

литературное
НОВОЕ
обозрение

Содержание № **184** [6'2023]

АНТРОПОЛОГИЯ (НЕ)НАСИЛИЯ
В РУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ

О Т Р Е Д А К Ц И И

7 *Татьяна Вайзер. От редакции*

9 *Арсений Куманьков. Ненасилие как теория и практика*

Т Е О Р И Я Н Е Н А С И Л И Я : С О В Р Е М Е Н Н А Я Р Е Ф Л Е К С И Я

23 *Тодд Мэй. Что такое ненасилие?
(пер. с англ. Татьяны Пирусской)*

52 *Джорджо Агамбен. О пределах насилия
(пер. с итал. Сергея Ермакова)*

62 *Джудит Батлер. Запрос на ненасилие
(пер. с англ. Николая Проценко)*

76 *Адриана Кавареро. Джудит Батлер и воинствующий субъект
(пер. с англ. Софьи Порфирьевой)*

АНКЕТА

- 84** Три вопроса о ненасилии
*Марта Нуссбаум, Артемий Магун, Рубен Апресян**

ФИЛОСОФИИ (НЕ)НАСИЛИЯ

- 91** *Олег Аронсон.* Ненасилие и бессилие (формализуя ощущение зла)
- 102** *Ирина Каспэ.* Виновен, но свободен: переживание вины и проблема (не)насилия
- 116** *Диана Гаспарян.* Насилие как обобщение и ненасилие как индивидуация

ВОЙНА И МИР: (НЕ)НАСИЛИЕ В ЭПОХУ СОЦИАЛЬНЫХ КАТАКЛИЗМОВ

- 126** *Петар Боянич.* Что такое «победа» с точки зрения православной этики войны? (*пер. с англ.* Татьяны Пирусской)
- 139** *Андрей Серков.* Милосердие в российском масонстве: периоды мира и войны
- 154** *Юлия Красносельская.* Непротивление злу в эпоху военных альянсов (Франко-русские торжества 1893 года в оценке Л.Н. Толстого и его сподвижников)
- 171** *Ольга Охотникова, Александр Хряков.* Зверства врага и собственное милосердие: российские и немецкие открытия Первой мировой войны конструируют нацию
- 182** *Владислав Аксенов.* От стыда к внутренней эмиграции: эмоциональные реакции российского общества на государственное насилие в годы войн и революций (XIX — начало XX века)

ТРАДИЦИИ (НЕ)НАСИЛИЯ В ИСТОРИИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

- 201** *Светлана Адоньева.* Помочи, тайные милостыни и иные вернакулярные практики социального порядка севернорусских деревень
- 221** *Ольга Скубач.* Мягкое/твердое: В.Г. Тан-Богораз и отечественная этнография на переломе имперской и советской эпох

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

- 237** *Михаил Погорелов. Нестеснение в российских психиатрических больницах (1880—1910-е годы)*
- 261** *Ирина Гордеева. Идея мирной революции в российском радикально-пацифистском движении первой трети XX века*
- 285** *Ольга Розенблюм. «Плохими методами не построишь хорошее общество». Дискуссии о (не)насилии, политике и бесовщине в московских диссидентских кругах 1960—1970-х годов*

(Н)Е НАСИЛИЕ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

- 301** *Дмитрий Калугин, Борис Маслов. О понятии человеческого*
- 316** *Лена Марасинова. Государево милосердие в России XVIII века*
- 329** *Сергей Польской. Clementia Augustae: милосердие и «нелепый обет» императрицы*
- 352** *Павел Успенский, Андрей Федотов. Антропология свидетеля: субъект военного времени XIX века в стихотворении Н. Некрасова «Внимая ужасам войны...»*
- 367** *Марк Липовецкий. Две заметки о (не)насилии*
- 384** *Борис Степанов, Татьяна Дашкова. Конец насилия? Опыты рефлексии о репрессивном прошлом в оттепельном кино*

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

- 404** *Игорь Кобылин. Борьба за жизнь: от политического требования к жизнеутверждающей мании (Рец. на кн.: Батлер Дж. Сила ненасилия: сцепка этики и политики. М., 2022)*
- 416** *Ирина Гордеева. История peace studies в России (библиографический обзор)*
- 426** *Татьяна Венедиктова. Эмпатия: игла и нить, ловушка и тропа (Рец. на кн.: Veprinska A. Empathy in Contemporary Poetry after Crisis. Cham, Switzerland, 2020; Hogan P.C. Literature and Moral Feeling: A Cognitive Poetics of Ethics, Narrative, and Empathy. Cambridge; N.Y., 2022)*
- 433** *Илария Алетто. Одержимость во имя ненасилия (Рец. на кн.: De Giorgi R. Storia di un'ossessione: Lev Tolstoj e Vladimir Ćertkov. Roma, 2022)*
- 439** *Анна Стогова. Феминистское многоголосие ненасилия (Рец. на кн.: Women and Nonviolence. Newcastle upon Tyne, 2021; Toward a Feminist Ethics of Nonviolence. N.Y., 2021)*

НЕНАСИЛИЕ В ЭПОХУ НАСИЛИЯ?
(РЕТРОРЕЦЕНЗИИ)

- 451** *Андрей Митрофанов.* Народный протест в революционном Париже сквозь призму ненасилия (Рец. на кн.: Alpaugh M. Non-Violence and the French Revolution: Political Demonstrations in Paris, 1787–1795. Cambridge, 2015)
- 459** *Евгений Савицкий.* Против Гитлера, но ненасильственно: о зыбких границах сопротивления и сотрудничества (Рец. на кн.: Semelin J. Sans armes face à Hitler: la Résistance civile en Europe (1939–1943). P.: Payot, 1989.)
- 468** *Сергей Гогин.* После насилия (Рец. на кн.: Герман Дж. Травма и исцеление: последствия насилия от абьюза до политического террора. М., 2022)

Х Р О Н И К А Н А У Ч Н О Й Ж И З Н И

- 478** *Эмма Джордж.* Поэзия (не)насилия. Международная конференция «Поэзия последнего времени» (Принстонский университет, 15–16 апреля 2023 года)
- 485** Наши авторы
- 487** Summary
- 494** Table of Contents
- 497** Our Authors

Редакция

- Ирина Прохорова** (основатель и учредитель журнала) *канд. филол. наук*
- Татьяна Вайзер** (шеф-редактор) *канд. филос. наук; PhD*
- Арсений Куманьков** (теория) *канд. филос. наук*
- Кирилл Зубков** (история) *канд. филол. наук*
- Александр Скидан** (практика)
- Абрам Рейтблат** (библиография) *канд. пед. наук*
- Владислав Третьяков** (библиография) *канд. филол. наук*
- Надежда Крылова** (хроника научной жизни) *магистр культурологии*
- Александра Володина** (выпускающий редактор) *канд. филос. наук*

Редколлегия

Константин Азадовский
кандидат филологических наук

Хенрик Баран
PhD. Университет штата Нью-Йорк в Олбани, профессор

Татьяна Венедиктова
доктор филологических наук. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, профессор

Елена Вишленкова
доктор исторических наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», профессор

Томаш Гланц
PhD. Цюрихский университет, профессор / Карлов университет в Праге, профессор

Ханс Ульрих Гумбрехт
PhD. Стэнфордский университет, профессор

Евгений Добренко
PhD. Университет Венеции Ca'Foscari, профессор

Александр Жолковский
PhD. Университет Южной Калифорнии в Лос-Анджелесе, профессор

Андрей Зорин
доктор филологических наук. Оксфордский университет, профессор / Московская высшая школа социальных и экономических наук, профессор

Борис Колоницкий
доктор исторических наук. Европейский университет, профессор / Санкт-Петербургский институт истории РАН, ведущий научный сотрудник

Александр Лавров
доктор филологических наук, академик РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, ведущий научный сотрудник

Марк Липовецкий
доктор филологических наук. Колумбийский университет (Нью-Йорк), профессор

Джон Малмстад
PhD. Гарвардский университет, профессор

Александр Осповат
Калифорнийский университет, Лос-Анджелес, профессор-исследователь

Пекка Песонен
PhD. Хельсинкский университет, заслуженный профессор

Олег Проскурин
кандидат филологических наук. Университет Эмори (США), профессор

Роман Тименчик
кандидат филологических наук. Еврейский университет в Иерусалиме, профессор

Павел Уваров
доктор исторических наук, член-корреспондент РАН. Институт всеобщей истории РАН, главный научный сотрудник / Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», профессор

Александр Эткинд
PhD. Европейский университетский институт (Флоренция)

Михаил Ямпольский
доктор искусствоведения. Нью-Йоркский университет, профессор

От редакции

Дорогие читатели НЛО!

Этот специальный номер посвящен проблематизации понятия и опыта (не)насилия. Мы рассматриваем понятие ненасилия в самых разных значениях и ракурсах: как ценностную установку и этический императив, как способ поведения и солидарную коллективную практику, как точку отсчета для построения исследовательской перспективы и инструмент, позволяющий поставить под вопрос и критически трансформировать сложившиеся в обществе диспозиции. Как показывают наши авторы, дискурсы о ненасилии строятся в тесной связке с понятием насилия, поэтому важно было также проблематизировать сами критерии разделения насилия и ненасилия, показать нюансы их различения в зависимости от контекста и исследовательской оптики. К примеру, то, что в логике одних мыслится ненасилием (мирный протест), в логике других может пониматься как насилие, и, наоборот, то, что проецируется или декларируется как ненасилие, на практике может оказываться насилием. При этом ненасилие может связываться с агрессией, а насилие быть легитимным, повседневным, символическим и не называться / не опознаваться как таковое. Следовательно, от рамок интерпретации насилия и ненасилия зависят их значения, предполагаемые ими практики и реакции на них.

Продумывая концептуальный дизайн этого номера, мы ставили целью реконструировать русскую культурную историю ненасилия на уровне *идей, понятий и практик*. Нам было важно увидеть, насколько понятия о ненасилии были производными от их культурно-исторических контекстов (1); как зарождались, распространялись и умирали в российской культуре пацифистские идеи (2); как эти идеи определяли практики или, напротив, оставались перед ними бессильными (3). Гуманистическая традиция в русской культуре, представленная в основном именем Льва Толстого, мало исследовалась на уровне институциональных альтернатив официально-авторитарному дискурсу, низовых инициатив и т.д. Между тем христианизация Руси, реформаторские дви-

жения российских императоров, золотой век российского Просвещения, русская религиозная философия, пацифистские движения, организации и низовые инициативы советской и современной России дают нам достаточно материала для постановки вопроса о характере, динамике развития и действенном потенциале ненасилия в нашем обществе.

Вопросы, которые мы ставили в спецвыпуске: Насколько категория ненасилия и производные от нее — *сострадание к ближнему, милосердие, человечность* — были исторически обусловлены в российской культуре? Как их значения менялись от эпохи к эпохе? Какие официальные (неофициальные, полуофициальные) институты в России практиковали образы и ценности ненасилия? Какие этические нормы возникали в ходе работы этих институтов? Как этос ненасилия проникал в художественные практики? Какие новые формы культурного самовыражения появлялись вследствие проникновения этой идеи? Как насилие и ненасилие взаимодействовали, взаимопересекались или вытекали одно из другого в русской культурной истории? Насколько границы между ними оказывались размыты? Имеет ли разговор о ненасилии сегодня в России действенную перформативную силу, и если да — в чем она заключается?

Опираясь на уже сложившуюся традицию проблематизации (не)насилия (Толстой, Ганди, Кинг, Мандела, Арендт, Беньямин, Сорель, Жижек и др.), мы также стремились представить российскому читателю поле актуальной критической полемики, рефлексии современных теоретиков о значении, формах, задачах и способах определения ненасилия. Проблематизация ненасилия неожиданным образом позволила нам актуализировать целый ряд понятий, на первый взгляд не связанных или не прямым образом связанных с ним: *свобода, совесть, переживание (проживание) вины, индивидуация, достоинство* и т.д. Наконец, один из неожиданных выводов касался того, что ненасилие как практика требует борьбы за сферу *видимости* и *чувств*, что в целом означает пересмотр седиментарно сложившегося и инертно воспроизводящего себя социального порядка.

Для журнала «Новое литературное обозрение» эта тема закономерно вытекает из наших более ранних проблематизаций: рабство как интеллектуальное наследие и культурная память (№ 142, 2016), (пост)имперская Россия (№ 144, 2017), постсоветское как постколониальное (№ 161, 2020) и т.д. Мы также обращались к фигуре Льва Толстого через оптику колониализма и насилия (№ 175, 177, 2022; № 182, 2023). В этом смысле разговор о ненасилии сегодня необходим для того, чтобы понять, возможна ли — и в каких формах — в России неимперская, неколониальная история ненасильственных практик и мирных инициатив. В нынешнем спецвыпуске мы, разумеется, не смогли охватить все связанные с этой проблематикой темы, однако для начала долгого разговора о природе, формах бытования, оправданности и потенциалах ненасилия сделали первый шаг. Мы приглашаем наших читателей к внимательному чтению и полемике.

Татьяна Вайзер

Ненасилие как теория и практика

Arseniy Kumankov

Nonviolence as a Theory and Practice

Арсений Куманьков (Независимый институт философии, исследователь; кандидат философских наук) adkumankov@gmail.com.

Arseniy Kumankov (PhD; Researcher, Independent Institute of Philosophy) adkumankov@gmail.com.

Ключевые слова: ненасилие, насилие, государство, религия, демократия, постструктурализм, космополитизм

Key words: nonviolence, violence, state, religion, democracy, post-structuralism, cosmopolitanism

УДК: 172.4

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_9

UDC: 172.4

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_9

Статья представляет собой сравнительный обзор различных подходов концептуального описания понятия «ненасилие». Автор представляет сложность и противоречивость этой идеи, одновременно очевидной и неприемлемой. Текст проясняет религиозные корни ненасилия и эволюцию дискуссии о ненасилии в историческом контексте. Представляются подходы канонических теоретиков и практиков ненасилия: Льва Толстого, Махатмы Ганди, Мартина Лютера Кинга. Далее предлагается классификация подходов к ненасилию, показывающая разнообразие способов определения и рефлексии этой идеи. Обсуждаются основные современные философские стратегии обоснования ненасилия: демократически-статистский, постструктуралистский и космополитический подходы. Автор задает вопросы о сущности ненасилия, его моральной силе и практической ценности, а также о том, как ненасилие может в соответствии с установками теоретиков стать социальной программой, а не только исследовательской концепцией.

The article is a comparative review of various approaches to the conceptual description of the notion of nonviolence. The author presents the complexity and inconsistency of this idea as both obvious and unacceptable. The text clarifies the religious roots of nonviolence and the evolution of the debate about nonviolence in historical context. The approaches of canonical theorists and practitioners of nonviolence are presented: Leo Tolstoy, Mahatma Gandhi, Martin Luther King. Next, a classification of approaches to nonviolence is proposed, showing the variety of ways to define and reflect on this idea. The main modern philosophical strategies for justifying nonviolence are discussed: democratic-statist, post-structuralist and cosmopolitan approaches. The author asks questions about the essence of nonviolence, its moral force and practical value, as well as how nonviolence can become a social program, and not just a research concept, in accordance with the theorists.

Наряду с такими идеалами, как свобода, справедливость, равенство, ненасилие представляется, с одной стороны, очень простой и понятной идеей, а с другой стороны, заслуживающей еще меньшего доверия. Ценность жизни, не связанной с рисками физического нападения или психологического давления, едва ли будет оспариваться. Однако может показаться, что серьезно относиться к ненасилию неуместно. Ненасилие нереалистично, недостижимо, иногда комично, наивно настолько, что граничит с опасной глупостью или аморальной пассивностью. Махатма Ганди, один из символов ненасилия, олицетворяющий его практику, предлагал парадоксальные, если не антигуманные, формы сопротивления нацистской политике и японской агрессии. Гитлеру он отправил два письма с предложением отказаться от войны, которые, конечно, не остановили нацистскую агрессию. Немецким евреям предлагал «совершить коллек-

тивное самоубийство и тем самым “вызвать возмущение всего мира и немецкого народа бесчеловечностью гитлеровского режима”» [Оруэлл 2001: 40]. На угрозу японской оккупации Индии призывал ответить ненасильственным протестом. Ганди, икона непротivления злу силой, как будто разрушает всю состоятельность философии ненасилия. Книга Джудит Батлер «Сила ненасилия: Сцепка этики и политики» также открывается тезисом о непопулярности ненасилия: «Аргументы в пользу ненасилия вызывают скептическую реакцию у представителей всего политического спектра» [Батлер 2022: 10]. Сложность в дебатах о ненасилии заключается не только в стратегии его обоснования или подтверждения практической состоятельности, но и в семантической неоднозначности ключевых понятий дискуссии и даже путанице, возникающей при их применении. Если под насилием понимать не только физическое принуждение, но и системное/структурное [Young 2011] (см. также статью Тодда Мэя в настоящем блоке) и даже символическое, то есть закрепленное в языке, силовое воздействие [Жижек 2010; Galtung 1969], то какими средствами следует ему сопротивляться, если подобная постановка вопроса в принципе обладает значимостью? В конце концов, ощущение господства и главенства насилия, представление о неизбежности, полезности, естественности агрессии и войны, убежденность, что гераклитовское «вражда — обычный порядок вещей» (28(80 DK))¹ вечно и неизменно, достаточно сильны и играют значительную роль и в частных отношениях, и в большой политике.

В специальном номере о ненасилии, который мы предлагаем Вашему вниманию, собраны тексты представителей различных научных сфер: филологов, историков, философов, социальных и политических ученых. Объединив их, мы намереваемся показать разнообразие способов определения и рефлексии ненасилия и если не ответить исчерпывающим образом, то хотя бы в должной степени обозначить пути решения целого ряда вопросов. Как в принципе следует понимать ненасилие? Чем объясняется скорее маргинальное положение, которое занимает теория ненасилия? Обладает ли идея ненасилия как принцип практического поведения моральной силой и состоятельностью? Или она неизбежно обрекает нас на пораженчество, примиренчество и, как следствие, опосредованное содействие агрессору? Какие исторические формы принимала и как эволюционировала дискуссия о ненасилии? В чем, наконец, может состоять практика ненасилия? Представленная в этой статье классификация подходов к ненасилию позволит сориентироваться в многообразии стратегий обоснования этой идеи и необходимости ее практического применения.

Религиозные основания ненасилия

Несмотря на то что куда больше интеллектуальных усилий было брошено на попытку дать моральное, политическое или стратегическое обоснование приемлемости насилия, как частного, так и организованного (то есть осуществляемого и управляемого от лица больших политических групп), идея ненасилия также имеет долгую историю. Задачу определения ненасилия мы

1 Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов: В 2 ч. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. с др.-греч. и сост. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 201.

