычной институциональной интерпретации происхождения господствующего сегодня этнического определения национальности я хотел бы добавить и интерпретацию, основанную на исследовании практик повседневной жизни. Действительно, не покоится ли наш повседневный этнонационализм не только на институциональном прошлом Советского Союза, но и на более фундаментальном основании – на интуитивно-очевидном мифе о нации как о группе людей, объединенных кровнородственными связями и естественной эволюцией? Например, Кейт Сопер – одна из наиболее тонких исследовательниц взаимосвязи народа и природы – пишет об этой «естественности» (*naturalness*) для повседневного понимания именно этнического определения нации:

... использование идеи нации как племени или семьи, члены которой связаны кровными узами, является очевидной попыткой создать кусочек «природы»: чтобы завуалировать искусственный или «выдуманный» (Эрнест Геллнер), или «воображаемый» (Бенедикт Андерсон), или «фантастический» (Славой Жижек) характер национальной общности... Эта в действительности культурная конструкция, причем относительно недавняя, создается с помощью мифа о незапамятных архаических корнях и о «природной» эволюции<sup>242</sup>.

Таким образом, этот миф о нациях как группах общего происхождения, основанных на кровнородственных

<sup>242</sup> Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Oxford: Blackwell, 1995, p. 110.

связях, коренится в интуитивном понимании того, как обычно идет биологический процесс рождения. Образ череды поколений, последовательно рождающих одно другое, — или, можно сказать, беспрерывная цепочка родов — лежит в основе «самоочевидности» данной этнической мифологии.

Однако «народ» или *nation* — не единственное понятие, характеристики которого, самоочевидные для обыденного понимания, опираются на базовую метафору или видение родов. Понятие «природа» также основывается на метафоре рождения. В частности, «реалистское» понимание термина «природа» в классификации Сопер<sup>243</sup> — т.е. взгляд на природу как на единство природных процессов, независимых от человека, — изначально сформировалось в связи с представлениями о родах и до сих пор сохраняет элементы этой связи.

### *Природа*

Раймонд Уильямс начинает описание концептуальной истории термина *nature* с утверждения, что это, вероятно, самое запутанное слово в английском языке. Тем не менее он выделяет три его основных значения. С XIII века термин «природа» употребляется для обозначения существенных качеств или свойств чего-либо, при этом оно чаще всего употребляется со словом-дополнением, как, например, в латинском выражении *natura homini* (человеческая природа). Во-вторых, начиная с XIV века этот термин употребляется для обозначения внутренней силы, которая управляет действиями мира или человека или того и другого вместе (как это следует из примеров, приведенных в Оксфордском сло-

<sup>243</sup> Она проводит различие между тремя доминирующими сегодня концепциями природы, а именно метафизической, реалистской и обыденной (Soper, *What is Nature?*, p. 155—156).

варе английского языка: «природа заставила меня это сделать» — *nature impelled me to that deed*, «различие между природой и благодатью» — *a contrast between nature and grace*). И, наконец, с XVII века он обозначает «сам материальный мир, независимо от того, присутствует в нем человек или нет»<sup>244</sup>.

В дальнейшем мы сосредоточимся главным образом на этом третьем смысле. Действительно, представления об особенностях отдельного народа могут связываться с определенной природой национальных черт (первый смысл термина *nature*), т.е. с национальным характером, или с конкретным видением человеческой природы вообще (опять первый смысл термина, как в выражении *human nature*). Представления об особой судьбе определенного народа могут также связываться с особыми «природными» силами, ведущими нацию к определенным целям (здесь задействован второй смысл термина *nature*: отсюда вера в особую миссию русского народа, *Sonderweg* немцев и т.п.). И все же современный этнонационализм чаще всего опирается на третье представление — о природе как единстве процессов вокруг нас (включая нас или без присутствия человека), которые развиваются в соответствии с законами эволюции. Развитие самих наций тогда представляется всего лишь одним из элементов этой эволюции.

Исследование латинского словоупотребления показывает, что это третье значение слова *natura* появляется значительно позднее первого. Будучи причастием прошедшего времени, образованным из *nasci*, *natura* означает прирожденное качество вещи и то, что родилось вместе с ней или начинает существовать вместе с ней. *Natura* использовалось для перевода греческого слова *physis*, которое означало нечто рожденное или порожденное и поэтому тоже часто опиралось на эти-

<sup>244</sup> Williams, *Keywords*, p. 219.

мологию коренного глагола *erphy*, «рождаться»<sup>245</sup>. Так, Софокл упоминает порождение или *physis* моря, обозначая им обитающих в нем тварей (*pontou t'einalian physis*)<sup>246</sup>. Это пример раннего словоупотребления. Со временем оно уходит, и врожденные качества представляются уже не как видимые внешние черты, а как невидимые внутренние характеристики. Так, например, Гомер имеет в виду внешние черты в своем единственном упоминании *physis* в сцене, где Гермес выдергивает из земли растение, «и природу (*physin*) его объяснил мне [Одиссею]; корень был черен его, цветы же молочного цвета»<sup>247</sup>. В отличие от этого Парменид уже говорит о *physis* как о внутреннем качестве вещей. Тем не менее этимологические коннотации рождения все еще достаточно очевидны и у него:

Будешь знать естество [природу, *physin*] эфира... Будешь знать, как светоч чистейший блестящего солнца в небе незримость творит и откуда она возникает... Познаешь, откуда явилось [родилось, *erphy* – корневой глагол, откуда образован термин *physis*] небо, объявившее все<sup>248</sup>.

<sup>245</sup> Есть два стандартных англоязычных обзора развития терминов *physis* и *natura*: Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1935, p. 103–116, 447–56; R.G. Collinwood, *The Idea of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1945, p. 43–48. Далее я буду опираться на них, но также в значительной степени и на работу Я. Боровского «О термине “natura” у Лукреция» («Ученые записки ЛГУ», 1952, № 161), поскольку он обращает больше внимания на этимологические связи.

<sup>246</sup> Боровский указывает именно на это словоупотребление («О термине “natura”, с. 229). Перевод Ф.Ф. Зелинского дает «подводное племя рыб» – «Антигона», ст. 345 (Софокл, *Драмы*. М.: Наука, 1990, с. 135), а стандартный английский перевод дает sea-brood of the deep, выводок или порождение глубин.

<sup>247</sup> *Одиссея*, X: 303, пер. В. Вересаева, цит. в: Боровский, *О термине “natura”*, с. 225.

<sup>248</sup> Фрагменты из Парменида – Diels 5, 28 В 16; поэтический перевод Парменида «О природе» М.Л. Гаспарова в: *Эллинские поэты VII–III веков до н.э.* М.: Ладомир, 1999.

Стоики устраниют прямую связь *physis* или *natura* с рождением и развивают второе значение термина — «природа» как внутренняя движущая сила феномена, так что их известное изречение «живите по природе» означает жизнь в соответствии с движущей силой божественного закона, руководящего всеми вещами. Позднее Лукреций впервые вводит третье значение термина *natura* — единство природных объектов вокруг нас, — и надо отметить, что такое значение еще не используется его учителем Эпикуром и его современником Цицероном. Действительно, *natura* упоминается 234 раза в «De Rerum Natura», причем преимущественно в смысле *natura rei* — врожденная природа какой-либо вещи (почти две трети случаев от общего числа употреблений). Оставшиеся примеры словоупотребления в основном задействуют или понятие *natura rerum* (общая сущность всех вещей), или *natura* в смысле внутренней движущей силы, о которой говорили стоики. Кардинальная инновация происходит, когда Лукреций впервые использует выражение *natura rerum creatrix*, природа творящая, или *natura gubernans*, правящая или направляющая. Это третье значение стало у него осторожным неологизмом для того, чтобы отразить роль мира как единства активных природных сил в эпикурейской философии. Осторожным, так как в новом смысле термин все равно используется у него достаточно редко — *natura creatrix* появляется в поэме лишь три раза<sup>249</sup>. И тем не менее эта инновация ввела очень важное новое измерение термина, столь очевидное для нас сегодня.

Когда Лукреций расширил значение термина *natura*, введя представление о природе как об активном творце, создающем вещи без вмешательства богов, он тем самым подчеркнул центральный аспект рождения, присущий природе. Например, в его поэме *rerum natura creatrix*

<sup>249</sup> Боровский, *О термине «natura»*, с. 232–237.

часто приравнивается к термину *materia genitalis* (порождающая материя), где *materia* связано со словом «мать» в латинском, и это сразу указывает на материнское качество природы, рождающей все вокруг<sup>250</sup>. Традиционное изображение природы как богини или материнской фигуры также связано с этим видением. Конечно, Лукреций проводит различие между человеческим семенем, *semen*, и *semina*, первоначалами или семенами мира, которые природа смешивает для производства всего существующего, но этимологические связи двух этих терминов очевидны. Природа здесь представляется как имитирующая семью — ведь греческая традиция представляла рождение ребенка как результат смешения женского и мужского семени<sup>251</sup>. Поэтому очевидно, что, расширяя значения термина *natura* — когда Лукреций перешел от первоначального греческого значения «прирожденное качество вещи» и от стоического понимания *natura* как внутренней движущей силы к пониманию *natura* как «все, окружающее нас», — он все еще в значительной мере основывался на метафоре рождения, прислав природе способность порождать и создавать все существующие явления.

Позднее писатели будут использовать все три значения латинского термина, особо не размышая над изначальной связью между понятием «природа» и своеобразной греко-римской концепцией родов или порождения. Тем не менее даже в современной науке, для которой прежде всего характерно реалистское понимание природы — как ряда процессов, независимых от воли человека, — сохраняется остаточный элемент, напоминающий, что понятие «природа» имплицитно базируется на представлении о рождении. Например, реалистское видение природы соответствует современным пред-

<sup>250</sup> См., например, Лукреций I: 628–633.

<sup>251</sup> С.Л. Соболь, *Проблемы общей биологии в поэме Лукреция // Лукреций, О природе вещей*. М.: АН СССР, 1947, т. 2, с. 61.

ствлениям о рождении как о закономерном процессе созревания плода. Роды – завершение процесса, которому два индивида могут дать начало, но исход которого трудно контролировать и невозможно totally запрограммировать, так как он развивается по объективным закономерностям.

Во многих случаях и сейчас сам процесс родов и рождения детей служит моделью для описания процессов, реализуемых естественным, или «природным», образом. Как замечает Сопер, один из основных контрастов, определяющих современные представления о природе, – это противопоставление данного от природы и искусственно придуманного, спроектированного<sup>252</sup>. Рождение часто становится лучшим примером «природности» в этом смысле: до последнего времени беременность и роды рассматривались как сферы наименее открытые для вмешательства человека и его проектов. В этом представлении об особой естественности, «природности» процесса родов важен акцент на необратимом процессе, закономерно проходящем все определенные стадии независимо от воли человека. Таким образом, метафора рождения до сих пор остается тесно связанной с видением природы как набора глубоких и не зависящих от воли человека процессов.

### *Природа порождаемая, а не порождающая*

Такая независимость природных процессов от воли человека недавно была поставлена под сомнение философскими и социологическими исследованиями науки. Согласно многим авторам, четкое разделение мира на природные и социально-культурные явления, изучаемые соответственно естественными и общественными

<sup>252</sup> Soper, *What is Nature?*, p. 37.

науками, появилось лишь в XVII веке. До Нового времени, считают многие, и то, что мы теперь называем «природа», и то, что называем «культура», существовало слитно, в недифференцированном единстве. Например, согласно Стивену Тулмину, распад единого космополиса на составляющие его природно-космическую и политическую части стал продуктом рассечения этого изначально слитного образования по модели картезианского дуализма «тело—сознание». Данное рассечение и последующее отделение природного от культурного имело явные политические мотивы, поскольку получившаяся нововременная картина мира помогла стабилизировать Европу после хаоса религиозных войн первой половины XVII века. Эта новая картина мира — одна природа и разные культуры — придала легитимность системе только что сформировавшихся национальных государств<sup>253</sup>.

Бруно Латур предложил другую версию критики происхождения только кажущегося нам фундаментальным водораздела между природой и культурой. Вслед за известным аргументом Шейпина и Шэффера о центральной роли спора о вакууме между Томасом Гоббсом и Робертом Бойлем для становления Нового времени<sup>254</sup> Латур описывает этих знаменитых ученых как представителей двух взаимодополняющих сторон одного нововременного проекта. Традиционно Гоббса представляют как политического философа, который не преуспел в естествознании, но дал новые стандарты описания политики. Бойля же представляют как естествоиспытателя, заложившего основы экспериментального метода, но не уделявшего много внимания политике. Однако и Гоббс, и Бойль уделяли внимание и природе, и поли-

<sup>253</sup> Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, N.Y.: Free Press, 1990, p. 128.

<sup>254</sup> Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

тическим явлениям. Гоббс потому и занимался спорами о вакууме, что физика его волновала не меньше, чем политика, и особенно из-за своих политических свойств: его не устраивал метод Бойля, который выводил истину из мнения группы аристократов, собравшихся в лаборатории. А именно опора на своевольное мнение и привела к гражданской войне в Англии, считал Гоббс. Бойль же выиграл спор у Гоббса (и основал Королевское научное общество) потому, что в формировании процедур экспериментального метода опирался на право своего времени (например, на кодекс Кларендана 1661 года) и в придворной борьбе оказался более искусным политиком, чем Гоббс. Эти аспекты их жизни уже не замечаются современными исследованиями, поскольку последователи Гоббса и Бойля пренебрегли противоречивыми элементами в их интеллектуальном наследии, не укладывавшимися в четкий контраст между карьерами политического философа и естествоиспытателя.

Латур полагает, что данное разделение общего мира на природу и политику (или культуру) становится все более и более проблематичным. С одной стороны, сегодняшнее увеличение числа того, что он называет «гибридами», все больше затрудняет проведение границы между чисто природными и чисто культурными элементами в сетях человеческо-технического взаимодействия. Скажем, проблемы озоновой дыры или исследований СПИДа объединяют большие коллективы людей и технические артефакты в сложные сети взаимодействия, когда изменение одной молекулы в формуле лекарства от СПИДа или в составе распыляемого аэрозоля могут привести к реконфигурации целых предприятий – и к переменам в жизни городов, где они базируются, так как, например, начинаются увольнения. Другая проблема подобного гибридного свойства – это защита прав людей, чья жизнь поддерживается с помощью сложных устройств, когда мозг их уже находится в

клинической смерти; или продажа органов и передача эмбрионального материала – как здесь провести границы? Когда в этих ситуациях надо рассматривать объекты заботы как людей, а когда – как часть материально-го мира? Как полагает Латур, подобные вопросы могут быть признаком нашего растущего осознания того, что мы всегда существовали в сетях переплетенных или даже не разделенных на части культурно-природных элементов.

С другой стороны, для многих культур и сейчас характерен тотем как единство человеческих и природных качеств. Конечно, в Европе такое изначальное единство жизненного мира было разделено во время научной революции на природную и социальные части. Когда подобное тотемическое единство разделили на две не-пересекающиеся части – природу и культуру – и высмеяли представления об их переплетении как «примитивные верования», то натолкнулись на две проблемы. Во-первых, сама устойчивость социально-культурных и политических институтов стала необъяснимой:

И когда мы изымаем нечеловеков, подмешанных в коллективы, тогда остаток, который мы называем обществом, становится непонятным. Его масштаб, его устойчивость, длительность его существования оказываются лишены каких бы то ни было оснований. Это то же самое, что поддерживать Левиафана посредством только голых граждан и одного только общественного договора, без... шпаги, меча, ведомостей, компьютеров, документов и дворцов<sup>255</sup>.

Если любое общество является просто результатом соглашения, то сложно понять, откуда это соглашение

<sup>255</sup> Бруно Латур, *Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии*. СПб: Издательство ЕУСПб, 2006, с. 187.

берет свою устойчивость и долголетие. В отличие от этого размера, устойчивость и длительность существования являются очевидными качествами социо-технических сетей.

Вторая проблема связана с тем, что природа, из которой вычищено все социальное, становится, какказалось в век веры в прогресс, супернадежной и устойчивой: ведь в ней функционируют железные законы природы. Мы думали, что все победили или победим, опираясь на предсказуемые результаты науки и отказываясь от прежних тотемических верований. Но не тут-то было. Например, откуда берутся такие непредсказуемые и трудные для решения проблемы, как рост озоновой дыры и сопутствующее этому изменение климата, птичий и свиной грипп или коровье бешенство, смертоносные для человека? Количество этих непредусмотренных и неожиданно возникших проблем иногда приводит к тому, что наше состояние даже называют «обществом риска»<sup>256</sup>. И теперь для адекватного описания подобных возникающих рисков новые исследования науки вынуждены вводить социальные факторы обратно, придавая им роль иногда даже центральных аспектов процесса построения сетей научно-технического знания и преобразования мира.

Говоря о системе наведения [межконтинентальных баллистических ракет], Маккензи привлекает для этого весь американский флот и даже говорит о некоторых депутатах; чтобы понять обмен ионов, происходящий на конце электрода, Каллон задействует «Электристе де Франс» и «Рено», а также великие планы французской энергетической политики; исследуя нити накаливания эдисоновой лампы, Хьюз воссоздает всю Америку; когда

<sup>256</sup> Ульрих Бек, *Общество риска. На пути к другому модерну*. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

речь идет о выведении бактерии Пастера, в поле зрения попадает все французское общество XIX века, и оказывается, что невозможно понять пептиды мозга, если не связать их с научным сообществом, инструментами, практиками, всевозможным оборудованием...<sup>257</sup>

Иными словами, «природа», понимаемая как результат нашего привычного изгнания людей из первоначального переплетения этих природно-культурных сетей, является сомнительным продуктом. Но если в так понимаемой природе нет ничего «природного» или очевидно естественного, то почему мы до сих пор верим, что «народы» родились или развились природным, или естественным, образом? Посмотрев на народ через призму Латура и новых сетевых исследований современной технонауки, можно предположить, что и «народ» является лишь удобной аббревиатурой для целой сети природно-культурных элементов, т.е. что он тогда сродни хайдеггерянской «четверице», объединяющей в одном общем мире и материальные, и нематериальные элементы – землю и небо, смертных и богов, – которые вместе запускают в ход хоровод жизни, исполненной значения<sup>258</sup>.

Действительно, с чего, как мы знаем, начинается Родина? Проанализируем известный текст одноименной песни на слова Матусовского: Родина начинается с картинки в твоем букваре, с заветной скамьи у ворот, с проселочной дороги и березки, которая во поле стояла. Но она не становится Родиной, пока к этим простым природно-материальным элементам не добавятся друзья, песня, которую пела нам мать, и то, «что в любых

<sup>257</sup> Латур, *Нового времени не было*, с. 62.

<sup>258</sup> Термин *Vierung*, «четверица», используется Хайдеггером в эссе «Вещь» (см.: Мартин Хайдеггер, *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика, 1993, с. 431, примечания 37–38.). Латур часто и явно использует хайдеггерянские аллюзии.

испытаниях у нас никому не отнять». Как мы помним из этой песни, важны и экзистенциально-политические ориентиры, делающие Родину именно советской родиной: это и отцовская буденовка, что где-то в шкафу мы нашли, и клятва, данная ей в юности. Получается, что все элементы хайдеггеровской четверицы — и вещи, и люди, и возвышенные идеалы, и экзистенциально важные идеи — сошлись вместе в простом феномене родины. Если вспомнить, что термины «народ» и «родина» — однокоренные и что в западноевропейских языках ранние термины, производные от латинского *natio*, часто означали «малую родину», то нельзя ли данное представление о Родине как о сети элементов перенести и на «народ»? Народ тогда если и не начнется с того же, с чего начинается родина, но начнется и будет развиваться таким же — сетевым — образом.

Такая реинтерпретация народа как сети разнородных элементов может принести пользу, а не быть просто результатом игры ума. Дело в том, что она может поставить под сомнение миф о народе как о единстве людей, связанных кровными узами. Ведь гибридные сети включают разнообразные элементы природного и культурного происхождения, и кровнородственные узы могут оказаться не самым важным элементом для такой совокупности связей и соединений. Они являются лишь одним из возможных элементов, образующих сеть под названием «народ», и этот элемент может быть далеко не самым ключевым.

### *Рождение нового как экзистенциальная способность человека*

Интерпретацию народа или нации как сети разнородных природных и культурных элементов (где народ или нация не опираются прежде всего на кровнород-

ственными связи) может постичь судьба других безрезультатных попыток критики этнонационализма. Возможно, нам не удается развенчать распространенное представление о народе как о группе, объединенной общностью биологического происхождения, потому что мы в основном критикуем его неестественность и вымышленность. Так, упоминавшаяся выше книга Сопер или работы таких ученых, как Геллнер, Андерсон и Жижек, подчеркивали во многом воображаемую и фантастическую природу национальных сообществ. Тезис часто сводился к тому, что такие общности, как современная английская или французская нация или русский народ, были продуктом конкретных человеческих усилий. И тем не менее подобные попытки критики этнонационализма оказались во многом безрезультатны. Они почти не поменяли общественное сознание, и многие люди до сих пор верят в естественность этнических наций.

Каковы причины того, что такая теоретическая атака на миф об этнической нации была обречена на провал? По крайней мере на постсоветском пространстве можно назвать следующие. Во-первых, понятие «народ» укоренено в представлении о роде и родах. Оно так очевидно связано своими этимологическими корнями и концептуальной историей с процессом рождения (и таким образом — с чем-то безоговорочно «естественным»), что этнонациональное представление о народе может успешно сопротивляться почти любой критике, указывающей не-естественность, «сделанность» такого представления. Во-вторых, в повседневной жизни распространена простая привычка установления этничности отдельного человека. Можно выяснить, что было записано в пятом параграфе советских паспортов родителей данного человека — т.е. их официальные национальности. А можно без особых трудов пофантазировать об этнических корнях его или ее фамилии. Всё это

люди повсеместно и непроблематично делают для определения этнической идентичности. Поэтому академическая критика нации как неестественного образования, сложившегося в XVIII–XIX веках под воздействием определенных факторов, не может и надеяться, чтобы реально померяться силами с этой широко распространенной привычкой поиска этнических качеств, якобы данных человеку от рождения.

Возможно, вместо того, чтобы критиковать неестественность нации, стоит обратить внимание на другой аспект – на само представление о родах и рождаемости, которое лежит в основе современных массовых представлений о национальной идентичности и о методах ее привычной проверки. Если бы мы смогли представить рождение как не совсем естественное явление или решили бы, что его нельзя считать ни совсем естественным, ни совсем неестественным (так как оно есть результат странной, гибридной операции), тогда, возможно, было бы гораздо легче поставить под сомнение интуитивное представление о том, что нации связаны с непрерывным биологическим процессом воспроизведения поколений.

И действительно, рождение не обязательно должно рассматриваться только как элемент или инстанция чисто биологического процесса. Представление о родах как о кульминации необратимого процесса, который проходит через научно описанные и исследованные стадии созревания плода, либо же как об одном из звеньев в поступательном процессе развития жизни народа или всего человечества, не является единственным возможным или неизбежным. Рождение может означать нечто иное, нежели завершение естественного процесса созревания плода. Как следует из самого слова, оно может просто обозначать момент появления чего-то нового в мире. Такой – иной – взгляд на рождение может помочь нам дать новое определение понятиям «народ» и «природа».

Один из таких вариантов реконцептуализации рождения предложила Ханна Арендт, которой казалось неправильным понимание рождения как чего-то расходящего и биологического, а не как наиболее фундаментального условия человеческого существования. Патриция Боуэн-Мур первой подчеркнула это центральное понятие Арендт и показала его связь с экзистенциальной аналитикой Хайдеггера. Аргумент примерно таков: в работе «Бытие и время» Хайдеггер был преимущественно занят, конечно, аналитикой феномена бытия-к-смерти и конечности человеческого существования, поэтому феномен рождения для него вторичен и появляется только при анализе экзистенциальной структуры вброшенности в мир. Арендт же, напротив, дает подробное феноменологическое описание не конечности, а начинания, которое свойственно каждой жизни и присутствует имплицитно в каждом событии человеческого рождения<sup>259</sup>.

По мнению Арендт, то, что она называет «процессуальным отношением» к природе, является свойством Нового времени, которое забыло об истинном рождении, присущем политическому действию, и которое преимущественно сконцентрировало внимание на родах как части чисто биологического воспроизведения человеческого рода. Напротив, рождение как экзистенциальное условие существования представляет собой способность привнести в мир нечто совершенно новое, а не просто родиться. Например, в Евангелии благая весть – «родился вам Спаситель» (Лк 2:11, 1:31) – обозначала не только успешное завершение биологического процесса родов (даже если начало ему положила сверхъестественная сила), но и появление исключи-

<sup>259</sup> Patricia Bowen-Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. Basingstoke: Macmillan, 1989, p. 5. Парех утверждает, что Арендт даже первой ввела философский термин *nativity* (Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1981, p. xi).

тельного человека, который в итоге явил свое исключительное «Я» посредством незабываемых дел, изменивших жизни миллионов людей<sup>260</sup>. Народ и природа, переосмысленные на основе данного представления о рождении, будут кардинальным образом отличаться от того, что мы обсуждали до сих пор. Но прежде чем рассуждать о последствиях такого переосмысления, надо подробнее остановиться на особой концепции действия у Арендт, которая напрямую связана с ее представлениями о рождении и о процессуальном отношении к реальности.

### *Рождение и процессуальный характер действия*

Арендт начинает свою книгу «Vita Activa» с описания контрастов между тремя основными видами активной жизни человека. Это труд, созидание и действие (или деяние, если об этом действии со временем слагается история, записанная и оставшаяся в веках)<sup>261</sup>. Все они —

<sup>260</sup> Ханна Арендт, *Vita Activa*, с. 328.

<sup>261</sup> Я не буду анализировать здесь успешность подобного перевода Бибихиным арендтовской триады *labor-work-action* (для этого потребуется отдельная статья). Стоит лишь заметить, что иногда Бибихин сам дает в переводе термин «деяние», а не «действие» — когда из контекста понятно, что последствия реально значимого поступка превращают его в деяние. Да и в первых переложениях на древнерусский, как замечает Словарь Срезневского в статье «Деяние», данный термин переводил греческие *pragmati* и *praxis*, латинские *actus* и *actio* (все примеры, правда, даются по тексту Григория Назианзина XI века). Когда же киевский источник (*Житие Феодосия Печерского* // Библиотека литературы Древней Руси, т. 1, СПб.: Наука, 1997) употребляет этот термин, то всем ясно: деяния — это удел апостолов, как и называется упоминаемая в Житии эта книга Библии, а сам Феодосий при жизни способен лишь на то, чтобы сидеть в келье, «псалтырь усты поюючи тихо и рукама прядуща вълну, или какое иное дело делающа», т.е. он способен лишь на дела, а не деяния (перевод: «распевая псалмы, прядь шерсть или каким иным трудом заниматься», с. 394–395). Ранее говорится, что помогал Феодосий монахам «никакоже раслабети в делех своих», перевод: «чтобы не знали усталости в своих делах» (с. 388–389). Даже лучшие монахи не поднимаются на уровень деяний, по крайней мере при жизни.

части того, что в средневековой латыни обозначалось как *vita activa* и вместе противопоставлялось жизни мудреца или мыслителя, направленной на созерцание, *vita contemplativa*. Труд – это деятельность, поддерживающая каждодневное существование человека, т.е. обмен веществ с природой. Продукты этого вида активной жизни предназначены для немедленного личного потребления: например, это хлеб, молоко, яйца, одежда и т.п. В отличие от этого созидание является деятельностью по производству вещей длительного пользования, которые вместе и образуют мир предметов, где и живут люди. Созидание производит, например, дома, мебель, произведения искусства. Конечно, со временем и столы, и стулья сломаются, сгниют или сгорят, и их частицы снова вступят в оборот веществ в природе. Но основная характеристика созданного мира, мира произведений – это то, что они не созданы для немедленного потребления, чтобы поддержать жизнедеятельность отдельного человека. Они созданы для длительного употребления, и потому этот мир вещей есть ощущимо общий мир, который остается другим и после смерти отдельного человека. Арендт также пишет, что таким образом понятый мир одновременно объединяет и разделяет людей – как стол объединяет и разделяет людей, сидящих вокруг него; мир не дает, так сказать, «спотыкаться друг о друга»<sup>262</sup>.

Деяние в придаваемом этому слову смысле Арендт (по-гречески – это *praxis*, говорит она) может быть определено как совместное действие, которое не имеет вещественного характера, хотя и разворачивается на основе или внутри вещественного, созданного мира. Сфера *praxis* – это прежде всего политика, состоящая из дел и слов и потому понимаемая как происходящая внутри «второго между», в противоположность первому миру вещей. Деяние,

<sup>262</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 69.

однако, действует на «ткань человеческих отношений», и потому Арендт замечает: «однако это между при всей своей неуловимости не менее действительно, чем вещный мир нашего видимого окружения»<sup>263</sup>. Таким образом, политическое действие касается непосредственно мира и часто происходит по поводу него, но оно прежде всего влияет на сеть человеческих отношений, изменяя их своим появлением. Изменения эти связаны с тем, что вместе с деянием появляется история уникальной жизни, которая влияет на истории всех остальных, но об этом подробнее скажем немного позже.

Три вида человеческой активности – труд, созидание и деяние – укоренены в трех экзистенциальных условиях бытия человеком. Эти условия очень просты, но именно этими условиями бытие человека отличается от, скажем, бытия камня, животного или бога. Труд обусловлен необходимостью просто поддерживать жизнь, и поддерживать ее не как это делают животные; созидание обусловлено тем, что жизнь эта обитает в некоем человечески обустроенным мире; а деяние есть следствие принципиальной множественности, или плюральности, человека: ведь мы не живем в одиночку, мы живем рядом с равными другими. Именно деяние наиболее тесно связано с порождением (*nativity*), которое определяется Арендт как четвертое, «наиболее общее условие» бытия человека как человека; в нем укоренены все остальные условия. Ведь порождение нового – существенная особенность человека как человека. Связано это с тем, что боги бессмертны, а космос вечен, и только человек обладает смертностью. Чтобы справиться с этой

<sup>263</sup> Русский перевод ее пояснения: «метафора ткани призвана отдать должное физической неуловимости феномена» (*Vita activa*, с. 239–240) – не передает мысли, точнее схваченной в англоязычной версии, где говорится, что метафора *web*, паутины или сети человеческих отношений, нужна для демонстрации *its somewhat intangible quality*, несколько (а не совсем!) неосязаемого качества сферы деяний (Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 183).

смертностью и приблизиться к бессмертным богам – но никогда, конечно, не достичь их статуса, – человеку дана способность порождать что-то новое, т.е. способность начать по-настоящему действовать в этом мире, совершивший заметный и запоминающийся поступок: «новое начало, приходящее в мир с каждым рождением, лишь потому способно достичь значимости в мире, что пришельцу присуща способность самому вносить новую инициативу». Арендт поэтому считает, что рождение может быть центральной категорией деятельной, политической мысли – подобно тому как смерть стала после Платона центральной категорией философско-созерцательной мысли<sup>264</sup>.

Почему именно действие, понимаемое как политическое действие, так тесно связано с рождением? Дело в том, что истинная политика – по Арендт, это то, что когда-то происходило в полисе (отсюда и сам термин «политика») и редко случается сейчас, – раскрывает уникальное «Я» действующего человека и может оставить историю его или ее великих дел. Порождающее свойство политики, таким образом, понимается тогда как базовая способность порождать такие новые феномены. Важно подчеркнуть еще раз, что, в понимании Арендт, действовать – не значит производить что-то новое (этим занимаются созидатели – производители, оставляющие после себя новые вещи и знаменитые произведения). Напротив, действие делает заметным кого-то, а не что-то, оно становится началом «разъяснения, кто есть кто». И особенность действия заключается в том, что оно не может выявить это «кто» субъекта действия мимолетно. Оно только начинает «новый процесс, который в итоге превращается в уникальную историю жизни пришельца», изменяющую жизни всех тех, с кем он или она вступает во взаимодействие. И в определенных

<sup>264</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 16.

случаях «процесс, раскованный одним-единственным деянием, может в своих последствиях длиться буквально века и тысячелетия, пока само человечество не встретит свой конец»<sup>265</sup>.