оставим нашим авторам, в частности об этом подробно пишет философ Тодд Мэй. Перевод одной из глав его книги «Ненасильственное сопротивление. Философское введение» открывает основную часть теоретического раздела этого номера. Отметим только, что ненасилие принимает множество смыслов и форм. Ненасилие можно понимать буквально — как сопротивление насилию. В свою очередь, насилие понимается при этом далеко не всегда как претерпевание физического воздействия или применения силы. Негативное определение ненасилия как стремления противостоять насильственным действиям, причиняющим физическое страдание и разрушение, и отказ от подобных действий — возможный, но не единственный способ определения этого явления и соотнесения его с насилием, под которым понимают также и психологическое и моральное давление или нарушение прав [Bufacchi 2005]. Как замечает Тодд Мэй, ненасилие нередко трактуется как социальная и политическая практика, не связанная с непосредственным физическим давлением и агрессией или их угрозой. Речь идет о ненасильственном сопротивлении или гражданском неповиновении, активизме и общественных движениях. Объектом их борьбы становится несправедливый порядок, политика, проводимая правительством или какой-либо группой, или воздействие глобальных структур, таких, например, как капитализм.

Идея ненасилия, основанная на стремлении избежать применения силы для понуждения кого-либо и отказ от причинения физического вреда живым существам, появилась уже в древние времена. Стоящая за ней философия развивалась как отдельными людьми, так и целыми движениями, обычно религиозными. Один из самых ранних и строгих принципов фундаментального отказа от применения силы по отношению к другим появился в индийской религиозной традиции и известен под наименованием «ахимса». На русский язык слово «ахимса» можно перевести как «невреждение». Однако надо иметь в виду широкую трактовку вреда в данном случае. Ахимса предполагает отказ от физического и нефизического насилия — от всего, что не позволяет выполнить взятые на себя долг и общественные обязательства (см.: [Sharma 1999: 60; Tähtinen 1976]). Ахимса понималась как важнейшая добродетель в джайнизме и буддизме, а также индуизме, и легла в основу стратегии сатьяграхи Ганди и его сторонников. В своей автобиографии Ганди следующим образом высказывает индуистское отношение к неизбежности насилия (химсы):

Человек не может жить ни минуты без того, чтобы сознательно или бессознательно не совершать химсы. Уже сам факт его жизни — то, что он ест, пьет и двигается, — включает в себя химсу, разрушение жизни, пусть даже самое незначительное².

И далее Ганди из этого выводит духовное и практическое требование сознательного стремления к практике ненасилия и сострадания:

Поэтому приверженец ахимсы остается преданным своей вере в том случае, если в основе всех его действий лежит сострадание, если он всеми силами остерегается уничтожать даже самые незначительные создания, старается спасти их и таким образом непрерывно стремится освободиться от смертельных тисков

2 Ганди М. Моя жизнь / Пер. с англ. Л.М. Вязьминой, Е.Г. Панфилова, Р.А. Ульяновского. М.: Изд-во восточной литературы, 1959. С. 302.

химсы. Он постоянно будет становиться все более воздержанным и все больше будет проникаться чувством сострадания, но никогда всецело не освободится от внешней химсы³.

Сатьяграха в какой-то степени основывалась на использовании принципа ахимсы в контексте социальной и политической борьбы. Сам Ганди определял ее как силу, рождающуюся из истины и любви или ненасилия. Воспринимая насилие как умаление душевных сил, Ганди рассматривал социальную ненасильственную борьбу именно как проявление душевной силы, а потому настаивал на проведении разграничения между сатьяграхой (тактикой духовно сильных, самодостаточных людей) и пассивным сопротивлением (оружием слабых). Сатьяграха отвергает стремление к причинению вреда противнику, ненависть к нему, возможность применения оружия.

Другой исторической формой обоснования ненасилия стало христианство, которое также, как и религиозные учения Индостана, повлияло на развитие современного ненасильственного движения. В рамках христианского учения принципы ненасилия имеют глубокие и устойчивые корни. Евангельское послание о любви, прощении, сострадании и жертвенности, олицетворением которых является Иисус Христос, задают основу этики ненасилия, подрывающей веру в справедливость агрессии и переосмысляющей в том числе и ветхозаветную мораль, дополняющую заповедь «Не убий» принципом талиона, что сохраняет пространство насилия, хотя и ограничивает его. Добавим к этому знаковый для всей западной культуры поворот к признанию ценности жертвы и допустимости и даже требования сочувствия ей, связанный с появлением иудео-христианских текстов. Христианство, таким образом, деконструирует мифологическую апологию направленного на Другого насилия, выдающего себя за единственное надежное основание социальной связанности [Жирар 2016: 292—294; Зыгмонт, Дюков 2017: 51—52]. Христос добровольно идет на жертву, побеждая смерть. А в учении о любви к врагу («Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас», Мф. 5:44) открывает дорогу и победе над насилием. Ответное насилие больше не нужно, соразмерность воздаяния не является мерилом справедливости, место их должны занять любовь и прощение [Госс 1991: 12—15].

Отношение христианских богословов к ненасилию и пацифизму претерпело серьезные изменения. Разделяя насилие в частных и общественных или межгосударственных отношениях, христианские авторы внесли значительный вклад в легитимацию войны [Yoder 2009]. И, объективно говоря, большая часть христианской теологии выступала с апологией государства и насильственных мер, обеспечивающих его функционирование. Однако немало христианских групп — среди самых известных были меннониты, квакеры, духоборы — последовательно придерживались запрета на насилие [Cramer, Werntz 2022; Dombrowski 1991].

Лев Толстой и Мартин Лютер Кинг, стоящие рядом с Ганди в пантеоне поборников ненасилия, опирались именно на христианское учение о любви, объединяя его с социальной критикой. Ориентируясь на руссоистскую деконструкцию проекта современного государства [Зорин 2020: 60—61], Толстой предложил

3 Там же.

своеобразную анархо-христианскую практическую философию в таких работах, как «В чем моя вера?» или «Царство Божие внутри вас». Центральным элементом этой этической программы является принцип непротivления — предписание буквально и последовательно воспринимать слова Христа: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:38—39). Из неотступного следования этому положению, по мнению Толстого, проистекает не пассивное принятие зла и насилия, а деятельное отношение к миру, требующее преобразования и превращения зла в добро (см.: [Мелешко 2006: 93]). Результатом этой практики непротivления станет вечный и нерушимый мир⁴, делающий ненужным все то, что предлагается в качестве решения (но ложного решения, по мысли Толстого) проблемы насилия: суды, тюрьмы, армии, войны, государства. Иными словами, мы, как и в случае Ганди, сталкиваемся с проактивным пониманием ненасилия (термин, который Толстой не использует), требующим серьезной духовной работы и практического усилия.

Те же христианские заповеди непротivления были переосмыслены Мартином Лютером Кингом, который, вдохновившись Ганди (который, в свою очередь, вдохновлялся Толстым и переписывался с ним), начал трактовать их как нормативные установки для решения групповых конфликтов. В общем виде максима ненасилия Кинга может быть выражена следующим образом: оказывать сопротивление, но делать это с любовью, а не ненавистью. Вновь подчеркнем деятельное, активное понимание этой стратегии, которая является «не несопротивлением злу, а ненасильственным сопротивлением злу. <...> Настоящий пацифизм не является безвольной покорностью силе зла» [Кинг 1992: 174].

В работе «Паломничество к ненасилию» он выделяет шесть элементов, определяющих ненасильственное сопротивление. Ненасилие — это сопротивление, невозможное без духовной активности. Оно не нацелено на унижение и производство ненависти к противнику, так как цель ненасильственного сопротивления состоит в пересборке социальных отношений, а не разрушении их. В фокусе ненасилия поэтому зло (в практическом смысле под этим может пониматься социальная несправедливость, неравенство), а не люди, использующие его. Готовность принимать страдания и любовь как понимание единства с другим (агапе) представляют собой важнейшие духовные качества сторонников ненасилия. Наконец, поддерживать их должна вера в направленность всего мира к справедливости [Там же: 177—181].

Философия ненасилия

Теории ненасилия как таковой или интеллектуальной школы, разрабатывающей такую теорию, никогда не существовало. Концептуальные подходы к ненасилию разнообразны. Они могут определяться локальными традициями и повесткой или соотноситься с большими культурными и интеллектуальными программами. С очень большой долей условности в современной западной мысли можно выделить три заметных философских подхода к проблематике

4 Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Полное собрание сочинений: В 90 т. Т. 23. М.: Художественная литература, 1957. С. 370.

ненасилия: демократически-статистский, постструктуралистский и космополитический. Пересечения и столкновения между ними неизбежны. Предложенная классификация носит технический характер, позволяя сгруппировать различные концепции ненасилия и представить их через ключевых авторов, которые, как правило, редко, но все же явным образом обращаются к теме ненасилия. Допустима и расширительная трактовка ненасилия, когда оно соотносится с проектами, выступающими с критикой социальной и политической несправедливости, эксплуатации, отстаивающими идеалы достоинства и равенства, предлагающими пути поиска компромисса и консенсуса в общественных отношениях (в таком случае ненасилие оказывается значимым, например, для марксистских проектов).

Первый выделенный подход связан с перманентной критикой социального и политического насилия и поиском институциональных форм его смягчения или обнаружения механизмом отказа от насилия. Этот подход полагается на возможности демократических государств и режимов, во-первых, оставаться верным ориентации на кооперацию и делиберацию, а во-вторых, поддерживать функционирование общественной сферы, запускающей спираль критики насилия, постоянно переосмысляя представления о законных и моральных приемлемых способах поведения (см. об этом: [Савин 2023: 172—177]). Трактовки статуса насилия и его допустимости могут различаться в зависимости от конкретного автора, к которому мы обращаемся, однако теоретики будут объединяться в восприятии государства в качестве ключевого института, обеспечивающего претворение в жизнь требования минимизации насилия. Так, Ханна Арендт видит в политической жизни возможность отказаться от насилия как такового. Политика в ее интерпретации реализуется за счет речи и действий, а не принуждения и насилия [Арендт 2000: 33—38]. В других концептуальных построениях мы не обнаружим такого резкого разведения и противопоставления политики и насилия, однако в них воспроизводится представление о формах политики, свободных или защищенных от насилия. Сторонники делиберативной (совещательной) демократии полагают значимым поиск рационального консенсуса, который связывается с реализацией идеала равенства — в случае Джона Ролза или Джошуа Коэна [Cohen 1989: 21] это равенство в статусе, которое достигается за счет абстрагирования от конкретных индивидуальных характеристик и навыков, в случае Юргена Хабермаса речь будет идти о равенстве в отношении процедуры политического обсуждения или полемики. В таких условиях отпадает необходимость в насилии, поскольку действует «сила лучшего аргумента» [Хабермас 2010: 125]. Известная критик делиберативных теорий демократии Шанталь Муфф предлагает более полемическую (но не насильственную) модель, в которой политические агенты, занимающие различные позиции, не избавляются от антагонистического состояния (и не должны этого делать), однако сохраняют верность демократическим процессам. Это обеспечивает «конфликтный консенсус» и спасает общество от решения противоречий посредством физического насилия и превращения политической борьбы в борьбу на уничтожение [Муфф 2004: 196].

Итак, если обобщенно представить множество упомянутых политико-философских проектов, то объединять их будет представление, что правильный тип режима — децентрализованное политическое правление или (либеральная) демократия — позволит обеспечить ненасильственные отношения между согражданами и в перспективе между народами. К этой идее примыкает

теория демократического мира, базирующаяся на старой кантианской республиканской идее. Кант полагал, что республики не воюют между собой, так как их граждане, участвующие в принятии политических решений, не поддержат решение о войне, поскольку будут осознавать последствия его принятия: именно им самим придется рисковать и жертвовать своей жизнью, а также нести бремя экономических расходов на ведение войны [Кант 1994: 15]. Современная теория демократического мира доказывает схожим образом, что демократические государства с меньшей вероятностью вступят в войну друг с другом по сравнению с недемократическими государствами или в принципе не воюют между собой [Doyle 1983a; 1983b; Owen 2010; Russett 1993].

Современная постструктуралистская теория ненасилия или, точнее сказать, критика насилия опирается на обширную философскую традицию переосмысления современного рационализма. Значимыми ориентирами здесь оказываются Вальтер Беньямин и представители франкфуртской школы, Мишель Фуко и Жак Деррида, Зигмунд Фрейд и Жак Лакан, а также сложно устроенная и связанная со множеством фигур феминистская философия и социальная теория.

Авторы постструктуралистских теорий обеспокоены не столько отдельными актами физического насилия, сколько, во-первых, тем, как дискурсы власти и социальная динамика обеспечивают воспроизводимость насилия и поддерживают его легитимацию, и, во-вторых, пониманием и реализацией практики ненасильственного сопротивления. Основная проблема данного теоретического подхода — противодействие насилию, «осуществляемому инструментальным разумом и свойственными ему логикой и практиками исключения» [Hansen 2000: 14]. Объектом критики, ревизии и деконструкции выступает весь современный, просвещенческий проект рационализации мира, исключения вариативности за счет формализации норм и составления канона универсализирующих истин и в конечном итоге апологии насилия как законного и полезного средства политического управления. Иными словами, необходимым становится прояснение сущности современного государства и общества как пространства вечной войны, вражды и насилия [Фуко 2005: 286].

Постструктуралистская концептуализация ненасилия начинается с прояснения насильственного характера властных структур, лежащих в основе общественных отношений. Насилие дисперсно распространено в дискурсах, нормах и институтах, в воспроизводстве которых участвуют все члены общества по факту членства в обществе и участия в социальной жизни. Это делает каждого сопричастным насилию. Однако здесь же кроется если не способ избавления от насилия, то начало пути отказа от него, то есть пути к ненасилию. Деконструируя динамику властных отношений, постструктуралистские подходы к ненасилию показывают техники сопротивления насилию. Так, резюмируя критику насилия Дж. Батлер, Эмма Ингало Гомез замечает: «Насилие [для Батлер] — это стабилизация или окаменение определенного мировоззрения, которое впоследствии представляется естественным и окончательным. Ненасилие, напротив, понимается как прерывание или приостановка этой стабилизации, как открытие себя другим возможным мирам» [Ingala 2019: 192]. Не насильственное противостояние насилию, но прояснение природы и смысла насилия, критика и интерпретация служат ключевым элементом тактики ненасилия.

Одним из важных элементов критики унифицирующего дискурса и нормативности для постструктуралистских теорий является проблематизация идентичности. Властные структуры заинтересованы в утверждении «естест-

венных» идентичностей. Подчиняясь дискурсу нормализации, идентичности оказываются одним из структурных элементов насилия, основанного на неравенстве. Вследствие «расизма, ксенофобии, гомофобии и трансфобии, мизогинии и систематического игнорирования малоимущих и лишенных средств к существованию» [Батлер 2022: 37] выделяются большие группы людей, фактически не заслуживающих существования. Солидаризация с ними затруднена или даже запрещена. Однако, будучи предметом конструирования, идентичности могут послужить несогласию с нормой благодаря силе эгалитарного воображаемого [Там же: 38] и объявлению себя или другого как существа, жизнь которого обладает ценностью. Осознание и основанное на нем сопереживание, забота и диалог становятся, таким образом, наиболее мощными инструментами сопротивления насилию.

Еще в большей степени этика заботы и ответственности проявляет себя в космополитических подходах к проблеме ненасилия. Так, Энтони Кваме Аппиа требует соучастия в жизни любого человека, вне зависимости от того, чем определяется его, или ее, или их идентичность: раса, религиозные воззрения, гендерная идентификация, национальная принадлежность имеют значения, но не должны использоваться для производства ненависти. Аппиа близок постструктуралистской критике идентичности как вмененной характеристике, обрекающей на диссоциацию, отделение от другого и в конечном итоге враждебность. Ненасилие в таком случае связывается со способностью к инклюзивности и развитию чувства общности с носителями иных наборов идентичностей, а также готовности брать на себя ответственность за облегчение их жизни [Appiah 2007: 163—165]. Схожим образом Марта Нуссбаум говорит о любящих и сострадающих гражданах [Нуссбаум 2023: 588—595], объединенных политическими эмоциями, которые могут использовать собственные либеральные государства как стартовую площадку для реализации этики справедливости и благодеяния в глобальном масштабе [Nussbaum 2019: 8—9; 241—242]. Стоит, однако, обратить внимание на важные замечания, которые делает Аппиа относительно проблемы, препятствующей осознанному социальному единству: разрыв между космополитичными по своему характеру элитами развитых обществ и прекарным и рабочим классом сохраняется и, возможно, усиливается [Appiah 2018: 147; 151]. Различия в их образе жизни и ценностных ориентациях служат воспроизводству социальной дифференциации и конфликтов и оказываются серьезнейшими препятствиями на пути реализации космополитических проектов.

Действенность ненасилия

Мы рассмотрели теоретические подходы, которые можно назвать принципиальной позицией ненасилия. Даже если сторонники этих подходов заняты гражданским активизмом или политической борьбой, они исходят из того, что насилие неприемлемо морально, противоречит целям человеческого общежития и политической жизни или несовместимо с религиозными и духовными установками человека (все эти основания могут сочетаться, как показывает пример М.Л. Кинга). Единственно верной этической позицией в таком случае признается выбор в пользу ненасилия, даже если этот выбор обрекает человека на страдания или в каких-то случаях смерть. Однако исследователи часто обращают внимание на различие между изначальной теоретической установкой

на ненасилие и выбором в пользу ненасилия как средства, уместного в данных обстоятельствах, иными словами между принципиальным и прагматическим ненасилием [Attack 2012: 9—10, 23—30; May 2015: 27, 148—149] (см. также статьи Тодда Мэя и Марты Нуссбаум в настоящем блоке). Наша классификация также должна быть дополнена представлением подхода, выделяющего именно прагматическую сторону ненасилия, то есть его полезность для достижения тех или иных целей.

Об эффективности ненасилия можно говорить двояко. Во-первых, не покидая пределов теории, доказывать меньшую эффективность насилия в сравнении с ненасильственным поведением. Ненасилие в таком случае оказывается не самоценным, а сравнительно лучшим. Ненасилие нередко оказывается стратегически предпочтительным методом, особенно в ситуациях, когда силы противоборствующих сторон неравны настолько, что силовая борьба обрекает слабую сторону на быстрое поражение и прекращение деятельности или даже гибель. Так, Вацлав Гавел сопротивлялся коммунистическому режиму (но одобрил бомбардировку НАТО Югославии, хотя и как крайнюю меру), а Нельсон Мандела сопротивлялся апартеиду [Jahanbegloo 2004: 5]. Во-вторых, продемонстрировать с привлечением исторических примеров и анализируя данные эффективность ненасильственных акций в достижении политических целей или приобретении прав. Прагматические теории ненасилия — утверждение, что отказ от насилия позволит достичь большего без попытки доказать аморальность насилия, — достаточно популярны и могут полагаться на серьезную эмпирическую базу. Здесь, пожалуй, наиболее известными стали исследования Эрики Ченовет и ее соавторов. Вместе с Марией Стефан Ченовет опубликовала в 2011 году книгу «Почему гражданское сопротивление работает. Стратегическая логика ненасильственного конфликта» [Chenoweth, Stephan 2012], выпустив в последующее десятилетие еще ряд работ, уточняющих полученные результаты. Проанализировав базу данных с результатами насильственных и ненасильственных политических кампаний с 1990 по 2006 год, исследовательницы обнаружили подтверждение нескольких контринтуитивных заключений о перспективах использования ненасильственных тактик социальной или политической борьбы.