Формулируя свою особую концепцию политического действия или деяния, Арендт хочет подчеркнуть, что «политика» есть прежде всего жизнь в полисе, которая понимается как противостоящая другой части жизни грека, т.е. жизни внутри отдельного домохозяйства, по-гречески — жизни в «оикосе» (отсюда потом возникает термин «экономика»), по-русски — противостоящая домострою. То, что происходит внутри отдельного домохозяйства — где воспроизводятся жизнь и продукты для нее, — не попадает в сферу политической (лучше сказать: полисной) жизни. Труд и работа, где рабы уродуют свое тело, впряженаясь в плуг, обтесывая камни или выжимая оливковое масло, находятся вне сферы политики; женщины, в муках рожающие детей, и воспитатели, исправляющие и направляющие детей — часто с помощью силы, — тоже находятся вне политики. Выходя за пределы домохозяйства, грек оставляет это насилие и это подчинение силе внутри ойкоса. На полисной агоре правила совсем другие — там насилию не место<sup>266</sup>. С согражданами нельзя себя вести как с рабами, женщинами и детьми: ведь равных тебе не удается подчинить своим целям. Их невозможно заставить сделать что-то, что их не устраивает.

Главной характеристикой жизни греков, говорит Арендт, было то, что они после Геродота называли «изо-

<sup>265</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 233, 241, 309.

<sup>266</sup> Вторая сфера человеческого существования — созидание или производство — потому и важна, что она не коренится только в ойкосе, а также способна создавать и общий, причем ощутимо общий мир, в виде зданий и площадей публичного назначения, статуй и других произведений искусства. Созидание ремесленников и художников возвышается над трудом, потому что выходит за границы отдельного ойкоса, и создает базу или арену для истинного, политического, действия.

номией», т.е. равнозаконием. Сограждане — не глина для горшков или податливые души детей, требующие формовки и огранки; не сырье для производства масла, которое надо давить, чтобы получить нужный результат. Равные тебе — это условие совсем для другого типа деятельности: для политического действия или деяния, когда действуешь вместе с другими, которых не заставил, а убедил или увлек своим замыслом или призывом; когда результатом такого действия является история уникального «Я», сначала возникающая в мнении равных граждан, а потом фиксируемая в письменном нарративе — например, как история жизни Перикла была схвачена в греческой историографии. Но история, начатая Периклом, ему неподконтрольна. Совершая заметный поступок, увлекая других на действие, он лишь начинает процесс, который завершится когда-то созданием истории жизни замечательного человека по имени Перикл. Но он не может повлиять на этот процесс предсказуемо определяющим образом: на мнение тебе равных не повлияешь так, как можешь повлиять на действия тебе подчиненных.

Чтобы лучше понять особенности истинно политического действия по Арендт, нужно сравнить его с суверенным правлением или управлением — деятельностью, которую теперь прежде всего и принято считать «политикой». Из текста «*Vita Activa*» становится ясно, что правление или управление — т.е. политика, организованная не по модели полисной жизни вместе, а по модели ремесленнического или художественного производства (*poiesis*) — вообще недостойны называться «политикой». Во-первых, желание исправить, подправить, направить, исправить другого или управлять им едва ли имеет отношение к тому, что древние греки называли *praxis* — настоящим политическим действием. И правда, действие в том смысле, который ему придает Арендт, — т.е. деяние — отличается от производства или созидания

тем, что после него не остается конечного продукта (например, стола или судна). Деяние ближе всего к исполнению, перформансу: им занимаются ради него самого. Как после игры на флейте, после него не остается ничего продуктообразного.

Во-вторых, при политике, понимаемой как управление машиной или хозяйством-оикосом — мы теперь говорим: «народным хозяйством», как если бы национальная экономика была одним домохозяйством, — предполагается, что правитель в силах контролировать процессы, которые он запускает, подобно тому как производитель способен контролировать изготовление продукта, строго следя имеющемуся плану созидания и силой придавая упрямой субстанции нужную форму, если она этому плану сопротивляется. В деянии же человек не может быть правителем, управляющим или направляющим действия других. Он действует в окружении множества равных, и — так как одним из аспектов настоящего политического действия является раскрытие уникального «Я» среди этого множества — у него нет возможности контролировать этот процесс раскрытия. Человек может только инициировать политическое действие, о величии или ничтожности которого будет судить полис.

Подчеркивая русские корни некоторых знакомых терминов, можно сказать: грек может быть «начальником», т.е. зачинателем, но не правителем или сувереном — или, как говорили, в XVIII веке, «верховником». Суверенный правитель может удержать начатое действие в рамках заданного плана, как если бы деяние было производством. В отличие от этого грек полисной эпохи может быть начинателем (в древнегреческом различаются два глагола для действия: *archein*, начинать, отсюда — слово «архонт», и *prattein*, довести что-то до конца, исполнить, — замечает Арендт<sup>267</sup>), но не верхов-

<sup>267</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 249.

ником, который возьмет верх в борьбе с низами, не державником, который удержит дело в намеченных заранее рамках, не вершителем, который в одиночку в состоянии завершить начатое дело. По-латински такое состояние схватывается выражением *primus inter pares*, первый среди равных.

Конечно, в такой модели политической жизни грек является не только инициатором достойных действий, но и тем, кто может от них пострадать, если мнение равных припишет ему провал или поражение. И это требует от человека мужества, так как деяние во многом необратимо. Политическое слово или дело, по Арендт, — как воробей: вылетели — не поймаешь. Ведь история о поступке рождается в результате сложного взаимодействия с другими, с помощью рассказчиков, которые описывают его по своему усмотрению и в соответствии с собственными целями. Получается, что человек может быть зачинателем собственного действия, но никогда — его конечным автором: не этот человек, а все сообщество установит, что останется в нынешней молве и — со временем — в веках. Арендт даже говорит, что деяние непредсказуемо — ведь после того, как оно инициировано, его последствия будут чувствоватьться долгое время, интерпретироваться и реинтерпретироваться исходя из нового опыта, а история, которая в конце концов сложится о нем, самому человеку окажется неподконтрольна<sup>268</sup>.

Конечно, политическое действие, понимаемое как уникальное деяние или поступок, — удел немногих, хотя все способны на это от рождения по определению. По Арендт, настоящее действие противостоит статистическим закономерностям, ломая предустановленные правила игры. В тот момент, когда происходит истинное действие, оно задействует человеческую способность

<sup>268</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 253–254.

порождения радикально нового, предоставляя миру пример уникальной истории жизни, причем воздействующей на все остальные связанные с ней истории. Поступки Цицерона, Брута или Цезаря задали ориентиры нашего размышления о политике на века<sup>269</sup>. Таким образом, рождение — это не свойство биологии, а прежде всего фундаментальная способность человечества творить нечто новое: новые деяния, новые истории уникального «Я», потенциально затрагивающие самопонимание всех живущих других. Для этих других настояще политическое действие часто случается как что-то «бесконечно неправдоподобное». Оно прерывает «автоматическое течение повседневности», обычное и разменно-поступательное движение от жизни к смерти, и представляется чем-то наподобие чуда тем, кто находится в плену этой размеренности. Как пишет Арендт:

Чудо, вновь и вновь прерывающее круговращение мира и ход человеческих вещей и спасающее их от гибели... есть в конечном счете факт натальности, рожденность, онтологическая предпосылка того, что вообще может быть такая вещь, как поступок<sup>270</sup>.

Данный характер деяния, укорененный в рождении — в его способности запускать непредсказуемые процессы появления нового «Я», — нужно отличать от того, что вслед за Арендт можно назвать процессуальным отношением современного человека к реальности. Процессы, порождаемые деянием, — это не те процессы, на которых сконцентрировано современное сознание. Наоборот, процессуальное отношение к реально-

<sup>269</sup> Действия Александра Матросова, Зои Космодемьянской или Александра Маресьева — начатые ими, но завершенные другими в историях «о настоящем человеке» — задавали стандарты деяний для советской эпохи. Хрупкость деяния в данном случае очевидна: как только меняется сообщество, стандарты ранее неоспоримых достижений ставятся под вопрос.

<sup>270</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 241, 327–328.

сти — это феномен Нового времени, который растет и укрепляется параллельно забыванию истинного характера политического действия. Причиной этой амнезии становится нововременное желание сменить модель достойной жизни: заменить неустойчивое и неподконтрольное деятелю действие на стабильные и подконтрольные продукты созидания и производства. Иными словами, представить, что главное в жизни должно делаться не по модели политики среди равных, а по модели ремесла или искусства. То, что мы никогда не способны контролировать «Я», возникающее в результате наших действий, заставляет людей Нового времени искать замену действиям в отношении к политике по модели созидания и производства; ведь тогда можно пытаться контролировать и последствия политического действия.

«Хрупкость», присущая политическому действию, понимаемому по-гречески, его непредсказуемость и необратимость исчезают, если мы начинаем относиться к политике как к хорошо работающей машине или хорошо устроенному созданию. Но, конечно, когда полисное действие как основная модель достойной жизни сменяется ремесленническим созиданием, то побеждает видение политики как управления производством или хозяйством, при котором для достижения политиком его целей спокойно используются и контроль, и насилие. Политик теперь — прежде всего завхоз, а не человек, рожденный «содеять что-либо». Само это выражение начинает звучать фальшиво и выспренно в мире победивших ремесленников, которые — как во введении к «Левиафану» Гоббса — заявляют, что хотят устроить мир как часы.

Получается, что, хотя они во многом противоположны друг другу, процессопорождающий характер действия в античном мире и процессуальное отношение к миру, характерное для Нового времени, взаимосвязаны. Попытка заместить действие созиданием, пишет Арендт,

ведет к тому, «что свои способности поступка... человек направил на природу», и теперь прежде всего природа, а не политическое действие понимается как процесс. В античности и в средние века люди видели то, что природа предлагала их взору, и, подражая природе, производили вещи из природных материалов согласно наблюдаемым законам природы. Теперь же, ведомые «процессуальным отношением» к реальности, люди активно вторгаются в природу, вызывая такие процессы в самой природе и провоцируя такие ее реакции, которых бы никогда не было без человеческого вмешательства<sup>271</sup>. Цель – новые плоды такой деятельности и новая устойчивость человеческого мира. Результат – забывание деяния и политического мира и концентрация внимания прежде всего на природе. В природе же, как кажется теперь, действуют предварительно неизвестные, но экспериментально проясняемые процессы, и все в мире поэтому может рассматриваться как процесс.

Надо отметить, что не всегда ясно, считает ли Арендт триумф процессуального отношения к природе однозначно негативным явлением. С одной стороны, в ее тексте много критических высказываний по этому поводу. Например, она полагает, что распространение процессуального отношения в конце концов привело к нашему нынешнему представлению о жизни как наборе биологических процессов. Когда в XVII веке возникает противостояние между картезианской саморефлексией и галилеевскими экспериментальными методами, то выигрывает картезианство, «ибо единственное, что осознаемо предлежит как предмет саморефлексии... есть, конечно, биологический процесс живого организма»<sup>272</sup>.

<sup>271</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 306–307.

<sup>272</sup> Там же, с. 407. У Арендт, конечно, иногда не выдерживается четкий контраст в противопоставлении «процессов», являющихся исключительной чертой политического действия, и «процессов» в том смысле, в каком это слово употребляется в современном языке для обозначения любого продол-

Но и в галилеевской физике, и в картезианской философии забывают об уникальных политических качествах деятельной жизни, и жизнь становится лишь объектом биологии. Иными словами, память о жизни в деяниях постепенно пропадает, и люди представляются просто существами, озабоченными в основном поддержанием своей биологической жизни, а не свершением запоминающихся дел. Соответственно, труд по поддержанию обмена веществ между природой и человеком воспринимается как главная человеческая деятельность, а непрерывное воспроизведение человеческого рода остается единственной константой этого мира. Деяние оказывается за пределами этого мира, элементами которого являются только природные процессы, так что даже мысль, если верить словам Маркса, представляется природным процессом. Процессуальное отношение распространилось настолько широко, что жизнь человека на Земле не выступает «как деятельность, но становится процессом. Так, например, согласно недавнему замечанию одного естествоиспытателя, в современной механизации можно видеть процесс биологической мутации, в ходе которого человеческое тело, подобно улитке, окружает себя металлической оболочкой»<sup>273</sup>.

С другой стороны, процессуальное отношение к миру, поскольку оно изначально было связано с процес-сопорождающим характером деяния, может иметь и позитивные черты. Например, остатки представлений о человеческом деянии, вызывающем процессы, не поддающиеся контролю, можно увидеть в том, что естественные науки это прежде всего «науки о процессах».

жающегося и развивающегося явления. Например, неясно, может ли упоминаемый ею в данном отрывке «биологический процесс» вообще характеризоваться непредсказуемостью и необратимостью, как деяние в древности, или же она всего лишь неосторожно использует слово в его обычном смысле.

<sup>273</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 418–420.

Таким образом, в них имплицитно могут сохраняться некоторые аспекты политического действия.

Лишь поступок способен на то, что сегодня каждодневно делает научное «исследование», а именно на провоцирование событий, результат которых неопределен и непредвиден, на развертывание процессов, которые невозможно повернуть вспять... При этом оказалось, что поступок, первоначально предназначавшийся для области человеческих дел, сохраняет свои особенности и тогда, когда словно бы перебрасывается из этой области межчеловеческого бытия в область природы<sup>274</sup>.

Вывод? Даже если сегодня человечество в целом забыло, что такое истинное политическое действие, то именно в сфере науки люди находятся ближе всего к возрождению такого понимания.

Арендт особенно не останавливается на том, как распространение процессуального отношения к миру воздействует на экзистенциальную человеческую способность к порождению нового. Однако, продолжая логику ее аргумента, легко предположить, что рождение также воспринимается теперь в соответствии с процессуальным отношением. Люди забывают, что рождение нового – это наиболее общее условие человеческого существования, в котором укоренена способность к действию. В противоположность этому рождение сегодня понимают прежде всего как необратимый биологический процесс, как одно из звеньев постоянного воспроизведения жизненного процесса человеческого рода. Последствия такого забывания о глубоком экзистенциальном значении способности человека породить что-то фундаментально новое – опасны. Например, развитие и народа, и природы также представляется прежде всего как некий процесс. Природа понимается в «ре-

<sup>274</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 307.

алистском» смысле — как ряд глубоких структурных процессов, не поддающихся влиянию человека. Народ же кажется многим лишь сообществом, почти самоочевидно связанным воедино непрерывной цепочкой биологических родов.

Можно ли отказаться от такой концептуализации и предложить иную — основанную на арендтovской интерпретации рождения как наиболее важной способности человеческого существования? Иными словами, можно ли отвергнуть нынешнее процессуальное отношение и восстановить способность к порождению нового, связанную с политическим действием? Тогда народ действительно можно было бы представить иначе, нежели сообщество, связанное родами и основанное потому на бесконечной цепи кровнородственных связей. Привычное обоснование сущности народа через отсылку к природности, естественности его воспроизведения могло бы оказаться в таком случае не очень удачным. А критика процессуального видения народа (как цепочки родов) может стать более успешной, чем прежняя научная критика этнонационального понимания «народа», настаивавшая на его неестественности и «сделанности».

### *Народ как сообщество действия или деяний*

Народ, основанный на способности к рождению, в понимании Арендт, — это сообщество людей, которые живут вместе во имя свершения новых дел. Такое переопределение народа радикальным образом подрывает доминирующее сегодня этническое определение. Нация<sup>275</sup> становится сообществом людей, которые помнят

<sup>275</sup> В русском языке, конечно же, есть очевидная разница в употреблении терминов «нация» и «народ». Например, сказать «народ — это сообщество новых дел» сложнее, чем сказать то же самое про нацию. Происходит ли это из-за того, что народ более укоренен в родах и родовой жизни, чем в делах?

о том, что такое подлинное политическое действие, и которые связаны общностью поиска нового, а не общими предками. Кроме того, стандартное нововременное гражданское определение нации, в настоящий момент сдавшее позиции под натиском этнонационализма, можно переопределить так, чтобы придать новые силы гражданскому импульсу.

Конечно, стандартное гражданское определение нации (которое утверждает: нация или народ – это все граждане, живущие на территории данного государства и принимающие его законы) не соответствует видению гражданской нации, если она будет формироваться на основе экзистенциальной способности человека к рождению нового. Согласно Арендт, современные национальные государства появляются тогда, когда люди начинают управлять общими хозяйственными делами, когда экономика становится главной заботой политики.

От истоков Нового времени всякий национальный организм и всякое политическое образование мы понимаем в образе семьи, представляя ведение и упорядочение всех их дел и каждодневных занятий по модели гигантски разросшегося аппарата домашнего хозяйства<sup>276</sup>.

Поэтому люди, даже объединенные в гражданскую нацию в стандартном понимании этого термина, способны работать или трудиться, но забывают о способности к деянию.

В отличие от этнического понимания или традиционного гражданского определения народа, нация или народ как сообщество действия – как *polis* или *civitas* –

А термин «нация» прививали в русском языке, чтобы как раз отразить и другие возможности? Так как данное эссе прежде всего основывается на концепции Арендт, то в нем нет детального исследования разницы терминов «народ» и «нация» в современном русском языке.

<sup>276</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 39. (Перевод поправлен. – О.Х.)

означает не группу, связанную кровнородственными узами, и не домохозяйство, разросшееся до размеров нации. Оно означает всех людей, помнящих о том, что история их собственной жизни может открыть миру уникальное «Я» и повлиять на истории жизни других, перекроив ткань или сеть человеческих взаимоотношений. Конечно, не все должны непременно гнаться за новыми свершениями или отличаться в делах, невероятных с точки зрения их осуществимости: такой народ был бы сообществом принудительного и бесконечного экспериментирования, когда каждый гражданин обязан стремиться стать уникальным. Скорее, это сообщество людей, которые помнят о том, что такое истинное политическое действие, способны признать новизну при ее появлении и зафиксировать историю уникального деяния так же «естественно», как на производстве формируется или куется конечный продукт.

Понимаемая таким образом нация собирается вокруг или внутри мира созданных человеком вещей и является наброшенной на этот мир или пронизывающей его сетью человеческих отношений. Сеть эта – некое общее пространство, в котором создаются истории значимой жизни. В каком-то смысле такой народ, наверное, ближе тому, что сегодня называется субкультурами, формирующимися вокруг общих предметов и имеющих свои системы признания, а также системы регистрации достижений и поддержания отличий между соревнующимися за признание. Вероятно, современные государственные границы для такой нации покажутся устаревшими, в связи с тем что родина, как сказал один рок-музыкант, – это «там... где мои друзья»<sup>277</sup>. Этничность, язык, религия и территория – все эти основания для исключительного самоопределения становятся не-

<sup>277</sup> Ленинградский панк Свинья, цит. по: Thomas Cushman, *Notes from Underground: Rock Music Counterculture in Russia*. Albany: State University of New York Press, 1995, p. 171.

релевантными для гражданской нации, понимаемой как пространство признания новых дел, заметных и замечательных жизней.

База существования для такого народа или нации – это набор общих практик и набор вплетенных в них предметов, которые как бы «собирают» людей вокруг себя и не дают им спотыкаться друг о друга. Греческий полис, согласно Арендт, стал способом решения проблемы недолговечности человеческого действия: в нем, как замечает Перикл в своей знаменитой речи, достойные дела не будут забыты и будут прославлены<sup>278</sup>. И современный народ можно было представить как греческий полис – как собрание вокруг арены для рождения нового, позволяющее любому выдающемуся действию быть замеченным и получить признание. *Natio qua novatio*: это видение сообщества, объединенного на основе рождения, понимаемого как начало новых дел, а не как процесс бесконечного воспроизводства тел.

### *Природа как сообщество действия*

Представление о нации как о сообществе, основанном на экзистенциальной способности человека порождать новое, может показаться крайне идеалистичным с точки зрения его практических последствий. Ведь эта оригинальная интерпретация рождения очевидно игнорируется в повседневной жизни, которая воспринимает роды и рождение как биологический процесс, а «род» или «народ» – как производные от этого процесса сущности. Для того чтобы арендтовская интерпретация рождения как связанного с политическим деянием возымела хоть какое-то влияние, необходимо заставить миллионы людей усомниться в «естественности» рож-

<sup>278</sup> Арендт, *Vita Activa*. с. 261–262.

дения, понимаемого прежде всего как биологический процесс.

В этой связи интересна реинтерпретация самого понятия «природа», если попытаться посмотреть на него сквозь призму предложенной Арендт концепции рождения. Действительно, так переосмыщенная природа – это сфера не обязательно природного порождения. Так понимаемая природа освобождается и от процессуального отношения к ней, т.е. не рассматривается как набор саморазворачивающихся процессов.

Интерпретация природы как своеобразного полиса открывает совершенно новые перспективы. Пол Рабинову, описывая последние тенденции в микробиологии и генной инженерии, повторяет мнение оригинального французского философа науки Франсуа Дагонье: если последние два столетия культура в основном моделировалась или воображалась по подобию природы (а позитивизм и бихевиористские подходы стали воплощением такого подражания), то теперь происходящее в природе, наоборот, приходится моделировать по образцам из сферы культуры<sup>279</sup>. Это заявление не есть дикая фантазия, это реальность многих научных лабораторий. Например, создание биологических организмов с заданными характеристиками дает возможность встроить культурные механизмы в само производство биологической жизни. Нам нужны томаты с жесткой кожицей, которая не рвется при транспортировке, или морозоустойчивая картошка? Пожалуйста. Идем еще дальше: появляются публикации, пропагандирующие отношение к геному как набору элементов конструктора LEGO, и ученые надеются скоро начать собирать не генно-модифицированные, а абсолютно новые, до сих пор в природе не существовавшие

<sup>279</sup> Paul Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 107–108.

организмы, группируя аминокислоты в зависимости от задачи<sup>280</sup>.

Технологизация человеческих родов приводит к тому, что биологические роды перестают быть природными, «естественными». Фертилизация *in vitro*, операции с эмбриональным материалом и пересаживание яйцеклеток, генная инженерия и возможности клонирования ставят под вопрос интуитивное представление о нации как «естественному» сообществе, так как даже на обыденном уровне роды очевидно предстают как нечто не совсем природное, как нечто спроектированное и искусственное. Следовательно, вся кажущаяся естественность связи людей по рождению или по происхождению из одного рода и племени становится подозрительной — ведь то, что раньше представлялось как биологический процесс, на который трудно повлиять, теперь становится производством, во многих своих аспектах контролируемым и направляемым человеком.

Природа здесь становится опосредованной человеческой практикой и ее задачами настолько, что начинает размываться нововременное разделение на мир физики–химии и мир культуры–политики. Если продолжить аргумент Рабиноу и увидеть в отдельных аспектах культурных практик, находящихся в центре производства новых природных организмов, не только созидание, но и аспекты действия в понимании Арендт — т.е. не просто действия, а еще и деяния, — тогда неожиданно в самом основании природы обнаруживается полис.

Да и в работах самой Арендт имеются указания на возможность того, что в определенный момент политическое действие может стать стержнем природных процессов. Например, по ее мнению, именно ученые сего-

<sup>280</sup> Michael Specter, *A Life of Its Own. Where Will Synthetic Biology Lead Us?* // The New Yorker, September 28, 2009.

дня представляют единственную многочисленную группу людей, все еще способную совершать деяния в греческом смысле слова:

В самом деле, именно действие становится в растущей мере прерогативой ученых, которые... «освободили» сферу дел человеческих от пределов и ограничений, какими люди, насколько достигает наша память, всегда отгораживались от природы, чтобы защитить от нее мир<sup>281</sup>.

Способность ученых к поступку напоминает деяние греческих полисов в двух отношениях. Во-первых, ученые до сих пор развязывают в природе различные процессы, что напоминает греческую способность к заметному поступку, который инициирует такие отклики и реверберации в ткани или сети человеческих отношений, что в результате может возникнуть уникальная история значимой для всех жизни. Во-вторых, свершения ученых настолько значительны (например, открытие термоядерной реакции), что оказывают воздействие на всех живущих на Земле. Эти дела хоть и не являются политическими, в понимании Арендт, но тем не менее из-за масштаба достижений более достойны названия деяния, чем мелкая борьба за делянку пирога под названием национальный бюджет, которой занимаются так называемые политики. Эйнштейн и Оппенгеймер влияют на жизни людей не менее, а может, и более, чем Эйзенхаэр или Никсон.

Конечно, как пишет Арендт, даже если ученые и запускают в ход впечатляющие природные процессы, это не дает им права считаться полноправными наследниками мира греческого действия. Ученые все же не начинают политическое действие в греческом смысле, по-

<sup>281</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 422.

скольку они запускают в ход лишь природные процессы, а не процесс возникновения уникального «Я», т.е. череду реакций, приводящих к формированию незабываемой или достойной сожаления истории жизни. Другими словами, ученые не действуют внутри ткани или сети человеческих отношений, прежде всего они будят процессы природного характера. Поэтому действия ученых не носят, как правило, раскрывающего характера, так как они относительно редко приводят к появлению повествования о делах и личности действовавшего, которое и придает смысл человеческому существованию<sup>282</sup>.

Такое суждение Арендт кажется несколько необоснованным. Да, конечно, ученые прежде всего думают об устройстве физического, химического или биологического мира, а не о том, как проявить себя в глазах научного сообщества. Но и сама Арендт говорит о «кодексе чести» научных организаций и совместно работающих ученых, и поэтому она должна знать, что научная репутация – это отчасти и есть то «Я», которое все лучше раскрывается с каждой работой выдающегося ученого. Если использовать термин Дерека де Солла Прайса, то «невидимые колледжи» ученых в отдельных научных дисциплинах представляют одну из самых требовательных аудиторий, где профессиональные и моральные качества ученого подвергаются тщательнейшему рассмотрению со стороны коллег. И репутации не вечны. Нередко инновации угрожают уже упрочившимся репутациям. Таким образом, поступки экспериментатора или исследователя воздействуют на историю жизни тех, кто находится в сети отношений внутри данного колледжа, вызывая множественные ответные реакции и порождая часто непредсказуемые и необратимые про-

<sup>282</sup> Арендт, *Vita Activa*, с. 422–423.

цессы формирования личностного образа и репутации ученого<sup>283</sup>.

Конечно, Арендт могла бы возразить, что запущенные в ход подобным образом процессы формирования жизненной истории великого ученого имеют все же ограниченный характер. Дело в том, что они не выходят за рамки отдельно взятого невидимого колледжа и остаются неизвестными для широкой общественности. Раскрывающееся «Я» имеет значение только для тех, кто находится внутри сообщества коллег и кто способен оценить сделанное открытие и масштаб достижения. Следовательно, чтобы стать политическими действиями в понимании Арендт, действия ученых не должны быть скованы рамками определенной дисциплины или профессии. История великой жизни должна стать известной за границами невидимого колледжа — по крайней мере, попасть в серию «Жизнь замечательных людей» или ее аналога — и получить признание всего общества. Например, в конце 1980-х годов история жизни блестящего генетика Тимофеева-Ресовского стала достоянием публичной сферы с помощью Даниила Гранина. Нужен был писатель, увековечивший наконец память ученого, хоть Ресовский уже давно имел очень хорошую научную репутацию<sup>284</sup>. Поэтому, чтобы ученые могли совершать

<sup>283</sup> По Арендт, следовало бы ожидать, что «Я» новичка сформируется только после того, как произойдут реконфигурация ткани межчеловеческих отношений в данном научном направлении, сложное взаимодействие между возникающей историей жизни и историями, которые, казалось, уже состоялись, и несметное число реакций и побочных эффектов, вызванных этим взаимодействием. Новая социология науки добавляет в описание сети этих связей и реакций не только людей, но и то, что нам представляется предметами материального мира. См., например: Bruno Latour, *Science in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

<sup>284</sup> Тимофеев-Ресовский, герой биографического очерка Даниила Гранина (Зубр // Новый мир, № 1–2, январь–февраль 1987), был советским генетиком, которого Вторая мировая война застала в лаборатории в нацистской Германии. Ко всеобщему удивлению, он не был посажен и продолжал эксперименты. По возвращении в Советский Союз попал в ГУЛАГ, но после реабилитации и возвращения к научной карьере стал одним из главных против-

подлинно политические действия, действия их по отношению к природе также должны иметь потенциальную возможность со временем подействовать на все историю жизни в ткани межчеловеческих отношений. Так формируются истории жизни Павлова, Курчатова, Королева. Для Арендт такой ход событий представлялся скорее исключением, чем правилом. Но не меняется ли это сейчас?

### *Нынешние наука и политика*

Арендт писала «*Vita Activa*», когда произошел запуск искусственного спутника Земли и была испытана ядерная бомба. Казалось, что сами экзистенциальные условия бытия человека способны поменяться: человечество впервые могло разрушить Землю или улететь с нее. Но это не затрагивало тогда основ биологических механизмов жизни. Теперь, пятьдесят лет спустя, и рождение, и смерть утратили свою бытую «естественность». Начало и конец жизни обслуживаются и управляются огромными техническими сетями. Новые проблемы – эвтаназии, клонирования, прав эмбрионов или использования их тканей – возникли в результате этой технологизации рождения и смерти.

Оставив в стороне смерть, остановимся подробнее на рождаемости. С интересом и опасением смотрим мы на новые возможности регулирования репродуктивного поведения человека, потому что нас занимают потенциально необратимые перемены в самых базовых условиях человеческого существования. Генная инженерия и синтезирующая биология могут поменять мир так, что

ников биологии Лысенко. Отсутствие Тимофеева-Ресовского в период репрессий против генетиков спасло его от уничтожения, а тесное взаимодействие с германскими коллегами сделало ключевой фигурой в возрождении научной генетики в Советском Союзе.

казавшееся естественным вчера будет просто невозмож-  
но помыслить завтра — как стало невозможно представ-  
ить себе медицину без лабораторий и антисептиков  
после Пастера и Мечникова.

Успехи в биологии приводят к следующему. Сегодня ученые приобретают способность к действию в понимании Арендт в трех новых аспектах. Во-первых, их научные открытия, которые в состоянии переделать само биологическое устройство человека и окружающих его организмов, получат — если преуспеют — такой широкий резонанс, что истории жизни великих биотехнологов или генных инженеров (и тех моральных проблем, с которыми им пришлось столкнуться) могут затронуть в конце концов все истории жизни на Земле. Во-вторых, те процессы, которые они запускают в природе, теперь могут напрямую запускать непредсказуемые и необратимые процессы в обществе. Обеспокоенность, вызванная намерением клонировать людей несмотря на существующие запреты, указывает на понимание того, что действия по трансформации природы могут иметь радиально новые последствия. Некоторые опасаются, что люди уже никогда не будут такими, как прежде, если экзистенциальные условия человеческого существования вдруг непредсказуемо и необратимо изменятся.

В-третьих, ученые уже, судя по всему, могут оказывать воздействие на сеть межчеловеческих отношений, запуская процессы создания жизненных историй, так сказать, «из вторых рук», т.е. благодаря произведенным с их помощью людям. И поскольку для ученых открывается возможность корректировать производство людей в массовом порядке, они могут содействовать и появлению новых «Я». Для этого есть два способа. Первый — традиционный: ученый как своеобразная бабка-повитуха. Действительно, чем может ученый напрямую воздействовать на ткань межчеловеческих отношений, как не запуском серии подкорректированных «природных»

процессов, которые в конце концов приведут к появлению на свет нового человека? Второй способ — это участие в производстве новых социальных групп. Ведь часто важны сами свойства, которые ученый-медик скорректирует при производстве нового ребенка, например, стремясь устраниТЬ болезнетворные гены или врожденные пороки. Исправляя природу таким образом, ученые могут создать целые группы людей, объединенных общими новыми признаками, и тем самым влиять на социальные классификации. Возьмем следующий гипотетический пример: какова будет страховая премия для тех, у кого не удален участок генома, отвечающий за появление туберкулеза, по сравнению с теми, у кого он был удален при генной корректировке родительского материала? Если премия будет выше, то не приведет ли это к сплочению и функционированию социальных групп по новым базовым признакам?

Таким образом, занимающийся генной инженерией ученый прямо воздействует на воспроизведение отдельного человека, а также косвенно воздействует на сеть межчеловеческих отношений, так как является влиятельным посредником, способствующим появлению новых социальных (биологического-социальных) групп. Производство тел в этом контексте подразумевает нечто большее, чем просто помочь физиологическому процессу родов или его коррекция; оно также означает участие в порождении и будущих потенциально политических действий.

Конечно, все эти новые аспекты деятельности ученых по-прежнему не могут гарантировать автоматического прояснения смысла человеческого существования, а полис давал именно такую возможность. То, что интересовало Арендт прежде всего, — это действия, которые могут повлиять на неосознанную ткань межчеловеческих отношений, а не то, чем в основном занимаются ученые, — производство жестко осозаемых результатов.

Получается, что эта проблема имеет решающее значение: может ли производство—созидание (*poiesis*) сразу превратиться в действие (*praxis*)? Другими словами, может ли вообще деяние стать неотъемлемой частью созидания? И как деяние, вытесненное из жизни человека распространением созидания и производства как основного призыва человека, может теперь оказаться в самом центре этого созидания? Эту проблему, по-видимому, невозможно разрешить в рамках концепции Арендт.

Наметки решения этой проблемы можно, однако, увидеть в современных исследованиях технонауки, которые все чаще и громче говорят об устраниении границ между людьми и не-человеками. Возможно, предложенный Арендт контраст между объективным миром осязаемых вещей и неосязаемой тканью межчеловеческих отношений сам является результатом нововременного стремления отделить чисто природные элементы от чисто социальных или культурных. Если принять гипотезу Латура, изложенную выше, то две предложенные Арендт области — «мир» осязаемых вещей и «ткань» неосязаемых межчеловеческих отношений — вместе образуют одну сеть технических и культурных элементов, которую мы по привычке делим пополам и разводим в разные, непересекающиеся сферы. По Латуру, эта цель вряд ли достижима сегодня, особенно в мире биотехнологий.

Была ли Арендт в плену нововременного деления общего мира на природный и политический, и на самом деле греки недалеко ушли от первоначального тотемического единства мира? Или Латур просто не понимает фундаментального троякого различия между трудом, созиданием и деянием как базовыми экзистенциальными условиями человеческой жизни и потому смешивает их в своей концепции науки? Арендт думала, что опиралась на мир греков с его четким делением на

полис и ойкос. Латур думает, что он опирается на мир лабораторий и опытно-конструкторских разработок, когда именно наличие четких границ между природным и социальным в единых сетях технонауки и приводит к феноменальным прорывам и изобретениям. Судить современную науку по стандартам греков или судить греков по стандартам современной науки? Представляется, что оба варианта незавидны, лучше выйти из этой ди-хотомии и посмотреть на промежуточные ситуации — но это задача для другой книги. Поэтому можно сказать, что перспективы, открывающиеся с предложенным видением природы как полиса, крайне интересны, хоть и сложны для понимания; нам же придется сейчас отступить от этой темы.

Для нашего исследования тем не менее важно следующее: вместе с возникновением этого нового видения природы как полиса, т.е. природы, основанной на рождении новых деяний, можно успешно поставить под вопрос «натуралистические» предубеждения о кровнородственных связях, которые якобы лежат в основании нации. Иначе говоря, новые биотехнологии дают достаточно оснований сомневаться в том, что нынешние народы и нации связаны кровными узами. И кажется логичным предположить, что в будущем они будут связаны ими еще меньше. Конечно, клонирование открывает этнонационализму возможности, о которых нельзя было и мечтать двадцать лет назад, и только поэтому новые биотехнологии потенциально представляют серьезную опасность. Например, даже нынешний уровень технологий клонирования предоставляет небывалую до сих пор возможность установления эквивалентности генотипов клонируемого организма и результата клонирования. Это может дать почву самым невероятным фантазиям о «чистых» нациях, полученных путем клонирования, — назовем их кло-нациями. Такие кло-нации

будут самым очевидным образом связаны через геном — не есть ли это проект самой радикальной евгеники?

Однако новые биотехнологии также явно подрывают представления о рождении как о чисто естественном процессе. Например, если клонированная яйцеклетка помещается в тело человека другой или неизвестной этнической или какие-то нежелательные части генотипа (ответственные, скажем, за подверженность человека туберкулезу) модифицируются или удаляются в процессе клонирования, то в какой мере народ, состоящий из людей, произведенных таким образом, может претендовать на общность биологического происхождения?

Подытожим еще раз аргумент. Повсюду в мире традиционное гражданское определение нации сейчас находится под угрозой. Оно объединяло человеческие сообщества на протяжении последних двух веков — работало, например, в США и во Франции, даже, возможно, в СССР и Югославии, — и мы бы с радостью придерживались его и в будущем. К сожалению, сегодня это часто становится невозможным. Волна миграций взрывает западноевропейские и североамериканские общества, да и постсоветское пространство заражено примитивным вирусом этнонационализма. Борьба с этим возрождением этнонационализма на базе утверждений об искусственной сконструированности наций, которые только кажутся основанными на кровнородственных связях, как правило, оказывается безрезультатной. Однако очевидная трансформация наших повседневных представлений о процессе человеческого рождения, на которых основывается этническое видение нации, дает возможность простой и эффективной критики мечты о биологической общности. Современные биотехнологии, развитие которых не стоит бездумно рекламировать, поскольку они таят в себе многое неиз-

вестных опасностей, представляют интерес для социальных наук по меньшей мере в одном отношении. Они способны поставить под вопрос старое, чисто биологическое представление о рождении – а потому и о нации – даже для массовой аудитории. Соответственно, гражданское понимание нации или народа также может быть обновлено.

Подчеркнем еще раз: клонирование не является решением проблемы этнонационализма. Но вопросы, которые все более настойчиво ставят перед нами новые технологии жизни, могут нам помочь в конце концов подвергнуть сомнению казавшуюся до сих пор такой очевидной укорененность наций в биологическом процессе рождения.

## Глава 5

### ДРУЖБА<sup>285</sup>

В русском языке слова «друг» и «другой» так тесно связаны, что при чтении переводов некоторых философских работ – например, про фундаментальное значение «Другого» (Other) для конституирования «Я» – читатель вполне может подумать, что речь идет о дружбе. Второй, другой нужен для того, чтобы, отразившись в нем, я понял особенности себя как индивида, все черты своей уникальной самости – и кто, как не друг, поможет нам лучше познать себя?

К тому же во многих славянских языках присутствует эта этимологическая связь. Скажем, в украинском, болгарском, польском, сербском и чешском слова «другий», «другі», *drugi*, «други» или *druhy* соответственно означают «второй»<sup>286</sup>, и похожее однокоренное слово – как болгарское «другар» или польское *druh* – означает «друг», хотя, конечно, это правило характерно не для всех языков – есть, например, и более распространенное польское слово *przyjaciel*. Тем не менее постмодернисты, пишущие на славянских языках, могут возрадовать-

<sup>285</sup> Эта статья была написана на английском в августе 2004 года для конференции о средневековой дружбе в Белфасте и потом издана как глава «Friendship: Early History of the Concept» в книге: Oleg Kharkhordin, *Main Concepts of Russian Politics*. Lanham, MD., 2005. Она, конечно, обсуждалась и использовалась в процессе написания нашей книги «Дружба: очерки по теории практик» (СПб.: Издательство ЕУСПб, 2009). Я решил тем не менее издать эту статью и по-русски, так как многие ее аргументы разворачиваются в плоскости исследования эффектов речевых актов и не воспроизведены в книге о дружбе.

<sup>286</sup> Павел Черных, *Историко-этимологический словарь современного русского языка*. М.: Русский язык, 1999, т. 1, с. 172.

ся. Допустим, если нужно объяснить на русском достаточно сложную мысль Бланшо и Деррида (основанную на размышлениях Ницше в 376-м афоризме «Человеческого, слишком человеческого») о том, что дружба — это не сердечное близкое отношение схожих людей, а скорее попытка построить мост над бездной, разделяющей две экзистенциально разные, далекие и совершенно не-похожие личности, то аудитории не потребуется больших усилий для понимания. Данная мысль содержится в самой структуре русского языка — и из-за связки корней кажется естественным сказать: «Ну да! друг неизбежно будет этим самым философским “Другим”». Французское слово *amitié* и английское слово *friendship*, имеющие иные индоевропейские корни, не предоставляют читателю подобной лингвистической возможности — в их этимологии, похоже, записаны любовь и приязнь, а не инаковость и «другость».

Говорят ли этот любопытный факт что-то фундаментально важное о русской культуре, или его можно проигнорировать как всего лишь aberrацию, языковую случайность? Для ответа на этот вопрос надо посмотреть, в какой форме греческие представления о дружбе попали в древнерусский язык вместе с первыми переводами XI—XIV веков и что вообще могли сказать на древнерусском, используя слово «дроугъ» и его производные — «дроужьба» и «дроужина».

## 1

Начнем с этимологии, по поводу чего существуют две основные теории. Фасмер указывает, что «друг» тесно связан с литовским *draugas* (спутник, товарищ), с готским *driugan* и англосаксонским *dreogan* (совершать, добиваться), с готским *gadrauchs* (перевод греческого *stratiotis*), с древневосточнонемецким *trucht* (отряд воин-

нов, свита) или *truchtin* (воевода, князь)<sup>287</sup>. В этих примерах очевидно доминируют военные коннотации. На военное происхождение слова «друг», как кажется, указывает и очень распространенное слово «дружина». Вторая теория, которую поддерживает, в частности, Трубачев, подчеркивает, что военные коннотации – не самые главные для этого термина и что «друг» происходит от общего индоевропейского корня *\*dhreu-/dhru-*, от которого в русском также происходит слово «дерево», в средненемецком – *trauen* (доверять, верить), *Treue* (верность), а в литовском – *druvetis* (стыдиться, стесняться)<sup>288</sup>. В рамках этой теории тоже подчеркивается, что русское слово «друг» связано и с древнеисландским *drjugr* (прочный, крепкий, сильный) и что готское *driugan* означало не только оказание помощи в битве, но и сотрудничество в походе<sup>289</sup>. Иными словами, на передний план выходят коннотации стойкости и надежности, и это якобы находит свое подтверждение во множестве поговорок типа «друг познается в беде». «Друг» – как и этимологически связанное с ним слово «древо» – это то, на что всегда можно опереться в трудной ситуации. Конечно, две эти теории не исключают друг друга, и в дальнейшем изложении мы будем помнить про обе эти коннотации (и про воинов, стоящих бок о бок, и про что-то крепкое и надежное).

Анализ древнерусского термина «дроугъ» затруднен тем, что для русского языка не существует эквивалента «Oxford English Dictionary», т.е. словаря, признаваемого за безусловный авторитет в вопросах исторического словоупотребления. Тем не менее я постараюсь представить обзор основных значений этого термина, опираясь

<sup>287</sup> Макс Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*. М.: Прогресс, 1986, т. 1, с. 543.

<sup>288</sup> Н.М. Шанский, ред., *Этимологический словарь русского языка*. М.: МГУ, 1962–1982, статья о слове «друг» (отражает теорию Трубачева).

<sup>289</sup> Павел Черных, *Историко-этимологический словарь современного русского языка*. М.: Русский язык, 1999, т. 1, с. 271.

прежде всего на самый последний (по времени издания) «Словарь древнерусского языка XI–XIV веков». Цитаты из Словаря Срезневского и «Словаря русского языка XI–XVII веков» будут приводиться, если они добавляют важные детали, которые игнорирует «Словарь XI–XIV веков»<sup>290</sup>. Задача – простая: хотя бы просто про-

<sup>290</sup> У каждого из этих трех словарей есть свои недостатки. Первую попытку собрать и систематизировать примеры словоупотребления из письменных источников, доступных ученому в конце XIX века, предпринял Измаил Срезневский (*Материалы для словаря древнерусского языка*, 3 тома, СПб., 1893–1912). Этот словарь очень полезен для современного читателя, поскольку часто вместе с древнерусским термином приводит параллельные греческие и латинские термины. Однако некоторые считают, что из-за этого Срезневский уделял слишком много внимания переводным текстам, а иногда даже опирался на некоторые церковнославянские тексты, вообще не имевшие хождения среди восточных славян. К тому же в его словаре не анализируется частота словоупотребления. В первом советском многотомном словаре (*Словарь русского языка XI–XVII веков*. М.: Наука, 1975) была предпринята попытка подправить Срезневского. Например, при составлении словаря игнорировались церковнославянские источники, имевшие неширокий оборот на Древней Руси или не оказавшие заметного влияния на развитие русского языка. Таким образом, составители попытались представить более светское и распространенное словоупотребление. Для нас важно и то, что они специально искали первое употребление каждого слова в непереводных источниках.

Достиинства и недостатки этого словаря связаны с тем, что огромная работа большого коллектива составителей была проведена на довольно ограниченной базе источников. Словарь приводит обширный массив цитат с XI по XVII век, однако примеры словоупотребления, попавшие в словарную статью, являются результатом интуитивного и во многом произвольного выбора, сделанного сначала теми, кто определял источниковую базу, потом теми, кто расписывал источники на карточки при составлении картотеки, а потом и редакторами, выбиравшими из этой картотеки для публикации только самое важное – с их точки зрения. Поэтому самый последний словарь (*Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*. М.: Русский язык, 1988), чтобы избежать упреков в произволе при его составлении, сократил охват времени до XI–XIV веков, зато расширил источниковую базу, взяв почти все тексты церковной литературы нелитургического характера. Получилось 784 источника, по сравнению с 402 у Срезневского и с еще меньшим числом у словаря XI–XVII веков. Но составители почему-то обошли вниманием манускрипты с частями Ветхого и Нового Завета, а также игнорировали источники, идентифицированные ими как южно- или западнославянские. Я буду прежде всего использовать самый последний словарь, обращаясь к примерам из словарей Срезневского и Бархударова, если они высвечивают нечто ценное, что было упущено в последнем словаре Аванесова. Сноски ниже указывают только следующие краткие названия этих словарей: *Словарь XI–XIV вв.*, *Словарь XI–XVII вв.*, *Словарь Срезневского*.

комментировать с точки зрения современной политической и социальной теории материалы, собранные и обобщенные несколькими поколениями филологов.

Первое значение слова «дроугъ» — это то, что французы назвали бы *le prochain*, а англичане — *neighbor*, как во фразе *love thy neighbor*, «возлюби ближнего своего». Например, в знаменитом «Изборнике» 1076 года цитируется неканоническая книга Библии — Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, — и там «дроугъ» употребляется в этом значении: «Даже не оумьреши добро сътвори дроугу», являемая переводом *eu poei philoi* в Септуагинте (Сирах XIV:13)<sup>291</sup>. Как воспринимать подобные поучения? Дмитрий Калугин, специально рассмотревший вопрос «дроужьбы» в учительных сборниках Древней Руси, повторяет известную интерпретацию Варвары Адриановой-Перетц и Дмитрия Буланина: эта христианская литература опиралась во многом на житейскую мудрость греческой античности, поэтому иногда сборники выражают не христианскую мораль, а житейскую и светскую, следуя античной дохристианской этике<sup>292</sup>.

Это напряжение между античной, часто — аристотелевской, этикой и христианской адаптацией ее положений можно почувствовать в двойственном эффекте, который производят на современного читателя цитаты о «дроуге» и «дроужьбе», попавшие в древнерусские переводы. Так, «Мерило праведное» — юридический сборник XIV века, имеющий и учительные вкрапления, содержит следующую мудрость: «да кто положить душю свою за дроуга своего, не по члвч(с)ку обычаю, но по разуму еже богу угодити». Несмотря на то что сказано ясно, ради кого совершается действие — это Бог, — со-

<sup>291</sup> Словарь XI–XIV вв., статья «Дроугъ», т. 2, с. 85. В Синодальном переводе XIX века — полная цитата: «прежде, нежели умреши, делай добро другу, и по силе твоей простирай твою руку и давай ему».

<sup>292</sup> Дмитрий Калугин, *История понятия «дружба» — от Древней Руси до XVIII века* / О.В. Хархордин, ред., *Дружба: очерки по теории практик*, с. 201.

временному читателю хочется увидеть здесь знакомую максиму «друг познается в беде», но доведенную до своего логического предела. Контекст, однако, четко указывает: «дроугъ» в таких фразах – это ближний, христианин вообще. Например, в «Пандектах Никона Черногорца» 1296 года читаем несколько другую версию поучения, попавшего в «Мерило»: «заповеди господа нашего Иисуса Христа съблюдахоу, и яко же за ближняя ихъ душа своя полагахоу (по)добиу рекшаго. Болша сея любве никто же не имать, да кто душю свою положить за дроугы своя». Наконец, первое употребление в непереводном тексте слова «дроугъ» в значении «ближний», как можно заключить из «Словаря XI–XVII веков», содержится в записи «Новгородской первой летописи» за 1257 год: «Аще бы кто добро другу чиниль, то добро бы было; а копая подъ другомъ яму, сам ся въ ню въвалить»<sup>293</sup>. Но и это наблюдение, принадлежащее, судя по всему, пономарю Тимофею, который вел владычное летописание в середине XIII века (и который хочет осудить с помощью данной фразы новгородские усобицы), лишь повторяет одно из назиданий «Пчелы», одного из самых распространенных учительных сборников того времени<sup>294</sup>.

Вторым значением древнерусского слова «дроугъ» было «товарищ, сообщник, спутник». В этом смысле оно использовалось, например, для обозначения купцов, вместе сплавляющих товар по реке, или людей, вместе отправляющихся на войну или в паломничество либо просто замышляющих что-то вместе. В сборнике XIII века «Пролог», который представляет собой свод кратких житий и поучительных слов отцов церкви, расположенных по дням церковного календаря, – т.е. древне-

<sup>293</sup> Все цитаты в этом абзаце – по Словарю XI–XIV вв., т. 2, с. 85, кроме последней: она – из Словаря XI–XVII вв., статья «Другъ», т. 4, с. 360.

<sup>294</sup> Е.Л. Конявская, Проблема авторского самосознания в летописи // Древняя Русь, 2000, № 2, с. 72.

русский аналог греческого сборника под названием «*Synaxarion*» — приводится следующая цитата: «отрокоу же ищюю дроуга, зане не ведаше поути, обрете же биемь архангела Рафаила». Коннотация совместного путешествия здесь очевидна. Перевод конца XIV века уже упоминавшегося византийского флорилегия «Пчела» содержит термин «дроузи» в смысле «соратники воина». Правда, в греческом оригинале стояло *ton allon*, «другие»: «Во(и)нъ... иже ни себе, ни оружиya не щадить за ся и за дроужину, то и сам спасенъ бы(c) и все дроузи его»<sup>295</sup>.

«Словарь XI–XVII веков» указывает на следующий пример первого непереводного словоупотребления с этим значением. В записи за 1338 год из «Новгородской первой летописи» говорится: «Повеле владыка Василий писати церковь... Исаю Гречину с другы». А в более позднем новгородском тексте (XVI век) так описываются совместные действия, если не деяния, «дроугов»: «Азъ грешны Стефанъ из Великаго Новагорода съ своими другы осмью приидох въ Царьград поклонитися святым местом и целовати телеса святых»<sup>296</sup>. Значения «дроугы» в этих цитатах — спутники, со-путешествующие либо по пути к святыням, либо по военной стезе, либо как артель. Как подсказывает слово «товарищ», происходящее от слова «товар», делом «дроугов» действительно могло быть и торговое предприятие или промысел, и в этом смысле «дроуга» легко представить как компаньона<sup>297</sup>. Однако с наступлением Нового времени термин

<sup>295</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 86. Цитата приводится тем не менее в составе статьи про существительное «дроугъ», а не про прилагательное «дроугъ». О специфических сложностях, связанных с переводом *allos* и с разницей между существительным и прилагательным «дроугъ», см. конец данной главы.

<sup>296</sup> Словарь XI–XVII вв., т. 4, с. 360

<sup>297</sup> Древнейшие значения слова «товар» — это «стан, лагерь» или «обоз». В значении именно «товар» этот термин начинает использоваться только с XIII века (смоленская грамота 1229 года), но в Ипатьевской летописи термин

«друугы» или «друузи» в значении «компаньоны» в России исчез, поэтому в современной юридической терминологии мы имеем «товарищества с ограниченной ответственностью» или «товарищества на вере», но не имеем юридической формы компании под названием «дружба с ограниченной ответственностью» или «дружба на вере».

Третье значение термина «друугъ» — «сторонник, приверженец, защитник» — выделяется только «Словарем XI–XIV веков», и сделано это на основе часто встречающейся в источниках конструкции: слово «друугъ» вместе с существительным в родительным падеже — когда пытаются обозначить друга кого-либо или чего-либо. Видимо, составители двух других словарей решили, что либо это значение не является отдельным и попадает в другие подразделы словарной статьи, либо оно — часть идиоматических выражений и не требует отдельного подраздела. На идиому это действительно похоже. Так, в уже упоминавшемся древнерусском переводе «Пандектов Никона Черногорца» «друузи божии» передают устойчивое греческое выражение *philoī theou*: «Аще соуть друузи божии, последоують ап(с)лоу, писавшемоу к нимъ». В том же тексте *theou philos* (термин в единственном числе) переводится как «божий друг». Это выражение мы находим и у многих других церковных авторов, например у Иоанна Дамаскина в трактатах о святых иконах, и само оно стало к тому временем популярным мужским именем — скажем, грек, преп. Филофей, в X веке основал на Афоне монастырь, который теперь носит его имя, *Philotheu*. Наверное, частое употребление данного выражения связано с тем, что оно появляется в строках Евангелия от Иоанна (XV:14): «Вы друзья (*philoī*) Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам». Друг

«товарный» все так же означает «обозный» (Черных, *Историко-этимологический словарь*, т. 2, с. 247). Не означает ли это, что «друугы» в смысле «компаньоны» никогда не путешествовали без прикрытия «дружины», если сами таковыми не являлись?

жить с Богом — все равно что любить Христа и божью правду: греческий глагол *philein* — один и тот же для этих двух разных русских слов. Так, князь Владимир, крестивший Русь, зовется «христолюбче, друже правде» уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона (написано между 1037 и 1050 годами, список XIV–XV веков). Но если божья власть имеет своих «дроуговъ», то почему не иметь их светской? Поэтому не удивляешься, когда встречаешь «друга цезаря», например, в записи под 986 годом в Лаврентьевской летописи (1377 год). Пилата, собиравшегося отпустить Христа, фарисеи отговорили, угрожая императорским гневом: «Пилатъ... хоте испустити и. Они же реша ему: аще сего пустиши, не имashi быти другъ кисареви»<sup>298</sup>.

Наконец мы переходим к четвертому значению древнерусского термина «дроугъ». Здесь имеются в виду те качества, которые присущи другу как именно другу. Они отличают его от других близких, допустим от родственников или советников. И это те качества, которые противопоставляют друга врагу. Подобные контрасты часто встречаются в письменных источниках. Так, в сказании XII века о свв. Борисе и Глебе говорится: «и предани боудете родъмь и дроугы». Такое различие между друзьями и родственниками подчеркивается и в переводных текстах, которые, наверное, и давали образцы для подобных сопоставлений в непереводной литературе<sup>299</sup>.

<sup>298</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 86; Лаврентьевская летопись, ПСРЛ. М.: Языки русской культуры, 1997 (репринт издания 1926–1928 гг.), т. 1, стб. 103.

<sup>299</sup> David Konstan (*Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 55) подчеркивает, что в классическом греческом языке контраст «родственники – друзья – сограждане» важен для понимания статуса *philoī* среди схожих категорий. Например, Платон в «О спокойствии души» выступал против позиций Эпикура и Демокрита, которые приводят в политике к предательству друзей, родных и сограждан (*philon kai oikeion kai patridos*, 465c); Диоген Лаэрций использует схожую триаду в описании взглядов стоика Зенона – *politas kai philous kai oikeious* (7.33), в переводе М. Гаспарова: «граждане, друзья, домочадцы» (*О жизни, учениях и изречениях великих философов*. М.: Терра, 2009, с. 250).

Так, в «Пандектах Никона Черногорца» читаем: «аще створиши вечерю изрядноу, не зови дроугъ своихъ (*tous philous*), ни родоу своего». Список Жития Варлаама и Иоасафа XIV–XV веков упоминает три одинаково важные, но очевидно различающиеся категории людей: «всех любимы(х) и сродникъ и друговъ (в греческом оригинале *hetaireias*. – О.Х.) лишенъ»<sup>300</sup>. Иногда друзья просто противопоставляются другим типам близких. Так, в переводе Григория Назианзина (XIV век) друг противопоставляется простому советнику, поскольку истинный друг убедит принять крещение и христианскую жизнь: «иже кто ленится о крещныи въспоминати, на тя светни(к) бывает, но не друг. Кде бо дру(г), еже презрети любимаго гибнуща, и не просвещена о(т)ходяща»<sup>301</sup>.

Но самое радикальное противопоставление – это, конечно, «друг – враг», о фундаментальном значении которого для политики нам всегда напоминают теоретики типа Карла Шмитта<sup>302</sup>. Сначала кажется, что политические враги – не главная забота в древнерусских текстах, особенно если понимать политику по-шмиттовски, как бой на убой с экзистенциальной по своей сути угрозой для сообщества. Во-первых, «Изборник» 1076 года, противопоставляя друга и врага, делает это прежде всего в житейском, а не возвыщенно-экзистенциальном контексте. Например, воспроизводит следующую житейскую мудрость из книги Сираха: «Есть бо другъ въ время радости и не пребудеть въ день печали твоей: и отъ

<sup>300</sup> В Греции классического периода обычно отличают разные типы *philia* (приязни, дружественности) от более специфического феномена *hetaereia*. Последнее слово использовалось для обозначения близких отношений, развиившихся между выросшими вместе сверстниками, которые могли затем и вместе бороться за должности и почести внутри полиса. См., например: Konstan, *Friendship in the Classical World*, p. 59–61. В этот феномен так и хочется вчитывать знакомое нам братство из книги «Тимур и его команда».

<sup>301</sup> Все примеры в этом абзаце – из *Словаря XI–XIV вв.*, т. 2, с. 87.

<sup>302</sup> Карл Шмитт, *Понятие политического* // Вопросы социологии, 1992, № 1.

другъ пременуя ся и бывая врагъ, и сварь поношения твоего отъкрыеть»<sup>303</sup>. Даниил Заточник повторит это через некоторое время: «Мнози бо дружатся со мною... а при напасти аки врази обретаются»<sup>304</sup>. Во-вторых, из контекста многих цитат того времени, где нет прямого указания на пару «друг – враг», а упоминается просто «враг» – один, сам по себе, – становится ясно, что речь идет о дьяволе. Это особенно видно, например, в строках не житейских, а чисто христианских поучений «Изборника» 1076 года. Так, в словах Нила Синайского находим: «Аште хочеши врага ои немоштына сътворити, то грехы си умаляй – и, опешень отъ крылу, аки птиця играемъ и смеху будеть тобою»<sup>305</sup>.

Значит, главный бой – это, после рецепции и адаптации греческой мысли христианством, есть прежде всего бой с дьяволом, вечной угрозой для христианина, или с его слугами. Мысль не новая для современного читателя, особенно после веков господства христианства. Кажется, что политическое в понимании Шмитта вытеснено здесь на периферию жизни; главная, экзистенциальная угроза для христианина – это угроза индивидуальной душе, а не самому существованию полиса или народа. Но древнерусские непереводные источники еще не полностью интегрировали это понимание в свои тексты. Так, противопоставление «друг – враг» в непереводном источнике действительно находим в Лаврентьевской летописи под 1239 годом, где описано поведение христолюбивого князя Юрия Всеволодовича, в цитате, повторяющей христианскую мудрость: «но ток-

<sup>303</sup> Перевод: «Ибо есть друг на время радости, он не останется в день печали твоей: и из друзей превратясь во врага, брань оскорблений на тебя низвергнет» (Библиотека литературы Древней Руси, т. 2, с. 446–447. Далее в этой главе цитируется как БЛДР, с указанием тома).

<sup>304</sup> БЛДР, т. 4, с. 270.

<sup>305</sup> Перевод: «Если хочешь врага сделать немощным, то свои уменьшай грехи – и, как птица, лишенная крыльев, станет он смеха достоин» (БЛДР, т. 2, с. 442–443).

мо же друга, но и врагы ваша любите»<sup>306</sup>. Враги здесь, как кажется сначала, — обычные, не уровня дьявола, тем более что текст летописи повторяет то, что под 1125 годом было приписано знаменитому прадеду Юрия — Владимиру Мономаху, который говорил, что надо по-христиански любить любого ближнего, так, что даже замышляющие зло против тебя должны быть одарены: «Вся бо зломыслы его вда Богъ подъ руце его... Он же заповедь Божью храня, добро творяше врагом своимъ, отпращаше я одарены»<sup>307</sup>. Повторение летописцем мономаховских добродетелей в описании Юрия Всеволодовича — смирись, и Бог сам накажет злодеев и установит справедливость — подчеркивает, что подобная кротость помогала ему с христианами: ведь, несмотря на всевозможные усобицы, он удерживался на княжении двадцать четыре года.

Однако важна дата, под которой находим пару «дрогутъ — врагъ» вместе, в одной фразе. Это год 1239-й, время нашествия Батыя и смерти Юрия в битве на Сити. Нелогичная фраза про монголов, которая следует за противопоставлением друга и врага<sup>308</sup>, и слова летописца, что Юрий предпочел славную войну худому миру с монголами, показывают: монголы — это не христианские злоумышленники, которых можно замирять и одаривать. Они — тоже «враги», как в конце концов летописец их и называет, хотя обычно в других местах называет их «погаными» и «безбожными»<sup>309</sup>. Но к этим

<sup>306</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 87.

<sup>307</sup> Лаврентьевская летопись, т. 1, стб. 294.

<sup>308</sup> Современный комментарий к фразе летописи о том, что монголы одаривали врагов Юрия («Всякъ зломыслъ его ... безбожныя татары отпращаше одарены»), утверждает: она бессмысленна в контексте данного изложения и просто в искаженном виде копирует троны похвалы Мономаху за 1125 год (БЛДР, т. 5, с. 471).

<sup>309</sup> Так, молитвы Юрия — который погиб, так как вверил себя Богу и не посыпал на врагов, ожидая, что Бог сам с ними расправится (как ранее якобы делал и Мономах), — привели к тому, что спаслись великий князь Ярослав и шесть его сыновей: «сдея Господъ спасеные велико князем нашим, избавиль есть от враг наших... Гониша по них татарове и не обретоша» (БЛДР, т. 5, с. 104).

«врагам» неприменимы заповеди об отношениях с, так сказать, «врагами во Христе»; они – это те, кого Шмитт воспринял бы как экзистенциальных врагов, как угрозу самому существованию народа. Первое противопоставление друга и врага в непереводном русском источнике содержит шмиттовское понимание политики как экзистенциального боя с убойным исходом.

Каковы же характерные черты друзей как друзей – в отличие от всех других категорий близких и в противовес врагам? Переводные тексты редко об этом говорят, чаще просто упоминая в одной фразе друзей в числе других сходных категорий или предлагая древнегреческую мудрость в виде пословиц и поговорок: «Дру(г) ве-рен – покро(в) крепо(к)», «не остави дроуга древняго, новы ибо не боудеть емоу подобень» (цитаты из Григория Назианзина и «Пчелы» XIV века). Однако когда переводной текст говорит об особенностях друга как именно друга, то получается примерно следующее: когда есть дружба, есть и *hotopoia*, «единодущие», как об этом говорилось еще Аристотелем в «Никомаховой этике», например, в 1167a23–25, но, правда, теперь этот древний тезис адаптируется для христианства. И в древнерусском списке XII–XIII веков монастырского устава св. Феодора Студита находим: «и оузами любьве и единомыслия мниихы связающе крепко, дроуга бо дроужбы равъность»<sup>310</sup>.

Непереводные тексты, когда они не цитируют христианские мудрости, имеют одну особенность: они вводят нас в сферу того, что мы теперь назвали бы международными или по меньшей мере межкняжескими отношениями. «Словарь XI–XIV веков» дает примеры трех однотипных московских договоров XIV века. Грамота 1350–1351 годов гласит: «А кто буд(е)ть брат(у нашему ста)реищему (другъ, то и) нам другъ»; 1367 год: «А кто бу(д)ть мне брату твоему стареищему другъ, то и

<sup>310</sup> Все цитаты в этом абзаце – по *Словарю XI–XIV вв.*, т. 2, с. 87.