Ненасильственные акции оказались более эффективными в достижении поставленных целей. Во-первых, данные показывают, что они привели к успеху в 53% случаев, в то время как применение насилия давало результаты лишь в 26% рассмотренных случаев. Во-вторых, успешным оказывалось в том числе и сопротивление авторитарным режимам, в большей степени готовым к применению насильственных средств по отношению к собственным гражданам. Наконец, ненасильственные акции не требовали участия подавляющего большинства населения. Исторические примеры показывают, что участия 3,5% от общего числа населения оказывалось достаточно для того, чтобы обеспечить кампании успех [Chenoweth 2020: 1]. При этом ненасильственные действия проще обсуждать публично и распространение информации о них менее опасно, что упрощает задачу мобилизации сторонников. В качестве примеров таких успешных ненасильственных акций обычно называют протесты на площади Тахрир в Египте в 2011 году, закончившиеся отставкой Хосни Мубарака, или акции движения «Отпор» в Югославии, которые привели к отстранению от должности президента Слободана Милошевича в 2000 году. Исследования политических ученых, которые представляет в нашем обзоре Эрика Ченовет,

обосновывают применимость тактики ненасильственных действий, но также указывают на еще одну важную тему, связанную с концептуализацией ненасилия: политическое и моральное право гражданского неповиновения и сопротивления и далее — ответственность граждан за те несправедливые действия, которые совершаются правительствами от их лица⁵. Эта тема, однако, выходит за пределы настоящего обзора.

Заключение

В современной России выходит немало литературы о ненасилии, но главным образом — как о ценности, методе или установке в педагогической деятельности и образовании. Отдельный кластер литературы о ненасилии составляет рефлексия наследия Л.Н. Толстого, то есть развитие и критика идеи непротivления (см., например: [Гусейнов 1997; Мелешко 2006]). Примечательно, что в коллективной монографии «Философия войны и мира, насилия и ненасилия», подготовленной российскими и сербскими философами, Толстому полностью посвящен один раздел из двух [Философия войны и мира... 2019: 229—436]. Однако объемы автономной теоретической или эмпирической работы с проблематикой ненасилия с философских, политологических или социальных позиций сейчас невелики.

Тематика ненасилия стала «легальной» во второй половине 1980-х годов. В 1986 году лидерами Индии и СССР была подписана Делийская декларация о принципах свободного от ядерного оружия и ненасильственного мира, провозглашавшая принципы мирного сосуществования и уважения индивидуальной человеческой жизни, а также ненасилия как основной ценности человеческого общежития. Значение этой декларации, помимо того, что она обозначала важные ориентиры в защите прав человека, заключалось во введении в публичную сферу СССР самого понятия «ненасилие». До этого ненасильственный или антивоенный дискурс могли быть только официальными, государственными, а все иные формы критики насилия рисковали стать диссидентскими. Характерно, что в 1920—1950-х годах сатьяграха Ганди воспринималась как мелкобуржуазная идеология [Полонская 1991: 84—85]. Декларация стала своеобразной верительной грамотой для тех, кто был готов заниматься теоретическим изучением ненасилия. Вскоре после ее подписания в 1988 году усилиями сотрудников сектора этики Института философии АН СССР А.А. Гусейнова и Р.Г. Апресяна* появилось общественное объединение «Этика ненасилия», которое занималось научной и просветительской работой. В 1989 году общество провело одноименную конференцию, затем участвовало в нескольких издательских проектах⁶. Со временем изменились научные приоритеты исследовательской группы. Но также изменилась и общественная среда, в которой идеология ненасилия и мира вновь оказались маргинализированными.

Российский опыт работы с теорией ненасилия подтверждает два обобщающих заключения, которые можно сделать при обзоре концепций ненасилия.

5 Литература по этим вопросам весьма обширна. См. для примера: [Апресян* 2003; Торо 2001; Delmas 2014; 2018; Nussbaum 2018; Pasternak 2018; Stizl 2023].

6 См. об этом подробнее: [Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном* 2013: 30—32].

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

Во-первых, ненасилие не является лишь пассивным принятием внешнего давления, а, наоборот, представляет собой активную практику. Никто из теоретиков не говорит о ненасилии как безмолвном поражении и подчинении. Философия ненасилия включает в себя не только отказ от насилия как метода достижения целей, но и стремление к созданию изменений через мирные, но заметные и убедительные средства. Это активная моральная позиция. Исторические и современные примеры подтверждают, что ненасильственные движения способны к осуществлению изменений, к трансформации общества и политических структур. Однако здесь и возникает «во-вторых». Ненасилие не будет эффективным вне социальной и политической среды, достаточно подготовленной или хотя бы в значительной мере терпимой к ненасильственным практикам. Без соответствующей инфраструктуры ненасилие в лучшем случае будет замкнуто в теоретическом измерении, а возможно, подвергнется гонениям и запрету даже и в виде теории. Соляной поход Ганди и его сторонников в 1930 году хотя и подавлялся, но стал символом успешной ненасильственной акции и дал надежду на осмысленность дальнейшего применения ненасильственных методов. Не в последнюю очередь это было связано с тем, что пресса могла его освещать, а британские власти не пожелали или не решились отправить Ганди в заключение надолго или даже уничтожить его. Мартин Лютер Кинг мог надеяться, что федеральные власти поддержат его в борьбе с руководством штатов, отстаивающих сегрегацию. Вновь важную роль в этом играла свобода прессы, которая помогала ему обращаться к американской общественности. Без доступа к свободной прессе, права на собрания и мирное выражение требований и намерений ненасилие рискует остаться всего лишь идеалом. О зависимости тактики ненасилия от характера режима писал Джордж Оруэлл, оценивая опыт борьбы Ганди:

Не следует забывать, что Ганди, родившийся в 1869 году, — человек эпохи, отошедшей в прошлое. Он не понимал природы тоталитаризма и видел проблемы современности лишь в свете своей борьбы с английским правительством. Важным моментом здесь представляется не столько терпимость властей, сколько тот факт, что Ганди всегда мог обратиться к общественности. Как видно из его слов, приведенных выше, он верил, что можно «вызвать возмущение всего мира». Но для этого мир должен о тебе услышать. Вряд ли методы Ганди будут эффективны в стране, где представители оппозиции бесследно исчезают в течение одной ночи. Без свободной прессы и права на собрания невозможно ни обратиться к мировой общественности, ни развернуть массовое движение, ни даже заявить противнику о своих намерениях [Оруэлл 2001: 40].

Борьба за ненасилие или ненасильственное сопротивление, по-видимому, обречена на неудачу без одновременной борьбы за социальные и политические трансформации. Социальное неравенство и политические репрессии создают контекст, в котором теория ненасилия может стать основой практики. Однако реализация принципов ненасилия требует соответствующей среды, хотя бы отчасти толерантной к неподчинению и допускающей существование массовых движений с повесткой, альтернативной официальной. Таким образом, ключевым вопросом для любой теории ненасилия остается вопрос, можно ли ненасильственными методами обеспечить появление социальной инфраструктуры, делающей ненасилие приемлемым и действенным.

Библиография / References

- [Апресян* 2003] — *Апресян Р.Г.** Гражданское неповиновение — в политической теории и социальной практике (Джон Ролз и Мохандас Ганди) // *Насилие и ненасилие: Философия, политика, этика* / Под ред. Р.Г. Апресяна*. М.: МИОС, 2003. С. 54—70.
- (*Apresjan R.G.** Grazhdanskoe nepovinoventie — v politicheskoy teorii i sotsial'noy praktike (Dzhon Rolz i Mokhandas Gandi) // *Nasilie i nenasilie: Filosofiya, politika, etika* / Ed. by R.G. Apresjana*. Moscow, 2003. P. 54—70.)
- [Арендт 2000] — *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетей, 2000.
- (*Arendt H.* The Human Condition. Saint Petersburg, 2000. — In Russ.)
- [Батлер 2022] — *Батлер Дж.* Сила ненасилия: Сценка этики и политики / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022.
- (*Butler J.* The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind. Moscow, 2022. — In Russ.)
- [Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном* 2013] — Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном* // *Постигая добро: Сборник статей. К 60-летию Рубена Грантовича Апресяна** / Отв. ред. О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев. М.: Альфа-М, 2013. С. 24—78.
- (*Beseda s Rubenom Grantovichem Apresyanom** // *Postigaya dobro: sbornik statey. K 60-letiyu Rubena Grantovicha Apresyana** / Ed. by O.V. Artem'eva, A.V. Prokof'ev. Moscow, 2013. P. 24—78.)
- [Госс 1991] — *Госс Ж.* Ключевые представления гуманистического и христианского ненасилия / Пер. с англ. Р.Г. Апресяна* // *Этика ненасилия. Материалы международной конференции* / Под ред. А.А. Гусейнова и Р.Г. Апресяна*. М.: Философское об-во СССР, 1991. С. 6—14.
- (*Goss J.* Key Concepts of Humanistic and Christian Nonviolence // *Etika nenasiliya. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii.* Moscow, 1991. P. 6—14. — In Russ.)
- [Гусейнов 1997] — *Гусейнов А.А.* Вера, Бог и ненасилие в учении Льва Толстого // *Свободная мысль.* 1997. № 7. С. 46—55.
- (*Gusejnov A.A.* Vera, Bog i nenasilie v uchenii L'va Tolstogo // *Svobodnaya mysl'.* 1997. No. 7. P. 46—55.)
- [Жижек 2010] — *Жижек С.* О насилии / Пер. с англ. А. Смирнова, Е. Ляминой. М.: Европа, 2010.
- (*Žižek S.* Violence: Six Sideways Reflections. Moscow, 2010. — In Russ.)
- [Жирар 2016] — *Жирар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира / Пер. с фр. А. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: ББИ, 2016.
- (*Girard R.* Des choses cachées depuis la fondation du monde. Moscow, 2016. — In Russ.)
- [Зорин 2020] — *Зорин А.* Жизнь Льва Толстого. Опыт прочтения. М.: Новое литературное обозрение, 2020.
- (*Zorin A.* Zhizn' L'va Tolstogo. Opyt prochteniya. Moscow, 2020.)
- [Зыгмонт, Дюков 2017] — *Зыгмонт А., Дюков Д.* Философия насилия и сакрального Жоржа Батая и Рене Жирана в сравнительной перспективе // *Религиоведческие исследования.* 2017. № 1 (15). С. 29—72.
- (*Zygmont A., Dyukov D.* Filosofiya nasiliya i sakral'nogo Zhorzha Bataya i Rene Zhirara v sravnitel'noy perspektive // *Religiovedcheskie issledovaniya.* 2017. No. 1 (15). P. 29—72.)
- [Кант 1994] — *Кант И.* К вечному миру / Пер. с нем. А.В. Гульги // *Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 7* / Под общ. ред. А.В. Гульги. М.: Чоро, 1994. С. 6—56.
- (*Kant I.* Zum ewigen Frieden // *Kant I. Sbranie sochineniy: In 8 vols. Vol. 7.* Moscow, 1994. — In Russ.)
- [Кинг 1992] — *Кинг М.Л.* Паломничество к ненасилию / Пер. с англ. Г.А. Мироновой // *Этическая мысль. Научно-публицистические чтения 1991* / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 1992. С. 168—181.
- (*King M.L.* Pilgrimage to Nonviolence // *Eticheskaya mysl'.* Nauchno-publitsisticheskie chteniya 1991 / Ed. by A.A. Gusejnov. Moscow, 1992. — In Russ.)
- [Мелешко 2006] — *Мелешко Е.Д.* Христианская этика Л.Н. Толстого. М.: Наука, 2006.
- (*Meleshko E.D.* Khristianskaya etika L.N. Tolstogo. Moscow, 2006.)
- [Муфф 2004] — *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии / Пер. с англ. А. Смирнова // *Логос.* 2004. Т. 42. № 2. С. 180—197.
- (*Mouffe C.* For an Agonistic Model of Democracy // *Logos.* 2004. Vol. 42. No. 2. P. 180—197. — In Russ.)

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

- [Нуссбаум 2023] — *Нуссбаум М.* Политические эмоции: почему любовь важна для справедливости / Пер. с англ. С. Порфирьевой. М.: Новое литературное обозрение, 2023.
- (*Nussbaum M.* Political Emotions: Why Love Matters for Justice. Moscow, 2023. — In Russ.)
- [Оруэлл 2001] — *Оруэлл Дж.* Размышления о Ганди / Пер. с англ. Вл. Рынкевича // Человек. 2001. № 2. С. 36—42.
- (*Orwell G.* Reflections on Gandhi // *Chelovek.* 2001. No. 2. P. 36—42. — In Russ.)
- [Полонская 1991] — *Полонская Л.Р.* Махатма Ганди: Смысл жизни. Святой или политический деятель? // Новая и новейшая история. 1991. № 4. С. 84—110.
- (*Polonskaya L.R.* Makhatma Gandhi: Smysl zhizni. Svyatoy ili politicheskij deyatel' // *Novaya i noveyshaya istoriya.* 1991. No. 4. P. 84—110.)
- [Савин 2023] — *Савин Н.Ю.* Демократия и политические события. М.: Изд. дом НИУ ВШЭ, 2023.
- (*Savin N.Yu.* Demokratiya i politicheskie sobytiya. Moscow, 2023.)
- [Торо 2001] — *Торо Г.Д.* О гражданском неповиновении / Пер. с англ. З.Е. Александровой // Торо Г.Д. Высшие законы / Общ. ред., предисл., сост. Н.Е. Покровский. М.: Республика, 2001. С. 260—276.
- (*Thoreau H.D.* Civil Disobedience // *Vysshie zakony.* Moscow, 2001. P. 260—276. — In Russ.)
- [Философия войны и мира... 2019] — Философия войны и мира, насилия и ненасилия / Под ред. В.П. Римского. М.: Академический проект, 2019.
- (*Filosofiya voyny i mira, nasiliya i nenasiliya* / Ed. by V.P. Rimskij. Moscow, 2019.)
- [Фуко 2005] — *Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году / Пер. с фр. Е.А. Самарской. СПб.: Наука, 2005.
- (*Foucault M.* Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France (1975—1976). Saint Petersburg, 2005. — In Russ.)
- [Хабермас 2010] — *Хабермас Ю.* Проблема легитимации позднего капитализма / Пер. с нем. Л.В. Воропай. М.: Праксис, 2010.
- (*Habermas J.* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Moscow, 2010. — In Russ.)
- [Appiah 2007] — *Appiah K.A.* Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers. New York; London: W.W. Norton & Company, 2007.
- [Appiah 2018] — *Appiah K.A.* The lies that bind: Rethinking identity. New York; London: Live-right, 2018.
- [Attack 2012] — *Attack I.* Nonviolence in Political Theory. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- [Bufacchi 2005] — *Bufacchi V.* Two Concepts of Violence // *Political Studies Review.* 2005. Vol. 3. No. 2. P. 193—204.
- [Chenoweth 2020] — *Chenoweth E.* Questions, Answers, and Some Cautionary Updates Regarding the 3.5% Rule // *Carr Center Discussion Paper.* 2020. Iss. 5. P. 1—10.
- [Chenoweth, Stephan 2012] — *Chenoweth E., Stephan M.J.* Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict. New York: Columbia University Press, 2012.
- [Cohen 1989] — *Cohen J.* Deliberation and Democratic Legitimacy // *The Good Polity: Normative Analysis of the State* / Ed. by A. Hamlin, P. Petit. Oxford: Blackwell, 1989. P. 17—34.
- [Cramer, Wernitz 2022] — *Cramer D.C., Wernitz M.* A Fieldguide to Christian Nonviolence. Grand Rapids: Baker Academic, 2022.
- [Delmas 2014] — *Delmas C.* Samaritanism and Civil Disobedience // *Res Publica.* 2014. Vol. 20(3). P. 295—313.
- [Delmas 2018] — *Delmas C.* A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil. Oxford University Press, 2018.
- [Dombrowski 1991] — *Dombrowski D.* Christian Pacifism. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- [Doyle 1983a] — *Doyle M.W.* Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs // *Philosophy and Public Affairs.* 1983. Vol. 12(3). P. 205—235.
- [Doyle 1983b] — *Doyle M.W.* Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs, Part 2 // *Philosophy and Public Affairs.* 1983. Vol. 12(4). P. 323—353.
- [Galtung 1969] — *Galtung J.* Violence, Peace, and Peace Research // *Journal of Peace Research.* 1969. Vol. 6. No. 3. P. 167—191.
- [Hanssen 2000] — *Hanssen B.* Critique of Violence Between Poststructuralism and Critical Theory. London; New York: Routledge, 2000.
- [Ingala 2019] — *Ingala E.* Judith Butler. From a Normative Violence to an Ethics of Non-Violence // *The Meanings of Violence. From Critical Theory to Biopolitics* / Ed. by Rae G., Ingala E. New York, Oxon: Routledge, 2019. P. 191—208.
- [Jahanbegloo 2004] — *Jahanbegloo R.* Introduction to Nonviolence. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- [May 2015] — *May T.* Nonviolent Resistance. A Philosophical Introduction. London: Polity, 2015.
- [Nussbaum 2018] — *Nussbaum M.* Civil Disobedience and Free Speech in the Academy // *Academic Freedom* / Ed. by J. Lackey. Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 170—185.
- [Nussbaum 2019] — *Nussbaum M.* The Cosmopolitan Tradition. A Noble but Flawed Ideal. Belknap Press, 2019.
- [Owen 2010] — *Owen J.M.* The Clash of Ideas in World Politics: Transnational Networks, States, and Regime Change, 1510—2010. Princeton: Princeton University Press, 2010.

- [Pasternak 2018] — *Pasternak A.* Political Rioting: A Moral Assessment // *Philosophy and Public Affairs*. 2018. Vol. 46(4). P. 348—418.
- [Russet 1993] — *Russet B.* Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- [Sharma 1999] — *Sharma S.* Peace and Nonviolence in the Indian Religious Tradition // *Peace Research*. 1999. Vol. 31. No. 1. P. 58—65.
- [Stilz 2023] — *Stilz A.* Are Citizens Culpable for State Action? // *Politics, Philosophy, and Economics*. 2023 (<https://doi.org/10.1177/1470594X231163880>).
- [Tähtinen 1976] — *Tähtinen U.* Ahimsä: Non-violence in Indian tradition. London: Rider, 1976.
- [Yoder 2009] — *Yoder J.H.* Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution. Grand Rapids: Brazos Press, 2009.
- [Young 2011] — *Young I.M.* Responsibility for Justice. New York: Oxford University Press, 2011.

О пределах насилия¹

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_52

Двадцать лет спустя после публикации эссе Беньямина о критике насилия и шестьдесят с лишним лет спустя после выхода «Размышлений о насилии» Сореля переосмысление проблемы пределов и значения насилия несомненно не рискует показаться неактуальным. И не столько потому, что вместе с возможностью мгновенного уничтожения человечества насилие достигло масштабов, которые ни Беньямин, ни Сорель не могли себе вообразить, так что мы можем сказать, что сегодня живем под постоянной угрозой насилия, которое объективно перестало быть соразмерным человеку, но, возможно, потому, что никогда еще отношение насилия с политикой не полагалось в столь двусмысленных терминах. Поэтому в данной работе мы сместим ось критики насилия с демонстрации его отношения с правом и справедливостью (что было задачей, которую ставил перед собой Беньямин) на демонстрацию его отношения с политикой. Только правильное расположение его отношения с политикой в самом деле сможет позволить нам поставить проблему насилия саму по себе и как таковую, то есть проблему предела (если таковой предел существует), который отделяет насилие от сферы человеческой культуры, понятой в самом широком смысле. И только в этом контексте мы сможем также поставить проблему того единственного насилия, которое сегодня можно будет снова привести к соразмерности человеку: революционного насилия.

Демонстрация отношения между насилием и политикой на первый взгляд может показаться противоречивой задачей. Согласно традиции, которая восходит к истокам европейской истории, насилие и политика на деле взаимно-исключают друг друга. Греки, которые изобрели почти все понятия, какими мы сегодня пользуемся, чтобы выразить наш опыт политики, как раз и обозначали словом *politikos* способ жизни, основанный на речи, а не на насилии.

Быть политически, жить в *politikos* означало прежде всего соглашаться с принципом, гласящим, что всякая вещь должна быть решена посредством речи и убеждения, а не с помощью силы и насилия². Как следствие, сущностный

-
- 1 В 1968 году Дж. Агамбен начал активно изучать философию истории Ханны Арендт, которая изначально приветствовала события 1968 года, но затем раскритиковала их и вследствие этого утратила авторитет актуального политического мыслителя. Два года спустя Агамбен закончил эссе о насилии и отправил его Арендт, указав на преемственность по отношению к ее мысли. В сопроводительном письме он называет себя одним из встающих в «бреешь между прошлым и будущим» [Agamben 2009], делая отсылку к одноименному эссе Арендт [Арендт 2014]. Рассуждение о насилии, написанное, по словам самого Агамбена, под влиянием философии Арендт [Agamben 2009], не нашло признания в итальянском интеллектуальном сообществе. Политические журналы отвергли его, в результате оно было опубликовано в литературном журнале «Nuovi Argomenti» в 1970 году [Fabbri 2009]. Настоящий перевод выполнен с итальянского языка по изданию *Agamben G. Sui Limiti della Violenza // Nuovi Argomenti. 1970. Vol. 17. P. 159–173. Публикуется с разрешения автора. — Примеч. ред.*
 - 2 См. изложение этой греческой концепции политики, которое предлагает Х. Арендт в главе 1 «Человеческой ситуации» [Арендт 2000: 36 и след.].

атрибут политической жизни выражался в ее характеристике как *peitharchía*, власти убеждения; и эта власть воспринималась настолько серьезно, что даже гражданин, приговоренный к смерти, должен был быть убежден убить себя собственными руками.

Отождествление политики с языком и понимание языка как сферы не-насилия были настолько тотальными, что все, что находилось вне *pólis*, — то есть как отношения с рабами, так и отношения с варварами, — было для греков *áneu lógon*³, что, разумеется, указывало не на физиологическое лишение речи, но на исключенность из единственного способа жизни, в котором только язык действительно имел смысл.

Это свойство языка исключать из себя любую возможность насилия подтверждается, как справедливо отмечал Бенъямин, безнаказанностью лжи во всех самых древних законодательствах. В самом деле, характеристика политической жизни как *peitharchía* основывалась на особом понимании ее отношения с истиной, а значит, на вере в то, что истина сама по себе обладает властью убеждать человеческий ум. «Убеждение» изначально обозначало для греков не особую технику (которая позднее станет искусством софистов), но атрибут истины. Постоянный, шедший с самого ее возникновения, конфликт греческой философии с политической сферой имел своим основанием то замеченное философами (и с особой горечью Платоном, который в бессилии должен был присутствовать при осуждении на смерть своего учителя Сократа) обстоятельство, что политические истины начали утрачивать свою власть убеждения и, как следствие, оказывались во все возрастающей мере подверженными опасности насилия; поэтому они и отправились на поиски истин, которые — располагаясь за пределами политико-временной сферы — были бы радикально избавлены от любой возможности насилия.

С этой точки зрения наш опыт политики тотально отличается от греческого опыта, потому что мы своими глазами можем наблюдать, что истина не только не является достаточной сама по себе (как уже указывали греческие философы), но что, напротив, возможна форма насилия — совершенно неизвестная в Античности, — которая состоит именно в массовом введении лжи в политическую сферу.

Отныне отождествление языка со сферой не-насилия должно с необходимостью подвергнуться определенному ограничению. Мы даже, напротив, можем сказать, что демонтаж этого принципа является одной из черт, которые четко отличают наш политический опыт от опыта Античности, что иное отношение с языком, которое из него вытекает, лишает какой-либо приемлемости ту или иную политическую теорию, которая все еще хотела бы основать себя на греческих предпосылках.

В самом деле, современной эпохе выпала печальная привилегия превратить очевидную констатацию суггестивной власти слова в осознанный проект, нацеленный на введение насилия в сам язык. Манипулирование сознаниями посредством организованного языкового насилия стало настолько общим опытом, что демонстрация отношений между насилием и языком сегодня является неотъемлемой частью теории насилия.

3 Лишенный слова, лишенный логоса (греч.). — Примеч. пер.

Этот опыт, впрочем, не ограничивается сферой политики в техническом смысле, но отныне стал повседневным достоянием *divertissements* человека. Взрывное распространение порнографии начиная с конца XVIII века на деле является не чем иным, как открытием (которому суждено было в очень скором времени покинуть относительно безобидную почву литературы) того, что определенные языковые выражения в определенном контексте могут произвести в том, кто их воспринимает, эффект, неподвластный его воле. Этот эффект, который, действуя на инстинктивное наследие человеческого тела, свергает волю и производит ту редукцию человека к природе, что является типичной операцией насилия, есть эротическое возбуждение. Таким образом, очарование порнографии заключается именно в этом появлении насилия в самом царстве не-насилия, то есть в языке. Так, самый серьезный и последовательный из теоретиков порнографии, маркиз де Сад, сформулировал осознанный проект (представляющий собой точную противоположность кантианскому проекту максимы действия, которое могло бы возвыситься до всеобщего закона) найти форму насилия,

чья вечные последствия действовали бы, даже когда перестану действовать я, так что не было бы ни одного момента в моей жизни, даже во время сна, когда я бы не была причиной какого-то беспорядка, и этот беспорядок мог бы шириться вплоть до того, что повлек бы всеобщую порчу или столь формальное расстройство, так что даже после моей смерти последствия бы длились и длились [Sade 1998: 650].

Языковое насилие обеспечило его этим универсальным преумножителем насилия.

С другой стороны, если присмотреться, эта черта порнографии некоторым образом присутствует также и в той форме языкового выражения, которую обычно размещают на самой вершине иерархии культурных ценностей: в поэтическом выражении. Не случайно, что в те же самые годы, когда Сад формулировал свой проект универсального преумножения насилия, Гёльдерлин (являющийся лишь первым в длинном ряду поэтов, которые будут пользоваться образами насилия, чтобы описать свой опыт поэзии) говорил о насилии трагической речи, которая «умерщвляет... поскольку захваченное ей тело действительно убивает» [Hölderlin 1952: 270] (перевод Агамбена не вполне точный. — Прим. пер.).

Впрочем, открытие того, что применение насилия в какой-то мере является неотъемлемой частью поэтического языка, можно возвести к Платону. Любопытно заметить, что основание для так много обсуждавшегося ostracism, к которому он приговаривает поэтов, понималось лишь изредка, хотя в определенном смысле оно совершенно открыто. Оно покоится на уверенности в том, что убеждение ни в коем случае не может становиться насильственным. Именно это является предпосылкой для сократической теории, которая определяет как *майевтику* (искусство повивальной бабки) наиболее аутентичную черту свободного языкового отношения между человеческими существами. Майевтика несовместима с насилием, поскольку насилие, будучи вторжением извне, чьим непосредственным эффектом является отрицание свободы того, к кому оно применено, никоим образом не может вывести на свет внутреннюю творческую спонтанность своей жертвы, но только лишь ее голую телесность. Именно потому, что поэзия пускала в ход форму убеждения, которая зависела не от своего отношения с истиной, но от своей особой эмо-

циональной эффективности, связанной с ритмом и музыкой, — и, стало быть, действовала некоторым образом насильственно и телесно — Платон считал себя обязанным изгнать поэтов из своего города.

Но то, что действительно разверзает бездну между нашим и греческим политическими опытами, это открытие того, что само убеждение может (в определенных формах и обстоятельствах, то есть когда оно, благодаря современным возможностям воспроизведения языка письма и речи, отвязано от свободного языкового отношения между человеческими существами) становится насилием. Это открытие является фундаментом для той формы насилия, которая широко распространена в нашем обществе и которая, по крайней мере в своей нынешней структуре, является единственной, на чье изобретение может легитимно притязать наше время: для пропаганды.

Возникновение пропаганды подводит нас к проблеме, которая, собственно, и образует наш предмет, то есть к проблеме отношения между насилием и политикой. В этой связи мы можем заметить, что в наше время распространилась теория насилия, которая полностью переворачивает традиционные идеи по этому поводу.

Согласно этой теории, насилие, вовсе не являясь несовместимым (как полагал Платон) с искусством повивальной бабки, напротив, является, по словам Маркса, «повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым». Эта фраза из «Капитала» [Маркс, Энгельс 1960: 761] является исключительно важной не только потому, что можно сказать, что все современные дискуссии о насилии являются не чем иным, как попытками ее экзегезы, но также потому, что, если учитывать марксистское отождествление политики и общества, ее правильная интерпретация позволит также понять, каким образом Маркс понимает отношение между насилием и политикой.

Это не такая простая проблема, как может показаться, поскольку очевидно, что суждение Маркса не относится к какому угодно типу насилия. В самом деле, насилию, которое, разрушая старую социальную форму, осуществляет майевтическое действие по отношению к новому обществу, противопоставлено насилие, которое сохраняет существующее право и противостоит любым переменам. Это означает, что в данной точке проблема становится проблемой идентификации справедливого насилия, то есть насилия, которое, будучи направленным к чему-то радикально новому, может легитимно притязать на то, чтобы определять себя в качестве революционного.

Наиболее распространенный критерий для идентификации этого насилия основывается на том, что можно было бы назвать разновидностью дарвинизма, примененного к истории. Согласно этой теории (которая, хотя она обычно и вводит в заблуждение, представляясь ортодоксальным марксизмом, в действительности имеет с марксизмом мало общего и происходит, напротив, из буржуазной социологической концепции истории, развившейся во второй половине прошлого века под влиянием дарвинизма), История конфигурируется как процесс, направляемый необходимыми законами, полностью аналогичными тем, что правят в природном царстве. Марксистское отождествление человека и природы — подразумевавшее радикальную трансформацию обоих понятий (их *Aufhebung* в диалектических терминах) — здесь грубо понимается как редуцирование Истории к идее природы, господствовавшей в науке

XIX века⁴. Гегелевское примирение необходимости и свободы, которое Маркс постоянно делал своей мишенью, тем самым становится предпосылкой для установления царства механистической необходимости, которое на самом деле не оставляет никакого места для свободной и осознанной человеческой деятельности.

На этих предпосылках проблема идентификации справедливого насилия быстро решается: то, что насилие является повивальной бабкой истории, означает, согласно этой теории, что у него нет другой задачи, кроме как ускорить и помочь подтверждению — впрочем, неизбежному — необходимых законов Истории, и, следовательно, насилие определяется как *справедливое*, если оно соответствует этой цели, и как *несправедливое*, если оно ей противостоит. Чтобы вполне осознать грубость этой интерпретации, следует заметить, что на ее основании роль революционера сводится к роли натуралиста, который, когда в природе обнаруживается какой-то вид, обреченный погибнуть в борьбе за жизнь, берется ускорить его исчезновение, применяя все доступные ему средства, с единственной целью ускорить осуществление законов эволюции.

В самом деле, именно такой является модель действия тоталитарных движений, которые в наше время отстаивали за собой право на применение революционного насилия, а также модель процессов деградации, развернувшихся в самом сердце подлинных революционных движений: короче говоря, именно это произошло в нацистской Германии вместе с депортацией евреев и в России в эпоху великих чисток 1935 года вместе с депортацией целых советских народностей — с единственным отличием, что если в первом случае Гитлер хотел «ускорить» осуществление закона природы (превосходства арийской расы), то во втором случае Сталин полагал, что «ускоряет» подтверждение не менее необходимого исторического закона.

Даже если вынести за скобки разрушительные последствия, которые эта теория повлекла для политических судеб нашего времени, ее изъяном с интересующей нас точки зрения является то, что она ищет критерий для насилия *за пределами* самого насилия. То есть она всего лишь включает теорию насилия в более широкую теорию средств, предназначенных для некоей высшей цели, каковая полагается единственным критерием для справедливости самих средств. Беньямин был прав, когда отмечал, что из подобной системы следует не критерий самого насилия как принципа, но всего лишь критерий для случаев его применения. Теория, которая стремится оправдать революционное средство справедливостью его цели, является столь же противоречивой, что и юридическая теория, стремящаяся гарантировать справедливость целей легитимностью репрессивных средств.

Так же, как насилие, царствующее в природе, не может быть определено в качестве справедливого иначе как в соотношении с космическим замыслом божественного провидения, человеческое насилие может назвать справедливым только тот, кто понимает историю как движение в линейном однородном времени по предустановленной колее (такovým является видение вульгарного прогрессизма). И так же, как европейская культура чувствует потребность в теодицее, то есть в философском оправдании Бога, только тогда, когда после угасания непосредственной веры в божественную справедливость она теряет

4 Как известно, современная наука отказалась от этой идеи и больше не мыслит законы природы в форме, скопированной с механистической модели мира.

способность примирить жестокость истории с небесной добротой, потребность в оправдании насилия начинает ощущаться только тогда, когда утрачивается сознание его изначального значения. Но теория революционного насилия, включенная в теодицею истории, отнимает какое-либо значение у слова «революция», потому что революционер в ней парадоксальным образом становится неким Панглоссом, убежденным, что все идет к лучшему в лучшем из возможных миров.

Поэтому проблема, интересующая нас здесь, заключается не в том или ином *оправдании* насилия (понятого как средство для достижения справедливой цели), но в том, чтобы найти насилие, которое не нуждалось бы ни в каком оправдании, поскольку имело бы в самом себе критерий для собственного права на существование.

Чтобы основать теорию революционного насилия, как Сорель, так и по его следам Беньямин, чувствуют необходимость выйти из порочного круга средств и целей и отправиться на поиски такой формы насилия, которая по самой своей природе была бы нередуцируемой ни к какой другой. Сорель отвечает на это требование, различая *силу*, которая стремится к авторитету и власти, то есть к новому государству, и пролетарское *насилие*, которое напротив хочет отменить само государство. Согласно Сорелю, источником всех недоразумений в вопросе о пролетарском насилии послужило то, что Маркс очень тщательно описал феномены эволюции капиталистического порядка, включая его насильственные изменения, но, напротив, был очень скуп на подробности в вопросе об организации пролетариата.

Эта неполнота сочинений Маркса привела к тому, что марксизм отклонился от своей истинной цели. Те марксисты, которые гордились своей ортодоксальностью, не хотели прибавить ничего существенного к тому, что написал их учитель, и считали, что для рассуждения о пролетариате нужно использовать лишь то, чему они научились у буржуазии. Поэтому они не подозревали, что нужно проводить различие между *силой*, которая стремится к власти и добывается автоматического подчинения, и *насилием*, которое хочет уничтожить эту власть. По их мнению, пролетариат должен приобрести силу, как приобрела ее буржуазия, точно так же ею воспользоваться и в конце концов заменить буржуазное государство социалистическим [Сорель 2013: 174].

Развивая сорелевскую теорию всеобщей пролетарской забастовки, Беньямин искал модель революционного насилия в различении между мифическим насилием, которое устанавливает право и поэтому может называться господствующим, и «чистым и непосредственным» насилием, которое не хочет устанавливать право даже в форме *ius condendum*⁵, но хочет свергнуть его вместе с силой, на которую оно опиралось, то есть государством, и тем самым открыть новую историческую эпоху.

Однако в обоих случаях требование найти насилие, которое имело бы в самом себе собственный принцип и собственный центр, удовлетворяется лишь наполовину, поскольку в конечном счете телеологический критерий — а значит, и цель, к которой оно обращено, — по-прежнему является определяющим: это свержение государства и начало новой исторической эпохи. Тем не менее,

5 Право, которое следует установить (*лат.*). — *Примеч. пер.*

если приглядеться, как Сорель, так и Беньямин доходят до крайнего порога, начиная с которого теория революционного насилия становится возможной. В самом деле, что такое насилие, которое не устанавливает право? Разве не противоречит самой сути насилия то, что оно не утверждает некую власть? И что дает революционному насилию чудесную способность взрывать *континуум* истории и полагать начало новой эры? В ответе на эти вопросы и уточняется задача теории революционного насилия.

Идея насилия, которое осознанно ставит перед собой задачу не утверждать право, но разорвать непрерывность человеческого времени и тем самым положить начало новой эпохе, не является столь уж невыносимой, как может показаться на первый взгляд, и известен по крайней мере один его пример, пусть он и находится за пределами опыта так называемых цивилизованных народов: это священное насилие. Почти всем первобытным народам известны насильственные ритуалы, чье празднование нацелено на то, чтобы прервать однородный поток профанного времени и, реактуализируя первичный хаос, позволить человеку, вновь ставшему современником богов, достичь изначального измерения творения. Всякий раз, когда жизнь его сообщества находится под угрозой или же космос предстает ему опустошенным и исчерпанным, первобытный человек чувствует потребность прибегнуть к этой разновидности возрождения времени, лишь после которого новая эпоха (новая революция во времени) может начаться.