тобе другъ»; 1389 год: «А хто будеть другъ мнѣ и моимъ детемъ, то и тебе другъ». Такое формальное соглашение о дружбе между князьями, напоминающее *philia nomike* у Аристотеля, служит основанием для частых утверждений о явно неэмоциональном характере дружбы в средневековье<sup>311</sup>. Россия здесь не исключение. Но в данном случае мы выходим за пределы описания четырех основных значений слова «дроугъ» и переходим к анализу одной общей черты, которая, как кажется, присуща всем четырем первоначальным значениям данного термина.

Эта черта заключается в преимущественно неэмоциональном и контрактном характере ранней русской дружбы. Она, как только что было замечено, наиболее ярко представлена в документах и описаниях межвоеводской или межкняжеской дружбы. Например, «Словарь XI–XVII веков» приводит рассказ о событиях 968 года из Лаврентьевской летописи как самый ранний пример непереводного употребления слова «дроугъ» (правда, здесь – без привязки его к термину «врагъ»). Печенеги, воспользовавшись отсутствием князя Святослава, осадили Киев. Из осажденного города был послан отрок в лагерь воеводы Претича, стоявшего неподалеку с частью войска Святослава. С прибытием Претича печенеги отступили, опасаясь превосходящей их по силе армии. Но перед этим «рече же князь печенежьскии Претичю: буди ми другъ. Онъ же рече: Тако створю, и подаста руку межю собою, и въдастъ печенежьский

<sup>311</sup> Аристотель выделяет два подвида «дружбы ради пользы». Первый – «номическая дружба» – связывает контрагентов четко проговоренными или записанными обязательствами, как в отношениях на рынке или в других делах, когда всем ясно, кому что причитается. Второй подвид – *philia ethike*, когда не фиксируются четкие взаимные обязательства и контрагенты соглашения полагаются на нравы друг друга. См.: Никомахова этика 1162б21–30. Московские грамоты о дружбе XIV века ближе к первому подвиду дружбы ради пользы. О контрактной дружбе среди немецких принцев в Средние века см.: Gerd Althoff, *Friendship and Political Order* // Julian Haseldine, ed., *Friendship in Medieval Europe*. Stroud: Sutton, 1999.

князь Претичу конь, саблю, стрелы, онъ же дастъ ему броне, щить, мечъ»<sup>312</sup>.

Не был ли этот эпизод примером политики, понимаемой по Карлу Шмитту? Ведь в воинско-демократических обществах на заре их развития формы жизни могут совпадать. В ответ на этот вопрос надо, однако, сказать «нет». Положительный ответ был бы вчитыванием древнегреческой модели Шмитта в древнерусскую действительность: в эпизоде единичного набега печенегов на Киев трудно видеть экзистенциальную угрозу для жизни всего народа. Однако ситуация с Претичем имеет и другую интересную черту. Уже в греческих трагедиях можно найти примеры формализованных воинских соглашений между отдельными семьями или индивидами, сопровождавшихся ритуальным обменом дарами<sup>313</sup>. Можно предполагать, что и русским в Средние века была знакома такая распространенная практика, напоминающая одну из форм древнегреческой дружбы.

Правда, речь идет не о *philia* и *hetaireia*, с которыми мы разбирались до сих пор, а о *xenia*, как называлась дружба с чужеземцами. Это была не дружба с индивидуальным чужеземцем, а отношения между семьями, так что на помощь и защиту со стороны дружественной семьи можно было положиться, отправляясь в другой город в гости или по делам<sup>314</sup>. Представление о том, что, только переступив порог, ты попадаешь под безусловную опеку своих хозяев, сохранялось даже в советском

<sup>312</sup> Словарь XI–XVII вв., т. 4, с. 360. Лаврентьевская летопись, ПСРЛ, т. 1, стб. 67.

<sup>313</sup> См., например, Gabriel Herman, *Ritualized Friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

<sup>314</sup> Но: «Много писали о важности института *xenia* для архаического общества. Однако даже если в грубую эпоху, когда не знали международного права, это иногда и помогало путешествиям, гомеровский эпос не дает оснований утверждать, что эта функция была первична: никто не выбирает направление путешествия на основании того, что он имеет *xenos* в пункте назначения» (Konstan, *Friendship in the Classical World*, p. 37.)

мифе о якобы священном статусе гостя на Кавказе. Подобную практику можно представить и в древней истории Руси. Например, в знаменитом молении Даниила Заточника, к детальному анализу которого мы обратимся ниже, говорится, что «богат мужъ везде знаем есть, и на чюжей стране друзи держить»<sup>315</sup>. Возможная интерпретация: бедные люди не могут позволить себе такую роскошь, как сеть межгородской поддержки. Надеяться на контрактную помощь друзей-чужеземцев можно, только если сам способен оказывать такие услуги презжающим к тебе на постой.

То, как функционирует термин «дроугъ» в контрактных отношениях между князьями или между семьями знати, живущими в разных городах, не позволяет нам признать в нем современного «друга», т.е. роль, связанную прежде всего с межличностным притяжением и симпатией. Но именно договорно-контрактный характер «дроужьбы» представлен в текстах княжеских до-кончаний. Более того, представление о преимущественно контрактном характере дружбы в средневековой России (в отличие, скажем, от наших нынешних отношений с близкими) иногда расширяется и переносится даже на те отношения, где, как теперь кажется, контрактные отношения несколько неуместны. Например, Владимир Колесов пишет об идиоме «друг (божьей) правды»: «Когда Иларион называет князя Владимира, принявшего крещение, “другомъ правьде”, он имеет в виду договор, который тот заключил с этой “правдой”, т.е. с христианской верой, и теперь не свободен в своем отношении к другим; он – соратник и спутник такой правды»<sup>316</sup>. Интерпретация эта, кстати, – формально теологически правильная. Новый Завет – это второй,

<sup>315</sup> БЛДР, т. 4, с. 272.

<sup>316</sup> Владимир Колесов, *Древняя Русь: наследие в слове*. СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2000, с. 54.

после Ветхого, контракт Бога с человечеством; благодать дана нам в дополнение к законам. Однако похоже, что теологическая доктрина должна была лечь на распространенные интуиции практической жизни, чтобы стать понятной. Если в послании Илариона, помимо просто перевода идиоматического выражения *theou philos*, и были подчеркнуты аспекты теологического контракта под названием «дружьба», то видел их в XI веке только, наверное, сам грек-митрополит, который и должен был растолковывать разницу между первым и вторым контрактами аборигенам. Те же знали о контрактных отношениях с «другами» в форме обязательств повседневной жизни или в форме византийских дипломатических договоров о *philia* с ними; лишь на эту базу и мог рассчитывать Иларион, прививая свою теологическую интерпретацию.

С формально-договорным характером большинства отношений между древнерусскими «другами» (особенно когда они интерпретируются не как ближние, христиане, а как соратники-сообщники-союзники) трудно спорить, учитывая, что большинство непереводных источников указывают именно на это. Когда смотришь на примеры из словарей, вроде бы указывающие на обратное — т.е. на примеры, в которых современный читатель мог бы увидеть следы эмоций и дружеских чувств, — почти все они оказываются взятыми из переводных источников. Можно, конечно, при желании увидеть отголоски чувств в цитированном выше месте из Назианзина: «Кде бо дру(г), еже презрети любимаго гибнуща, и не просвещена о(т)ходяща». «Словарь XI—XVII веков» дает в статье на слово «дружество» следующий пример из «Великих Четырех Миней» XVI века (за 1—5 декабря, где приводится послание Дамаскина о святых иконах): «аще бо кто, друга искръняго имея... таковую к нему любовь и дружество стяжить, яко ниже во дне,

ниже в нощи хощеть разлучитися от него»<sup>317</sup>. Однако такие примеры — отсылающие читателя якобы к современному пониманию дружбы как эмоциональной связи между личностями, а на самом деле — к античному представлению об особом притяжении между друзьями и любовниками<sup>318</sup>, — все же редки. Да и в переводных текстах они встречаются только там, где цитируются первые утонченные теологи, прошедшие афинскую школу, например свв. Григорий Назианзин, Василий Великий или Иоанн Златоуст, византийские философы типа Дамаскина<sup>319</sup>.

Даже в XVIII веке, когда в светских текстах стала превозноситься прежде всего эмоциональная сторона дружбы (это легко можно увидеть у Карамзина: «Знаешь ли, что всего более пленяет меня в дружбе? Доверенность, которую два сердца имеют одно к другому»<sup>320</sup>), наиболее распространенным значением слова «друг» вне церковнославянских контекстов было тавтологическое « тот, кто связан с кем-либо дружбой ». Что подразумевало данное значение еще и в XVIII веке, можно проиллюстрировать следующим примером из «Апофегм», собрания античных поучительных историй и изречений: «На всяку неудачу и трудность, лучше лекарство имети... друга вернаго»<sup>321</sup>. Гарантия того, что тебе не только посочувствуют, но и придут на помощь, ценилась многими в России больше всего даже и в век сентиментализма.

<sup>317</sup> Словарь XI–XVII вв., т. 4, с. 363

<sup>318</sup> См., например, тексты Ксенофона и Платона об этом притяжении в: Калугин, История понятия «дружба», с. 195.

<sup>319</sup> Например, см. изречение Златоуста: «Не тако огнь жъжеть тело, яко же душоу разлоучене от дроуга» (греч. оригинал — Cod. Parisin. 1169 f. 37 v.), цит. по: В. Семенов, Древнерусская Пчела по пергаменному списку (1893), переиздана как Dmitrij Tschizevskij, ed., *Melissa. Ein Byznatinisches Florilegium, griechisch und altrussisch*. Muenchen: Fink, 1968, p. 56.

<sup>320</sup> Юрий Сорокин, ред., Словарь русского языка XVIII века. СПб: Наука, 1992, т. 7, с. 15 (статья «Дружба»).

<sup>321</sup> Там же, статья «Друг».

Получается, что традиционная дискуссия о том, имела ли античная и затем средневековая дружба значимые элементы эмоционально-личностного характера, или же они были больше похожи на контрактные взаимоотношения между равными либо на договор между патроном и клиентами (сувереном и вассалами), — не слишком интересна, если примерить ее на древнерусский эмпирический материал<sup>322</sup>. Большинство непереводных источников говорят об имперсональном характере дружбы, а в литературе переводного характера можно при желании увидеть несколько намеков на близкие личностные отношения в дружбе.

Но древнерусский лингвистический материал указывает на совсем другую проблему, значимую для средневекового русского словоупотребления. Дело в том, что для него важен не контраст между публичной и приватной сторонами дружбы или между формальным договором и искренней эмоциональной привязанностью, а контраст между двумя главными словами для обозначения того, что «други» делают вместе, и группы, которую они вместе составляют. Это контраст между терминами «дружиба» и «дружина». Дело здесь прежде всего в том, что не все значения термина «другъ» одинаково задействованы в терминах «дружиба» и «дружина». Что же говорят нам о мире эти особенности древнерусского словоупотребления?

Начнем с того, что из двух этих слов, производных от слова «другъ», одно было гораздо меньше распространено, чем другое. В источниковой базе «Словаря XI–XIV веков» мы находим 64 упоминания слова

<sup>322</sup> Давид Констан недавно обратился к этой дискуссии (*Friendship in the Classical World*, p. 4, 36), чтобы указать на наличие личностных элементов в том, что после известного историка античности Мозеса Финли считалось чисто инструментальными отношениями.

«дроужьба», а слово «дроужина» упоминается 600 раз. Остановимся сначала на анализе более редкого термина, поскольку именно он стал обозначать дружбу в современном русском языке, тогда как «дружина» почти полностью утратила это значение.

Древнерусское слово «дроужьба» было очевидно книжным термином, используемым в переводах для передачи греческого слова *philia*. Такая «дроужьба», после торжества христианства понимаемая как прежде всего любовь к ближнему, превалирует в переводах до XIV века. Например, ее можно увидеть в строках Жития св. Феодора Студита (русский список XII века): «патриархъ же при(д)бныи, дроужьбою (*philia*) же и теплеищю любовь паче взъдрастивъща»; в его уставе монашеского общежития (список XII–XIII веков): «и оузами любъве и единомыслия мнихи съвязающе крепъко, дроуга бо дроужьбы равъность»; либо в его же катехизисе («Огласительные поучения», русский список конца XIV века): «въ дружбе ликъствующе, тяжести другъ друга носяще». Псевдозлатоустовское «Слово о лживых учителях», вошедшее в «Измаагд» и другие сборники XIII–XIV веков, предостерегает против ложных христианских отношений в следующих терминах: «не слушайте лживыхъ учитель, ни дружбы держите с таковыми, ни питания с тими»<sup>323</sup>.

Конечно, кроме этого чисто христианского понимания любви к ближнему переводная учительная литература, особенно начиная с XIV века, передавала и более простую житейскую мудрость о том, что такое «дроужьба». Так, уже «Изборник» 1076 года в одной из своих цитат (из Сираха XXII:20) сообщал древнерусскому читателю: «Въргый на пътице камень отъгонить е, иже поносить другу своему, разорить дружьбоу (*dialesei*

<sup>323</sup> Все цитаты этого абзаца – из *Словаря XI–XIV вв.*, т. 2, с. 93.

*philian)*»<sup>324</sup>. Из самой фразы не очень понятно: здесь имеется в виду друг как ближний-христианин или друг как невраг и неродственник, — но, учитывая преимущественно житейскую направленность Сираха, можно увидеть в этом обычную для нас сейчас межличностную дружбу, а не дружбу во Христе. Тем более что в следующей за этим строке «Изборника» находим поучение, кажущееся сейчас во многом повседневным и житейским: «За друга аште отъвързеши уста — не стыди ся, есть бо съмерение»<sup>325</sup>.

Многие переводы с греческого дают примеры, которые как будто просятся или даже вошли в пословицы и поговорки. Так, в «Мериле Праведном» XIV века встречаем: «Мужъ лукавъ смятеть дружбу, по среде мирныхъ вложить клевету»<sup>326</sup>. А в древнерусском варианте «Пчелы» XIV века о *philia* два раза цитируется Плутарх: «Все новое лоучьши, и съсоуды, и порты, а дроужба ветхая» и «Земнии плоди от лета до лета ражаются, а дроужба по вся дни»<sup>327</sup>. Античная житейская мудрость представлена в «Пчеле» еще и изречениями стоика Демонакта: «Некто о дроугъ его поношаще, глаголя: не подобаше тебе дроужбы имети с моим врагомъ. Онъ же овеща: тебе не подобает вражды имети съ моимъ другомъ»<sup>328</sup>.

<sup>324</sup> Там же. Русский перевод: «Кинувший камень в птиц их отгонит, тот же, кто друга своего бранит, разрушит дружбу» (БЛДР, т. 2, с. 456–457).

<sup>325</sup> БЛДР, там же, перевод: «Если на друга поднимешь голос, не скорби, ибо есть примирение».

<sup>326</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 93.

<sup>327</sup> Там же, Tschizevskij, ed., *Melissa*, p. 60.

<sup>328</sup> Tschizevskij, ed., *Melissa*, p. 58. Другой популярный античный сюжет в «Пчеле» — о дружбе Дамона и Финтия, которая настолько впечатлила Дионисия Сиракузского, что он помиловал Финтия и захотел, чтобы его взяли в друзья: «Царь же, видевъ свершенье ихъ дроужбы, отпусти Финтию от осуженья и каза обема и молися има, да быста его прияла на дроужьбоу» (р. 59) Кроме этого, именно термин «дроужба» в списке, изданном Семеновым, используют Исократ (р. 62), Филипп Македонский (там же), Аристотель (65), Менандр (68), Сократ (69), Секст — не Эмпирик, а раннехристианский автор «Изречений» (71).

Учитывая, что слово употреблялось прежде всего в переводной литературе для передачи поучений христианской и античной мудрости, не удивляешься тому, что «Словарь XI–XVII веков» регистрирует первое употребление слова в непереводном русском тексте очень поздно – только в 1535 году. Текст этот относится к дипломатической переписке с Польшей: «Король съ нимъ бытъ въ дружбе и въ братстве потомужъ, какъ бытъ со отцемъ с его великимъ княземъ Василиемъ»<sup>329</sup>. Причем словоупотребление было явно неустоявшимся: подобную фразу могли сконструировать и с помощью альтернативного термина – «дружины», что показывает следующая строка Новгородской летописи по списку Дубровского под 1487 годом: «Приидоша к великому кн(я)зю от римского ц(а)ря Фердерика посол Николай о любви и о дружине, и кн(я)зь великий почтив его и отпустил его с любовию ко его г(о)с(у)д(а)рю»<sup>330</sup>.

Видимо, термин «друожьба» входил в непереводную письменность через копирование определенных стандартных договорных формул деловой переписки, которыми пользовались польские и литовские послы и на которые стали также ориентироваться русские документы. Латинские формулировки договоров, которые пользовались термином *amicitia*, влияли не только на язык дипломатической переписки, но и на язык русских летописей. Так, «Словарь XI–XIV веков» указывает на запись под 1252 годом в Ипатьевской летописи (список около 1425 года), когда магистр рижский Андрей Штукланд говорит литовскому князю Миндовгу (воюющему против Даниила Галицкого и своего племянника Тевтивила) при заключении с ним союза и после согласия того на крещение у папы римского и на выход из православия: «друожбу имею к тебе»<sup>331</sup>. В результате через

<sup>329</sup> Словарь XI–XVII вв., т. 4, с. 362.

<sup>330</sup> ПСРЛ, т. 43, с. 208.

<sup>331</sup> Там же, т. 2, стб. 817.

некоторое время даже сношения с Астраханью или Крымским ханством могли описываться с использованием словаря, выученного в сношениях с западными соседями. Так, Львовская летопись говорит, что астраханские послы в 1541 году предложили Ивану IV «быти в крепкой дружбе и в братстве... И великий князь со [астраханским] царемъ похотель дружбы, цареву бакшею велель грамоту дружебную написати»<sup>332</sup>.

Вообще, «иметь дружбу к кому-либо» или «заключать ее» было естественным действием для древнегреческого языка, где идиома *philon poieisthai* предполагала, что можно предложить или создать дружбу<sup>333</sup>. Возможно, из-за этого «Словарь XI–XIV веков» указывает как на возможных предшественников записи из Ипатьевской летописи под 1252 годом – «друажду имею к тебе» – на переводы с греческого, где предлагают заиметь дружбу, а в ответ ее принимают или нет. Во-первых, в русской версии «Мудрости Менандра» (XIV век) говорится: «Моужа лоукава бегаи, и друажды его не приими»; во-вторых, перевод Жития Варлаама и Иоасафа XIV–XV веков гласит: «и лицемерну имы к нему дружбу (*philian*)»<sup>334</sup>.

Однако исследования стандартных формулировок русских княжеских договоров не подтверждают предположения о таком простом переходе от древнегреческих идиом к формулам дипломатической переписки средневековой Руси. Как показал Евгений Рощин, если основным термином договоров Византии была *philia*, а латинские версии и аналоги этих договоров использовали термин *amicitia*, то в русских договорах прежде всего употреблялся термин «любовь»<sup>335</sup>, как, например, в

<sup>332</sup> Словарь XI–XVII вв., статья «Дружебный»; ПСРЛ, т. 20, часть II, с. 455.

<sup>333</sup> Konstan, *Friendship in the Classical World*, p. 43, 55, 91.

<sup>334</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 93.

<sup>335</sup> Евгений Рощин, Понятие «дружба» в контексте международных отношений // О.В. Хархордин, ред., *Дружба: очерки по теории практик*, с. 384. Первым мое внимание к контрасту «друажды» / «любовь» в текстах княже-

Лаврентьевской летописи за 945 год: «и великии князь нашъ Игорь и боляре его и людье все Рустии послаша ны къ Роману и Костянтину и къ Стефану, къ великемъ царямъ Гречьскимъ, створити любовь съ самеми цари, со всемъ болярствомъ, и со всеми людьми Гречьскими»<sup>336</sup>. Многие исследователи дипломатической истории Древней Руси подчеркивали, что первые договоры Руси и Византии использовали типичные греческие формулировки, опиравшиеся на обычные отношения Римской империи и варваров, которых «брали» или «принимали в любовь» в обмен на их обещание не нападать на империю и защищать ее границы. Поэтому договоры любви были, как правило, договорами неравного статуса. «Дружба», когда она появляется рядом с термином «любовь» в русских договорах XVI–XVII веков, уже не используется вместе с глаголами, предполагающими одностороннее налагание на контрагента статуса союзника-приятеля в международных отношениях. Вместо этого предполагаются двусторонние действия, как в переписке времени Михаила Романова: «межъ Государя нашего Царского Величества и Государя своего дружбу и любовь и межъ обеихъ Государствъ покою и тишины учинить»<sup>337</sup>. В конце концов в Вестфальской системе международных отношений распространение терминологии дружбы в межправительственных договорах становится для русского языка способом отразить равенство между субъектами нового международного права, в противовес представлениям о подчинении или превосходстве, которые имплицитно содержала в себе

сских докончаний привлек Александр Филюшкин, см., например, его статью «Проблема генезиса российской империи» в: Илья Герасимов, ред., *Новая имперская история постсоветского пространства*, Казань: Центр исследований национализма и империи, 2004, с. 386.

<sup>336</sup> ПСРЛ, т. 1, стб. 47.

<sup>337</sup> Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб., т. 2, 1852, стб. 1282, цит. по: Рошин, Понятие «дружба», с. 399.

превалировавшая до тех пор в договорах поствизантийская терминология любви<sup>338</sup>.

Подытожим сказанное до сих пор. «Дроужьба» как перевод греческого *philia* входила в русский язык преимущественно через копирование христианской риторики о любви к ближнему (и прежде всего, к соседу-монаху) и через античные афоризмы житейской мудрости о «друже». Иногда этот термин также переводил *hetaireia* и *xenia*. Только позже, начиная с XV–XVI веков, «дружба» появится в непереводных источниках, и то сначала в результате перенятого у поляков, литовцев и ливонцев копирования формул латинских межкняжеских договоров. Однако самое интересное в значениях средневекового термина «друже» – это практически полное отсутствие словоупотребления, которое соответствовало бы обобщению значения термина «другъ» в смысле «товарищ, сообщник, спутник», т.е. второго превалирующего значения этого слова. Во всех трех используемых словарях можно обнаружить всего два исключения, только подтверждающие правило. В Житии Феодора Студита рассказывается история о том, как доброго мужа тепло встречают по возвращении и приглашают во все «дружибы» (*hetairias* в греческом варианте), т.е. в сообщества, на которые делится население: «како емоу бываетъ възвращение, и яко емоу вси възврашающюся съретение светъло творяхо, яко такового моужа чьтоуще и дароующе, народа бо раздельшеся и на дружьбы, кыиждо к собе поимахоуть и»<sup>339</sup>. А в первом полном русском переводе Библии 1499 года, заказанном новгородским архиепископом Геннадием, термин «дружба» в значении «общество, товарищество» передавал греческое *ekklisis tes afoikias* в первой книге Ездры (Х:8): «И всякъ иже не

<sup>338</sup> Рошин, Понятие «дружба», с. 409.

<sup>339</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 93.

приидет в три дни... възмется все существо его и тои отимется от дружбы преселения»<sup>340</sup>.

Видимо, эти переводы казались настолько искусственными, что именно другое однокоренное слово — «дружина» — устойчиво использовалось для описания ситуаций, когда компания или группа людей направляются в поход, будь то поход по святым местам, военный поход или торговая экспедиция. Действительно, этот термин, который в современном русском языке используется в основном для обозначения воинов князя или таких советских феноменов, как ДНД, в древнерусском мог обозначать и соратников, и компаний в путешествии или просто соучастников в каком-то деле. Например, договор между Смоленском и Ригой 1229 года определяет то, что должны делать соратники-спутники товарищи с затонувшим товаром: «У кого ся избить учань, а любо чельнь... товаръ, иже то потопль, брати у

<sup>340</sup> Словарь XI–XIV век., т. 4, с. 362. Ср. синодальный перевод Библии: «а кто не придет через три дня, на все имение того, по определению начальствующих и старейшин, будет положено заклятие, и сам он будет отлучен от общества переселенцев». Переводчики Геннадиевской Библии 1499 года ориентировались на Вульгату (см.: Э. А. Гордиенко, Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб.: Буланин, 2001, с. 45), и, возможно, латинский термин *de coetu transmigrationis* был передан таким образом.

Интересно, что в геннадиевском переводе нам также дан редкий случай употребления слова «дружба» в значении «вереница», греч. *choros* — люди, поющие и танцующие вместе (Юдифь III:7): «Началницы и честнии... исходят и въ сретение грядущи восприемлюще того [Олоферна] с венцы и с лампадами, водящи дружбы въ тимпанех и трубах». Это значение не сохранилось в русском языке, но архетипную силу подобного образа можно увидеть в иллюстрациях к «Песенке друзей» Михалкова (первое издание — 1944), в которой поется: «Мы едем, едем, едем / В далекие края, / Хорошие соседи, / Счастливые друзья. <...> Красота! Красота! / Мы везем с собой кота, / Чижика, собаку, / Петьку-забияку, / Обезьянку, попугая — / Вот компания какая!» На картинке изображены танцующие дети, взявшись за руки. Этот элемент советской цивилизации, прививавший детям стандартные поведенческие нормы и моральные интуиции, до сих пор дожидается своей деконструкции. Стихотворение соединяет в себе образ экстатического танца (первоначальной христианской общины?) с образом компании, отправляющейся в путешествие; можно сказать, что оба эти образа схватывает и древнерусский термин «друуть». См.: Сергей Михалков, Песенка друзей. М.: Малыш, 1966.

мъсто своею дружиною из воды на берего». А в 1420 году, как гласит Псковская летопись, «Псковичи наяша мастеровъ Федора и дружину его побивати церковъ святаа Троица свинцомъ новыми досками»<sup>341</sup>.

Конечно, такие явные торгово-договорные коннотации гораздо реже встречаются в переводных источниках. Там слово «дроужина» употреблялось для обозначения людей, принадлежащих к одному христианскому собранию, синоду, как в «Пандектах Никона Черногорца» 1296 года: «Молюся оубо твои блг(с)ти, владыко, не разлоучити ми ся о(т) дроужины (*synodias*) моей, ни въ боудоущии век, ни иначе како». Или для обозначения группы людей, покидающих город вместе с духовным отцом, как в переводе слова Григория Назианзина (XIV век): «и приспе о(т)шествию день... во нь же о(т) Афинъ изите окруживше наю дружина равне глаголаху очители, не дати о(т)ити нама моляще и нудяще». Или для обозначения паломников, встречающих сарацинов — «въ едино же лето приготовися ити съ дроужиною, и идоущимъ близъ, тоу я сретоша срацини», — как в Житии св. Николая Чудотворца, в Троицком сборнике XIV века. Отсюда видно, что «дроужина» используется в качестве термина, обозначающего товарищей или спутников какого-либо святого. В применении к окружению страстотерпцев это даже стало идиомой типа «стради святого мученика Х (Калистрата, Поликарпа и т.п.) и дружины его», часто встречающейся в различных версиях Прологов XIII—XIV веков. По-видимому, из-за своей распространенности эта идиома попала даже и в Лаврентьевскую летопись под 1210 годом, для обозначения типовой даты события: «на памя(т) ста(г) мч(к)а Леонтия и дружины его»<sup>342</sup>.

<sup>341</sup> Обе цитаты — по *Словарю XI–XVII вв.*, т. 4, с. 363.

<sup>342</sup> Все примеры в этом абзаце — по *Словарю XI–XIV вв.*, т. 2, с. 91. Срезневский (т. 1, стб. 729) несколько раз указывает на строки Остромирова евангелия, которое уже в середине XI века дает нам примеры этого идиоматиче-

Во все такие переводные контексты можно вчитать представления и о совместном духовном искании, и о сопутствующем ему христианском страдании, а не только о путешествии вместе. Но частые указания на стычки и опасности путешествий говорят также о том, что такая «дружина» могла быть вооруженной, а это связывает ее с наиболее распространенным в непереводных русских источниках значением — «ближайшие люди князя, княжеский совет и княжеское постоянное войско». Именно поэтому средневековый читатель «Пчелы» мог, наверное, оценить такую содержащуюся там античную мудрость о *philoī*, других: «Се въпросимъ бы(с), где съкровище храниши, и простеръ же роукоу и показа дружиноу (*tous philous*) и ре(ч): в сихъ»<sup>343</sup>.

В русских летописях и документах дружины представляют группой вооруженных людей, лично преданных князю, как, например, в описании «Русской правды» (список 1280 года): «Володимиръ Всеволодич по Святополче съзвавъ дружиноу свою на Берестовомъ: Ратибора тысячъского Кыевъского и Прокопию Белогородьского тысячъского»<sup>344</sup>. Иногда, конечно, они могут сами подталкивать князя к совершению набегов. Так, в 945 году, согласно Лаврентьевской летописи, «рекоша дружины Игореви: отроци Свенъльжи изоделися суть оружьемъ и порты, а мы нази; поиди, княже, с нами в дань, да и ты добудеши, и мы»<sup>345</sup>. Но кроме участия в военных действиях дружины помогает князю советом, как видно из записи Лаврентьевской летописи под 1093 годом:

ского оборота. Так, о смерти святомуученицы: «преставление... светей м(ч)ци Рипсимии и дружине ея». А цитированный Срезневским Синайский Патерик XI века показывает, что термин «дружины» мог легко иметь не только святомуученические, но и светские и торговые коннотации — так как он переводил греческое выражение *hetairous autoi*, имевшее латинский аналог *socios suos*.

<sup>343</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 91.

<sup>344</sup> Там же, с. 92.

<sup>345</sup> ПСРЛ, т. 1, стб. 54.

«Володимеръ и Ростиславъ созваша дружину свою на светъ», — или даже принимает участие в принятии уставований и законов: «бе бо Володимеръ любя дружину и с ними думая о строи землене(м) и о ратех и (о) оуставе земленем» (там же, под 996 годом)<sup>346</sup>.

Анализу дружины уделялось много внимания в нашей исторической литературе: именно в ней советские комментаторы видели зародыш будущей земельной аристократии и потому были склонны подчеркивать имущественные и статусные различия между различными частями дружины. Однако общую модель устройства княжеской дружины, учитывая отсутствие четких летописных свидетельств, заимствовали из комментариев Тацита о *comites* у варваров в I веке до н.э. Например, как это делал Горский, цитируя *Germania*, глава XIV: «постыдно вождю уступать кому-либо в доблести, постыдно дружине не уподобляться доблестью своему вождю. А выйти живым из боя, в котором пал вождь, — бесчестье и позор на всю жизнь; защищать его, оберегать, совершать доблестные деяния, помышляя только о его славе, — первейшая их обязанность: вожди сражаются ради победы, друдинники — за своего вождя... Содержать большую дружину можно не иначе, как только насилием и войной... что же касается пропитания и хоть простого, но обильного угощения на пирах, то они у них вместо жалованья. Возможности для подобного расточительства доставляют им лишь войны и грабежи»<sup>347</sup>. «Дружина» в такой интерпретации и кажется главным значением этого термина современному обладателю русского языка. И так как все забыли о других значениях слова «дружина» в древнерусском, то забыли и то, что для обозначений некоторых отношений между средневековыми «друоги» — например, совместное паломни-

<sup>346</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 92. Оригинал — ПСРЛ, т. 1, стб. 219, 126.

<sup>347</sup> А. А. Горский, Древнерусская дружина. М.: Прометей, 1989, с. 15–16.

чество, сплавление товара по Днепру или совместная мученическая смерть — подходил только данный термин, а не «дружьба».

Итак, мы заметили, что «дружьба» в Средние века была прежде всего книжным термином, использовавшимся для перевода греческих терминов *philia* и, реже, *hetaireia*. Он попадает в непереводные источники только в XV–XVI веках через копирование западных дипломатических формул и со временем — через повторение русскими авторами афоризмов о житейской мудрости, которые содержала переводная учительная литература. Напротив, термин «дружина» был более понятен жителям Древней Руси, которым пытались навязать греческую и христианскую мудрость, поскольку он обозначал множество близких явлений из окружающей их жизни. Понятны были прежде всего черты существования княжеской «дружины», но также и черты таких совместных предприятий, как «дружина» купцов или паломников. Получается, что два основных значения базового термина «другъ» как бы поделены между двумя этими абстрактными существительными. Значение термина «другъ» в смысле «ближний во Христе», *le prochain*, было монополизировано термином «дружьба», в то время как значение «другъ» в смысле соратника или компаньона в совместном предприятии было в основном схвачено в термине «дружина»<sup>348</sup>.