Довольно любопытно, что эти ритуалы возрождения времени особенно часто встречаются у народов, зовущихся творцами истории: у вавилонян, египтян, евреев, иранцев, римлян, как будто эти народы, которые были вырваны из способа жизни, основанного на чисто циклической и биологической регистрации времени, исключительно интенсивно чувствовали потребность периодически возрождаться, ритуально обновляя акт насилия, который дал начало их истории.

В самом деле, у народов, у которых священное насилие существует, желание восстановить в этом насилии время изначального творения рождается не из пессимистического отречения от жизни и реальности. Напротив, именно и только посредством этого неожиданного вторжения священного и этого прерывания профанного времени, первобытный человек всякий раз, доходя до самого края (то есть до принесения в жертву себя и собственной крови), берет на себя ответственность по отношению к космосу и тем самым заново обретает власть еще раз подступить к созданию культуры и исторического мира.

Греки, которые из-за своей концепции *poïsis* вынуждены были с особой неотложностью ставить перед собой проблему священного насилия, выразили все его тревожащее значение в фигуре Диониса, то есть умирающего и возрождающегося бога. В интуиции этой сущностной близости между жизнью и смертью, насилия и зарождения, и в открытии того, что, делая ее своим опытом, человек может достичь нового зарождения (*generazione*) времени и нового рождения (*nascita*), заключается специфическая черта священного насилия. И в этой перспективе особое значение приобретает то, что «Вакханки» Еврипида, то есть трагедия, чьим предметом является именно конфликт между священным насилием бога и профанным насилием тирана, завершаются словами, выражающими вечную веру человека в возможность того, что нечто абсолютно новое и непредвиденное может возникнуть, заново полагая начало времени:

Часто боги действуют против нашего ожидания:
То, чего мы ждали, не совершается,
И бог нашел путь для непредвиденного⁶.

Есть одна фраза Маркса из «Немецкой идеологии», в которой способность революции дать новое начало истории и на новом фундаменте основать общество открыто связывается с особым характером опыта, осуществляемого в ней революционным классом. Маркс пишет, что «революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть господствующий класс, но и потому, что свергающий класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую форму общества» [Маркс, Энгельс 1955: 70]. Иными словами, то, что наделяет революционный класс уникальной способностью открывать новую историческую эпоху, это тот факт, что в отрицании господствующего класса он испытывает собственное отрицание.

Теперь, если мы отнесем к насилию характеристику, которой Маркс наделяет революционный опыт, мы можем сказать, что нашли критерий, на котором может быть основана теория революционного насилия.

Не насилие, которое просто является средством для достижения справедливой цели отрицания существующей системы, но *насилие, которое в отрицании другого испытывает собственное самоотрицание и в смерти другого приходит к сознанию собственной смерти, является революционным насилием*. Только в качестве носителя этого сознания, то есть лишь постольку, поскольку перед лицом насильственного действия он знает, что речь в любом случае идет о его собственной смерти, революционный класс приобретает уже не право, но скорее берет на себя ужасающее обязательство обратиться к насилию. Так же, как и священное насилие, революционное насилие является прежде всего *страстью* в этимологическом смысле слова, самоотрицанием и самопожертвованием. С этой более высокой точки зрения как репрессивное насилие, которое сохраняет право, так и насилие преступника, которое ограничивается его отрицанием, так же как и любое насилие, которое исчерпывается в полагании нового права и новой власти, являются эквивалентными, поскольку осуществляемое ими отрицание другого всегда остается таковым и никогда не может стать отрицанием себя. Любое чисто исполнительное насилие, инструментом какого бы проекта оно ни рассматривалось, — как догадывается народная мудрость, покрывающая позором фигуры палача и легавого, — является сущностно нечистым, поскольку для него остается закрытой единственная возможность, которая могла бы искупить его, то есть возможность превратить отрицание другого в самоотрицание.

Поэтому только революционное насилие разрешает противоречие, в котором уже Гегель видел внутренний разлад насилия, то есть то, что оно «непосредственно само разрушает себя в своем понятии как изъявление воли, которое снимает изъявление или наличное бытие воли» [Гегель 1990: 142].

Это замечание так же обеспечивает нас единственным критерием, в соответствии с которым насилие может легитимно надеяться на то, чтобы быть определенным как революционное, поскольку очевидно, что обычный опыт,

6 *Эвприпид*. Вакханки. 1389–1391. Пер. с др.-греч. С. Ермакова.

предлагаемый нам нашим обществом, это опыт насилия, которое почти никогда не осознает собственное фундаментальное противоречие, и что революционное следствие не вытекает непосредственно из любого насильственного акта, нацеленного против господствующего класса, как чудотворное следствие из принятия лекарства. Только тот, кто посредством насилия *осознанно* дошел до отрицания себя и тем самым «сбросил с себя всю старую мерзость», может дать новое начало миру и, как это всегда делали все революции, притязать на мессианскую приостановку времени и открытие не только новой хронологии (*novus ordo saeculorum*), но и нового опыта времени, новой Истории.

Стало быть, проблема определения революционного насилия оказалась проблемой демонстрации его отношения со смертью. Это обстоятельство также позволяет нам уточнить, в каком смысле возможно помыслить отношение между революционным насилием и культурой.

В самом деле, любая культура нацелена на преодоление смерти. Можно сказать, что все, что люди помыслили, познали, написали или сформировали как культуру, было сформировано, написано, познано или помыслено ради примирения со смертью. В этом также заключается основание оппозиции, которую человек всегда замечал между насилием и языком: потому что язык является человеческим могуществом, *par excellence* обращенным против смерти, и единственной почвой, на которой для человека возможно примирение с ней. На предельный вопрос, звучащий: «почему есть нечто, скорее чем ничто?», — культура отвечает, переводя внимание на тайну, которую Беньямин однажды определил как нечто, для чего «в конечном счете существенен покров», и таким образом она в конечном счете переносит нас в область, где «ничто», «нечто», «жизнь», «смерть», «зарождение» и «отрицание» обнаруживают свою взаимопринадлежность и поэтому приближаются к самому пределу возможности языка. Приведа нас к самому порогу того, что не может быть далее познано в языке, культура исчерпывает свою функцию. В своей задаче примирения человека со смертью она не может проследовать дальше, не отрицая себя.

Только революционное насилие может преодолеть этот порог. Оно является точкой, в которой человек самым ослепительным образом испытывает единство жизни и смерти, зарождения и отрицания. То, что это осознание может иметь место только в сфере, которая — находясь по ту сторону языка — повергает в смятение и радикально экспроприирует человеческое существо (потому что насилие как самоотрицание не принадлежит ни действующему, ни жертве, но — как догадывались греки, которые придали ему форму в фигуре безумного бога, — сущностно является опьянением и экспроприацией себя), и то, что живущий не может признать собственную сущностную близость со смертью, не отрицая в то же самое время себя, является печатью, охраняющей самую глубокую и самую священную тайну существования человека среди себе подобных.

Поскольку революционное насилие есть этот опыт собственного отрицания, оно в самом деле является в высшей степени *árrhēton*, несказанным, которое вечно ниспровергает возможность языка и ускользает от любого оправдания. Но именно потому, что в революционном насилии человек выходит по ту сторону языка и, следовательно, отрицает себя как существо, наделенное речью, он и может достичь изначальной сферы, в которой сознание тайны,

принявшее форму культуры, разбивается на куски, и новое начало становится возможным для его действия и его речи. Если в начале истории спасения и примирения со смертью всегда будет написано «вначале было слово», то в начале любой новой временной истории всегда будет читаться «вначале было насилие».

Таков предел и в то же время неодолимая истина революционного насилия. Поскольку оно преодолевает порог культуры и в самом своем жесте держится в зоне, недостижимой для языка, оно, так сказать, тонет в Абсолюте и оправдывает то, что Гегель мог выразить как самое глубокое свойство истины в образе «вакхического восторга, все члены которого опьянены».

Пер. с итал. Сергея Ермакова

Библиография / References

- [Арендт 2000] — *Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни* / Пер. с англ. В.В. Бибикина. СПб.: Алетейя, 2000.
(*Arendt H. The Human Condition. Saint Petersburg, 2000. — In Russ.*)
- [Арендт 2014] — *Арендт Х. Предисловие: Брешь между прошлым и будущим // Арендт Х. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли* / Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. С. 9—27.
(*Arendt H. Preface: The Gap between Past and Future // Arendt H. Between Past and Future. Moscow, 2014. P. 9—27. — In Russ.*)
- [Гегель 1990] — *Гегель Г.В.Ф. Философия права* / Пер. с нем. Б.Г. Столнера, М.И. Левиной. М.: Мысль, 1990.
(*Hegel G.W.F. Philosophie des Rechts. Moscow, 1990. — In Russ.*)
- [Гегель 2000] — *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа* / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000.
(*Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Moscow, 2000. — In Russ.*)
- [Маркс, Энгельс 1955] — *Маркс К., Энгельс Э. Сочинения: В 50 т. Т. 3. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955.*
(*Marx K., Engels F. Sochineniya: In 50 vols. Vol. 3. Moscow, 1955. — In Russ.*)
- [Маркс, Энгельс 1960] — *Маркс К., Энгельс Э. Сочинения: В 50 т. Т. 23. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1960.*
(*Marx K., Engels F. Sochineniya: In 50 vols. Vol. 23. Moscow, 1960. — In Russ.*)
- [Сорель 2013] — *Сорель Ж. Рассуждения о насилии* / Пер. с фр. Б. Скурагова, В. Фриче. М.: Фаланстер, 2013.
(*Sorel G. Réflexions sur la violence. Moscow, 2013. — In Russ.*)
- [Agamben 2009] — *Agamben G. Letter from Giorgio Agamben to Hannah Arendt, 21 Feb. 1970 / Agamben G. On the Limits of Violence // Diacritics. 2009. Vol. 39. No. 4. P. 111.*
- [Fabbri 2009] — *Fabbri L. Editor's introduction / Agamben G. On the Limits of Violence // Diacritics. 2009. Vol. 39. No. 4. P. 103.*
- [Hölderlin 1952] — *Hölderlin F. Sämtliche Werke: In 10 Bde. 5 Bd. Stuttgart: Kohlhammer, 1952.*
- [Sade 1998] — *Sade D.A.F., Marquise de. Œuvres: En 3 t. T. III. Paris: Gallimard, 1998.*

7 *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 30. Пер. с нем. уточнён С. Ермаковым.*

Джудит Батлер

Запрос на ненасилие¹

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_62

Judith Butler
The Claim of Non-Violence

У меня есть очень большие сомнения в том, что ненасилие может представлять собой некий принцип, если под таковым понимать твердое правило, которое можно с одинаковой уверенностью и одинаковым способом применять в совершенно любых обстоятельствах. В то же время ситуации, в которых присутствует запрос на ненасилие или когда ненасилие предъявляет свои требования к нам, похоже, являются иным случаем — здесь ненасилие выступает в качестве обращения или призыва. Тогда перед нами возникают соответствующие вопросы: в каких условиях мы реагируем на подобное требование? что позволяет его принять в момент его появления? — а точнее, каковы вообще условия его возникновения?

Способность реагировать на это требование имеет самое непосредственное отношение не только к тому, каким образом оно сформировано и сконструировано, но и к диспозиции чувств, или к условиям самой восприимчивости. Дело в том, что лицо, дающее ответ на это требование, в недобровольном порядке формируется нормами, которые зачастую совершают определенные насильственные действия и вполне могут располагать к таковым и данного субъекта. Таким образом, насилие не является чем-то чуждым для субъекта, к которому обращен запрос на ненасилие, — насилие изначально не обладает презумпцией чего-то «внешнего». Насилие и ненасилие — это не просто стратегии или тактики: они формируют субъект, становятся его конститутивными возможностями, а стало быть, и определяют ту борьбу, которую он постоянно ведет. Все сказанное подразумевает, что ненасилие представляет собой борьбу отдельно взятого субъекта, но при этом воздействующие на него нормы имеют социальную природу; социальными являются и связи, которые стоят на карте в рамках такой практики, как ненасилие. Иными словами, сингулярная «единица», ведущая борьбу с помощью ненасилия, находится в процессе открытого утверждения собственной социальной онтологии. В дискуссиях на эту тему часто предполагается, что мы можем с легкостью разделять вопросы индивидуальной практики и группового поведения, но не исключено, что вызов ненасилия представляет собой именно вызов презумпции подобных двойственных онтологий. В конечном итоге, если «я» формируется посредством действия социальных норм и всякий раз это происходит в соотношении с конституирующими социальными связями, то из этого следует, что любая форма индивидуальности является социальной детерминацией. И наоборот, любая

1 Настоящий текст является заключительной главой из книги Джудит Батлер «Фреймы войны» (*Butler J. Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso, 2009. P. 165–184).

группа не только отграничена от другой, но и представляет собой дифференцированный ассамбляж — все это предполагает, что сингуляризация является принципиальной особенностью социальности.

Впрочем, решить поставленную проблему раз и навсегда при помощи подобных аргументов невозможно, хотя они, на мой взгляд, имеют ключевое значение для любого критического рассмотрения ненасилия. Здесь необходимо задаться вопросом о том, против кого и против чего направлено ненасилие. Следует различать, к примеру, насилие над отдельными лицами, над разумными существами, над имуществом или над окружающей средой. Кроме того, существуют такие формы насилия, которые призваны противостоять другому насилию или остановить его — имеются в виду тактики самообороны, — а еще одной его разновидностью является насилие, осуществляемое во имя борьбы со зверствами, голодом и другими разновидностями гуманитарных кризисов или же в ходе революционных попыток установления демократической политики. В этом кратком тексте не получится рассмотреть эти важнейшие вопросы в их конкретности и актуальности, но, пожалуй, удастся представить более панорамную картину тех условий, при наличии которых возможно зафиксировать запрос на ненасилие. Кто является субъектом, к которому обращено это требование? При помощи каких структурных рамок оно становится осмысленным? После того, как наличие этого требования зафиксировано, потенциально могут быть приняты любые решения — например, можно с тем же успехом как считаться с ним, так и сопротивляться ему. Тем не менее я придерживаюсь мнения, что если этот вызов получит отклик, то воспринимать насилие как само собой разумеющийся социальный факт станет гораздо сложнее.

В ходе недавней дискуссии на страницах журнала «differences» философ Кэтрин Миллс попросила меня обратить внимание на следующий очевидный парадокс². Как утверждает Миллс, существует некая разновидность насилия, при помощи которого формируется субъект, а фундирующие субъект нормы по определению являются насильственными. Отсюда следует обращенный в мой адрес вопрос Миллс: если все это верно, то как возможен призыв к ненасилию? Вместо ответа здесь сразу же напрашивается встречный вопрос: только ли нормы формируют субъект? — и обязательно ли нормы, которые в этом процессе действительно участвуют, имеют насильственную природу? Но для начала давайте попробуем принять аргументы Миллс и рассмотреть, к чему они ведут.

Насилие формирует нас — по меньшей мере частично. Против нашей воли нам присваиваются гендерные маркеры или социальные категории, которые задают понятность или узнаваемость, — это означает, что данные категории, помимо прочего, сообщают о том, какие возможные социальные риски возникают в случае полной или частичной непонятности. Но даже если все это верно — а по моему мнению, дело так и обстоит, — по-прежнему следует утверждать, что между насилием, при помощи которого происходит наше формирование, и насилием, которое уже после завершения этого процесса сопровождает наше поведение, может произойти определенный и принципиальный разрыв. Вероятно, именно потому, что мы формируемся посредством насилия, ответственность за то, чтобы это насилие не воспроизводилось, и правда ста-

2 Butler J. Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins // differences. 2007. Vol. 18 (2). P. 180—195. В тексте использованы отдельные фрагменты этой дискуссии.

новится еще более насущной и важной задачей. Мы без труда можем сформироваться внутри матрицы власти, но это не означает, что мы должны с готовностью или автоматически воссоздавать эту матрицу на протяжении всей своей жизни. Для понимания этого момента необходимо ненадолго задуматься о том, что значит быть сформированным — а в особенности быть сформированным посредством норм, — и происходит ли это формирование однократно в прошлом или же оно имеет однолинейный и длящийся характер. Подобные нормы эффективным образом устанавливают (или ликвидируют) определенные типы субъектности, причем не только в прошлом, но и повторяясь в виде временных реитераций.

Нормы не действуют лишь однократно. Описать начало действия подобных норм, по сути, невозможно, хотя в нашем воображении мы можем допустить такое начало — зачастую это будет очень интересный мысленный эксперимент. Кроме того, я полагаю, что мы можем предпринять попытку установить место и время, в которых определенный процесс формирования считается завершенным, — хотя я убеждена, что такая хронология неизбежно конструируется недобросовестно. Возьмем, к примеру, гендер: если он воздействует на нас «в самом начале», то в дальнейшем его воздействие не прекращается, а первичные впечатления не относятся к тем, что начинаются и заканчиваются во времени. Напротив, эти впечатления устанавливают темпоральность нашей жизни, связанную с непрерывным действием норм, продолжающимся воздействием прошлого в настоящем, а следовательно, они определяют и невозможность обозначить начало и конец гендерного формирования как такового. Нет необходимости ссылаться на два разных события во времени, то есть утверждать, что в один данный момент существуют нормативные условия производства субъектов, а затем, уже в другой момент, происходят разрывы с этими условиями. Нормативное производство субъекта представляет собой итеративный процесс: норма повторяется и в этом смысле постоянно порывает с контекстами, обозначенными в качестве «условий производства».

Идея итеративности имеет ключевое значение для понимания того, почему действию норм не присущ детерминированный характер. Кроме того, здесь же, возможно, обнаруживается причина того, почему более уместно использовать термин «перформативность», а не «конструирование»³. Даже если бы мы могли описать «происхождение» норм и представить это описание за рамками вымышленной интерпретации, что бы это дало? Если цели той или иной нормы невозможно вывести из ее происхождения (о чем ясно говорится у Ницше, например, в отношении правовых конвенций), то даже в случае возникновения норм из насилия из этого не следует, что их судьба состоит исключительно и только в том, чтобы воспроизводить (reiterate) насилие, лежащее в их основе. К тому же сохраняется следующая возможность: если

3 Перформативные эффекты вполне могут иметь (или принимать) материальный характер, будучи составляющей самого процесса материализации. Дискуссии о конструировании, как правило, увязают в вопросе о том, что именно не является сконструированным, и тем самым представляются связанными с метафизикой, чего они по определению должны избегать. Перформативность в конечном счете может повлечь за собой переход от метафизики к онтологии и дать такое представление об онтологических эффектах, которое позволит нам переосмыслить материальность как таковую.

нормы действительно продолжают осуществлять насилие, то это не всегда происходит одним и тем же способом. Более того, еще необходимо продемонстрировать, что насилие, заложенное в основании, является тем же самым, что и насилие, осуществляемое в итерациях, которые порождают конкретную норму во времени.

Ограничивает ли происхождение нормы все способы ее будущего функционирования? Норма вполне может служить для установления определенного контроля над темпоральностью, но возникает ли в ходе ее итераций иная темпоральность (или несколько)? Является ли это по меньшей мере возможностью — чем-то, что можно попытаться срежиссировать или к чему можно призвать? То, на чем упорно настаивают, то, к чему призывают, не является резким разрывом с прошлым в его целокупности во имя некоего радикально нового будущего. «Разрыв» есть не что иное, как ряд существенных сдвигов, проистекающих из итеративной структуры нормы. Однако утверждать об итеративности нормы совершенно не означает принимать ее структуралистскую трактовку — такое утверждение, напротив, говорит о сохраняющейся актуальности постструктурализма, об особом внимании к таким категориям, как *жить дальше, продолжать в том же духе, переносить, длиться*, — категориям, которые формируют темпоральные задачи для тела.

С учетом всего сказанного следует избегать генерализации тезиса о том, что всякая нормативность основана на насилии. Подобное утверждение может функционировать в качестве трансцендентального аргумента — тем самым оно демонстрирует неспособность выявлять те социальные факты, когда нормы действуют по иным причинам либо когда понятие «насилие» не вполне точно описывает власть или силу, с помощью которой они действуют. Безусловно, существуют режимы власти, которые производят и ограничивают определенные способы существования. Однако у меня отнюдь нет уверенности в утверждении или отрицании трансцендентального тезиса, который исключает власть из этого уравнения и делает насилие необходимым элементом совершенно любого процесса формирования субъекта⁴.

Этический запрет на применение насилия не дезавуирует и не отвергает то насилие, которое может происходить в процессе производства субъекта. В действительности для того, чтобы понять призыв к ненасилию, необходимо, видимо, развернуть постановку задачи в диаметрально противоположном направлении. Когда субъект формируется в условиях насилия (эта «единица» в данном случае может формироваться посредством связанных с агрессией структур национальных государств, принимающих различные дополнительные формы в мирной и частной жизни), и это формирующее действие длится на протяжении всей его жизни, возникает следующая этическая проблема: как прожить насилие истории формирования субъекта, как осуществить сдвиги и повороты в ее итерации? Именно потому, что итеративность ускользает от любого детерминизма, возникает очередная серия вопросов. Как я проживаю насилие своего формирования? Как оно продолжает жить во мне? Как оно движет мною, вопреки мне самому, даже когда я сам его поддерживаю? Во имя какой новой ценности я могу обратить его вспять и оспорить? В каком смысле такое насилие может обрести иное направление, если это вообще возможно?

4 Дальнейшее рассмотрение этой проблемы см. в моей работе [Butler 2006a; 2008].

Именно потому, что итеративность ускользает от всякого волюнтаризма, я не могу свободно отказаться от истории своего формирования. Я лишь могу жить в русле этой не зависящей от моей воли сферы истории, а то и, в сущности, в качестве этого русла. Можно ли при помощи такого формирующего насилия противодействовать определенным насильственным результатам и тем самым произвести сдвиг в итерации насилия? Возможно, здесь лучше использовать понятие «агрессия» или не столь клинически окрашенный термин «ярость», поскольку мне представляется, что реальное ненасилие везде и всегда предполагает агрессивную бдительность по отношению к тенденции к проявлению агрессии в виде насилия. Как таковое ненасилие представляет собой борьбу, формирующую одну из этических задач клинического психоанализа и психоаналитической критики культуры.

Ненасилие как этический «призыв» действительно невозможно понять без насилия, участвующего в формировании и сохранении субъекта, — в таком случае не было бы ни борьбы, ни обязательств, ни затруднений. Суть дела заключается не в том, чтобы искоренить условия собственного производства, а лишь в том, чтобы взять на себя ответственность за такую жизнь, которая бросает вызов детерминирующей силе этого производства, то есть эффективно использует итеративность норм этого производства и, следовательно, их хрупкость и трансформируемость. Социальные условия моего существования никогда не бывают полностью желанными с моей стороны, но при этом без данных условий и их непреднамеренных последствий не существует никакой агентности. Условие какой бы то ни было возможной агентности для меня формируется необходимыми и взаимозависимыми отношениями с теми, кого я никогда не выбирал, и даже с теми, кого я никогда не знал. И хотя не все невольные воздействия являются «насильственными», некоторые из них представляют собой посягательства, наносящие вред и оказывающие принудительное воздействие на тело, провоцируя гнев. Именно так выглядят динамичные узы «борьбы», которая и есть ненасилие. Полагаю, что оно не имеет ничего общего с устранением или изгнанием насилия из сферы нормативности, а также не предполагает поиска и взращивания некоего якобы свободного от насилия закоулка души с выяснением того, как жить в соответствии с его требованиями⁵. Именно потому, что субъект погряз в насилии, существует борьба и появляется возможность ненасилия. Погрязнуть в насилии означает, что даже в том случае, если эта борьба является жестокой, трудной, создающей помехи, судорожной и неизбежной, она не тождественна детерминизму: погрязнуть в насилии — именно так выглядит условие возможности борьбы за ненасилие, и вот почему эта борьба так часто оканчивается неудачей. Если бы дело обстояло иначе, то не было бы вообще никакой борьбы — присутствовали бы только репрессии и запрос на ложную трансцендентность.

Ни добродетелью, ни некоей позицией, ни тем более набором принципов, подлежащих универсальному применению, — ничем из этого ненасилие не является. Этим понятием обозначается затруднительная и конфликтная позиция субъекта — обиженного, озлобленного, склонного к насильственному мщению, но при этом ведущего сопротивление подобному образу действий, нередко обращая ярость на самого себя. Борьба против насилия означает признание, что

5 См. работы Махатмы Ганди о ненасилии, в которых эта практика оказывается отнюдь не пассивной [Gandhi 1996].

насилие — это ваша собственная возможность. Если бы этого признания не было, если бы субъект постулировался в качестве прекрасной души, в качестве того, кто по определению не склонен к насильственной агрессии, то были бы невозможны ни этические сомнения, ни борьба, ни проблемы. Подобная позиция добродетели, или принцип незапятнанности, не допускают или подавляют насилие, из которого они проистекают.

Принципиально различать два субъекта: (а) того обиженного и разгневанного субъекта, который наделяет моральной легитимностью яростное и вредоносное поведение, тем самым превращая агрессию в добродетель, и (б) того обиженного и разгневанного субъекта, который тем не менее стремится ограничить причиняемый своими действиями вред и способен сделать это лишь при помощи активной борьбы с агрессией и против нее. В первом случае происходит морализация субъекта, которая снимает с него ответственность за совершаемое насилие, — во втором перед нами неизбежно предстает моральная борьба, вооруженная идеей ненасилия, в условиях столкновений как с социальным насилием, так и с собственной агрессией субъекта, когда оба эти столкновения транзитивно влияют друг на друга. Такой субъект принимает отсутствие незапятнанности и то измерение социальных отношений, которое не зависит от его воли (включающее и те элементы данных отношений, что имеют явно определяемый волей характер), а также признается, что социальная жизнь пронизана потенциальной агрессией. Борьба, о которой идет речь, усиливается именно в тот момент, когда субъект подвергается агрессии, когда ему причинены страдания, когда обостряется желание возмездия. Эта борьба может иметь личный характер, однако ее параметры определенно пронизывают ситуации политических конфликтов, в которых переход к возмездию совершается быстро и с полной моральной уверенностью. Именно это сопряжение насилия и морализаторства я и пытаюсь снять, допуская, что ответственность вполне способна найти иное пристанище.

У Эммануэля Левинаса насилие оказывается одним из «соблазнов», которые субъект способен испытывать при столкновении с уязвимой (precarious) жизнью другого, транслируемой посредством лица. Именно поэтому лицо выступает одновременно как искушением для убийства, так и запретом на убийство. «Лицо» не обладало бы смыслом без того убийственного импульса, от которого оно должно быть защищено. При этом сама беззащитность лица, по видимому, и возбуждает агрессию, в отношении которой действует запрет. Левинас постулирует явную амбивалентность для субъекта при столкновении с лицом: желание убить — этическая необходимость не убивать⁶.

Иную форму эта амбивалентность приобретает у Мелани Кляйн. Ее размышления об убийственном гневе проистекают из анализа скорби и утраты [Кляйн 2007]. Отношение к «объекту» в описании Кляйн предстает отношением уничтожения и сохранения. Способом «сохранения» утраченного объекта оказывается интродекция, но это решение меланхолического толка может привести к разрушительным последствиям. Субъекта, переживающего утрату, Кляйн наделяет поглощающей его агрессией: утраченный другой психически «поглощается» в акте своего рода интродективного каннибализма. Другой, поселившийся в психической сфере, продолжает подвергаться внутреннему

6 Подход Левинаса и запрет на убийство рассматриваются в последней главе моей книги «Неустойчивая жизнь». Здесь я имею в виду работу [Levinas 1966].

«порицанию», в результате чего, как утверждает Кляйн, начинает звучать критический голос, становящийся характерной особенностью «морального садизма» [Там же: 147—148]. Последний резонирует с той морализацией насилия, о которой упоминалось выше. Утраченный другой инкорпорируется — в качестве способа его сохранения — и в то же время подвергается порицанию: не только за свой «уход», но вследствие амбивалентности, присущей любовным отношениям в целом. Иными словами, меланхолический выход из ситуации производит такую реструктуризацию эго, когда утраченный другой постоянно сохраняется и постоянно уничтожается, причем ни один из этих процессов не приходит к окончательному завершению. Ярость, испытываемая к другому и в связи с его утратой, формирует рефлексивный поворот, который оказывается самоуничтожающим внутренним монологом субъекта, ведущего борьбу за выживание. На пути этой тенденции к самоуничтожению должно встать нечто сохраняющее, однако в том и заключается самоубийственный риск, что эго, согласно формулировке Кляйн, будет стремиться к сохранению другого, идеала другого, за счет самого себя. Тот, кто умер или ушел, потенциально все равно будет восприниматься как уничтоженный борющимся за выживание «я», и в результате, как это ни парадоксально, спасти утраченного другого можно единственным способом — ценой собственной жизни.

Здесь важно отметить, что амбивалентность, которую Кляйн описывает в связи с меланхолией, можно в обобщенном виде отнести к состояниям любви и привязанности в целом. По утверждению Кляйн, меланхолия интернализирует объект, который разыгрывает сцену преследования, создавая для эго невыносимую ситуацию и выступая предпосылкой для изгнания внутренних объектов, зачастую вне зависимости от того, являются ли они «хорошими» или «плохими» в том виде, как понимает эти категории Кляйн. Фрейд в работе «Скорбь и меланхолия» проследил функцию супер-эго вплоть до интернализации и трансформации утраченного другого в голос упрека — голос, который говорит именно то, что эго сообщило бы другому, если бы он был жив и мог услышать назидания того, кто остался [Фрейд 2012]. Критика и упреки, обращенные к отсутствующему другому, преломляются и трансформируются во внутренний голос, направленный против самого себя. Обвинение, которое остается непроговоренным в адрес другого, в конце концов звучит только по отношению к самому себе, что в итоге оказывается способом спасти другого — даже в смерти — от собственного обвиняющего голоса. Обращаясь к самому себе, чтобы «спасти жизнь другого», собственный голос становится инструментом потенциального уничтожения субъекта. В результате для того, чтобы жить, эго должно позволить другому умереть, но это оказывается непростой задачей, когда «позволить умереть» выглядит слишком близким к «убийству» или, хуже того, к принятию на себя непосильной ответственности за смерть другого. Лучше лишиться себя жизни, чем стать убийцей, даже если лишение себя жизни подтверждает, что ты самоубийца. Кому нужны Альтюссер или полиция, если гневная речь меланхолика сама по себе обладает силой самоуничтожения? Полиции не нужно осыпать меланхолика градом ударов за то, что его собственный голос выдвигает броское обвинение. Отличие между возможностью и невозможностью ужиться с совестью заключается в том, что в первом случае самоубийство остается частичным, сублимированным и ошибочным — ему не удастся стать ни самоубийством, ни убийством, то есть только совесть с изъяном парадоксальным образом имеет шанс противостоять деструктивному насилию.

Обращаясь к этому сценарию обостренного супер-эго в состоянии меланхолии, Кляйн переосмысливает его как психическую неволю, подробно описывая «рабство, которому подчиняется эго, выполняя чрезвычайно жестокие требования и наставления своего возлюбленного объекта, который обосновался у него внутри... Эти строгие требования служат для поддержания эго в его борьбе с неконтролируемой ненавистью и с объектами его суровых нападков, с которыми эго частично идентифицируется» [Кляйн 2007: 151]. Важно отметить, что морализация голоса в качестве «жестоких требований и наставлений» ускоряет формирование супер-эго. Последнее возвышается не столько как ограничитель либидинального желания, сколько как контур, присваивающий и отерочивающий первичную агрессию и ее разрушительные последствия. Таким образом, супер-эго оказывает эго поддержку в его борьбе с собственной «неконтролируемой ненавистью». Направляя собственную агрессию против самого себя, эго движется в направлении рискованного самопожертвования.

К счастью, для субъекта все описанное не является замкнутой системой и определенно не составляет его основополагающую онтологию, поскольку данная экономика способна к изменению — что и происходит. Уничтожение, будучи признаком внутренней нестабильности этой экономики, мотивирует субъекта — но эту же функцию выполняет и сохранение. Как и Левинас, Кляйн говорит о «тревоге» за благополучие объекта. Поскольку рассматриваемый субъект с самого начала был амбивалентен, он может по-разному устроиться в этом конфликте. По отношению к объекту — живому или мертвому — субъект (эго) испытывает не только тревогу и угрызения совести, но и «чувство ответственности», защищая как себя — от преследователей, которые выступают ментальными фигурами для собственных разрушительных импульсов эго, — так и тех, кого оно любит, — от собственных же преследований. По сути дела, преследование фрагментируется, выступая как разрушением объекта через агрессию, так и возвращением этого разрушения в расчлененном виде⁷. Таким образом, Кляйн описывает психическую сцену, в которой каждый фрагмент подвергшегося дезинтеграции объекта заново вырастает в преследователя. Эго не просто пугается порожденного им призрака фрагментации — оно также испытывает печаль по отношению к объекту, реагирует на предстоящую утрату объекта, утрату, которую оно может, способно или будет создавать как следствие собственной деструктивности.

Вина, по мнению Кляйн, представляет собой попытку отгородиться от перспективы невозможной утраты. Ее «морализация» является чем-то вторичным, а то и отклонением, и если здесь и присутствует какая-либо мораль, то она состоит исключительно в понимании того, что «я» для своего выживания нуждается в другом, что «я» в любом случае имеет реляционный характер, что оно возникает не только посредством сохранения, но и через формирование способности поддерживать обращение к другому. Именно здесь мы еще раз сделаем важный переход от Кляйн к работам Дональда Уинникотта. Для последнего суть дела заключается в том, способен ли объект любви пережить нашу любовь, вынести определенное искажение и при этом сохраниться в ка-

7 «Таким образом, эго сталкивается с тем психическим фактом, что его любимые объекты находятся в состоянии распада на части. В основе многочисленных тревожных ситуаций лежат отчаяние, угрызения совести и беспокойство, простирающиеся из этого осознания» [Кляйн 2007: 152].

честве объекта (см.: [Winnicott 1953; 1971]). В то же время для Кляйн усилия по сохранению объекта от нашей собственной деструктивности сводятся в конечном итоге к страху за собственное выживание.

Проблему для субъекта в рамках этих столь очевидно противоположных позиций образует деструктивность. Даже если агрессия соразмерна человеческому бытию (что имплицитно отменяет антропоцентрическое понимание человеческого животного), модусы существования и направленности деструктивности чрезвычайно различны. Фактически она может становиться основой «неморализованного» чувства ответственности, стремящегося защитить другого от уничтожения. Это как раз и есть альтернатива моральному садизму, насилию, которое прямодушно обосновывает себя этикой незапятнанности, проистекающей из отказа от насилия. Все это также выступает альтернативой онтологизации насилия, которая считается настолько структурно зафиксированной и определенной на уровне субъекта, что она предотвращает любую возможность этической приверженности сохранению жизни другого.

Здесь можно обнаружить важное различие между моральным садизмом и ответственностью. Если моральный садизм представляет собой способ преследования, выдающий себя за добродетель, то ответственность в указанном выше смысле «владеет» агрессией точно так же, как и этическими полномочиями на поиск ненасильственного решения для требований, выдвигаемых гневом. Ответственность осуществляет все это не из повиновения формальному закону, а именно потому, что стремится защитить другого от его собственного разрушительного потенциала. Во имя сохранения неустойчивой жизни другого мы трансформируем агрессию в способы экспрессии, защищающие тех, кого мы любим. Тем самым агрессия ограничивает свою насильственную пермутацию, подчиняясь требованию любви, направленному на то, чтобы чтить и защищать неустойчивую жизнь другого. Для Кляйн, как и для Левинаса, смысл ответственности связан с тревогой, которая остается открытой, которая не снимает амбивалентность путем дезавуирования, а порождает определенную этическую практику, саму по себе экспериментальную, стремящуюся сохранить жизнь, а не разрушить ее. Перед нами не принцип ненасилия, а именно практика — причем совершенно ненадежная, — заключающаяся в попытке обратить внимание на неустойчивость жизни, протестировать трансмутацию жизни в ее противоположность (non-life).

Вопрос о применении или неприменении насилия возникает именно в рамках постоянной борьбы за власть. Не только те, кто наделен привилегиями, в силах решать, является ли насилие наилучшим вариантом действий, — обделенные парадоксальным образом, и даже безотлагательно, также обязаны принимать решение, наносить ли ответный удар, и если да, то в какой форме. Подобная постановка вопроса — например, в условиях масштабного насилия со стороны государства — может показаться заведомо глупой или излишней. Однако вполне может оказаться, что в отдельных обстоятельствах акт насилия, не получивший ответа, в большей степени, чем что-либо иное, будет демонстрировать асимметричную жестокость государства. Не питая уверенности в том, что ненасилие спасает чистоту чьей-то души, я полагаю, что оно действительно подтверждает факт наличия социальных связей, даже когда они подвергаются насильственному нападению извне.

Государственное насилие зачастую артикулирует себя через постулирование суверенного субъекта. Последний же выдает себя вовсе не за лицо, на ко-

торое посягают другие, или лицо, чьи условия и горизонт действий формируются постоянной и необратимой травматичностью (injurability). Такая суверенная позиция не только отрицает собственную основополагающую травматичность, но и пытается переместить травматичность в другого как последствие нанесения травмы этому другому и демонстрации того, что другому по определению свойственна травматичность. Если акт насилия выступает, помимо прочего, способом перемещения способности подвергаться насилию (всегда) в какое-то другое место, то он порождает видимость того, что субъект, применяющий насилие, сам для него непроницаем. Достижение этой видимости становится одной из целей насилия: субъект локализует уязвимость в другом, сначала нанося ему травму, а затем принимая знак травмы за истину другого. Специфическая морализация этой сцены происходит в момент, когда насилие «оправдывается» как «легитимное» и даже «добродетельное», несмотря на то что его основная цель — добиться невозможного эффекта господства, неприкосновенности и непроницаемости при помощи разрушительных средств.