Если мы правы и данные существительные возникли на основе первого и второго значений древнерусского

<sup>348</sup> Интересно, насколько суффиксы сыграли свою роль? Более искусственное и книжное «дружьба» напоминает о том, что «татьба», «ворожба», «молотьба» — это все обозначения процесса, в то время как «дружина» — если это слово образовано по модели слов «рваница», «трясина», «солонина» — может быть и обозначением результата. Ответ усложняется тем, что, во-первых, и «—ина», и «—ба» являются суффиксами прилагательных и что, во-вторых, как многие скажут, «друг» является первой и основной формой прилагательного «другой», со временем развившегося в существительное. Тогда получится, что оба термина образовались от прилагательного «дроуг/ый», а не от существительного «другутъ».

слова «друугъ», закономерен вопрос: а почему же мы не встречаем в источниках абстрактных существительных, образованных на базе третьего и четвертого значений этого древнерусского слова? Про третье значение термина «друугъ», учитывая его специфику и то, что как устойчивое значение его выделяет лишь «Словарь XI–XIV веков», можно предположить следующее. Наверное, неудивительно отсутствие таких стабильных выражений, как «дружба с Богом», «дружба с истиной» или «дружба с цезарем», ибо для описания этих уникальных и исключительных состояний, доступных лишь немногим избранным, не требовалось абстрактных существительных. Однако как быть тогда с почти полным отсутствием попыток использовать абстрактное существительное, созданное на базе четвертого значения слова «друугъ», которое, как мы помним, подразумевало особую роль в жизни, бытие друга как друга – в отличие от существования, свойственного родственникам, соседям и советникам? Для обозначения особой группы, отличающейся от семьи, в ранних источниках один раз используется слово «дружина»: «тъгда авва Даниль пришъдъ, глагола оуноши: створи брак. И взви родъ свои и дружину свою яко обедаху» («Пролог» 1383 года)<sup>349</sup>, но это все же далеко от специального указания на особый статус друга как друга, отличающего его от бытия члена рода. Да и контраст род–дружина встречается только раз – пожалуй, это все, что мы можем найти в словарных статьях из ранних источников.

Спрашивается: почему русскому человеку в Средние века не требовалось абстрактное существительное для обозначения особого состояния дружбы, которое установило бы границу, скажем, между ней и родством, между ней и любовью, между ней и соседством? Почему древнерусский язык имел два разных термина – слово

<sup>349</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 91.

«дроужба», которое преимущественно обозначало христианскую любовь к ближнему, и слово «дрожина», которое преимущественно обозначало группу или состояние, задействованные в совместном начинании, — и при этом не имел термина, обозначающего дружбу как дружбу? Первым на ум приходит такое объяснение: «дроугъ» как термин схватывал много уже институционализированных ролей — это были роли ближнего в христианском приходе или монастыре, одного из компаний в рискованном или благочестивом предприятии и даже, возможно, члена общины, несущей коллективную ответственность за преступления<sup>350</sup>, и т.п., — а «дружба как дружба» еще не была распространенным состоянием и тем более институционализированным отношением. Чего же не хватало в жизни XI—XIV веков, чтобы должно было развиться, чтобы появилась необходимость зафиксировать особый термин для обозначения дружбы как дружбы?

Предложим такой ответ. То, что не все значения древнерусского слова «дроугъ» находят параллели в соответствующих значениях терминов «дроужьба» и «дрожина» (и прежде всего тот факт, что не было образовано абстрактное существительное, которое бы отразило специфику друга как друга по сравнению с «дроугами», понимаемыми как близкие во Христе или сообщники в общем деле, а также с друдинниками, родственниками или советниками), наталкивает на мысль, что просто еще не появилось особое отношение, которое мы теперь и называем на русском языке «дружбой», т.е. не появилась еще межличностная, психологизированная дружба.

<sup>350</sup> Словарь XI—XIV вв. цитирует единственный параграф «Русской правды» (список 1280 года), где упоминается «дрожина». Термин подразумевает общину, платящую коллективное возмещение за преступление своего члена: «нъ сплатити имъ в обчи 40 гривнь а головничество. А то самому головнику, а въ 40 гривнь емоу заплатити, из дружини свою часть» (т. 2, с. 91).

## 3

Посмотрим внимательнее на то, что же, с одной стороны, можно было совершить в средневековой Руси с помощью речевых актов, использующих термин «другъ», и о каких материальных аспектах говорят примеры словоупотребления, использующие термины «дружьба» и «дружина», – с другой. То есть давайте, чтобы оценить, так сказать, «практики дружения» того времени, обратим свое внимание прежде всего на вещи вполне приземленной и материальной природы, которые опосредовали отношения между людьми, называвшими себя «другами», или на вещи, которые опосредовали отношения, обозначавшиеся как «дружьба» или «дружина». Такое внимание к вещам, в отличие от обычного для современных исследований дружбы внимания исключительно к людям и к межличностному притяжению, даст нам удобный инструмент для выявления специфики дружбы как особого режима вовлеченности или задействованности сущего, *mode d'engagement*, если пользоваться словарем современной социологии вещей<sup>351</sup>. Здесь мы переходим от истории понятий к теории практик, от изучения значения слов, используемых в речевых актах, к оценке произведенного этими актами эффекта, т.е. пытаемся показать ту сеть pragmatич-

<sup>351</sup> Сам термин *mode d'engagement* – из социологии Лорана Тевено, но мож-но опираться и на *actor-network theory* Бруно Латура и Мишеля Каллона (см. Вадим Волков, Олег Хархордин, *Теория практик*. СПб: Издательство ЕУСПб, 2008, главы 13–14). Тогда исследование современной дружбы преобразуется из исследования межличностного притяжения в исследование взаимодей-ствия дисперсных облаков личностно важных вещей, коими ограничивается и ограничается каждая личность, или в исследование наложения, пересечения и циркулирования сетей смысловых и вещественных элементов, коим является от-дельная личность. Конечно, внимание к роли вещей в дружбе широко распро-странено среди историков. См., например, в: Peter Burke, *Humanism and Friendship // Julian Haseldine, ed., Friendship in Medieval Europe*. Stroud: Sutton, 1999, p. 267, – о таких важных для дружбы во время Ренессанса предметах, как специально составляемые кодексы «законов дружбы», дружеские посвя-щенные в книгах и салонных альбомах или посылаемые друзьям портреты.

ных и ощутимо материальных действий, в которую они были вплетены.

Взгляд на вещи позволяет понять, что «дроуги» Древней Руси могли иметь как свои собственные, так и общие вещи. Говоря это, я не пытаюсь разграничить различные значения термина «дроугъ» (это задача лингвистов); я лишь смотрю на то, как и какие вещи задействованы в речевых актах, использующих термин «дроугъ». Даже простое повторение некоторых примеров из словарной статьи «Дроугъ» «Словаря XI–XIV веков» дает нам следующее. Из Жития основателя русского монашества св. Феодосия Печерского мы узнаем, что некто принес в его монастырь «луконце» (сыпучую меру) серебра «и предасть е на съблудение чърноизъцу Кононоу, яко дроугу соущю знаемоу», т.е. монаху как надежному ближнему отдаются на хранение деньги. В русском варианте «Пчелы» XIV века описывается как «г(с)н домоу» раздает по сребреннику, что вызывает недовольство получателей. Хозяин тогда говорит одному из взроптивших: «дроуже (в греческом оригинале *hetaire*. – О.Х.), не обижю тебе». В русском пересказе библейской истории, содержащемся в «Палее толковой» (1406 год), говорится: «тогда же о(т)идоша [евреи] съ сребром и златомъ и ризами, кождо испросив у дроуга своего». В тексте XIV века о чудесах св. Николая описывается история о том, как он «дасть б златникъ великихъ в роуце старцю, глаголя емоу: прими дроуже се и даи ми коверъ»<sup>352</sup>. Из ранее упоминавшихся нами примеров можно вспомнить киевского воеводу Претича, обменявшегося оружием с печенегом в знак воинской дружбы. Дары, обмены и давание взаймы характерны для данного типа отношений между «дроугами».

Второй тип отношений касается совместного пользования или владения. Тут очень мало примеров, которые

<sup>352</sup> Все цитаты с начала абзаца – по Словарю XI–XIV вв., т. 2, с. 91.

бы неоднозначно свидетельствовали, что «дроуги» имеют общую собственность — подобно тому как они имеют общие события жизни или заботы. Да, из уже приведенных выше примеров мы помним, что «дроуги» совместно работают или путешествуют: Исаи Гречин расписывает церковь в Новгороде в 1338 году вместе «с дроуги»; Стефан Новгородский идет «с дроуги» в Константинополь. Но в источниках трудно найти более приземленные и тесные примеры совместного пользования или владения вещами. Например, русская копия Нибурова мира 1392 года между Новгородом и ганзейскими купцами говорит об охранной грамоте ганзейцам на их проезд: «а та грамота Ивану и его другамъ выдати». Получается, что эти «други» вместе пользуются упомянутым общим охранным документом. Но что-то более радикальное — например, общая собственность купцов на товар, новгородских или ганзейских, — вряд ли предполагается этим документом. О новгородских претензиях к ганзейскому расследованию в нем говорится так: «побиле розбоиннике на Неве Матфеева сына и его друговъ и товаръ отимали», но неясно, являлся ли до того товар общей собственностью этих «друговъ»<sup>353</sup>.

Интересно, что, несмотря на редкое наличие в источниках, которые используют термины «дроугъ» или «дроуги», хотя бы намеков на общее пользование или владение собственностью, иногда упоминаются случаи совместного обладания вещами более возвышенными. Мы уже цитировали выше «Пчелу» XIV века: «воинть... иже ни себе, ни оружья не щадить за ся и за дроужиноу, то и самъ спасень бы(с), и вси дроузи его»<sup>354</sup>. То есть целью «дроугов» может быть общее спасение. В еще более изящной риторике Жития Варлаама и Иоасафа XIV века, имевшего, согласно комментаторам, явные

<sup>353</sup> Грамоты Великого Новгорода и Пскова, номер 46. Л.: ЛОИИ АН СССР, 1970, с. 80.

<sup>354</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 86.

следы буддистского влияния, так описывается совместное бытие с друзьями, даже когда рядом с человеком физически никого нет: «ле(т) оубо есмь яко же мню 45 в пустынях же земля сенардиская пребываю, други (*synagonistas*) же имамъ иже в пути вышняго шествия, дружащая со мною и поучающая»<sup>355</sup>. Оказывается, что вышнее шествие «с друзьями» возможно даже для пустынника – хотя что общего он может иметь с ними, находясь за тридевять земель?

По всей видимости, на древнерусском было почти невозможно сказать греческую банальность, которую повторяет Аристотель в «Никомаховой этике»: «у друзей все общее». Речевые акты с термином «дроугъ» не предполагают почти ничего общего на уровне пользования или владения ощутимыми вещами. Наоборот, именно это предполагалось в речевых актах древнерусского языка, которые используют термины «дроужьба» и «дроужина». Иными словами, в отличие от речевых актов, использующих слова «дроугъ» или «дроуги», речевые акты, задействующие существительные «дроужьба» и «дроужина», едва ли предполагают ситуации, в которых возможна раздельная собственность, обмен с другом или дары другу.

Для начала посмотрим на цитаты «Словаря XI–XIV веков» про «дроужьбу». Например, как мы знаем из уже приводившегося выше древнерусского списка XII–XIII веков монастырского устава Феодора Студита, монахи должны быть накрепко связаны узами любви и единомыслия, поскольку между ними существует «дроужьбы равньость». Перевод гомилий Григория Назианзина (XIV век) в богословском порыве прямо указывает на особое единение: «Сладка оубо ре(ч) вещь, и чювьстvennyi съ миръ, и изнесъщия персть, и по дружьбе намъ совкупленье»; а «Слово о лживых учителях» XIV века

<sup>355</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 86.

убеждает читателя этого единения не иметь: «не слушайте... ни дружбы держите с таковыми, ни питания с тими». Среди примеров словоупотребления в статье о термине «дружиба» редко встречается ситуация, когда дружба предполагает не совместные тяготы и труды, а раздельное существование. Да и эти редкие исключения неоднозначны, например: «въ дружбе ликъствующе, тяжести другъ друга носяще» (Житие св. Феодора Студита, XIV век)<sup>356</sup>.

В случае с термином «дружина» в «Словаре XI–XIV веков» примеры совместного действия, пользования или владения еще более многочисленны и выразительны, чем в примерах с термином «дружиба». Можно вспомнить пример с «товаром», который утонул и который поэтому необходимо совместно вытаскивать на берег (Смоленский договор, 1229 год), как и другие приводившиеся примеры из переводных источников — о путешествиях, паломничествах и даже совместной мученической смерти. «Дружина», когда она упоминается в непереводных источниках, устремляется в бой, воюет, делит добычу и пишет вместе. В результате совместную смерть можно было принять не только от рук врагов, но и в результате пьяной драки на пире дружины, как подразумевает следующий пример из рижского послания витебскому князю Михаилу около 1300 года: «как то седела дружина оу пиру пиюче, другъ друга заразиль до смерти»<sup>357</sup>.

Статьи других словарей только укрепляют ощущение об особой совместности действий дружины. Так, в «Словаре XI–XVII веков» цитируется русская версия Жития сербского св. Саввы в составе «Великих Четыех Миней» XVI века, где даже монастырская братия называется дружиной: «И сице по малу съ божиимъ действомъ ум-

<sup>356</sup> Все цитаты — по *Словарю XI–XIV вв.*, т. 2, с. 93, статья «Дружиба».

<sup>357</sup> Там же, статья «Дружина», с. 91–92.

ножишася дружина, и постиже до ста и пятидесять отецъ числомъ»<sup>358</sup>. Словарь Срезневского дает характерные примеры из истории паломничества игумена Даниила: «Въ самыи праздникъ воды крещения быхъ на Иердане со всею дружиною мою» (по изданию Норова) и «Въ городке обретохомъ дружину добру и многу, идущу во Иерусалим» (по изданию Сахарова). Однако наиболее важным для Срезневского является строка Остромирова Евангелия, описывающая, как Иосиф и Мария через день пути хватились Христа, а до этого думали, что он возвращается с другими, в другой компании (Лк II:44): «мъневъща же и въ дроужине сущъ (*en te synodia*)». Срезневский переводит здесь искомое древнерусское слово как «товарищи, спутники», но сам греческий термин *synodia* указывает и на более тесное общение – как мы находим его, например, в переводе того же термина в «Пандектах Никона Черногорца», приведенного в «Словаре XI–XIV веков»: «Молюся оубо твоей блг(с)ти, владыко, не разлоучити ми ся о(т) дроужины (*synodias*) моей, ни въ боудоущии век, ни инако како»<sup>359</sup>.

Только в непереводных древнерусских источниках находим примеры жизни «дроужины», где необязательно подразумеваются тесное совместное владение и пользование вещами. Так, в Лаврентьевской летописи под 996 годом читаем, что князь Владимир приказал исковать серебряные ложки для своей дружины со словами: «яко сребромъ и злато(м) не има(м) налести дружины, а дружиною налезу сребро и злато». А в записи Ипатьевской летописи под 1197 годом о князе Данииле Смоленском говорится, что он мужественно бился – но «на великая дела», не для добычи: «злата и сребра не собирается, но даеть дроужине. Бе бо любя дроужиноу»<sup>360</sup>.

<sup>358</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 4, с. 363.

<sup>359</sup> Там же, т. 2, с. 91.

<sup>360</sup> Там же, с. 92. Лаврентьевская летопись, ПСРЛ, т. 1, стб. 126, и Ипатьевская летопись, ПСРЛ, т. 2, стб. 703.

Конечно, и здесь при желании можно увидеть совместное предприятие, опосредованное взаимными дарами: раздача среди воинов добычи подразумевает в ответ верную службу князю со стороны дружины. Но, как мы знаем из пространной редакции «Русской правды», собственность кого-либо из воинов дружины не является собственностью князя — общности владения нет и в помине. Даже когда воин дружины умирает и у него не остается наследников, этот свод законов запрещает князю забирать собственность: «Аже в боярехъ любо въ дружине, то за князя задница не идеть»<sup>361</sup>.

Какая же вырисовывается общая картина? В противоположность высказываниям со словами «дроугъ» и «дроуги», высказывания с использованием слов «дроужьба» и «дроужина» часто указывают на совместные действия, а также на пользование, владение и распоряжение собственностью. Напротив, они редко предполагают индивидуальную собственность, обмены и дары — за исключением тех непереводных источников типа летописей, посланий или статей законов, где упоминаются владения и дела индивидуальных членов княжеской дружины. Получается, что в тех текстах, где слова «дроужьба» и «дроужина» переводили греческие термины, читателям ненавязчиво предлагались новые высокие идеалы совместного делания и владения — в противовес, по-видимому, обычному пониманию Древней Руси, для которого слово «дроугъ» по-прежнему чаще всего предполагало отношения, не связанные с общим владением или пользованием имуществом. Иными словами, слово «дроугъ» гораздо чаще употреблялось в контекстах, которые были связаны с частными интересами и индивидуальной собственностью и в которых слова «дроужьба» и «дроужина» не употреблялись почти никогда.

<sup>361</sup> В противоположность этому, если умирает не имеющий наследников смерд, то собственность автоматически переходит к князю. См.: *Русская правда*, статьи 90–91 пространной редакции, в БЛДР, т. 4, с. 510.

Какие же типы совместности в действиях предлагались древнерусскому читателю? Если добавить те нечестные речевые акты с использованием слова «дроугъ», которые предполагали совместное действие — например, когда Исаи Гречин «с другы» расписывает церкви, — к речевым актам со словами «дроужьба» и «дроужина», то можно увидеть три формы этой нарождающейся или утверждаемой совместности. Во-первых, можно было вместе пользоваться простыми материальными вещами или даже вместе приобретать их, в пределе — иметь: например, заниматься ремеслом или торговлей (вести товары в обозах или сплавлять их по реке), заниматься набегами и войной, сбором дани. Во-вторых, можно было иметь общие дела: вместе пить, есть и беседовать<sup>362</sup>, собираться на совет в думе или учреждать законы и институты. Если задачей было не что-то приземленное, а спасение души, то можно было вместе идти поклониться святым местам, или подвизаться вместе с другими чернецами своей обители в снискании благодати божьей, или даже вместе умереть мученической смертью, повторяя подвиг Христа.

Но помимо общих вещей и общих дел навязываемая через переводные книги «дроужьба» предполагала и третий регистр. Кроме двух первых, достаточно pragmatischeskikh — как мы бы теперь сказали, типов совместности (общие вещи и общие дела), чтение и говорение о «дроужьбе» (и о «дроужине», когда этот термин перевели греческие аналоги) предлагали совместный опыт преодоления разрозненности человеческого бытия —

<sup>362</sup> Совместный прием пищи и распитие напитков часто кажутся двумя основополагающими актами средневековой дружбы, если понимать ее как совместное действие. Так, *Словарь XI–XVII вв.* приводит пример из русского списка «Златоструя» (XII век): «Не съвъкуплятися вамъ съ ними ни въ ядении, ни въ питии, ни въ дружьбе, ни въ какои же вещи» (*Словарь XI–XVII вв.*, т. 4, с. 362). Althoff, *Friendship and Political Order*, p. 94, пишет о том, что в Средние века фраза «они пили и ели вместе» была самым распространенным свидетельством дружеских отношений.

так, что существующих по отдельности древнерусских «дроугов», четко знающих и помнящих, где мое, а где чужое, можно было представить наконец как соединенных в чем-то общем, соединенных по-новому, т.е. через само это совместное чтение и говорение. В пределе, если вообще игнорировать два первых регистра совместности — через общие вещи и общие дела, в третьем регистре совместности «дроугов» можно было уже представить себе объединенными даже «путями вышнего шествия», как это упоминается в Житии Варлаама и Иоасафа. И это несмотря на то, что они — как пустынники — не имели ничего общего, кроме общих слов в сердце своем и внутреннего диалога по поводу этих слов.

Иными словами, для средневекового жителя Руси делание «дроужьбы» и означало первоначально на-учение говорить о ней. Даже если среди людей того времени и не было уникальных, а то и просто развитых личностей, разобщенность и противопоставленность индивидуальных жизней снималась в речевом акте наложения общности за счет говорения о «дроужьбе». Это говорение само и было тем единственным делом, которое могло связать совершенно разных индивидов воедино. Задача русской средневековой «дроужьбы» — это борьба с помощью слов за установление совместности, которая бы отвергла и отменила реальность разобщенности и инаковости, столь свойственную в то время бытию просто «дроугом».

В «Слове» Даниила Заточника читаем: «Друзи же мои и ближнии мои и тии отвръгощая мене, зане не поставил перед ними трапезы многоразличных брашень. Мнози бо дружатся со мною, погнетающе руку со мною

в солило, а при напасти яки врази обретаются и паки помогающи подразити нози мои. Очима бо плачутся со мною, а сердцемъ смеютъ ми ся. Темъже не ими другу веры, не надейся на брата»<sup>363</sup>.

Текст отрывка говорит сам за себя. Даже если ваши руки встречаются в «солиле», как назывались тогда блюда, то это не гарантирует, что вас не предадут: у всех дружащихся с вами есть собственные интересы, включая, возможно, заинтересованность в вашей неудаче. «Солило», конечно, подчеркивает торжественность риторики: этимологически оно связано с дорогим для Руси продуктом (большая часть пищи длительного хранения требовала соли для консервации), да и фраза Заточника отчасти повторяет слова Христа из Мф XXVI:23: «Омочивый со мною въ солило руку, той мя предастъ». Что же тогда говорить о более скромной дружбе, опирающейся на обмен незамысловатой пищей, простыми напитками и, возможно, посланиями? Само «Слово» Заточника, с мольбой о помощи, направляется князю, у которого он теперь оказался в опале, хотя раньше, как он говорит, «видих, господине, твое добросердие к собе, и притехох к обычней твоей любви»<sup>364</sup>. Получается, что Даниила не столько волнует бездна, отделившая его от его «дроугов» и близких, которые бросили его, сколько потеря благосклонности князя, что привело сначала к нищете, а потом и ко всем последовавшим бедствиям.

<sup>363</sup> БЛДР, т. 4, с. 270. Перевод: «Друзья же мои и близкие мои – и те отвергли меня, / ибо не предложил им трапезы с многоразличными яствами. / Многие ведь дружат со мной, опуская руку со мною в блюдо. А в несчастье ведут себя как враги, / Помогая даже сбить меня с ног. Очами плачут со мной, а в душе смеются надо мною. / Поэтому не верь другу и не надейся на брата».

<sup>364</sup> Перевод: «ведал я, господине, твою благосклонность и прибегаю к дружеской твоей любви» (БЛДР, т. 4, с. 268–269). См. также комментарий – там же, с. 635: нам практически ничего не известно о контексте этого моления, т.е. кем был Даниил и получил ли он в итоге помощь. О письмах как о замениителе отсутствующего друга см.: Carolline White, *Friendship in Absence – Some Patristic Views* // J. Haseldine, ed., *Medieval Friendship*, p. 72–73.

Как преодолеть эту бездну между ним и бывшим другом-покровителем? Одним из способов решения проблемы и является этот текст, риторически изощренный для Руси XII века<sup>365</sup>: перформативные эффекты речевых актов данного текста направлены на то, чтобы восстановить «дружьбу», понимаемую по-христиански. Так, сразу после упоминания о бывшей благосклонности князя к Даниилу говорится о том, что нужно снова эту любовь возвратить: нужна милостыня князя, милость во Христе по отношению к нищему подданному: «Глаголеть бо в Писании: просящему у тебя дай, толкущему отверзи, да не лишен будеши царствия небеснаго»<sup>366</sup>. Наученный греческой риторике и способам дружиться с читателем при помощи текста, Даниил пытается теперь подружиться с оставившим его князем по-новому, посредством посланного текста. Не имея доступа к князю, он использует письмо как один из немногих способов добраться до него, пытаясь перебросить мост через разделяющую теперь Даниила и князя дистанцию.

Однако эта исключительность и оригинальность Заточника – и то, что он пессимистически, почти по-ницшеански, говорит о реальности дружбы, и то, как он с помощью дружбы, устанавливаемой с помощью текста, пытается справиться с «другостью» и инаковостью князя, больше не реагирующего на Даниила, – оказываются не слишком радикальными. Вернее, мы не должны умалять степени новизны его попытки подружиться через слово, а не через общие вещи или общие дела. Но само ощущение «другости» и инаковости друзей – хотя риторику Даниила не сравнить по стилю и силе высказываний с современниками – могло быть доступно мно-

<sup>365</sup> См. комментарий в БЛДР, т. 4, с. 635: текст «Слова» содержит все части послания, написанного по правилам эпистолярного жанра того времени, т.е. имеет то, что в латинских учебниках риторики обозначалось как *salutatio, exordium, captatio benevolentiae, narratio, petitio, argumentatio, conclusio*.

<sup>366</sup> Перевод: «Ибо говорится в Писании: просящему у тебя дай, стучащему открои, да не будешь лишен царствия небесного» (БЛДР, т. 4, с. 268, 270).

гим. Древнерусский язык не исключал возможности сказать и интуитивно почувствовать то, что мы можем сказать и сейчас: «дроугъ» — это «дроугый».

На самом деле местоимение и прилагательное «дроугый» использовалось в письменных источниках более часто, чем существительное «дроугъ»: база данных словарей XI–XIV веков дает 590 случаев употребления слова «дроугъ» и более 1000 случаев — слова «дроугый». Обычная гипотеза в истории русского языка гласит, что сокращенная форма прилагательного была первой формой, а окончание «-ий» или «-ый» появилось позже, со временем<sup>367</sup>. Но в письменных источниках прилагательное «дроугый» появляется, конечно, одновременно с существительным «дроугъ», и словарные статьи редко приводят кажущиеся теперь сокращенными формы («краснь» вместо «красный», «дроугъ конь» вместо «дроугый конь»), что затрудняет анализ частоты их словоупотребления. Есть несколько исключений из этого негласного правила об изъятии из словарных статей форм, кажущихся теперь неполными. Например, Срезневский указывает в словарной статье «Другий», что пример такого употребления можно увидеть в строке из договора смоленского князя Мстислава с Ригой и Готским берегом около 1229 года: «Кто биеть дроуга дрревъмь, а боудете синь, любо кровавъ, полоуторы гривны серебра платити емоу»<sup>368</sup>. То есть в данном отрывке имеется в виду не друг как друг или как ближний во Христе, а любой другой, иной человек.

Так неужели прилагательное или местоимение «другой» сначала явилось в мир в краткой форме «друг» и это слово стало главным в определении языковых интуиций людей Древней Руси, когда они говорили о «другах» или «друзи»? «Словарь XI–XIV веков» приводит

<sup>367</sup> См., например: В. В. Иванов, *Историческая грамматика русского языка*. М.: Просвещение, 1990, с. 291–292.

<sup>368</sup> Словарь Срезневского, т. 1, стб. 727.

шесть основных значений «дроугый». Сначала это: 1) другой, не этот, не тот; 2) иной, отличающийся от этого; 3) следующий (за первым); 4) второй; 5) некто, некий. Любопытно, что затем словарная статья выделяет шестое, особое значение, когда «дроугый» выступает в роли существительного и означает «всякий человек, ближний, товарищ». Например, во фразе «Аврилии того престола еп(с)пъ съ дроутыми его» в Ефремовой кормчей XII века на место прилагательного «дроугый» можно подставить существительное «дроугъ» в первом или втором своем основном значении — в зависимости от контекста. А в пространной редакции «Русской правды» по мусин-пушкинскому списку XIV века говорится: «Иже кто взищеть кунъ на друзи, а онъ ся начнеть запирати, то же на нь послуховъ выведуть»<sup>369</sup>. Перевод схожей 47-й статьи пространной редакции в издании в составе «Библиотеки литературы Древней Руси» дает нам такой перевод: «Если кто взыщет на другом денег, а тот станет отказываться, то... истец выставит на него свидетелей»<sup>370</sup>. По мнению же составителей «Словаря XI–XIV веков», в древнерусском тексте оригинала прилагательное «дроугый» превратилось в существительное «дроугъ».

Интерпретация данной фразы «Русской правды» усложняется еще и тем, что, как говорится в «Словаре XI–XVII веков» в начале словарной статьи «Другой» (и где, естественно, отмечается, что возможна краткая форма «другъ»), это слово может быть как (местоименным) прилагательным, так и (определительным) местоимением. Пожалуй, какой-то ключ к интерпретации всего этого лабиринта значений, сокращений, замещений существительных местоимениями и превращений прилагательных в существительные дает фраза из «Пче-

<sup>369</sup> Последние две цитаты — из *Словаря XI–XIV вв.*, с. 90.

<sup>370</sup> БЛДР, т. 4, с. 505.

лы» XIV века, воспроизводящая в «Словаре XI–XIV веков» мудрость «помоги другому в страдании, и помогут тебе»: «Имъже самъ стражеши, темъ разоумеи и дроуго-моу (греч. *allos*), аще же стражющему поможеши, то и ты стража о(т) иного помошень боудеши при своеи страсти»<sup>371</sup>. И эта фраза тоже приводится как иллюстрация к шестому значению слова «дроугый». Но *allos*, означающий по-гречески «другой», – это не *philos*, «друг, приятель».

Сказанное важно и еще по одной причине. Единственный этимологический словарь, в котором история слова «другой» представляется отдельно от истории слова «друг» (в то время как обычно в подобных словарях не уделяется должного внимания историческим различиям двух терминов), утверждает, что прилагательное «другой», присутствующее во всех славянских языках, изначально развилось, отталкиваясь от идиоматических выражений «друг другу» или «друг друга». Только позднее прилагательное «другой» выделилось из этой реципрокной конструкции, стало независимым и начало употребляться отдельно<sup>372</sup>. В переводных источниках устойчивая реципрокная конструкция «дроугъ дроуга» использовалась для перевода греческого взаимного местоимения *allilon*, не существовавшего в единственном числе и именительном падеже и являющегося удвоением *allos*, имевшего значение «дроугый». Так, «Словарь XI–XIV веков» дает первое словоупотребление в «Изборнике» 1076 года «молите дроугъ за дроуга» без очевидного указания на греческий оригинал. Однако той же самой фразой переводится *hyper allilon* в «Пандектах Никона Черногорца» XIV века<sup>373</sup>, что повторяет

<sup>371</sup> Словарь XI–XIV вв., с. 90.

<sup>372</sup> Шанский, Этимологический словарь, статья «Другой». Наверное, для этой гипотезы можно найти некоторые подтверждения, не соглашаясь – с учетом всей сложности вопроса, – что она исчерпывает истину.

<sup>373</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 90.

слова послания Иакова (V:14): «Исповедайте оубо дроугъ дроугоу согрешения и молитеся дроугъ за дроуга (*hyper allilon*), яко да исцелеете». Похожими примерами употребления конструкции «дроугъ дроуга» для перевода таких выражений, как *pros allilous*, *tas allilon*, *allilois* и т.п., переполнены страницы древнерусских рукописей, которые несли христианскую мудрость новообращенному народу<sup>374</sup>. В конце концов, уже трудно понять, имелось ли в виду существительное «дроугъ» или сокращенная форма прилагательного или местоимения «дроугый», когда в Житии Феодора Студита XIV века *philalliloi* переводилось как «друголюбци»: «и будемъ послушливи... блгоч(с)тиви и недеръзвновенници, друголюбци незавидници»<sup>375</sup>. В «Словаре XI–XVII веков» статья «Друголюбление» дает пример, который ставит это свойство рядом с любовью к мудрости: «эри любомудрство, зри друголюбление праведного»<sup>376</sup>. Эта цитата попала в «Великие Четыи Минеи» XVI века из сборника гомилий Златоуста «Маргарит» (XIV век); такими словами тот описывал Лазаря, который любил как братьев во Христе, так и христианскую мудрость. Друголюбцы (*phil-alliloi*) являются одновременно и *philo-sophoi*.

Одна возможность интерпретации этого массива лингвистического материала состоит в предположении, что в древнерусском языке существительное «дроугъ» в смысле «ближний во Христе» было использовано для обозначения единицы реципрокного отношения, содержащегося во взаимном местоимении *allilon*, и оно стало переводиться как русское «дроугъ дроуга». Существительное «дроугъ», таким образом, стало переводить не только термин *philos*, но и термин *allos*, так как для книжника-христианина взаимоотношения между «другыми», т.е. некими иными, но близкими, — это взаимоот-

<sup>374</sup> Словарь XI-XIV вв., т. 2, с. 91.

<sup>375</sup> Там же, статья «Друголюбец», с. 85.

<sup>376</sup> Там же, т. 4, с. 361.

ношения между «дроугы» во Христе. Другая возможность – предположить, что существительное «дроугъ» в значении *le prochain*, наоборот, развились из субстантивизации прилагательного «дроугъ» или (в полной нынешней форме) «дроугый», которое переводило *allos*, но при переводе *allilon* всегда использовалось в краткой форме прилагательного – «дроугъ дроуга» – для передачи реципрокного отношения. Это подтверждалось бы тем, что мы не находим в источниках реципрокной конструкции «дроугый другого». Конечно, две эти простые гипотезы не являются единственными возможными. Мы, например, еще не учли роли определительного местоимения «другой» и того, что в дописьменной речи трудно четко провести границы между частями речи, и т.п.

Оставим эти вопросы (например, началось ли все с существительного, которое при переводе слова типа *philallilon* вдруг стало переводить не только *philos*, но и *allos*, или все началось с прилагательного «дроугъ», теперь кажущегося нам сокращенной формой «дроугый», которое со временем было превращено в существительное) профессиональным лингвистам. Для политической теории не так важно, кто выйдет победителем в этом споре лингвистов – прилагательное, существительное или даже местоимение – и займет пьедестал, отведенный для главного героя, породившего все основные слова куста терминов, связанных с этим корнем. Но для нас важно то, что ощущение другости или инаковости, схваченное древнегреческим взаимным местоимением *allilon* или древнерусским «дроугъ дроуга», отразилось и в «дроугъ» – было ли это слово существительным, прилагательным или местоимением.

По крайней мере, в случае с существительным «дроугъ», которое мы подробно анализировали, это ощущение другости накладывается на следующее: в Древней Руси почти нет еще личной дружбы в нашем современном понимании, и все только начинается с попытки

построить ее через речь и письмо. Можно сказать, что в бытии древнерусского «дроуга» есть больше «другости», чем дружбы. Иначе говоря, в древнерусской «дружьбе» еще нет психологии, есть только намеки на нее, но уже возникает попытка перебросить мост через экзистенциальную бездну, разделяющую разные, иные, «других» *ego*. Причем, когда это делается для преодоления дистанции с помощью слов (как делает Заточник или пустынники, имеющие вышние пути шествия вместе с «дроугами»), важно то, что те, кто не находится в одном физическом пространстве, вдруг обнаруживают себя в общем пространстве времени.

Русское слово «вдруг» — пример тому. Коннотации времени концентрируются в этом термине после того, как люди пробуют и оставляют другие схожие, но не закрепившиеся, хотя когда-то и достаточно устойчивые обороты со словом «дроугъ». Например, многие выражения схватывали коннотации либо совместности («самъ дроугъ» означало «вдвоем», как во фразе из «Русской правды» XIV века по списку Мусина-Пушкина: «а мостнику ехати само(у) другу с отрокомъ»), либо одновременности, как в примере из одной из Кормчих (1280 год), где говорится: «ись цркви исходити (о)т оглашеныхъ, словениоу за 50 днии, молодоу детяти в се дроугъ [дать крещение]», т.е. «в се дроугъ» означает здесь «тотчас, не медля»<sup>377</sup>. И длинная цитата из Новгородской судной грамоты 1471 года, которую приводит Срезневский, использует «въ другъ» в обоих смыслах сразу: и «вместе», и «зараз»: «А кто на комъ поищеть наезда или грабежа в земном деле, ино судити напередъ наездъ и грабежъ, а о земли после судъ... А кои истецъ похочет искать наезда или грабежа или земли в другъ, ино другому истцю ему отвечать»<sup>378</sup>. «В другъ» объединяет здесь разное, другое, иное — и в одном месте.

<sup>377</sup> Словарь XI–XIV вв., т. 2, с. 91.

<sup>378</sup> Словарь Срезневского, т. 1, стб. 728.

«Словарь XI–XVII веков» фиксирует интересную фразу в записи рогожского летописца под 1379 годом как пример первого непереводного словоупотребления: «[Дионисий] не пождавъ не единаго дни поиде другъ съ Митяемъ въ едино время, токмо не въ единъ путь»<sup>379</sup>. «Другъ съ» здесь означает «вместе» или «одновременно», причем в приведенной цитате описывается враждебное соревнование Дионисия Сузdalского и Митяя, духовника Дмитрия Донского, которого тот поставил на митрополичий престол без разрешения константинопольского патриарха (Дионисий был позже поставлен в Царьграде как легитимный митрополит всея Руси). Большой дистанции и оппозиции трудно представить: Митяй и Дионисий являются врагами в борьбе за пост митрополита – но они «другъ съ» другим (можно ли сказать «дроугъ с дроугомъ»?) двигаются наперегонки к заветной цели. Даже антагонисты – в чем-то заодно, когда их связывает слово «дроугъ».

Получается, что в древнерусском языке часты наречия, которые используют слово «дроугъ» для того, чтобы связать первое и второе, одно и другое, вообще разное или иное – причем связать как в пространстве, так и во времени. Вероятно, это не может являться исчерпывающим доказательством того, что с момента своего первого появления в письменном языке «дроугъ» – это всегда и неизбежно «дроугый». Но не слишком ли часто появление слова «дроугъ» в древнерусской фразе подразумевает такую картину: вы с X – разные люди и идете по жизни разными дорогами, каждый – своей. Но по-прежнему остаетесь вместе с X, если вышли с одной целью, «дроугъ съ X», и в одно время, зараз, «в другъ». В этом смысле «дроугъ» воплощает в себе попытку преодолеть пространственную и экзистенциальную пропасть, которая неизбежно разделяет тебя и другого.

<sup>379</sup> Словарь XI–XVII вв., т. 4, с. 361, раздел «Другъ» как наречие.

## Глава 6

### ДОБРОДЕТЕЛЬ

Западные исследователи считали спецификой советской морали то, что она нацелена прежде всего на выработку личностных черт, свойственных коммунисту. Для этого советская система пыталась обучить человека следовать некоторым образцам поведения, которое демонстрировало бы эти лучшие черты в действии, а не заставляла заучивать некие универсальные правила, которые можно было бы применять в любой ситуации повседневной жизни. Например, анализ Морального кодекса строителя коммунизма, принятого XXII съездом КПСС в 1961 году в составе новой программы партии, показывает: хотя этот кодекс и перечисляет определенные «принципы», на самом деле «ударение делается на морально одобряемые установки, чувства и склонности, что превращает его в описание образцового характера, а не описание правил поведения»<sup>380</sup>. Действительно, такой принцип, как «братская солидарность с трудящимися всех стран», выглядит переизданием христианской добродетели *caritas* – любви к ближним, независимо от их этнического происхождения, а «нетерпимость к врагам коммунизма, дела мира и свободы народов» напоминает христианское противостояние любым дьявольским козням, какую бы форму они ни принимали. Подобные черты характера стоило культивировать не из-за них самих, конечно, а потому, что они служили средством решения главной задачи –

<sup>380</sup> Kit R. Christensen, *The Politics of Character Development*. Westport, Conn.: Greenwood, 1994, p. 118.

построения коммунизма. Согласно советским авторам, главный критерий моральности поведения определялся тем, способствует ли оно приближению коммунизма или нет, т.е. было важно, насколько поведение человека помогает реализовать главную цель советского общества<sup>381</sup>. Моральный кодекс строителя коммунизма являлся поэтому «инструментом насаждения тех черт, которые партийное руководство считает наиболее важными для развития общества в выбранном им направлении»<sup>382</sup>.

Катерина Кларк известна своим описанием соцреализма как системы не эстетических, но прежде всего дидактических методов. Они были направлены на то, чтобы морально развивать читателя или зрителя, а не просто дать ему опыт эстетического переживания. В одной из своих работ она даже обобщила набор личностных качеств человека, которые были представлены в советских фильмах и книгах как желательные или искомые. Эти качества включали непреклонность или строгость убеждений, сдержанность и — для вождя — заботу о массах. Порывистость допускалась, но только среди молодых, кто еще только учится владеть собой. Со временем они должны были избавиться от этой черты и стать настоящими коммунистами<sup>383</sup>. Начиная с Павла Власова из повести Горького «Мать» и заканчивая «Молодой гвардией» Фадеева, подчеркивались две черты характера лидера: он должен быть строгим и любящим. Однако в советских назидательных романах встречались и другие рекомендуемые добродетели: например, мудрость, стойкость и справедливость.

<sup>381</sup> См., например: Эвальд Ильенков, *Об идолах и идеалах*. М.: Политиздат, 1968.

<sup>382</sup> Richard T. De George, *Soviet Ethics and Morality*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969, p. 103.

<sup>383</sup> Katerina Clark, *Socialist Realism With Shores. The Conventions for the Positive Hero* // Thomas Lahusen and Evgeny Dobrenko, eds., *Socialist Realism without Shores*. Durham: Duke University Press, 1997.

Каким образом можно развить в себе эти качества? Как я пытался показать в своем исследовании советской цивилизации, основной способ воспитания характера состоял в том, чтобы выбрать достойного героя и последовательно подражать его или ее действиям. Скажем, принять решение в сложных с точки зрения морали ситуациях можно, на секунду перевоплотившись в эту образцовую фигуру и задав себе вопрос: а что бы он или она сделали в моей ситуации? Обучение через примеры образцового поведения, а не путем долгого заучивания правил служило главным инструментом в советском арсенале средств морального воспитания. Метод, уходящий корнями в средневековое *imitatio Christi*? Да, но теперь эта моральная техника подражания лучшему образцу оказалась приспособлена для коммунистических целей<sup>384</sup>.

## 1

Не свидетельствует ли такое внимание к чертам образцового характера о том, что советская мораль была прежде всего этикой добродетелей, а не этикой принципов? Книга Алasdера Макинтайра «После добродетели» и последовавшая за ней дискуссия о том, чем этика добродетелей отличается от этики принципов, закрешили это фундаментальное для современной мысли различие. С одной стороны, этическая система может опираться на мораль уместного действия, когда нет универсальных правил, но от человека ожидается очевидно удачное действие, подходящее в данное время, в данном месте и в данном контексте. С другой стороны, этическая си-

<sup>384</sup> Caroline Walker Bynum, *Docere verbo et exemplo: An Aspect of Twelfth Century Spirituality*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979; Олег Хархордин, *Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности*. СПб; М.: Издательство ЕУСПб, Летний сад, 2002, особенно глава 6, с. 333.

стема может опираться и на мораль принципов, когда универсальные этические правила последовательно и логично применяются к любой повседневной ситуации жизни<sup>385</sup>. Если этические системы Аристотеля и Фомы Аквинского являются примерами морали первого типа, то Кант и Джон Ролз дали примеры этических систем, основанных на морали принципов. В рамках этого противопоставления этических систем кажется, что советская мораль ближе к аристотелевским, чем к кантианским системам. Ведь она не опиралась на такие универсальные принципы, как кантовский категорический императив, применимый всегда и везде, а вместо этого давала множество примеров того, какие качества надо бы иметь, чтобы быть достойным человеком. Иными словами, советская мораль опиралась на историю образцовых добродетелей, для нее были важнее детали отдельно взятого случая, нежели общее правило. Можно сказать и так: она подчеркивала не внутренние ценности личности, а желательные черты характера – не набор принципов, а набор личностных черт.

Например, законы, если они применялись строго и схематично, представлялись советскому человеку холодными, если не бесчеловечными. Моральные интуиции предполагали, что для истинной справедливости судья должен полностью «войти в положение» человека, тщательно рассмотрев все обстоятельства дела. Иначе конкретность живой детали будет принесена в жертву формальному применению общего правила, что казалось несправедливым. Эти интуиции иногда проникали в советское законодательство и фиксировались даже на уровне советского права. Так, Гарольд Берман, сравнивая уголовные кодексы англо-американского мира и СССР, подметил то, что он назвал крайней персонали-

<sup>385</sup> Алasdер Макинтайр, *После добродетели*. М.: Академический проект, 2000; см. также: John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

зацией советского правосудия. В США человек мог быть обвинен в неумышленном ущербе, если он или она не учли факторы, которые любой другой рациональный человек должен был бы принять во внимание в данной ситуации. В советском же случае в дополнение к этому еще рассматривалось и то, мог ли именно данный человек (а не просто рациональный агент действия) предусмотреть последствия своих действий или бездействия<sup>386</sup>. Судебное разбирательство должно было установить, что сделал бы любой рациональный человек в данной ситуации, но для по-настоящему справедливого вердикта требовалось также учесть историю жизни и образования обвиняемого, а также мировоззрение и психологическое состояние в момент совершения преступления.

Таким образом, даже от правосудия иногда ожидали чуть ли не абсолютной справедливости. Чувство справедливости советских людей невозможно было удовлетворить, просто указав на равенство применения ко всем заранее известных правил. Многие были уверены, что – учитывая существующие различия между людьми – это не гарантирует реального равенства. То же самое можно сказать и про моральные суждения в повседневных спорах: простое применение некоего общего критерия не могло гарантировать, что моральность или неморальность определенного поступка будет оценена действительно адекватно. К справедливой оценке можно прийти, только учитывая контекст действия, особенности совершившего его человека и конкретные последствия его действия. Короче говоря, уместность и правильность действия в определенном практическом контексте, а не соответствие его общему правилу, служили основным критерием моральной оценки. Получает-

<sup>386</sup> Harold Berman, *Justice in the USSR*, 2nd ed.. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962, p. 252.

ся, что советская мораль прежде всего руководствовалась этикой добродетелей.

Наверное, это неудивительно. Ведь в советской политической системе — как и в советской морали — можно заметить не меньше элементов, которые можно назвать аристотелевскими, если противопоставлять аристотелевские представления о политике нововременным, т.е. тем, которые предложил, например, Гоббс, когда попытался очистить политику от неприемлемых для него остатков аристотелианства. Можно даже выделить три до- или антинововременных качества советской политической системы, которые отличали ее от современных либеральных демократий.

Во-первых, советская политическая система имела четко обозначенную цель, *telos* политического развития. Аристотель считал, что подобная цель должна быть в каждом полисе, и говорил, например, что люди собирались в городах не для того, чтобы просто жить вместе, а чтобы *eu zen*, «жить благой жизнью» (см. «Политика», 1252b29–31, 1280b29–35). Гоббс, как один из основоположников нововременного понимания политики, считал подобное представление корнем всего зла. По его мнению, из-за «пустой» или «несостоятельной» философии (он имеет в виду самого Аристотеля и философию схоластов после адаптации Аристотеля Фомой Аквинским) многие полагают, что в основании политики лежит стремление достичь определенной суммы благ, *suntum bonum*. В результате мятежные священники времен Английской революции, имевшие свое видение блага страны, сначала подстрекали к расколу, а затем и к открытому восстанию против роялистов, у которых, в свою очередь, было собственное видение блага для страны<sup>387</sup>. Гоббс же утверждал, что нововременное государство отличается от прежних видов политических

<sup>387</sup> «Левиафан», главы 21 и 46, в: Гоббс, *Избранные сочинения*, т. 2. М.: Мысль, 1965, с. 237, 647–650. Английский оригинал содержит уничижительные термины *vain philosophy* и *Aristoteliety*.

объединений тем, что оно не устанавливает целей политического развития.

По-латински можно было бы сказать, что политика Нового времени состоит в стремлении избежать *suum malum*, а не в достижении некой вершины благой жизни, *suum bonum*. Иными словами, современное государство должно обеспечить возможность получения благ каждому гражданину, но только в его частной жизни; в публичной же жизни государство не должно устанавливать никаких общих целей, кроме того, чтобы поддерживать закон и порядок для предотвращения «войны всех против всех»<sup>388</sup>. Постреформационная Европа во многом последовала этому видению и гарантировала каждому свободу совести и достижение религиозно понимаемого блага в его или ее частной жизни, но одновременно отказалась от представлений, что государство должно поддерживать некое общее представление о благой жизни, которую граждане должны вместе преследовать или строить. Это прямо противоположно советскому пониманию политики. У Советского Союза была четко обозначенная и возвышенная цель – строительство коммунистического общества. Именно поэтому СССР ощущал свое моральное превосходство над либеральным Западом, где политика покоялась на приземленных мотивах, например на мотивах самосохранения или реализации личных интересов в своей частной жизни<sup>389</sup>. Задачи СССР были поэтому гораздо амбициознее.

Во-вторых, советская система во многом опиралась на центральный аспект этой телеологической политики

<sup>388</sup> См., например: Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

<sup>389</sup> Героическая мораль и стремление к благой жизни как общей цели общества или государства, конечно, были присущи не только СССР. Третий рейх – еще один яркий подобный пример, однако в этой главе нет возможности сравнить СССР и нацистскую Германию как разные версии попыток достичь *suum bonum* в XX веке. Также я не буду рассматривать то, как выглядела бы аристотелевская политика, если бы она определялась в терминах расовой чистоты.

(т.е. политики по достижению общего блага, понимаемого как *telos*). Этот аспект Аристотель называл *homoioia*, его латинские последователи и интерпретаторы — *concordia*. В русском переводе он стал «единомыслием» (см.: Аристотель, *Никомахова этика*, 1167а23—25), а в коммунистической его версии — иногда и «единогласием». Элемент этот кажется неприемлемым для либерального сознания, но он логичен для большевиков, которые опасались любого рода фракционной работы внутри партии и яростно боролись с отклонениями от единого мнения — ведь все эти уклоны могли поставить телос, искомую цель развития, под вопрос.

В-третьих, принимая во внимание известное замечание Аристотеля о том, что дружба в полисе более важна, чем правосудие<sup>390</sup>, едва ли удивительно, что граждане Советского Союза должны были быть связаны *politike philia* (т.е. политической дружбой, см.: 1167б2, 1171а17) в общем деле строительства лучшего будущего. С точки зрения аристотелевской политической логики совсем не случайно после 1917 года в государствах коммунистической ориентации граждане назывались «товарищами»<sup>391</sup>.

Конечно, прямого заимствования аристотелевской модели не было и быть, наверное, не могло. Генеалогию заимствования некоторых подобий аристотелевских элементов политики можно представить следующим образом. Большевики во многом скопировали словарь западноевропейского социализма 1830—1840-х годов, но очень часто опирались и на словарь Французской ре-

<sup>390</sup> Как, например, он говорит в начале восьмой главы «Никомаховой этики»: «Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности... И когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности» (1155а22—27).

<sup>391</sup> Другой пример — это, конечно, нацистское понятие *Parteigenosse*, но оно относилось только к членам партии и никогда не распространялось на всех граждан нацистской Германии.

воляции. Оба этих слова с общим для них понятием *fraternité*, в свою очередь, были глубоко укоренены в представлениях Руссо о сообществе людей, объединенных общей волей. Это видение Руссо сформулировано в рамках традиции размышлений о республиканской доблести или добродетели (*virtu*), которая шла от Макиавелли до Монтескье и сама являлась удачным маневром по трансформации представлений о христианской добродетели принципа или государя. А представления о христианских добродетелях правителя во многом являлись продуктом средневековой интерпретации текстов аристотелевской традиции. Конечно, у Аристотеля не найти требования по проведению периодической проверки добродетелей товарищей-сограждан (хотя некоторые интерпретаторы представляют заботу о добродетелях согражданина в качестве основной черты аристотелевского понимания полиса<sup>392</sup>), но когда большевики институционализировали регулярные чистки, они, возможно, просто довели эту логику до ее практического завершения.

Учитывая эти квазиаристотелевские характеристики советской системы, невозможно не задать два вопроса: откуда они взялись и продолжают ли играть какую-либо значимую роль и после падения коммунизма в России? Сначала я представлю несколько размышлений относительно истории вопроса и только затем перейду к оценке сегодняшнего значения этих аспектов нашей цивилизации.

## 2

Большевики никогда особенно не увлекались Аристотелем, поскольку для них он представлял собой всего

<sup>392</sup> См., например: John M. Cooper, *Political Animals and Civic Friendship* // Neera Kapur Badhwar, ed., *Friendship: A Philosophical Reader*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.

лишь одну из частей античного наследия, на которое могла бы опереться любая личность в процессе своего всестороннего развития – и, судя по всему, не более того. Как я уже сказал, русские революционеры были гораздо больше помешаны на Робеспье, Жиронде, термидоре и использовали другие термины из словаря Французской революции, который, в свою очередь, отсылал к Руссо и традиции гражданской доблести, как это убедительно показал Талмон еще в середине XX века<sup>393</sup>. Однако можно предположить, что большевистская версия дискурса о гражданской добродетели, теоретические положения которой во многом были просто непостижимы для масс необразованных крестьян, тем не менее как-то легла на повседневные интуиции этих крестьян на уровне практической жизни. По крайней мере, большевистский дискурс о революционных доблестях не мог не встретиться с народными представлениями о христианских добродетелях, которые на протяжении долгих лет формировались во время церковных богослужений, заучивания строчек катехизисов, чтения жизнеописаний святых и другой популярной церковной литературы.

Действительно, русская церковная литература вплоть до 1917 года была пропитана дискурсом о добродетелях, в то время как светские книги на эту тему, не говоря уже о подобных книгах со словом «добродетель» в названии, становятся редкостью с конца XVIII века. В электронных каталогах серьезных библиотек тексты (переводные или русских авторов) с названиями наподобие «Добродетельная француженка» или «Награда добродетели»<sup>394</sup>, а также такие книги, как «Добродетель-

<sup>393</sup> J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*. L.: Secker & Warburg, 1952. См. также: Tamara Kondratieva, *Bolcheviks et Jacobins: itineraire des analogies*. P.: Payot, 1989.

<sup>394</sup> Анн де Ларош-Гийем, *Добродетельная француженка, или История о Агнесе Софо, жившей во времена Карла VII*. СПб., 1791; Любовь Кричевская, *Слепая мать, или Награда испытанной добродетели: драма*. Харьков, 1818. См. также: *Добродетельный волшебник: драматическая опера в пяти действиях*. М., 1787.

ная душа, или Нравоучительные правила»<sup>395</sup>, нечасто встречаются после начала XIX века и практически полностью исчезают к его середине. Возможно, этому способствовали переводы Канта и Гегеля и сильное влияние немецкого идеализма с его этикой принципов. Возможно, русские революционеры и образованное общество XIX века хотели подчеркнуть свое неприятие архаичного дискурса о добродетелях, свойственного официальной церкви, или дистанцироваться от масонских толкований добродетели, характерных для русского просвещения XVIII века. Возможно, новое романтическое внимание к внутреннему миру индивида стало вытеснять привычное дидактическое перечисление видимых черт поведения, называемых добродетелями. Любую из этих причин можно представить как решающую. Однако нам не так важно, какая из них была таковой, как то, что результатом их совокупного воздействия стало следующее: если добродетель и оставалась где-то предметом моральной озабоченности, то это практически не выходило за рамки церковного дискурса.

Если крестьянские моральные интуиции во многом были облечены в церковную терминологию и опирались на практику церковной жизни, то тогда неизбежен вопрос о том, как исторически развивался дискурс русской церкви о добродетелях. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно распутать детективную историю наподобие той, что содержится в романе «Имя розы» Умберто Эко. Наш детектив тоже должен бы в конце концов обнаружить загадочного монаха, однако в нашем случае это будет человек (или группа лиц), который заложил в основание господствующей культуры русской церкви систему этики аристотелевского, а не кантовского типа. В случае католического христианства все более или

<sup>395</sup> Алексей Артемьев, *Добродетельная душа, или Нравоучительные правила в пользу и научение юношества*. СПб., 1777.

менее ясно: Фома Аквинский написал комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля, добавив три христианские теологические добродетели (вера, надежда, любовь) к старому списку из четырех так называемых кардинальных добродетелей, свойственных античному правителю-воину (благоразумие, справедливость, мужество, сдержанность). Сделав это, он не только санкционировал подчинение языческих добродетелей христианским, но и попытался включить эти языческие добродетели в христианское представление о жизни как о пути к спасению.

Учитывая очевидное преобладание дискурса о добродетелях во многих христианских текстах, переведенных на Руси в XI–XIV веках, встает вопрос о том, как и в какой форме добродетель вошла в древнерусский моральный дискурс и закрепилась там. Иными словами, кто из святых отцов адаптировал для восточного христианства аристотелевский дискурс о добродетелях и в какой форме этот дискурс стал наиболее распространен на Руси? Кто же был древнерусским аналогом Фомы Аквинского?

### 3

Для начала кратко рассмотрим возможность прямого влияния Аристотеля на древнерусские и церковнославянские тексты. Аристотеля в России постигла довольно несчастливая судьба. После распада Киевской Руси очень немногие могли читать по-гречески, так что в начале XVI века великий князь Василий III был вынужден позвать в Москву афонского монаха Максима Грека (Триволиса) для перевода и сверки русских аналогов некоторых греческих текстов. Первые полные версии трактатов Аристотеля стали доступны в Москве только с ростом западнорусского (теперь мы сказали бы – укра-

инского и белорусского) влияния в середине XVII века, и то лишь в латинском переводе. Так он и преподавался до середины XVIII века в российских духовных семинариях и академиях — на латинском<sup>396</sup>. Однако современники воспринимали эти трактаты с понятным подозрением, ведь они были связаны с католицизмом и иезуитскими семинариями в Польше, школу которых прошли многие западнорусские православные теологи.

Неудивительно, что протопоп Аввакум — одна из ключевых фигур раскола — вообще отвергал философию и силлогизмы как «внешнюю блядь»<sup>397</sup> и заявлял, что проверка богословского постулата на то, насколько он соответствует критериям внутренней логики и правильности построения силлогизма, является кознями дьявола. В 1664 году он писал Федору Ртищеву: «Христос убо ни учил диалектики... ни красноречию, потому что ритор и философ не может быти христианин... Премудрость бо елинская мати всем лукавым догматом»<sup>398</sup>. Эти настойчивые аргументы, чтобы элинская философия не считалась источником христианской мудрости, напоминают о ситуации, в которой писали и первые отцы церкви. Они ведь тоже были свидетелями непростого существования языческой философии, которая преподавалась в светских школах Византии, и христианской веры, публично исповедуемой в церкви. И они считали, что многие еретики приходили к ошибочным выводам, так как пытались следовать силлогистическим процедурам при анализе библейских текстов. Но, по мнению многих верующих, этого-то и не надо было делать. Поэтому некоторые исследователи даже

<sup>396</sup> Max J. Okenfuss, *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia: Pagan Authors, Ukrainians and the Resiliency of Muscovy*. Leiden: Brill, 1995.

<sup>397</sup> Виктор Живов, *Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века* // Из истории русской культуры, т. 3. М.: Языки русской культуры, 2000, с. 477.

<sup>398</sup> Н.С. Демкова, *Из истории ранней старообрядческой литературы* // Труды отделения древнерусской литературы, вып. 28. Л.: Наука, 1974, с. 388.

приписывают отцам церкви негласный консенсус: они не упоминали Аристотеля по имени, даже когда критиковали его философию. Однако по причине своего — часто блестящего — светского образования они не могли не знать основные положения этого учения<sup>399</sup>.

Все же что-то из Аристотеля могло быть доступно и для древнерусского читателя. Например, отдельные аристотелевские цитаты приводились в «Пчеле» — средневековом русском переводе сборника «Melissa», приписываемого Максиму Исповеднику. Греческий оригинал составлен в традиции так называемых флорилегиев (цветников знания), т.е. это был византийский сборник образцовых высказываний и максим философов и отцов церкви, который использовался сначала для обучения в светских школах как сборник *loci communes*, «общих мест» риторики. Русский перевод, однако, не мог использоваться в школах — их попросту не существовало, и поэтому «Пчела» стала источником дидактических поучений о спасении души и именно в этом качестве много переписывалась в XV—XVI веках.<sup>400</sup> Однако дистиллировать чистого Аристотеля из подобного сборника-изборника или ему подобных — задача не для слабых умов. Во-первых, дело осложняла сама форма сборника: по отдельным кратким образцовым и поучительным высказываниям крайне сложно догадаться о содержании, скажем, всей «Никомаховой этики». Во-вторых, некоторые из приводимых высказываний принадлежали не Аристотелю: они отражали христианские взгляды, которые составители приписали ему для придания текстам большего авторитета. В-третьих, русские переписчики часто пропускали имена авторов при переписывании манускриптов как несущественную деталь, и со

<sup>399</sup> David T. Runia, *Festugiere Revisited: Aristotle in the Greek Patres* // *Vigiliae Christianae*, 43:1, 1989.

<sup>400</sup> Дмитрий Буланин, *Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.* Мюнхен: Otto Sagner, 1991, с. 62–66.

временем проблема авторства Аристотеля и реконструкции его истинной философии (например, делал ли он приписываемые ему благочестивые высказывания или нет) вовсе сошла на нет.

До распространения в Москве западнорусского учного влияния в XVII веке одним из главных источников знания о систематической аристотелевской философии могли быть и труды св. Иоанна Дамаскина<sup>401</sup>. Его «Диалектика» содержит подробное изложение категорий Аристотеля, но надо сразу отметить следующее. Во-первых, в книге ни разу не упоминается имя философа. Во-вторых, книга эта полагается больше на логику Аристотеля, чем на его этику, и, скажем, добродетели обсуждаются лишь походя в небольшом отрывке из главы о свободе воли<sup>402</sup>. Можно предположить, что, когда в XVI веке князь Андрей Курбский заново перевел «Диалектику» Дамаскина на русский язык, его интересовали именно категории логики, а не этики, хотя возможно, «Никомахову этику» он и читал<sup>403</sup>. Как мы увидим позднее, аристотелевское учение о добродетелях если и транслировалось на Русь, то по другим каналам. Здесь прежде всего были важны дидактические сборники, состоящие из кратких поучительных изречений. С другой стороны, отдельные речи святых отцов, возможно, были более доступны и понятны, чем трактаты. Так, в своем предисловии к переводу Дамаскина Курбский использовал переведенные Максимом Греком отрывки из

<sup>401</sup> См.: В.П. Зубов, *Аристотель*. М.: АН СССР, 1963, с. 332; W.F. Ryan, *Aristotle in Old Russian Literature // Modern Language Review*, 63: 3, 1968; Буланин, *Античные традиции*, с. 81;

<sup>402</sup> Иоанн Дамаскин, *Полное собрание творений*. СПб., 1913, с. 237.

<sup>403</sup> Георгий Флоровский (*Пути русского богословия*, 3-е изд. Париж: ИМКА-Пресс, 1983, с. 32) упоминает штудии Курбским аристотелевской «ифики» (этики). Василий Калугин (*Андрей Курбский и Иван Грозный*. М.: Языки русской культуры, 1998, с. 100) повторяет слова Курбского о том, что тот читал аристотелевскую этику, но практических доказательств того, что эти слова соответствовали действительности, нет.

надгробной речи св. Григория Назианзина о св. Василии Великом<sup>404</sup>, и это могло послужить более действенным средством трансляции отдельных элементов аристотелевской этики в русскую жизнь.

Федор Карпов (боярин XVI века, знаменитый среди современных обществоведов своей перепиской с Максимом Греком по поводу астрологии и дебатом о правде и терпении — с московским митрополитом Даниилом, где он отсыпал к высказываниям Аристотеля о политике) представляет собой, наверное, единственный среди московитов пример действительно прямого знания Аристотеля. Он явно цитирует десятую книгу «Никомаховой этики» и, возможно, использовал девятую и пятую книги аристотелевской «Политики»<sup>405</sup>. Но такое знание Аристотеля было для Московской Руси скорее исключением, подтверждающим правило. Карпов состоял, как мы бы теперь сказали, на дипломатической службе и мог столкнуться с текстами Аристотеля в латинских переводах, попавших к нему во время этой службы. Большинство же из его современников не имели такой возможности.