Открытое признание травматичности ни в коей мере не выступает гарантией политики ненасилия. Однако эту ситуацию вполне можно исправить, если рассматривать неустойчивость жизни, а следовательно, и травматичность как общее состояние (а не какой-то иной способ маркирования культурной идентичности), то есть как воспроизводящуюся или вневременную характеристику культурного субъекта, который по определению и вне зависимости от исторических обстоятельств подвержен преследованию или травматичности. В первом случае «субъект» оказывается бессмысленным для понимания общего состояния неустойчивости и взаимозависимости, во втором «субъект» устанавливается заново и определяется своей травмой (в прошлом) и травматичностью (в настоящем и будущем)⁸. Если отдельно взятый субъект считает себя по определению травмированным или действительно преследуемым, то любые акты насилия, реализуемые таким субъектом, невозможно идентифицировать как «нанесение травмы», поскольку совершающий их субъект по определению не способен ни на что, кроме получения травмы. В результате производство субъекта на основе его травмированного статуса в дальнейшем создает постоянное основание для легитимации (и отрицания) его собственных насильственных действий. Точно так же, как суверенный субъект отрицает свою травматичность, перемещая ее на постоянное хранение в другого, преследуемый субъект может отрицать свои насильственные действия, поскольку никакой эмпирический акт не может опровергнуть априорную презумпцию виктимизации.

Если здесь присутствует благоприятная возможность для появления ненасилия, то оно должно исходить не из признания всеобщей травматичности (сколь бы справедливым ни было это утверждение), а из понимания возможностей наших насильственных действий по отношению к жизни тех людей, с которыми связана наша собственная жизнь, включая тех, кого мы никогда не выбирали и не знали, а значит, и к тем, чье отношение к нам предшествует возникновению договорных обязательств. Эти другие предъявляют мне требования, но каковы условия, при которых я могу услышать эти требования или дать

8 Здесь, как и в других местах этой книги, я неизменно признательна идеям Уэнди Браун, представленным в третьей главе («Уязвленные привязанности») ее работы [Brown 1995].

на них ответ? Недостаточно утверждать в духе Левинаса, что требования предъявляются мне еще до того, как я об этом узнал, и в качестве первой инстанции моего бытийного становления. Данное утверждение может быть формально верным, но его истинность для меня бесполезна, если у меня отсутствуют условия для реагирования, позволяющие мне осознать эту истинность в гуще существующей социальной и политической жизни. К этим «условиям» относятся не только мои личные ресурсы, но и различные опосредующие формы и рамки, которые делают возможной ответную реакцию. Иными словами, требования в мой адрес предъявляются своим чередом посредством ощущений, которые отчасти формируются с помощью различных носителей (media) — социальной организации звука и голоса, изображения и текста, осязания и запаха. Для того чтобы адресованное мне требование другого до меня добралось, оно должно быть каким-то образом опосредовано (mediated). Это означает, что сама наша способность ненасильственной реакции (противодействовать определенному акту насилия или ограничиться «недействием» в случае насильственной провокации) зависит от тех рамок, в которых мы воспринимаем мир и которыми очерчено поле видимости. Призыв к ненасилию не просто обращен ко мне как к индивиду, который должен выбрать ту или иную траекторию. Если требование зафиксировано, оно раскрывает меня не столько как «эго», сколько как существо, связанное с другими неразрывными и необратимыми узами, пребывающее в общих условиях неустойчивости и взаимозависимости, движимое аффектами и формируемое теми, чьи воздействия на меня никогда не были моим добровольным решением. Ненасилие как предписание всегда предполагает наличие некоего поля сущих, по отношению к которым ненасилие должно быть надлежащей точкой опоры. Поскольку это поле является заведомо ограниченным, привлекательность ненасилия может возникнуть только за счет проведения различия между теми, в отношении кого не должно применяться насилие, и теми, на кого просто «не распространяется» само это требование.

Для того чтобы призыв к ненасилию имел смысл, необходимо прежде всего преодолеть презумпцию самого этого различия — схематический и не осмысленный теоретически неэгалитаризм, — действующего во всех проявлениях субъективной жизни. Если мы хотим, чтобы призыв к ненасилию смог избежать обесмысливания, то он должен объединиться с критическим вмешательством в сферу норм, которые проводят различия между жизнями, считающимися достойными проживания и сожаления, и жизнями, которые таковыми не являются. Только при условии, что жизнь достойна сожаления (рассмотренного в будущем совершенном времени), призыв к ненасилию избегает пособничества различным формам эпистемического неэгалитаризма. Таким образом, желание совершать насилие всегда сопровождается тревогой по поводу ответного насилия, поскольку все потенциальные участники действия одинаково уязвимы. Даже если такое понимание проистекает из расчета последствий акта насилия, оно свидетельствует об онтологической взаимосвязи, предшествующей любому расчету. Неустойчивость является не следствием определенной стратегии, а общим условием любой стратегии как таковой. Из этого заведомо общего условия, которое труднее всего задержать усилием мысли, вытекает определенное представление о равенстве: ненасилие производно от представления о равенстве в условиях нестабильности.

Для этого нет необходимости знать наперед, чем окажется «жизнь», — нужно лишь найти и поддержать те способы репрезентации и явленности, ко-

торые позволяют звучать и быть услышанными суждениям о жизни (именно так связаны между собой медиа и выживание). Этика — это не столько расчет, сколько практика, связанная с тем, что к ней обращаются устойчивым образом. На глобальном уровне это означает невозможность этики без устойчивой практики перевода — не только с одного языка на другой, но и между опосредующими формами (см.: [Nation, Language... 2005]). Этический вопрос о том, совершать или не совершать насилие, возникает только в отношении «ты», выступающего в качестве потенциального объекта моей травмы. Но если «ты» отсутствует или не может быть услышано или увидено, то перед нами не этические отношения. Утратить «ты» можно посредством монопольного постулирования суверенитета и преследования, в особенности когда никто не признает себя причастным к положению другого. Одним из последствий таких модусов суверенитета действительно является именно «утрата “ты”».

Таким образом, представляется, что ненасилие потребует борьбы за сферу видимости и чувств. В связи с этим возникает вопрос о том, какой должна быть оптимальная организация опосредующих форм для преодоления тех дифференцированных способов, посредством которых распределяется способность к страданию, а жизнь рассматривается как жизнь, достойная того, чтобы ее прожить, или, в сущности, как живая жизнь. Кроме того, ненасилие требует борьбы с теми представлениями о политическом субъекте, в которых предполагается, что пронизываемость и травматичность могут быть монополизированы в каком-то одном месте и полностью отвергнуты в другом. Никакой субъект не обладает монополией на то, чтобы «быть преследуемым» или «быть преследующим», даже если этот онтологический эффект произвели седиментированные слои истории (плотно подогнанные формы итерации). Если ни одно утверждение о радикальной непроницаемости не может быть окончательно принято в качестве истинного, то аналогичного отношения заслуживает и любое утверждение о радикальной подверженности преследованиям. Поставить под сомнение эту рамку, при помощи которой происходит ошибочное и неравномерное распределение травматичности, — значит поставить под сомнение одну из доминирующих структур, поддерживающих нынешние войны в Ираке, Афганистане и на Ближнем Востоке. Запрос на ненасилие требует не только наличия условий для того, чтобы он был услышан и зафиксирован («запрос» без способа его представления невозможен). Еще одно требование заключается в том, что гнев и ярость должны обнаружить такой способ артикуляции данного запроса, который может быть опознан другими. В этом смысле ненасилие — это не мирное состояние, а социальная и политическая борьба за то, чтобы ярость была артикулированной и эффективной. Ненасилие — это тщательно продуманное «да пошли вы» (f*** you).

Итак, для того чтобы практиковать ненасилие, необходимо противостоять насилию (они связаны друг с другом, причем очень тесно) — но стоит повторить, что насилие, которому мы противостояем, не исходит исключительно извне. То, что мы называем агрессией и яростью, может двигаться в направлении обнуления другого, но если то, что мы «есть», представляет собой именно общую с другими нестабильность, то мы рискуем обнулить себя сами. Это происходит не потому, что мы являемся дискретными субъектами, расчетливо относящимися друг к другу, а потому, что еще до любых расчетов нас конституируют связи, которые сковывают и освобождают особым последовательным образом. Формирование и снятие таких связей онтологически предшествуют

любому вопросу о субъекте и являются, по сути, социальным и аффективным условием субъективности. Кроме того, это условие закладывает динамичную амбивалентность в самый центр психической жизни. Утверждение, что у нас имеются «потребности», означает следующее: то, что мы «есть», включает неизбежную и повторяющуюся борьбу зависимости и разделения, а не просто обозначает некую стадию детства, которую необходимо преодолеть. Это не просто «собственная» борьба или предполагаемая борьба другого, а именно зияние, лежащее в основании «мы», условие, благодаря которому мы страстно связаны друг с другом — неистово, желанно, убийственно, любовно.

Твердо придерживаться определенной линии — значит проживать эту линию, это безвыходное положение ярости и страха, и найти такой модус поведения, который не направлен на слишком быстрое преодоление тревоги, заложенной в этой позиции, при помощи какого-либо решения. Принятие решения о ненасилии, разумеется, прекрасно, но решение в конечном итоге не может быть основанием для борьбы за ненасилие. Решение укрепляет принимающее его «я» — порой в ущерб самой реляционности. Таким образом, реальная проблема заключается не в том, как должен действовать субъект, а в том, как может выглядеть отказ от действия, если он исходит из осознания общего состояния неустойчивости или, иными словами, радикально эгалитарного характера права быть оплакиваемым (*grievability*). Но даже формулировка «отказ от действия» не вполне охватывает те разновидности действия, поставленного на паузу, или остановки, которые, к примеру, могут определять ход ненасильственной забастовки. Есть и другие способы осмыслить блокирование тех повторяющихся действий, которые воспроизводят в повседневной жизни само собой разумеющиеся последствия войны. Для того чтобы парализовать инфраструктуру, позволяющую армиям воспроизводить себя, требуется не только демонтаж военной машины, но и сопротивление воинскому призыву. Когда нормы насилия бесконечно и непрерывно повторяются, задачей ненасилия является остановить эту итерацию или задать ей иное направление, с тем чтобы противостоять целям, приводящим ее в движение. Если же эта итерация продолжается во имя «прогресса» — цивилизационного или иного, — имеет смысл прислушаться к язвительному замечанию Вальтера Беньямина: «Возможно, что революции суть не что иное, как люди, добравшиеся до стоп-крана в поезде прогресса» [Benjamin 1972: 1232] (см. также мою работу [Butler 2006b]).

Добраться до стоп-крана само по себе является «актом», однако этот акт направлен на то, чтобы предотвратить кажущуюся неумолимость повторяющегося набора действий, который постулируется в качестве двигателя самой истории. Возможно, этот «акт» в его сингулярности и героизме переоценивается: он теряет из виду итеративный процесс, требующий критического вмешательства, и может стать тем самым средством, с помощью которого «субъект» производится за счет реляционной социальной онтологии. Разумеется, реляционность представляет собой не утопический термин, а рамочную структуру (функционирование некой новой рамки) для рассмотрения тех аффектов, которые неизменно артикулируются в политическом поле, — и вот лишь некоторые из них: страх и ярость, желание и потеря, любовь и ненависть. Все это лишь еще один способ заявить о том, что состояние страдания является наиболее трудным для того, чтобы сохранять отзывчивость на аналогичные притязания другого на убежище, на достойные условия для жизни и скорби.

И все же именно эта беспокойная сфера оказывается местом, где разворачивается неизбежная борьба — борьба за то, чтобы оставаться отзывчивым к припятиям равенства, которые чрезвычайно трудно защищать, которые еще не были теоретически осмыслены сторонниками эгалитаризма и которые лишь вскользь фигурируют в аффективных и перцептивных измерениях теории. В подобных обстоятельствах, когда действие воспроизводит субъект за счет другого, бездействие в конечном итоге оказывается способом поведения, позволяющим разорвать замкнутый круг рефлексивности, способом уступить ограничивающим и освобождающим связям, способом фиксации и требования равенства в аффективной манере. Наконец, это еще и способ сопротивления, в особенности когда это сопротивление отвергает и ломает те структуры, посредством которых постоянно воспроизводится война.

Пер. с англ. Николая Проценко

Библиография / References

- [Кляйн 2007] — *Кляйн М.* Вклад в психогенез маниакально-депрессивных состояний / Пер. с англ. М.Л. Мельниковой // Кляйн М. Психоаналитические труды: В 7 т. Т. 2: «Любовь, вина и репарация» и другие работы 1929—1942 гг. Ижевск: ERGO, 2007. С. 139—177.
- (*Klein M.* A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states // *Psikhoanaliticheskie trudy*: In 7 vols. Vol. 2: “Lyubov', vina i reparatsiya” i drugie raboty 1929—1942 gg. Izhevsk, 2007. P. 139—177. — In Russ.)
- [Фрейд 2012] — *Фрейд З.* Скорбь и меланхолия / Пер. с нем. Р. Додельцева // Фрейд З. Семейный роман невротиков: сборник. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 15—39.
- (*Freud S.* Trauer und Melancholie // *Freyd Z.* Semeyny roman nevrotykov: sbornik. Saint Petersburg, 2012. P. 15—39. — In Russ.)
- [Benjamin 1972] — *Benjamin W.* Gesammelte Schriften: In 7 Bde. Bd. I. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972.
- [Nation, Language... 2005] — Nation, Language, and the Ethics of Translation / Ed. by S. Bermann, M. Wood. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- [Brown 1995] — *Brown W.* States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- [Butler 2006a] — *Butler J.* Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon // *The Graduate Faculty Philosophy Journal*. 2006. Vol. 27 (1). P. 3—24.
- [Butler 2006b] — *Butler J.* Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s “Critique of Violence” // *Political Theologies* / Ed. by H. de Vries. New York: Fordham University Press, 2006. P. 201—219.
- [Butler 2008] — *Butler J.* Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon // *Race after Sartre: Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism.* / Ed. by J. Judaken. Albany: SUNY Press, 2008. P. 211—232.
- [Gandhi 1996] — *Gandhi M.* Selected Political Writings / Ed. by D. Dalton. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.
- [Levinas 1966] — *Levinas E.* Peace and Proximity // *Levinas E.* Basic Philosophical Writings / Ed. by A.T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, 1966. P. 161—169.
- [Winnicott 1953] — *Winnicott D.W.* Transitional Objects and Transitional Phenomena // *International Journal of Psychoanalysis*. 1953. Vol. 34. P. 89—97.
- [Winnicott 1971] — *Winnicott D.W.* Playing and Reality. London: Tavistock Publications, 1971.

Адриана Кавареро

Джудит Батлер и воинствующий субъект¹

Adriana Cavarero
Judith Butler and the Belligerent Subject

Адриана Кавареро (Веронский университет, почетный профессор Департамента наук о человеке, PhD)

Adriana Cavarero (PhD; Honorary Professor, Department of Human Sciences, University of Verona)

Ключевые слова: насилие, ненасилие, Джудит Батлер, уязвимость, лик, Эммануэль Левинас

Key words: violence, nonviolence, Judith Butler, vulnerability, face, Emmanuel Levinas

УДК: 17.021.2
DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_76

UDC: 17.021.2
DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_76

В статье анализируется подход Джудит Батлер к проблеме насилия и ненасилия, а также связанной с этими темами проблематике уязвимости. Автор отмечает, что Батлер придает особое внимание уязвимости как важнейшей человеческой характеристике. Кроме того, реконструкция мысли Батлер заставляет обратить внимание на ее интерпретацию учения о лике Левинаса и стоящей за ним иудейской интеллектуальной традиции. Автор также рассматривает критику Батлер формального определения человеческой природы, которое не учитывает влияние дискурсивных режимов на формирование человеческой идентичности. Батлер анализирует связь между насилием и уязвимостью, подчеркивает, что признание уязвимой жизни структурно зависит от культурных и эпистемологических параметров, определяющих это признание. Важной задачей для автора становится также соотнесение вслед за Батлер индивидуального и социального, частного и политического.

The article analyzes Judith Butler's approach to the problem of violence and non-violence, as well as the vulnerability issues related to these topics. The author notes that Butler emphasizes vulnerability as the most important human characteristic. In addition, the reconstruction of Butler's thought draws attention to her interpretation of the doctrine of the face of Levinas and the Jewish intellectual tradition behind it. The author discusses Butler's criticism of the formal definition of human nature, which does not take into account the influence of discursive regimes on the formation of human identity. Butler analyzes the relationship between violence and vulnerability, emphasizing that the recognition of vulnerable lives is structurally dependent on the cultural and epistemological parameters that determine this recognition. Butler's idea of the correlation of the individual and the social, the private and the political, is also important for the author.

В последние годы проблема насилия — громко заявившая о себе трагедией 11 сентября 2001 года и прямыми эфирами, транслирующими это ужасное событие по всему миру — оказалась в центре внимания философии и политики.

Современные рассуждения о насилии, которые по меньшей мере фиксируют эпохальные изменения в том, как сегодняшнее насилие связано с политикой, исследуют эту проблему в новой и радикальной перспективе: не только ставя под вопрос глобальный геополитический порядок (как если бы события 11 сентября были всего лишь откровением хаотичного и неуправляемого периода, в который мы вступили после холодной войны); но главным образом

1 Перевод выполнен по изданию: *Cavarero A. Judith Butler and the Belligerent Subject // Annali d'Italianistica. 2011. Vol. 29. P. 163—170.*

разрабатывая теорию, которая пересматривает насилие в свете «вопроса о человеке» и берет свое начало в трудной и, возможно, непривычной области онтологии. Это теоретическое исследование (которому и Джудит Батлер, и я посвятили несколько работ в последние годы) фокусируется на необходимости радикального переосмысления насилия, связывая его с онтологией, обнажающей свойственную человечеству уязвимость².

Джудит Батлер одна из первых занялась этим вопросом сразу после событий 11 сентября, показав принципиальную взаимосвязь насилия — которое пережили Соединенные Штаты и которое сами впоследствии нанесли — и мнимой неуязвимости этого государства. Более того, она заостряет вопрос на отношении между уязвимостью и причиняемым вредом в людях как таковых.