Зато они могли ознакомиться с более распространенным в то время псевдоаристотелевским трактатом «Тайная тайных» — славянским переводом книги из жанра зерцала принцев, которая представляла собой собрание приписываемых Аристотелю наставлений своему ученику Александру Македонскому. Некоторые исследователи даже приходят к выводу, что это был «господствующий текст, приписываемый Аристотелю в Московской Руси»<sup>406</sup>. Любопытно, что славянский перевод этого тек-

<sup>404</sup> Дмитрий Буланин, *Переводы и послания Максима Грека*. Л.: Наука, 1984, с. 39, сноска 39.

<sup>405</sup> Александр Клибанов. *Духовная культура средневековой Руси*. М.: Аспект Пресс, 1994, с. 210, 214.

<sup>406</sup> W.F. Ryan, *Aristotle and Pseudo-Aristotle in Kievan and Muscovite Russia* // Jill Kräye et al., eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*. L.: Warburg Institute, 1986, p. 106.

ста – который первоначально был написан по-арабски (VIII–IX века) и позже стал широко известен в своей латинской версии как «Secretum Secretorum» – был, по всей видимости, сделан в Киеве с иврита в конце XV века и использовался первыми официально преследуемыми русскими еретиками – жидовствующими<sup>407</sup>. Благодаря этому своему происхождению славянская версия «Secretum Secretorum» содержит вставки из Маймонаида – средневекового философа, который адаптировал Аристотеля для иудаизма. Конечно, сложно оценить влияние «Тайная Тайных» на нравы в Московии. Около двадцати сохранившихся копий славянского текста «Secretum Secretorum» содержат в себе как советы по семейной медицине и гаданию, так и наставления по политическим и моральным вопросам<sup>408</sup>.

На этом месте русская история перестает походить на «Имя розы» и начинает напоминать другое выдающееся произведение – «Хазарский словарь» Милорада Павича. Действительно, немногие способны оценить разные версии того, что и как передалось русской культуре во время этого средневекового межкультурного перевода, так как здесь нужны специалисты, которые могут одновременно исследовать источники на иврите, арабском, латинском и древнерусском языках. Например, так называемая «литература жидовствующих»

<sup>407</sup> Moshe Taube, *The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection?* // Vyacheslav V. Ivanov & Julia Verkholtsev, eds., *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages*. M.: Новое издательство, 2005.

<sup>408</sup> Райан утверждает, что авторитарный стиль правления Ивана Грозного можно объяснить тем, что он следовал советам, содержавшимся в этой книге. W.F. Ryan, *The Secretum Secretorum and the Muscovite Autocracy* // *Pseudo-Aristotle: The Secret of Secrets*, ed. W.F. Ryan and Charles B. Schmitt. L.: Warburg Institute, 1982. У царя Алексея Михайловича тоже была копия этого трактата, и он одобрительно цитировал его в послании к князю Одоевскому (Д.М. Буланин, статья о «Тайная Тайных» в: Д.С. Лихачев, отв. ред., *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.), часть 2: Л-Я. Л.: Наука, 1989).

включала также русскую версию трактата аль-Газали «Намерения философов» – еще один труд с аристотелевской тематикой. Но после сожжения этих новгородско-московских еретиков в начале XVI века трудно оценить степень влияния их не очень распространенных книг.

## 4

Если Аристотеля на Древней Руси не знали напрямую, может быть, рецепция аристотелевской этики пришла через другие философские или теологические работы? Отвечая на этот вопрос, надо понимать, какие тексты могли стать средствами этого аристотелианского импорта. Учитывая знаменитый тезис Георгия Флоровского о смущающем русских националистов слишком долгом и затяжном – с XI до XVII века! – интеллектуальном молчании русской теологии<sup>409</sup>, ясно, что этот перенос не происходил через комментарии к философским или теологическим трактатам.

Да и переводов таких трактатов почти не существовало. Во-первых, как подчеркивают Дмитрий Буланин и Виктор Живов в России и Френсис Томсон за рубежом, у нас вообще нет документальных свидетельств какого либо значимого импорта переведенных известных текстов эллинистической философии в средневековую Русь. Согласно разделяемому ими тезису, который впервые выдвинул Георгий Федотов, весь корпус церковнославянских переводов, доступный читателям в Киевской и затем в Московской Руси вплоть до западнорусского интеллектуального прорыва XVII века, сопоставим с собранием типичного провинциального греческого монастыря. Примером такой коллекции

<sup>409</sup> Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 3.

книг может служить монастырь Св. Иоанна на острове Патмос, для которого сохранилась библиотечная перепись книг по состоянию на XIII век<sup>410</sup>.

Во-вторых, труды по истории, философии или теологии составляли небольшую часть переводной литературы на славянском языке. Скажем, в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря в конце XV века из 212 книг 110 представляли собой служебники и служебные чтения из Библии; было 11 книг Священного Писания для частного пользования, 14 книг переводов трудов отдельных отцов церкви и примерно по 25 книг в следующих категориях: аскетические трактаты, жития святых, учительные сборники<sup>411</sup>. Таким образом, литература того времени имела прежде всего дидактический (учительный) и лингвистический характер — это были книги жанра «како подобает христианину жити» и книги, которые использовались во время богослужений. Не претендуя на анализ лингвистической литературы — и как с ее помощью мог происходить перелив практик, ведущих к укоренению в практикующих богослужение какой-либо версии этики аристотелевского типа (это задача особо искусного ума, сведущего в особенностях русской лингвистики), — я остановлюсь только на анализе обширного корпуса дидактических текстов. Ведь до XVI века наиболее распространенным жанром того, что мы теперь признаем за литературу, на Руси выступали именно дидактические сборники, в которых были собраны цитаты из разных старых книг.

В принципе монахи, склеивавшие новые сборники путем подбора серий цитат из подходящих для их целей церковных книг — либо переписывавшие такие сборни-

<sup>410</sup> Georgii Fedotov, *Russian Religious Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946–1966, vol. 1, p. 49; vol. 2, p. 29–32; Буланин, *Античные традиции*; Живов, *Религиозная реформа*; Francis J. Thomson, *The Distorted Russian Perception of Classical Antiquity: the Causes and Consequences* // Francis J. Thomson, *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia*. Ashgate: Variorum, 1999.

<sup>411</sup> Fedotov, *Russian Religious Mind*, vol. 2, p. 32.

ки, либо переставлявшие статьи в них, — практически создавали энциклопедию христианского знания в одном томе. Поэтому она была удобным кладезем премудрости для тех, кто, например, шел основывать обители или наставлять неразумных. Уильям Ведер называет структурный принцип подобных книг калейдоскопом<sup>412</sup>, но их можно назвать, используя известный термин Вальтера Беньямина, и конstellациями. Конstellация, по Беньямину, — это логическая категория, которая представляет всеобщее по модели мозаики: всеобщее никоим образом не влияет на форму составляющих мозаику кусочков, а лишь собирает их в одно эстетическое единство<sup>413</sup>.

Действительно, средневековые книги жанра *miscellania* — по-русски «изборники» — были всего лишь сборниками авторитетных цитат, которые переписчики не пытались изменить или интерпретировать. Конечно, их гречной рукой могла быть случайно сделана описка или ошибка, но гlossen на полях или комментарии не предполагались. Авторский замысел был возможен только на уровне упорядочивания и организации последовательности цитат. В результате текстового производства преимущественно такого характера в XI—XV веках невозможно найти ни одного трактата русских авторов, дающего комментарий, скажем, к теологическим работам отцов церкви или к «Никомаховой этике» Аристотеля. Однако существует большое число манускриптов с изначальным набором исправно переписанных цитат из церковнославянских переводов XI века и добавленными к ним цитатами из переводов, выполненных уже позже, скажем в XIII—XIV веках. Постмодернисты, если

<sup>412</sup> William R. Veder, *Old Russia's «Intellectual Silence» Reconsidered* // Michael S. Flier and Daniel Rowland, eds., *Medieval Russian Culture*, vol. II, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.

<sup>413</sup> Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. N.Y.: Free Press, 1977, ch. 6.

бы они читали древнерусскую литературу, возрадовались бы такой прямой и простой иллюстрации феномена «смерти автора», о существовании которого когда-то изощренно и изысканно говорили Барт, Фуко и Деррида.

Показательно, что даже первые подобные дидактические энциклопедии содержали перечисление, а иногда и экспликацию античных, а потом и христианских добродетелей. Посмотрим на первый «Изборник» 1073 года, книгу христианской премудрости, которая, как казалось ранее, была переведена для киевского князя Святослава, но, как установлено теперь, является копией славянского перевода греческого манускрипта, сделанного в конце X века для болгарского царя Симеона. Эта книга уже содержит перечисление кардинальных добродетелей античного воина-правителя. Срезневский даже приводит его в своем словаре как характерную цитату, собравшую в одной фразе древнее знание: «Мудрость нии же видове соуть четыре: мудрость, прауда, целомудрие, доблесть»<sup>414</sup>. В другом месте этого «Изборника» похожее перечисление встречается в цитате из теолога VI века Феодора Раифского: «имение... се о душе целомудрство, доблесть, мудрость, правда»<sup>415</sup>, который, однако, не анализирует этот античный список сам по себе и не ставит вопрос о его связи с христианскими теологическими добродетелями.

Важно, конечно, не перечисление или упоминание добродетелей, а применение читателем полученного знания на практике. Здесь, пожалуй, важнее будет учебная литература о желаемых личностных качествах христианина, что в «Изборнике» 1073 года представле-

<sup>414</sup> Измаил Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, т. 1, с. 672, статья «Доблесть».

<sup>415</sup> Перевод полного высказывания: «Свойство – это соответствующие природе каждого действие и целостность, например, для души это – целомудрие, мужество, мудрость, справедливость» в: *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 2, с. 154–155.

но прежде всего в длинном переводе «Ответов» Анастасия Синаита (VII–VIII века). «Изборник» 1076 года содержит не менее популярное собрание высказываний св. Василия Великого под названием «Како подобает чловеку быти?». В современном комментарии к тексту говорится, что в оригинале эта подборка цитат под названием «Слово о подвижничестве, как подобает укашать себя монаху» представляла собой детальное описание добродетелей монаха, но киевская копия болгарского перевода была либо по ошибке, либо со специальным умыслом адресована светскому читателю<sup>416</sup>.

Центральным звеном передачи этического знания явились различные учительные сборники XII–XVII веков, самые распространенные из которых – «Измарагд», «Пчела», «Златоструй», «Золотая Чепь» и «Маргарит» в разных редакциях. Георгий Федотов, пытавшийся утверждать центральную роль этих сборников для этики христианства на Руси, проанализировал прежде всего «Измарагд». Конечно, писал Федотов, можно было бы анализировать «Золотую Чепь», так как название этого сборника совпадает с названием жанра – *catenae Patrum*. По-латински это значит «цепи цитат из отцов церкви»; подразумевается, что они, подобно тому как золотые цепи украшают шею христианина,красят его душу. Но сборников под названием «Чепь» было мало, а «Измарагдов» – штук двести<sup>417</sup>.

Общие характеристики разных редакций этого сборника таковы. Во-первых, в сборнике нет систематизации этического знания, как, например, у Абеляра, а есть свободный поток ассоциаций, и сцепки между кусками текста регулируются переписчиком на этом основании. Во-вторых, многие сборники начинаются фрагментом о почитании книго чтения как средства спасения души.

<sup>416</sup> Библиотека литературы Древней Руси, т. 2, с. 551.

<sup>417</sup> Fedotov, *Russian Religious Mind*, vol. 2, p. 37. Надо заметить, что метафора украшения остается: древнерусское слово «измарагд» означает «изумруд».

В-третьих, поучительные цитаты не предполагают, что есть разница между мирянами и монахами; прочитав текст, спастиесь могут все. В-четвертых, главная антитеза «Измарагда» — это противопоставление страха и любви; в напряжении между ними возникает основная, по мнению Федотова, русская добродетель — умиление, — понимаемая то ли как грозная милость (т.е. угроза, способная на помилование), то ли как кенозис, добровольная жертва, которая начинается через простое умаление себя и идет вплоть до подвига Бориса и Глеба<sup>418</sup>.

Отвлекаясь от этой синтетической характеристики древних учительных сборников, хочется спросить: каков все же в них механизм рецепции и передачи знания о добродетелях? Отвечая на этот вопрос, остановимся, однако, не на «Измарагде», как это сделал Федотов. Дело в том, что современные исследователи считают, что все основные списки этого сборника приходятся на XVI—XVII века, а датировка его концом XIV века опирается всего лишь на один дефектный список того времени<sup>419</sup>. Пойдем к более распространенным в XIV веке сборникам и рассмотрим подробнее, например, древнюю редакцию «Пчелы» в сопоставлении со второй, более поздней ее редакцией<sup>420</sup>.

Как я уже отмечал, книга эта была переводом греческого флорилегия в редакции Максима Исповедника; он использовался как сборник поучительных суждений и образцов красноречия для светских византийских школ. Любопытно, что первые разделы в древней рус-

<sup>418</sup> Fedotov, *Russian Religious Mind*, vol. 2, p. 40, 41, 49, 80.

<sup>419</sup> См.: Д.С. Лихачев, отв. ред., *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.), часть 1: А–К. Л.: Наука, 1988, статья «Измарагд».

<sup>420</sup> Переведена в XII–XIII веках; самое раннее издание, 20 копий которого сохранились до наших дней, относится к XIV веку. См.: Д.С. Лихачев, отв. ред., *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987, с. 382–384. Полный текст одной из редакций приведен в: В. Семенов, ред., *Древнерусская «Пчела» по пергаменному списку*. СПб., 1893.

ской редакции этого сборника организованы согласно логике античных добродетелей. Влияние доктрины кардинальных добродетелей чувствуется еще очень сильно. В первой главе, которая является общим введением в тему добродетелей, приведены цитаты из Соломона, св. Григория Нисского, Сократа, Диогена и Аристотеля. Во второй главе, «О мудрости», приведены поучающие суждения апостола, затем – Иисуса сына Сирахова, Сократа, Диодора, Аристотеля и Фаворина. В главе о добродетели мужества или крепости – цитаты из Иова, Плутарха, Александра Македонского, царя Спарты Леонида, Аристотеля; в главе о добродетели правды/справедливости – из Филиппа Македонского, Менандра, Гиперида и Пифагора. Шестая глава посвящена добродетели дружбы (еще одна аристотелевская тема), и лишь после этого следует глава о милостыни или милосердии, главной добродетели христианства.

Показателен и тот факт, что в более поздней редакции «Пчелы» порядок глав изменился и эта подборка цитат была преобразована в более подходящую для христианских целей книгу. Большинство утверждений об античных кардинальных добродетелях перенесены в конец манускрипта. Например, среди 68 глав второй редакции, правда/справедливость рассматривается теперь только в двенадцатой главе, а не в пятой, как было в древнем варианте. Другие эллинистические добродетели, как и общее введение, оказались также почти в конце. Открывается же более поздняя редакция сборника главами, которые со вторичных по значению мест древней редакции были перенесены в начало текста. Это прежде всего глава о власти и княжении (была девятой, стала первой). Затем идут главы о милостыни, благодати и молитве. Пятая глава – о промысле божьем – в древней редакции вообще занимала 41-е место. Шестая–восьмая главы второй редакции – это о хвалении (была 36-я), о мире и о рати (66-я), о памяти (45-я)

и т.п. Можно предположить, что такая реорганизация объяснялась целями средневекового русского переписчика, который адаптировал сборник античных и христианских премудростей, собранных вместе византийскими учителями философии и риторики, для русского христианского правителя, озабоченного вопросом, «како подобает христианину жити». Монаху было важно поставить христианские добродетели на приоритетные места.

Повторим: средневековый русский монах — чаще всего не автор, а лишь переписчик, компилятор и аранжировщик авторитетных цитат. Но конечный результат этого многопоколенческого цитирования поражает: безымянные переписчики сделали для русского христианства то же, что Фома Аквинский сделал для западного. Так же как и он, они смогли адаптировать аристотелевскую этику для русской культуры и глубоко укоренить ее, но им не потребовалось для этого писать новый трактат или теологический комментарий. Они просто копировали проповеди и наставления, изначально переведенные с греческого, разбивали обширные куски текста на небольшие собрания цитат или выделяли наиболее яркие афоризмы, затем реорганизовывали получившийся текстуальный материал и складывали из него новые констелляции. Идеал не только для постмодернистов, но и для Вальтера Беньямина, как его представляла Ханна Арендт: «создать работу, полностью состоящую из цитат, — которая была бы собрана так мастерски, что могла бы полностью обойтись без сопровождающего их комментария»<sup>421</sup>.

Однако несколько веков русского цитирования не только дали некий эстетический эффект, не только явили истину (в данном случае она является через краткое

<sup>421</sup> Hanna Arendt, *Walter Benjamin, 1896–1940* // Walter Benjamin, *Illuminations*. N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, p. 47.

цитирование, без добавочных комментариев); они дали также то, что можно назвать «эффектом Фомы Аквинского». Как утверждает Макинтайр, одна из причин, по которой в XIII веке Фома был вынужден обратиться к анализу кардинальных добродетелей и обсуждать Аристотеля, состояла в том, что церковь хотела цивилизовать и христианизировать варварские народы Северной Европы. Эти воинственные народы во многом все еще руководствовались героическими добродетелями, так хорошо описанными Гомером и более или менее удачно адаптированными для афинского общества Аристотелем. Подчиняя такие воинские добродетели, как сдержанность и мужество, таким теологическим добродетелям, как любовь, надежда и вера, Аквинский открывал путь для успешной интеграции германских или скандинавских воинов в новый христианский порядок<sup>422</sup>. Редакторы второй, поздней, версии «Пчелы» – да и других учительных сборников – делали примерно то же самое: они подчиняли заботы воина и правителя требованиям христианской морали прежде всего.

Конечно, движение к синтезу кардинальных и теологических добродетелей могло идти и с другой стороны. Тогда брали из греческих текстов списки чисто теологических или христианских добродетелей монашеско-аскетического плана и добавляли к ним добродетели античные, присущие воину-правителю. Федотов попытался, например, оценить, как миряне воспринимали тексты самых ранних дидактических изборников о добродетели, и проанализировал для этого поучение Владимира Мономаха (XII век). Оно – редкий для русского мирского читателя того времени пример заботы о христианских доблестях. Ясно, что тогда об этом могла думать лишь самая верхушка элиты. Мономах воспроизводит то, что он смог понять из учительных текстов Ва-

<sup>422</sup> Макинтайр, *После добродетели*, с. 165–167.

силия Великого, коего он упоминает по имени. Князь цитирует тексты, похожие на те, что включены в «Изборник» 1076 года. Комментируя, Федотов замечает: кроме кротости, как главной добродетели из текста св. Василия в «Изборнике» 1076 года, Мономах концентрируется почему-то на качествах, желательных в то время только для монахов: важны не только чистые души и помыслы, но и мытое тело, надо есть без шума, держать глаза долу. «Перепутал!» — заключает Федотов: Василий Великий рекомендовал все это для монахов, а Мономах решил, что это пристало и князю<sup>423</sup>.

Нынешние российские комментарии к тексту, однако, подчеркивают, что в своих советах детям и в письме к двоюродному брату Олегу, входящих в «Поучение», Мономах особо выделяет добродетель справедливости как одно из главных качеств правителя. Его брат Олег, замечают летописи, «надеялся на правду свою» в спорном вопросе о Муромском княжестве, и Мономах эту правду признает<sup>424</sup>. Если брат не межкняжеские отношения, а правление внутри отдельного княжества, то мы видим, что Мономахом «справедливость рассматривается как законность... Он предполагает ответственность и рядовой личности, и государственных мужей, что можно оценивать как намерение установить справедливый общественный порядок»<sup>425</sup>. Текст поучения, таким образом, подразумевая справедливость как одну из центральных княжеских добродетелей, являющихся на практике, добавляет антично-светское измерение к этому, казалось бы, в других отношениях чисто монашеско-христианскому изложению. К тому же долгое перечисление Мономахом в поучении своих походов и побед может рассматриваться как нарратив, который

<sup>423</sup> Fedotov, *Russian Religious Mind*, vol. 1, p. 245–257, 254–255.

<sup>424</sup> Библиотека литературы Древней Руси, т. 1, с. 542.

<sup>425</sup> В.В. Мильков, *Владимир Мономах и его Поучение* // С.М. Полянский, ред., *Творения митрополита Никифора*. М.: Наука, 2006, с. 360.

демонстрирует примеры мужества, т.е. того, как должен вести себя истинный муж.

Получается, что если безымянные составители русских дидактических изборников брали византийские тексты с их остаточным вниманием к кардинальным античным добродетелям и подчеркивали (путем перестановок и реаранжировок текста) центральное значение новых теологических добродетелей, то грамотный читатель-князь шел к тому же суммарному набору добродетелей, добавляя к списку попавших к нему монашеских качеств несколько доблестей, присущих ему как аналогу античного воителя и правителя.

Мономах, конечно, — единичный пример авторского поучения о добродетелях в древности. Массовое авторское производство дискурса о добродетелях в России появляется только с развитием жанра проповедей для высших чинов московского двора в середине XVII века. Вместе с приходом авторской проповеди старая проблема — как сочетать кардинальные добродетели античности и теологические добродетели христианства — отходит на задний план. Так, йельский историк Пол Бушкович выделил для нас стандартные темы таких популярных западнорусских авторов проповедей того времени, как Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий. Перебравшись в Москву из Украины и Белоруссии, и тот и другой стали вместо проповедования аскетического набора добродетелей, свойственных монахам, призывать своих слушателей искоренять два главных греха московского двора — гордыню и стяжательство, — противопоставляя этим грехам христианские добродетели смирения и милости (т.е. милосердия). Насущные потребности вынуждали делать упор именно на них, и два специфических качества теперь должны были выделяться как главные среди добродетелей.

Логично, что придворные проповедники не уделяли особого внимания в своих рассуждениях кардинальным античным добродетелям (скажем, справедливости), а вместо этого сосредотачивались на христианских добродетелях, наиболее важных для жизни при дворе. Однако кардинальные добродетели аристотелевской эпохи не были полностью забыты. Так, в одной из своих проповедей 1650-х годов, адресованной не свету, а монахам — что было редкостью для него, — Епифаний перечисляет четыре стандартные эллинистические добродетели и добавляет к ним одну христианскую (смиление)<sup>426</sup>, фактически повторяя маневр Фомы Аквинского, который добавил три теологические добродетели к четырем кардинальным.

В XVII веке, правда, в России можно было уже сознательно опираться на теологию Фомы — его труды стали доступны для чтения, хотя только на латинском языке. Поэтому не стоит воспринимать Епифания как великого новатора. Например, его наставник, архиепископ Петр Могила — основатель православной духовной академии в Киеве, — уже в 1620-х годах включил три теологических добродетели Аквинского (веру, надежду, любовь) в свою версию православного катехизиса<sup>427</sup>. Могила, скорее всего, просто добавил к изложению православной мысли то, что узнал от своих католических учителей в Польше, где он познакомился с Аквинским и Аристотелем. И как только украинцы и белорусы обосновались в Москве начиная с середины XVII века, Аристотель (в латинском и католическом толковании) стал стандартным чтением двух поколений элиты русского духовенства — вплоть до того времени, как в результате «петербургского переворота» — если

<sup>426</sup> Paul M. Bushkovitch, *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. N.Y.: Oxford University Press, 1992, p. 152.

<sup>427</sup> Флоровский, *Пути русского богословия*, с. 49.

верить Флоровскому — не была сделана попытка избавиться от этого московского духа и внедрить вместо него в православие элементы протестантизма<sup>428</sup>.

Однако можно предположить, что проповеди тех, кого называли малороссами и белорусами, не тронули бы так великорусскую душу, если бы она уже не была готова к прославлению добродетели и разоблачению греха. Действительно, кружок ревнителей благочестия 1640-х годов при дворе Алексея Михайловича, несмотря на все их подозрения по отношению к католическим оттенкам украинской веры и к ее силлогистической форме, подготовил почву для распространения украинского влияния. Призыв ревнителей к исправлению нравов, ужасающее состояние которых стало очевидно в период Смутного времени, основывался на интересе к добродетели и был связан с изучением накопившегося корпуса греческих переводов и русских учительных сборников. Такие сборники — от кусков «Изборника» 1073 года до «Пчелы» и «Измарагда» — циркулировали во многих списках и вариантах и уже анализировались выше.

Правда, надо отметить, что переводы проповедей и гомилий отцов церкви были не менее важны для ревнителей благочестия. Вообще, до XVII века основные греческие авторы, у которых монахи и миряне черпали материал для призывов к добродетельной жизни, были более или менее известны. Например, по мнению Георгия Федотова, двумя наиболее цитируемыми отцами

<sup>428</sup> Флоровский, *указ. соч.*, гл. 4. Грегори Фриз утверждает, что до 1760 года те студенты епархиальных семинарий, которые освоили латинскую грамматику и приближались к окончанию стандартной шестилетней программы (конечно, их число было небольшим), изучали логику Аристотеля и теологию Аквинского. После 1760-х годов в семинариях вместо Аристотеля стали изучать философию по Баумейстеру (по существу, это была адаптированная версия работ Кристиана Вольфа), а трактаты Прокоповича и новых иерархов русской церкви заменили Аквинского (*Freeze, The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977, p. 93–94.)

церкви в России были Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин. И тот и другой оставили после себя много проповедей о добродетели<sup>429</sup>. Согласно Федотову, Сирина любили больше за поэтический стиль и яркость образов, чем за содержание. Златоуст же по средневековым переводам, вошедшим в ранние версии сборника под названием «Златоструй», представлял скорее как монах-аскет, а не как византийский аристократ и продукт фундаментального эллинистического образования, коим он являлся<sup>430</sup>. Поэтому в XVII веке в новом переводе работ Златоуста была специально предпринята попытка восстановить цельный образ св. Иоанна и перевести для этого абсолютно все его проповеди, без пропусков, изъятий и иной редактуры<sup>431</sup>.

Как же строился дискурс о добродетелях до появления авторских проповедей XVII века и приезда в Москву западнорусских авторов, напрямую знакомых с теологией томизма? Рассмотрим два примера дискурса о добродетелях, представленного не в дидактических сборниках XII–XVII веков, а в текстах более редких, но способных привлечь более изощренного читателя, скажем, из кружка Ревнителей благочестия. Во-первых, существовали учительные послания духовенства отдельным правителям или боярам. Конечно, изложение в таких эпистолах довольно непоследовательное, так как

<sup>429</sup> Федотов, однако, едва ли обосновал это во многом интуитивное мнение, разделяемое многими (*Russian Religious Mind*, vol. 1, p. 46). Интересно, что Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин были среди трех отцов церкви (третий – Григорий Назианзин), которых крестьяне-самоучки несанкционированно осваивали в своих читальных кружках в 1904 году; мы знаем об этом, так как крестьян за их деятельность отдавали под суд. См.: Vera Shevzov, *Popular Orthodoxy in Late Imperial Russia*, PhD diss., Yale University, 1994, p. 656, 661.

<sup>430</sup> Современные исследователи считают, что учитель Златоуста Либаний – признанный авторитет в светской риторике и лидер школы «малой софистики» – хотел сделать Златоуста своим преемником на должности руководителя школы, но Златоуст к тому времени уже попал под влияние церкви.

<sup>431</sup> Bushkovitch, *Religion and Society in Russia*, p. 228.

церковные авторы апеллировали к той добродетели, которая находилась в центре их внимания, и не давали общего обзора добродетелей. Максим Грек, например, в «Главах поучительных начальствующим правоверно» убеждал молодого Ивана Грозного руководствоваться пятью добродетелями: правдой, целомудрием и кротостью, а также щедростью и послушанием. Кажется, это не совсем логичный или исчерпывающий список добродетелей, поскольку ни четыре античные кардинальные добродетели, ни три теологические не представлены в нем в полной мере. Однако в нем, по крайней мере, упоминается аристотелевская добродетель щедрости (не единственный ли это случай в ранней русской истории?). Знаменитая же переписка между митрополитом Даниилом и Федором Карповым по поводу морального устройства мира во многом строилась вокруг обсуждения: должен ли человек демонстрировать доблесть терпения, вынося власть любого правителя, или же жизнь должна быть основана на явленной правителем добродетели справедливости («правде», в терминах Карпова). В других своих посланиях к боярам и князьям Даниил призывал их к таким добродетелям, как воздержность, целомудрие, согласие и любовь. Похоже, что последнее для него предполагало отсутствие раздоров среди знати, которая тогда весьма охотно вступала в конфликты по поводу защиты чести и достоинства<sup>432</sup>. В любом случае духовенство, переписывавшееся со знатью, было вынуждено иногда апеллировать и к кардинальным добродетелям, а не только к теологическим: уж такой особенностью отличалась их аудитория.

По сравнению с этим чисто монашеские трактаты о добродетели почти полностью игнорировали кардинальные доблести правителя или воина. Возьмем едва

<sup>432</sup> См. источники и общую характеристику полемики о добродетелях в эпоху Грека и митрополита Даниила в: Bushkovitch, *Religion and Society in Russia*, p. 17, 45, 46.

ли не единственную до XVII века авторскую попытку дать систематический список добродетелей – духовный устав св. Нила Сорского. Этот текст, описывающий этапы духовной борьбы монаха, говорит о восьми добродетелях (соблюдение поста, целомудрие, нестяжательство, милосердие, вера, терпение, скромность и смирение). Сорский заимствовал их из списка св. Нила Синайского<sup>433</sup>. Список же Синаита был связан с монашескими нравами, изложенными в «Добротолюбии» (пятитомном собрании поучений по аскезе в восточном христианстве, написанном на греческом и полностью переведенном на русский только в конце XVIII века, после путешествий Паисия Величковского на Афон), и, таким образом, – с первым стандартным списком из восьми дурных помыслов, введенным Евагрием Понтийским в IV веке. Нил Сорский называет их «страстными помыслами». В католической версии этого списка «смертных грехов» их описание в 590 году н.э. слегка трансформировал папа Григорий Великий, и число грехов было сокращено до семи<sup>434</sup>. В любом случае систематичный список Нила предлагался лишь для монахов, особо мотивированных или заметно продвинувшихся по пути христианского самосовершенствования, и не мог быть рекомендован в качестве ориентира для мирян, коих терзали не только чисто христианские заботы.

То же самое можно сказать и о другом, более распространенном монашеском трактате о духовном восхождении – о «Лествице» св. Иоанна Лествичника, написанной в VI веке и появившейся в понятных русским переводах в XIV веке. Этот текст описывает духовный рост как прохождение определенной последовательно-

<sup>433</sup> Цитируется по: М.Н. Громов и Н.С. Козлов, *Русская философская мысль X–XVII веков*. М.: МГУ, 1990, с. 145.

<sup>434</sup> Lous Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. L.: Burns & Oates, 1963, p. 384.

сти этапов и имеет структуру, напоминающую античные этики:

Аналогично труду Аристотеля, который начинается с определения множества «благ» и затем единственного блага жизни (*eudaimonia*), а затем устанавливает практики и добродетели, которые приводят к благой жизни, «Лестница» начинается с того, что Бог является высшим благом человечества, и затем описывает добродетели, необходимые для движения к этой цели<sup>435</sup>.

Однако если восхождение к конечному совершенству начинается со знакомых мирских добродетелей, например различных версий самоотречения и покаянных трудов (которые в некоторой степени похожи на классические греческие добродетели сдержанности и мужества), то заканчивается оно самодостаточной *apatheia* и любовью к Богу, когда аскет отрешается от мира. По этой самой причине данный трактат тоже не был пригоден для мирян. Понятно, почему учительные сборники типа «Пчелы» стали центральным средством импорта этики аристотелевского типа на Руси.

## 5

Последний вопрос — его необходимо рассмотреть хотя бы кратко и в очень предварительном виде — касается источников знаний греческих отцов церкви об этических воззрениях Аристотеля и об аристотелевской традиции. Чтобы точнее оценить, что же в конце концов вышло на Руси из горнила переработки элементов аристотелевской этики христианским восприятием,

<sup>435</sup> Joseph Woodill, *The Fellowship of Life. Virtue Ethics and the Orthodox Christianity*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1998, p. 36.

надо прежде понять, что туда попало на входе. Иными словами, надо оценить, какие элементы этики аристотелевского типа могли войти в творения и поучения святых отцов или в другую церковную литературу, которая досталась русским монахам-переписчикам.

Для начала отметим известный факт: отцы церкви гораздо чаще упоминают Платона и стоиков, которые достаточно хорошо вписывались в христианство (ответ на вопрос, почему это так, выходит за рамки данной главы). В отличие от этих философов, знание или даже упоминание Аристотеля, как я уже отмечал, стало подозрительным сразу после возникновения первых еретических движений. Поэтому многие христианские авторы обсуждали аристотелевские идеи без упоминания самого имени философа. Наиболее ранние христианские авторы — такие как Климент Александрийский (III век н.э.), родоначальник апофатической теологии и первый, кто серьезно занялся дискурсивным обоснованием христианской морали, — могли еще достаточно свободно опираться на Аристотеля. Как пишут исследователи его творчества:

Именно в сфере этики Аристотель оказал наибольшее влияние на Климента. В этом отношении упоминание Климентом теорий и категорий Аристотеля вряд ли было демонстрацией эрудиции; скорее, они являются неотъемлемой частью его собственной мысли. В двух обширных областях этики — в вопросах «благой жизни» и в вопросах воли и проступка — влияние Аристотеля было очевидно<sup>436</sup>.

Более поздние отцы церкви уже едва ли могли позволить себе такую очевидную зависимость от Аристотеля.

<sup>436</sup> Elizabeth A. Clark, *Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1977, p. 27.

Известный исследователь греческой «пайдеи» Вернер Йегер довел свое классическое исследование до эпохи раннего христианства (этот том, правда, не переведен на русский до сих пор). Он соглашается с тем, что Аристотель оказал серьезное влияние на Клиmentа, но, по его мнению, для рецепции этики Аристотеля в раннем христианстве гораздо более важную роль сыграли труды св. Василия Великого. Василий, однако, писал об аристотелианстве уже «эзоповым языком», как мы сказали бы сейчас. Во всем его многотомном собрании сочинений имя Аристотеля упоминается лишь три (!) раза. В обличительной речи «Против Евномия» он говорит, что христианину не нужны силлогизмы Аристотеля (1.5.43), а затем добавляет, что Евномий пользуется именно аристотелевскими категориями (1.9.8). В 130-м послании он называет Аристотеля и Феофраста «внешними философами» (даже в современном русском переводе это звучит как знакомый термин из языка протопопа Аввакума) и говорит, что они «тотчас приступали к делу, потому что сознавали в себе недостаток Платоновых приятностей». Данное положение не раскрывается и остается без пояснений<sup>437</sup>. Как мы видим, Василий Великий очень редко цитировал или комментировал великого философа античности. И несмотря на это, как заключает Йегер, Аристотель – основной образец для св. Василия.

[Василий] указал на постулаты христианской этики, и его комментарий к Псалмам ясно показывает, что он хотел в этом качестве использовать их. При более внимательном рассмотрении становится ясно, что в основании такой его интерпретации лежит его собственный

<sup>437</sup> Святитель Василий Великий, *Письма*. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007, с. 126.

опыт постижения «Никомаховой этики» Аристотеля, которую он, несомненно, тщательно изучал во время своего пребывания в афинской школе. После этого он осознал, что необходимо найти для нее христианский эквивалент, и посчитал, что Псалмы больше всего подходят на эту роль<sup>438</sup>.

В дальнейших исследованиях предстоит разрешить вопрос, какие трансформации претерпевают аристотелевские элементы этического дискурсаalexандрийской школы патристики (Климент и Ориген) при его рецепции каппадокийской школой (Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский). Еще Фестюжье отмечал, что только в Афинах и Александрии можно было прочесть оригинальные манускрипты Аристотеля, в то время как в других местах он был доступен лишь в форме доксографии, т.е. в собраниях кратких высказываний популярных в Византии философов. Поэтому маловероятно, что кто-либо из этих отцов церкви, помимо Оригена, читал полные манускрипты трудов Аристотеля. Руны добавляет к числу читавших Аристотеля в оригинале еще и Клиmentа. Однако ни Климент, ни Ориген почти не были известны на Руси, в то время как труды каппадокийцев просто расташены русскими переписчиками на цитаты, а некоторые из их работ жанра «Как должен жить христианин?» (такой работой является «Како подобает человеку быти?» Василия Великого в «Изборнике» 1076 года) копировались поколениями переписчиков. Очевидно, что идентификация элементов скрытого (или намеренно скрывавшегося) аристотелианства отцов церкви, попавших в русское пользование, является сложной задачей.

<sup>438</sup> Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, MA: Belknap, 1961, p. 59, 96.

## 6

В 1926 году вышла книга «Каким должен быть коммунист?» под редакцией Емельяна Ярославского, который тогда возглавлял Центральную контрольную комиссию – орган, специально созданный, чтобы заниматься «болезнями партии». Книга стала составной частью шедшей тогда дискуссии о партийной этике и представляла собой сборник статей о коммунистической морали. Среди прочего там был любопытный пересказ дискуссии с участием западноевропейских и российских коммунистов, а также статьи таких известных коммунистических деятелей, как Смидович, Крупская и Лядов. В 1935 году в свет выходит похожая книга с названием «Чего партия требует от коммуниста?» (в 1936 году появилось ее исправленное издание), но проблемы в ней подаются уже не в дискуссионной форме. Вместо этого используется катехизический стиль четкого и ясного изложения моральных качеств коммуниста. В 1943 году вышло особое издание «Чего требует партия от коммунистов в дни Отечественной войны?». Здесь, понятным образом, акценты были смешены: к списку того, что можно назвать «теологическими добродетелями» коммуниста, добавились воинские; точнее говоря, сознательность и скромность уступают первенство мужеству<sup>439</sup>. Однако дидактическая задача таких произведений едва ли меняется: можно сказать, что св. Василий Великий поучал устами св. Емельяна Ярославского, воспроизводя форму дискурса о нужных личностных качествах. Контент высказываний, конечно, различался радикально: Ярославский все-таки к тому времени опубликовал пять томов сочинений, направленных против

<sup>439</sup> Емельян Ярославский, ред., *Каким должен быть коммунист. Старая и новая мораль*. М.: Молодая гвардия, 1926; Е. Ярославский, *Чего партия требует от коммуниста*, 2-е изд. М.: Партиздан, 1936. Е. Ярославский, *Чего требует партия от коммунистов в дни Отечественной войны*. М.: Госполитиздат, 1943.

христианства<sup>440</sup>, — но форма была похожа. Перечисление добродетелей в ответ на вопрос «како подобает христианину быти?» было заменено перечислением добродетелей в ответ на вопрос «каким должен быть коммунист?».

Учитывая, что высокий моральный дискурс едва ли оказывал заметное влияние на массы, использовался и более эффективный метод насаждения большевистских добродетелей — через включение их пропаганды в стандартную программу по русской литературе обычной средней школы. Так, например, детское стихотворение Маяковского начиналось со строк, знакомых поколениям советских граждан: «Крошка сын к отцу пришел, и спросила кроха: что такое хорошо и что такое плохо?» Далее перечислялись типичные ситуации, в которых являются нам добродетель и порок. Более продвинутая версия дискурса о добродетелях у Маяковского предлагалась подросткам в известной поэме «Хорошо!»: «Юноше, обдумывающему житье, решающему — сделать бы жизнь с кого, скажу не задумываясь — “Делай ее с товарища Дзержинского!”» Даже в этом небольшом отрывке ясно видна структура обучения добродетелям через моральный образец: надо принять святого за модель и подражать ему — таким образом и вырабатываются искомые добродетели. В подобных стихах перечень добродетелей передается от старших к младшим не в составе доктринального трактата или скучных поучений, а как рифмованный (чтобы легче запомнить) рассказ о качествах, свойственных образцовой жизни. Св. Павел Корчагин в этой системе заменяет Св. Павла, а св. Владимир Ленин — св. князя Владимира, крестившего Киевскую Русь. Новое общество основывается на коммунистических добродетелях, явленных в простых и ясных примерах образцовой жизни, которые пропагандируют

<sup>440</sup> Е. Ярославский, *Против религии и церкви*, в 5 томах. М.: Гаиз, 1932–1935.

школы и романы, очерки, пьесы или фильмы соцреализма — святой порыв пронизывает все<sup>441</sup>.

Многим кажется, что все эти способы пропаганды и насаждения добродетелей, столь глубоко укорененные в повседневной жизни СССР, могли тем не менее исчезнуть за двадцать лет, прошедших с момента его распада. Но исчезновение государственной политики по насаждению добродетелей одного вида не обязательно означает, что этика добродетелей как таковая была отброшена ради своей противоположности — этики принципов. Учитывая, что этика добродетели, т.е. система этики аристотелевского типа, внедрялась в русскую культуру в течение нескольких веков и на это ушло много усилий громадного количества людей, трудно поверить в ее быстрое исчезновение. Интуиция подсказывает, что это не так. Рассмотрим два следствия, вытекающих из этой гипотезы.

Во-первых, внимание к добродетелям, а не к ценностным ориентациям, выявляемым с помощью обычных количественных исследований, дает возможность по-новому увидеть, где находится и куда идет Россия в моральном плане. Многие говорят об утре в результате перестройки ценностных ориентиров; некоторые утверждают, что России нужна моральная реформа и поиск нового типа этики. Исследование добродетелей могло бы дать ответ на вопрос о том, как это сделать. И для начала такое исследование помогло бы нам откаться от усталых размышлений о ценностях, которые нас якобы когда-то объединяли и которых стране теперь якобы катастрофически не хватает.

Гертруда Химмельфарб как-то подчеркнула, что сам термин «ценности» стал центральным термином мо-

<sup>441</sup> Некритически-положительное восприятие этого общества как основанного на почти по-религиозному понимаемой добродетели см. в: Ella Winter, *Red Virtue: Human Relationships in the New Russia*. N.Y.: Harcourt, Brace and Company, 1933.

рального дискурса только после Ницше, который первым употребил его во множественном числе. Парадоксально, но только когда тот объявил о переоценке всех ценностей, термин «ценность» стал наконец приемлемым для философии и социальных наук. До тех пор немецкий термин *Wert* использовался лишь в экономической науке и не был частью морального дискурса<sup>442</sup>. Во многом опираясь на Ницше, Макс Вебер и Георг Зиммель сделали новый термин модным для социологии своего времени. Вебер, например, потребовал, чтобы суждения, основанные на фактах, и суждения, основанные на ценностях, были разведены и чтобы ценности не влияли на содержание научного высказывания. Выбор между различными моральными ценностями каждый должен был теперь делать сам, как в экономической науке это делалось до тех пор относительно товаров. Правда, выбор этот иногда приходилось делать интуитивно, безосновательно, и именно эти субъективизм и произвольность, как казалось, противостояли четкой и жесткой дистинкции между истинным и ложным. Когда в 1940-х годах Талкотт Парсонс и Клайд Клукхон предложили свои знаменитые версии социологической и антропологической теории, они положили ценности в основание всей схемы. Именно по этому критерию – по своим базовым ценностям – отличались наблюдаемые ими общества и культуры. Эмпирические исследователи после Второй мировой войны последовали их идеям и увлеченно занялись поиском и описанием глубоких внутренних ценностей человека, якобы скрытых от нашего взора, но движущих человеком, и доступных анализу через опросы или наблюдение. Мичиганский центр, уже несколько десятилетий занимающийся *World Values Survey* (опросами для ранжи-

<sup>442</sup> Gertrude Himmelfarb, *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*. N.Y.: Knopf, 1995, p. 10.

рования многих стран на базе определенных разделяемых в этих странах ценностей) – пожалуй, самое дорогое и характерное воплощение этого тренда.

Но если не искать скрытые внутренние ценности, а просто описать доступные наблюдению добродетели, к чему это приведет? Например, исследование этоса тех, кого сегодня в России называют «бандитами» и кого Вадим Волков в своей книге назвал «силовыми предпринимателями»<sup>443</sup>, показало: этих виртуозов физического насилия, которые играли такую заметную роль в российском обществе 1990-х, объединял общий стиль жизни; он основывался на признании личностных качеств, свойственных спортсмену, ставшему по необходимости бойцом. Сдержанность в словах и выдержка, проявленная в делах, мужество, граничащее с полным отрицанием страха смерти, дружеская помощь боевому товарищу, убежденность в справедливости преследования тех, кто поступил нечестно, – все эти качества являются частью саморепрезентации или, с точки зрения критического социолога, самообмана, объединяющего данное сообщество. Любопытно, что тезис известной статьи Виктора Черкесова, который сетовал на вражду между членами сообщества силовиков, вытеснивших прежних виртуозов насилия с рынка поставки услуг безопасности, во многом приписывал те же качества новым воинам, которые пришли на смену бойцам полукриминального происхождения<sup>444</sup>.

Вместо разоблачения этого бандитского или силового дискурса как ложной репрезентации, необходимой для определенных целей (для выжимания рэкетирами прибылей, для поддержания солидарности этой социальной группы и т.п. – критическая социология может

<sup>443</sup> Вадим Волков, *Силовое предпринимательство*. СПб.: М.: Издательство ЕУСПб, Летний сад, 2002.

<sup>444</sup> Виктор Черкесов, *Нельзя допустить, чтобы воины превратились в торговцев* // Коммерсант, 9 октября 2007.

найти много причин, по которым силовики или бандиты занимаются коллективной мисрепрезентацией), теоретик добродетели может попытаться помочь обществу сделать то же, что Аквинат помог сделать с христианством XIII века. Фома помог надстроить христианские теологические добродетели над базовым фундаментом кардинальных добродетелей, разделявшихся когда-то античными воинами-правителями и столь хорошо подходивших для описания германцев, норвежцев, исландцев и ирландцев его времени. Конечно, он пытался не только надстроить теологические добродетели над воинскими, но и подчинить воинственные доблести милосердным и милостивым. Как заметил Макинтайр, в европейском обществе XII века отсутствовали институциональные механизмы разрешения конфликтов, и томистская этика стала весьма искусственным способом интеграции воинственных народов в мир христианской морали и, таким образом, в мир более или менее предсказуемого — а со временем и мирного — поведения<sup>445</sup>. Можно предположить, что схожие задачи могла бы решать и моральная реформа существующего режима базовых добродетелей в России.

Второе актуальное следствие предложенной гипотезы заключается в возможности проведения сравнительного исследования режимов радикальной добродетели (и их модификаций) на основе общего знаменателя, которым является рецепция и адаптации аристотелевской этики. Творческое приспособление Аристотеля для христианских нужд, произведенное Фомой Аквинским, было обусловлено не только наличием воинственных соседей с севера, но и необходимостью противостоять военному натиску с юга. Требовалось создать барьер для продвижения арабских завоевателей и в том числе перехватить аристотелианство, которое являлось их

<sup>445</sup> Макинтайр, *После добродетели*, с. 225–226.

главным интеллектуальным оружием. Требовалось поставить Аристотеля на службу христианским государям. Дело в том, что Аль-Фараби и Ибн-Рушд приспособили Аристотеля к исламу задолго до того, как он стал неотъемлемой частью христианской схоластики и морали, а Маймонид проделал то же самое для иудаизма. Фома устранил это обидное и опасное отставание в западноевропейской мысли. Русские монахи-переписчики совершили подобную трансформацию для мысли Восточной Европы.

Учитывая, что аристотелевская этика добродетели являлась общим знаменателем всех этих различных моральных традиций, можно сказать, что в XV веке Европа использовала разные версии одного дискурса, аристотелевского по своему происхождению. В этом случае можно сравнить моральные основы различных цивилизаций, т.е. сделать то, что кажется невозможным в наш век релятивизма ценностей и мультикультурализма (когда утверждается, что ценности различных культур нельзя сравнивать, так как каждая культура уникальна и самоцenna, а общей культуры не существует).

По крайней мере, мы можем сравнить те случаи режимов революционной добродетели, которые радикализуют моральный базис традиционной этики добродетели в рамках определенной религиозной традиции. Если отбросить дискурсивные формулировки доктрин и посмотреть на практическое регулирование поведения, во многом ли будут различаться якобы несходные версии этики добродетелей в таких формах, как фанатизм ортодоксального иудаизма или фундаменталистских версий ислама? Не прольет ли это новый свет на интерпретацию, например, арабо-израильского конфликта? Недаром же самое важное подразделение в правительстве талибов в Афганистане называлось Министерством поощрения добродетели и предотвращения порока.

## Глава 7

# СОБСТВЕННОСТЬ

Владимир Бибихин – русский Хайдеггер. Поэтому его замечания, сделанные во время лекций по философии собственности в МГУ в начале 1990-х годов, многим теперь кажутся особым прозрением. Бибихин тогда настаивал: приватизация, идущая вокруг, не разобралась с сутью того, что такое собственность. Впрочем, и обобществление собственности большевиками в начале XX века тоже с этой сутью не разобралось. Вот и получилось, что результаты передела собственности после революции 1917 года были легко опрокинуты в начале девяностых за несколько лет. Но и нынешняя приватизация, говорил Бибихин, будет также легко опрокинута, так как не задумалась о самом характере собственности как собственности. Иными словами, результаты ее будут легко отменены. Читая эти строки в конце 2000-х годов, во время финансового кризиса, когда на повестке дня стоял вопрос либо о ренационализации крупнейших компаний, либо об их банкротстве и новом переделе собственности, хотелось понять: насколько прав Владимир Вениаминович? Перестанет ли его понимание собственности быть скрытым или имплицитным элементом наших обыденных языковых интуиций и повседневных действий, и станет ли оно частью особой, российской теории собственности?

Читать Бибихина и трудно, и легко – как, впрочем, и Хайдеггера. Их мысль не повторяет философские определения, заученные в школе. Она всматривается в ту мудрость многих поколений пользователей русского

или немецкого языка, которая запечатлена в нашем обыденном словоупотреблении. Ведь устойчивые обороты речи, связки корней, именно эти, а не другие приставки и суффиксы произвели наши обычные, столь знакомые нам слова. Слова эти когда-то были неологизмами, но они победили другие неологизмы (которые народ отбросил как ненужные или не совсем удачные инновации) и закрепились, а потом и вовсе стали стертыми монетами, и мы постоянно пользуемся ими в нашей повседневной речи. Пользуемся, не замечая те интуиции об устройстве мира, которые подсказаны этими словами и их связями.

И Бибихин, и Хайдеггер проясняют эти интуиции. Они помнят Ницше: любое научное или философское понятие – это затертая метафора, о происхождении которой обычно забывают, так как теперь это понятие, когда-то бывшее всего лишь метафорой, сотней теоретических формулировок связано с другими понятиями. Ученые пытаются прежде всего понять содержание и законы этих связей. Но тайна первоисходления, так сказать, все так же налицо в каждом понятии.

Так, впечатление – это в-печатление, впечатывание чего-либо в сознание, как если бы оно было воском, в котором отпечатали перстень-печатку (читайте Ортегу-и-Гассетта про две основные философские метафоры). Представление – это пред-ставление: что-то поставлено перед тобой, и ты это детально рассматриваешь как предмет, а сам «пред-мет» есть нечто выметанное перед тобой или вброшенное в поле твоего зрения (сравните *object*, производное от латинского *objecere*, «вбросить, вметнуть перед кем-либо», – все знают кнопочку «еjest» на магнитофонах и CD-плеерах?). Поэтому, кстати, строго говоря, можно иметь научные представления, но нельзя иметь «представления о боге»: бог, в отличие от пробирок и микробов, не есть нечто подобное телевизору, что можно легко поставить в поле своего зрения

и долго рассматривать. Бог является вам, когда хочет он, а не вы, — это одна из его главных характеристик, приводившая в отчаяние многих монахов. В него потому можно верить, ему можно поклоняться (т.е. класть поклоны), но «пред-ставления о боже» — когда к богу относятся как к легко передвигаемому и вбрасываемому в поле зрения предмету — имеет только тот, кто в него не верит.

В этой философской традиции важна не только структура слова, иногда схватывающая фундаментальную структуру мира, но и те связи, которые схвачены нашим обычным и устойчивым словоупотреблением. Например, посмотрим на русское слово «собственность», предлагал Бибихин. Оно — как и латинские *proprietas* или *proprium*, как английское *property* — связано и с термином «свое», и с термином «свойство». Слово «свой» в древнерусском языке было связано со словами «собь» (отсюда современное слово «особь») и «собина» (община). Спрашивается, зачем русскому языку нужно было придумывать такого громоздкого уродца, как «собственность», когда ему хватало первоначально и таких более простых терминов, как «собьство» (качество или состояние, производное от «собь»)? И на какие связи с другими характеристиками мира указывает эта «собственность», если следовать расхожими тропами русского языка?

\* \* \*

Бибихин говорит: в вопросах собственности, особенно в эпоху нынешней приватизации, главным кажется ее захват<sup>446</sup>. Да и мы, читатели Бибихина начала XXI века, постоянно узнаем про «захват собственности» на страницах газет. Но сам термин «захват» подразумевает

<sup>446</sup> Владимир Бибихин, *Свое, собственное // Бибихин, Другое начало*. СПб.: Наука, 2003, с. 363.

не одно только направление захваченности. Даже когда человек жадно захватывает мир, он сам всегда и везде уже захвачен чем-то более фундаментальным – если он человек, конечно. Понимание такой захваченности человека миром схвачено в наших высказываниях; мы говорим «это было захватывающее зрелище» или «это было настолько захватывающее, что он забыл о своих мыслях хотя бы на минуту». Именно такие захватывающие моменты, когда мы как бы теряем себя, отдаём себя или вверяем себя чему-то другому, чему-то большему, мы и вспоминаем яснее всего, когда потом оглядываемся на свою жизнь.

В соответствии с этим пониманием, собственность – это значит не только набить карманы, зарегистрировать титул собственности на их содержимое в каком-нибудь государственном бюро регистрации или других реестрах, а потом пользоваться этим или стричь купоны всю оставшуюся жизнь. Собственность также значит: не только захватить, но и быть захваченным этим процессом. И наиболее интересное здесь – не спортивный азарт накопителя и приобретателя: захватишь или нет? – а способность дать вещи стать собственно ею самой и дать самому себе стать собственно собой.

В этом аргументе содержится радикальное переосмысление феномена собственности, и переосмысление это основывается на самой структуре этого слова. Мы пользуемся здесь словом «собственность» не для того, чтобы обозначить некий набор вещей или какой-либо иной объект контрактных отношений, но для того, чтобы обозначить качество или состояние, когда что-то существует как собственно оно само. «Собственность» здесь понимается как общее качество всего того, что является «собственным», т.е. что есть собственно оно само; подобно тому как «мягкость» есть общее качество всего того, что является мягким. Возможно, сущ-

фикс «-ость» когда-то приставили к слову «собственный» не только и не столько для того, чтобы обозначить гору товаров или сумму владений, а для того, чтобы обозначить общее качество всех тех состояний, когда я есть я сам и все вещи вокруг меня — они сами.

Собственность, пишет Бибихин, — это качество того, «что вернулось к себе и стало собственно собой»<sup>447</sup>. Перефразируем: собственность — это захваченность своим, это состояние, когда захвачен не только миром, но и самим собой. Сложно сказано? Возможно, но имеется в виду одна очень простая мысль: собственность — это состояние, когда что-то существует как собственно оно само, а не как что-то другое.

\* \* \*

Подчеркнем оба аспекта формулировки Бибихина: «собственность = захваченность своим или собственным». Во-первых, собственность — как подсказывает само слово — это прежде всего качество процесса делания чего-либо *собственно им самим*. Собственность относится к собственному, как справедливость к справедливому, а тонкость — к тонкому. Все эти слова схватывают качества, характеристики бытия (бытия собственным, справедливым, тонким). Иными словами, собственность — это не только чисто юридическое присвоение, а также и освоение чего-либо. Но освоение, понимаемое не в смысле покорения («освоение целины»), а как о-своение, как делание чего-либо им самим, превращение чего-либо в *оно само, в собственно оно*. Во-вторых, кроме внимания к собственному так понимаемая собственность имеет и другой аспект: внимание к захвату. Но собственность — это не только захват чего-либо, а и *захваченность* чем-либо, и прежде всего не чем иным, как своим.

<sup>447</sup> Владимир Бибихин, *Свое, собственное*, с. 370.

Поясним все это на примерах. Остановимся сначала на первом аспекте собственности. Любимый пример Бибихина: земля становится собой, когда ею пользуются как землей, а не как просто пространством для передачи и прибыли. (Отсюда, скажут многие, и идут законы многих стран про право изъятия земли у nominalного владельца, если он не использует ее по сельскохозяйственному назначению. И начиная с кодекса Юстиниана освоение и пользование есть первая составляющая права собственности.) Поэтому никто так не освоит землю, не сделает ее собственно землей, как крестьянин или фермер, в нее вросший и на ней выросший. Присвоит любой, освоит не каждый.

Как следствие, отобрать присвоенное легко, отобрать освоенное часто просто невозможно — ведь отобранная у истинных хозяев вещь перестает быть самой собой, исчезает в своем прежнем качестве: отобравшему достанется что-то другое. Никакая нарезка собственности не отменит этого факта: я — настоящий собственник, если делаю вещи собственноими самими. И тогда их у меня не отнять, их не разрушив. Именно таков диагноз последствий приватизации 1990-х и 2000-х годов, по Бибихину: многое в России присвоили, но мало освоили — вот и идет снова передел титулов собственности.

Теперь вернемся еще раз к феномену захваченности, чтобы дать примеры и для этого аспекта понимания собственности по Бибихину. Собственность, как мы помним, — это когда есть захват. Но он происходит, когда не только ты захватил что-то, но и что-то захватило тебя, когда происходят самые «захватывающие» моменты нашей жизни, как я уже упоминал. Когда, например, тебя «унесло» или было «улетно», как во время хорошего кино- или театрального представления, интересной работы или увлекательного матча. Мы не замечаем себя в такие моменты, мы полностью поглощены происходя-

щим. Восхитительные моменты жизни — когда кто-то похитил нас у нас самих, когда происходит «восхищение», т.е. особое, возвышенное хищение, особая и остшая захваченность происходящим. Причем когда нас украли у нас украдкой — мы чаще всего даже и не рефлексируем, т.е. не замечаем того, что в наиболее интересные моменты жизни мы полностью отдавались чему-то другому; были захвачены чем-то другим, а не собой; были увлечены, т.е. увлечены: нас уволокли в другой мир или в другое измерение нашего мира.

Все это могло бы показаться красивой игрой слов, если бы это хищение и этот захват не лежали в самом основании мысли и жизни. Само слово «понятие», латинское слово *con-sept* подразумевает захват или, точнее, если учесть значение латинской приставки, «при-хват». В немецком термине *Begriff*, «понятие», эта хватка особенно видна — термин связан с *greifen*, «схватить, поймать». В русском языке слово «понял» подразумевает таким же образом «по-ял», «по-имел», «по-ймал» — схватил, взял и заимел. «По-нять» — как замечаешь, когда задумываешься над структурой этого слова, — находится в контрасте с «отъять» или «от-нять», но, конечно, и с «раз-нять». Надо помнить, однако, что обладание это неоднонаправленно: мир захватывает нас так же интенсивно, как и мы пытаемся загрести его — либо раскладывая захваченные вещи по своим карманам, либо схватывая его в сети своих понятий (чтобы потом пойти его преобразовывать с помощью полученного, «по-ятого» знания).

Захваченность собственностью, подобная захваченности миром, известна многим. Но это не только интенсивное и захватывающее переживание: когда вас, например, «уносит» от обладания ею; или когда вас даже «понесло» и вы уже не соображаете, как живет человек без собственности. Это также и захваченность собой: по Бибихину (и он здесь опирается на Гегеля), стать соб-

ственno самим собой может лишь тот, кто помог вещи стать собственно ею самой.

\* \* \*

Когда ты захвачен собой, владение здесь другого плана, нежели простая принадлежность. Дело в том, что ничто так не владеет мною, как само «я», как я сам, и владение здесь понимается в том смысле, что уйти из «своего» нельзя, не потеряв самого себя. Из общества уйти могу, так как заключил с ним контракт и могу его расторгнуть. А из бытия своим, из этого состояния или качества «свойства» (если это слово понимать не как обычно, а как качество «бытия своим» самому себе) уйти не могу: иначе это буду уже не я. От себя не убежать, как мы говорим.

Бибихин приводит одно интересное следствие тезиса, что человек становится истинным собственником и самим собой, если делает вещь собственно ею самой. Тот, кто помогает вещи вернуться к себе, обращается с ней по ее истине, может для этого даже расстаться с юридическим титулом собственности, если истина вещи включает и ее свободу от него<sup>448</sup>.

Пример. Ходорковский в одном из своих последних выступлений до ареста говорил: пока в его компании было 300 человек, он пытался контролировать все. Когда в ней стало 3000 человек, он пытался контролировать только вице-президентов, давая им полную свободу в оперативном управлении. Когда количество сотрудников достигло 30 000 человек, стало ясно, что и вице-президентов контролировать нельзя — их надо убеждать. Как утверждал Ходорковский, ему стало ясно, что придется заниматься политикой (внутри компании), — это и питало его политические амбиции на другой арене. Когда компанию отобрали, стало ясно и дру-

<sup>448</sup> Владимир Бибихин, *Свое, собственное*, с. 378.

гое: истина этой вещи, возможно, требовала уже других игр, нежели чистое частное владение, — слишком серьезные вопросы (суверенитета и власти) были на кону. И номинальный юридический владелец вещи (компании) ее отдал. Но и отданная, она тем не менее дала возможность Ходорковскому стать Ходорковским.

По Бибихину получается, что настояще<sup>448</sup> *имя* есть не у того, кто просто *имеет* (заметьте связку корней этих слов!), а у того, кто имеется, имеет-ся, т.е. имеет себя, а не только вещи. Достоин имени тот, у кого есть собственность духа, — так писал Бибихин, опираясь на Гегеля, — а не только собственность в виде присвоенных вещей. Иными словами, дела настоящего человека неустранимы давностью, и это можно интерпретировать так: только особое отношение к собственности вещи даст историю замечательной жизни, которая останется в веках.

Другой его пример: Россия всегда моя, хотя уже почти всё вокруг поделили на части и всё закреплено в титулах частной собственности. Но если я собственно русский, то этого у меня не отнимешь, сколько ни дели собственность в юридическом смысле<sup>449</sup>.

Отвечая на вопрос, как сочетать тогда собственность вещи и собственность духа, Бибихин писал уже не только о собственности, но и о другом термине, производном от слова «свой», — о свободе<sup>450</sup>. И о том, что суть свободы, если исходить из того, что подсказывает нам наш обыденный русский язык, не продумана до конца. Но об этом — в другой книге.

<sup>448</sup> Владимир Бибихин, *Свое, собственное*, с. 368.

<sup>450</sup> Там же, с. 371.

## **ОГЛАВЛЕНИЕ**

Предисловие .....	5
Глава 1. Государство .....	8
Глава 2. Гражданское общество .....	76
Глава 3. Личное и частное .....	114
Глава 4. Народ и природа .....	167
Глава 5. Дружба .....	219
Глава 6. Добродетель .....	269
Глава 7. Собственность .....	313

*Олег Хархордин*

**ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ  
РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ**

Дизайнер  
*A. Рыбаков*  
Редакторы  
*E. Мохова*  
Корректор  
*Э. Корчагина*  
Компьютерная верстка  
*C. Пчелинцев*

Налоговая льгота –  
общероссийский классификатор продукции  
ОК-005-93, том 2;  
953000 – книги, брошюры

ООО «РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА  
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»»  
Адрес издательства:  
129626, Москва,  
абонентский ящик 55  
тел./факс: (495) 229-91-03  
e-mail: [real@nlo.magazine.ru](mailto:real@nlo.magazine.ru)  
Интернет: <http://www.nlobooks.ru>

Формат 60×90  $\frac{1}{16}$ . Бумага офсетная № 1.  
Печ. л. 20,5. Тираж 1000. Заказ № 4466  
Отпечатано в ОАО «Издательско-полиграфический комплекс  
“Ульяновский Дом печати”»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14