Простой выборки эссе Батлер, посвященных проблеме субъекта, очевидно недостаточно, чтобы показать всю сложность ее размышлений на эту тему, а также на тему ненасилия, все более набирающую популярность (по ее мнению). Также и эти несколько страниц, которые я посвящу означенным проблемам, не могут в полной мере отразить тезисы Батлер и содержание моего постоянного диалога (и критической дискуссии) с ее позицией³. Помимо этого, мы можем ориентироваться на значительный объем публикаций, начиная с текстов американских философов, анализирующих взаимосвязь между политикой, насилием и уязвимостью/незащищенностью в рамках национальных и международных дебатов. На протяжении многих лет Батлер развивала теоретическую линию, которая прослеживается во многих исследовательских монографиях, а также обстоятельной и разрозненной критической литературе⁴. В этой теоретической рамке тема насилия, рассматриваемая в ее типичном проблематичном изводе, заявляется в самом начале и остается важнейшей смысловой точкой.

Если мы хотим рассмотреть этот вопрос в контексте последних работ Батлер — и таким образом понять его особенность, ясность и своевременность — нам необходимо хотя бы несколько слов сказать о проблеме интерпретации, которая для сегодняшних читателей работ Батлер отнюдь не второстепенна. Понятия «насилие» и «уязвимость» появляются в концептуальном словаре Батлер задолго до ее рефлексии о разрушительных событиях 11 сентября. Начиная с «Гендерного беспокойства» (1990) и в более поздних работах эти два термина являются предметом анализа, направленного на разоблачение насилия, присущего системе норм, которая из-за постоянного повторения гетеросексуальной парадигмы «уничужает» сексуальные идентичности лесбиянок, геев и квир-персон. Такая система норм обрекает их на существование в очень уязвимом социальном положении. Это концептуальное нововведение по праву обрело свою известность (о которой я не говорю в этой статье): своими корнями оно уходит в рассуждения Фуко об эффективности силовых инструмен-

2 Об этой проблеме см.: [Differenza e relazione 2009], где также представлен словарь батлеровской терминологии и библиография ее работ.

3 См., например, мою работу: [Cavarero 2007], а также номер журнала «Filosofia politica» [Filosofia politica 2009], посвященный лексической паре «насилие — уязвимость».

4 См. работы Батлер: [Butler 2004a; 2005; 2009; Butler, Spivak 2007]. В рамках данной статьи невозможно перечислить все работы, посвященные проблеме насилия и уязвимости в работах Джудит Батлер. Достаточно будет упомянуть работы: [Fare e disfare 2008; Judith Butler's Precarious Politics 2008; Judith Butler. Trouble... 2009; Lloyd 2007].

тов в процессе субъективизации. Согласно некоторым интерпретациям, последние работы Батлер — в частности те, что посвящены этическому пересмотру субъекта в терминах ненасилия, — подвержены влиянию этого подхода, который настаивает на насилии норм и рассматривает это насилие как необходимый элемент «формирования» субъекта. Это подтверждает и прочтение Кэтрин Миллс: она утверждает, что в последних работах Батлер «призыв к “этике ненасилия” находится в напряжении, если не в противоречии, с другими аспектами ее исследования нормативности и субъективности» [Mills 2007: 134]. Напряжение, безусловно, присутствует, однако я постараюсь показать, что именно оно является одним из моторов грозной критической и самокритичной машины Батлер; и, пожалуй, именно ее самобытность позволяет ей вновь и вновь исследовать этот конфликт. Наконец, Батлер отлично понимает, что грубость насилия во время войны отличается от изящности нормативного насилия. Точно так же она знает, что уязвимость тел, разорванных на части взрывами и бомбами, отличается от социальной уязвимости «уничтоженных». Это две разные плоскости, и ее аргументация скорее подсвечивает их пересечение, если не их глубокую связь. Так, тема ненасилия — навязанная деструктивностью настоящего и тысячами уничтоженных жизней — рассматривается Батлер в теоретической перспективе, которая уже имеет твердый фундамент в обширной концептуализации связи между уязвимостью и насилием.

Один аспект вопроса о ненасилии, к которому сегодня возвращаются особенно часто, по-видимому, помещает ненасилие в диалектический контекст, где последнее может быть отрицанием насилия (и уже таковым является хотя бы на лингвистическом уровне). Оставаясь верной гегельянскому словарю, Батлер в последних работах определяет отрицание как «борьбу»: «Именно борьба *против* насилия признает, что насилие является чьим-то выбором», — пишет Батлер. Она также отмечает, что ненасилие — отнюдь не являющееся универсальным принципом — «свидетельствует о запуганном и противоречивом положении субъекта, раненого и полного ярости, который имеет доступ к насильственному возмездию, но борется с тем, чтобы применить его» [Butler 2007: 186]. То есть вместо того, чтобы бороться с совершаемым насилием, этот субъект борется со своим желаниемотреагировать на совершенное насилие и самому стать агрессором. Проще говоря, человек остается в рамках понимания насилия, восходящего к логике «око за око». В этом смысле суть проблемы зависит от того, как мы понимаем эту общеизвестную максиму, не считая ее чем-то само собой разумеющимся; или, скорее, от того, как мы оцениваем своевременное возобновление цикла возмездия, который рискует показаться структурным, или — как говорит Батлер — оказаться хранилищем агрессивности, соизмеримой, если не сказать единосущной, самому закону человечности. Вопрос можно сформулировать иначе: когда мы говорим о ненасилии, находимся ли мы в рамках «онтологизации насилия, рассматриваемого... как структурно закрепленного и детерминированного на уровне субъекта» [Butler 2009: 177]? Или же (как уже было сказано с некоторым умыслом) мы находимся в рамках сущностной деструктивности, где ненасилие определяется как борьба? Размышлять вместе с Батлер и принимать всю сложность и внутреннюю напряженность ее концептуальных построений — значит всегда быть готовыми к появлению этого вопроса, который, однако, является следствием твердых убеждений Батлер, которые трудно обобщить, но упомянуть полезно.

В ее словаре понятие «онтология» не является обозначением или описанием «фундаментальных структур бытия, отличных от любых других социальных и политических организаций», которые их производят [Ibid.: 2]. Иначе говоря, отличных от различных культурных и этических рамок, чье нормативное, или продуктивное, влияние (особенно потому что оно стремится установить нормы) является насильственным, согласно Батлер. Это, возможно, объясняет, почему при попытке реконструировать ее концепции критики насилия возникает впечатление, что она в некоторой степени избегает риска онтологизации агрессивного субъекта (то есть парадигматического актора «цикла мести») через постоянное смещение самого насилия из плоскости субъекта в социокультурную плоскость, которая и производит это изменение. Чтобы избежать так называемого места происхождения, которого так сильно боится постструктуралистская мысль, или антропологической перспективы, которая рассматривает человека как существо, изначально склонное к совершению насилия, — насилие по-разному, но последовательно рассматривается как неотъемлемый элемент социального порядка. Этот тезис, очевидно, упрощает аргументацию Батлер, особенно со ссылкой на Фуко, как это часто бывает. Однако у этого хода мысли могут быть интересные следствия, в частности когда Батлер — убежденная в том, что проблема ненасилия сегодня связана с уязвимостью — обращается к Эммануэлю Левинасу.

Важно отметить, что уже в «Прекарной жизни», опубликованной после событий 11 сентября 2001 года, Батлер со ссылкой на Левинаса намечает контур того, «как возможна этика иудейского ненасилия» [Butler 2004a: 140]. В этом отношении особенно значимой становится идея «лика», а значит — идея уязвимости, прямо противоположная логике ответного насилия, которой Соединенные Штаты, уверовавшие в свою неуязвимость, придерживаются после терактов 11 сентября и пережитых страданий. Необходимо уточнить, что в словаре Батлер термин «субъект» относится как к частной, так и к публичной сферам, подчеркивая таким образом «связь между концепциями суверенитета и фигурами “я”, между концепциями национализма и моделями маскулинности» [Butler, Cavarego 2009: 133]⁵. И особенно важно помнить, что вышеупомянутый «субъект, раненый и полный ярости», как нельзя лучше подходит для нужд правительства США и их агрессивной реакции на крушение башен-близнецов. После этой атаки государство выбирает именно насильственное возмездие: оно контратакует, или, лучше сказать, атакует, любой ценой, поскольку постулируемая неуязвимость (конструирующая это государство как суверенного субъекта) может быть реализована только в форме возмездия за причиненное насилие. Хотя категория суверенитета в ее классическом гоббсовском изводе работает для всех современных государств, и особенно для европейских, — здесь мы имеем дело с суверенитетом, который базируется на вере в то, что это государство является неприступным и неуязвимым. Таким образом, особый акцент делается на том, что государство использует свой гневный импульс, чтобы отреагировать, предупреждая о насилии, которое «оправдывается как “законное” или даже “добродетельное”, несмотря на то что его основная цель — обеспечить невозможную видимость господства и не-

5 Статья представляет собой диалог между Батлер и мной, впервые напечатанный в № 4 журнала «Micromega» и перепечатанный в цитируемом издании. Все последующие цитаты из этой статьи принадлежат Батлер.

проницаемости посредством разрушительных средств» [Butler 2007: 193]. Хотя Батлер не останавливается подробнее на особенности этого категоричного аспекта (что вполне очевидно для тех, кто высказывается об этом в Европе и кто рассматривает ее сохраняющуюся уязвимость, старую и новую, в терминах жертв среди гражданского населения), она отмечает, что «Соединенные Штаты стремились отрицать свою незащищенность и уязвимость после событий 11 сентября, чтобы вернуть свою маскулинность и широкое представление о суверенитете» [Butler, Cavaero 2009: 133]. В некотором смысле рассматривая доктрину современной политики через призму Америки времен Буша, Батлер отождествляет пример неуязвимости и неприкрытого высокомерия последней с суверенным субъектом вообще. Такая трактовка, помимо всего прочего, означает, что интерес Батлер к теме уязвимости (которую она обнаруживает в текстах Левинаса) обязан своим появлением особому вниманию Батлер взаимосвязи неуязвимости и насилия, продемонстрированного американской «войной с террором». Это значит, что рассуждения Батлер о ненасильственных средствах концепции уязвимости, прочитанной через иудейскую этику «лика» Левинаса, находятся в теоретической рамке, уравнивающей насилие и неуязвимость, которые выражаются в «национальных структурах воинственности» [Butler 2009: 170].

Батлер утверждает, что борьба *против* насилия — это борьба, которая признает, что насилие существует. Другими словами, первым идет насилие. Кажется, что насилие действие как *primum logicum* (первое в порядке знания), даже если, согласно Батлер, оно постоянно пытается избежать той или иной онтологизации своего происхождения. В рассматриваемой Батлер ситуации насилие разворачивается в конфликте между субъектами, которые — занимая позицию неуязвимых — умножают его в сцепке со звеньями гнева и мести. Кроме того, есть что-то еще, выходящее за рамки, — можно сказать, признак категоричного суверенитета, особенно агрессивного, поскольку Батлер не уверена, что «мы можем рассматривать нынешние войны, которые ведет Америка, просто как акт мести» [Butler, Cavaero 2009: 133]. Потому тем более интересно, что среди прочих работ Левинаса Батлер опирается в основном на его эссе, в котором вопрос о лике рассматривается применительно к конфликту, а именно — к конфликту между братьями. В одном из отрывков эссе «Мир и близость» Левинас размышляет над библейским сюжетом, который касается Иакова и Исава. Последний идет войной на брата, ведя за собой четыреста человек. Иаков одновременно напуган и пребывает в мучениях: он боится собственной смерти и страдает от того, что ему, возможно, самому придется убивать. В контексте теории Левинаса решающий фактор, очевидно, заключается в этих мучениях, уже отраженных в феноменологии «лика Другого», которая предписывает Иакову не убивать. Здесь мы сталкиваемся с фундаментальным аспектом левинасовской этики — с отношением «лицом к лицу», в котором уязвимость Другого обнаруживается в его лике и бросает нам вызов. Рассуждение о «лике» в «Мире и близости» со ссылкой на историю Иакова и Исава раскрывает некоторые особенности этой концепции, которые весьма интересны в рамках интерпретационных стратегий Батлер. Во-первых, как уже было сказано, здесь мы имеем дело с конфликтом, или, скорее, с представлением о насильственном конфликте в его архетипичной форме: брат против брата. Традиционно воин, или, если угодно, воинственный субъект (печально известный своей причастностью к выстраиванию нарратива об основополага-

ющей структуре), изображается на сцене вместе с вооруженной силой, в условиях войны. История, по-видимому, развивается в соответствии с моделью мести, которая предполагает насильственное возмездие: напуганный, если не разгневанный, смертоносным нападением Иаков должен дать отпор, иначе говоря — должен убить, чтобы выжить. Проявляясь в форме тревоги — той самой тревоги, которая неразрывно связана с инстинктом убийства, подчиняющегося логике возмездия — лик Другого, однако, предписывает ему не убивать. Согласно Батлер, Иаков оказывается в конфликте с самим собой: он сталкивается не только с выбором между боязнью собственной смерти и муками причинения вреда Другому, но также и с другой альтернативой, которая, по мнению Батлер, оказывается войной, поскольку «эти два импульса сражаются друг с другом как братья, идущие друг на друга войной» [Butler 2007: 187]. Получается, что образ братской войны повторяется, но на ином уровне — как борьба насилия и ненасилия внутри субъекта.

Как отмечает Батлер, речь идет о войне, которая ведется внутри субъекта; эта война между запретом на убийство и «желанием убить» [Ibid.], исход которой зависит от способности самого субъекта *не* идти на войну. Другими словами, невоинствующий субъект (субъект, который не идет на войну) в данной ситуации оказывается воинствующей стороной, которая, столкнувшись с уязвимостью лика, борется со своей конститутивной агрессией — то есть с агрессивностью, которая делает его симптоматически пригодным для насильственных практик войны. В батлеровской интерпретации Левинаса описанная здесь этика «не является чем-то, что стремится разрушить насилие, которое является основополагающим для всех норм. Это привлечение того же самого насилия против следствия другого конкретного взятого насилия во имя ненасилия» [Ibid.: 187—188]. Насилие, «которое является основополагающим для всех норм», кажется, остается неоспоримым принципом, находящим свое подтверждение в исторических фактах: насилие действительно *существует*, и агрессивный субъект — как онтологическое следствие культурных и социальных инструментов, а также военных действий — формируется насилием. Ненасилие может развиваться лишь в той рамке, в которой оно противопоставляется. В действительности же ненасилие — это борьба.

По меньшей мере, сомнительно, что левинасовская этика лика легко выдерживает интерпретацию, которая подчеркивает центральную роль агрессивного субъекта, делая его хранилищем конститутивного и структурного насилия, даже если он является продуктом социального. Однако известно, что подход Левинаса к проблеме не-убийства оставляет открытой проблему соблазна к убийству, логически предполагаемого его запретом. Помимо всех тех мер предосторожности, которые Левинас предпринял, чтобы воспрепятствовать законности такой дискуссии, мы должны вспомнить о радикальной природе эсхатологического видения мира, в действительности связанной с неизбежной уязвимостью лика, который «разрывает тотальность войн и империй» [Левинас 2000: 68], избегая любых диалектических формулировок, в которых доминирует категория насилия. Аналогичным образом следует отметить, что в целом в левинасовском рассуждении этот обнаженный лик, беззащитный, выставленный напоказ в одностороннем порядке, легче воплощается в жертве, чем в фигуре воина. Как пишет Деррида: «лицом-к-лицу, таким образом, исходно определяется для Левинаса не как с-глазу-на-глаз двух равных в своем стоячем положении людей» [Деррида 2000: 135]. И в этом смысле история Иакова и

Исава, о которой Левинас размышляет в «Мире и близости», представляет собой аномалию. Если левинасовская этика допускает подход, который достигает онтологии человеческого альтруизма, то она предлагает этот альтруизм в действительности во имя уязвимости лика, который, по сути, беспомощен, потому что уже исключен из враждующего правила симметрии и из каждой фигуры взаимности или обмена. Не случайно и то, что этот лик, выставленный на всеобщее обозрение единолично и в одностороннем порядке, в дополнении к запрещению убийства требует исключительного признания уникальности Другого.

Батлер, однако, не доверяет онтологическому примеру, который возникает из-за особого внимания к этой единичности как важнейшей человеческой характеристике. Прежде всего, она не доверяет формальному определению человеческого существа, не принимающему во внимание насилие дискурсивных режимов, которые его производят в таком виде, что включают один и исключают другие жизни. На самом же деле всякий раз, когда Батлер обращается к текстам Левинаса, она задается вопросом — достаточно ли левинасовского определения человека в терминах необходимой и «торжественной» уязвимости для обеспечения чувствительности, которая, в свою очередь, связана с историческими и эпистемическими рамками, обуславливающими ее [Butler 2009: 179]. Это, как уже было сказано и чему не представляется возможности уделить здесь должное внимание, ключевой момент развития всего теоретического аргумента Батлер о связи между насилием и уязвимостью. На этом пути она постоянно соотносится с гегелевской категорией «признания»; и, как утверждают многие исследователи ее работ, это придает первостепенное значение сфере нормативности. В частности, именно в размышлениях о насилии нашего времени Батлер отмечает, что признание в Другом уязвимой жизни (которая достойна траура, в случае если насилие прервет ее) структурно зависит от культурных параметров, которые определяют это признание. Как она пишет: «есть “жизни”, которые не всегда (а точнее никогда) признаются как жизни» [Ibid.: 4]. Насилие социальной онтологии, нормативное насилие с этической точки зрения требует осмысления положения человека как положения уязвимости, присущей всему живому, индивидуально и, следовательно, универсально.

В дискурсе Батлер присутствует своего рода напряженность между социальным и единичным, которая, всякий раз проверяя себя на прочность, по видимому, приводит к эпистемологическому доминированию социального. И кажется, что ее интерпретация текстов Левинаса напрямую связана с проблемой этого напряжения, которое она доводит до предела и подвергает испытанию. Лик, о котором пишет Левинас, — и даже под маской воина Исава этот лик симптоматично не обладает свойствами, но выражает уязвимость, поддерживающие любые рамки, но выходящую за их пределы, — вызывает к определенному иудейскому чувству уникальности, который структурно не совместим с гегелевским подходом, а в частности с фуколдианской рамкой, от которой Батлер не отказывается. Встреча с этим ликом «в тебе» — восходящая к иудейской интеллектуальной традиции, идущей от Бубера к Левинасу, но затрагивающей также Розенцвейга и Арендт — означает принятие воплощенной уникальности другого на сцене его категорического вопрошания, которое не зависит от театра признания, и если уж на то пошло, учреждает его. Как пишет Деррида, левинасовский лик противопоставляется «насилию теории, которая сводит на нет другое, когда им *водительствует*» [Деррида 2000: 134] в рамках дискурсивных режимов, желающих утвердить свою идентичности, или же — на этот

раз в терминах Арендт — желающих определить, что есть Другой, а не кто он есть. Откровенно говоря, Батлер не игнорирует и не недооценивает причины этого обращения «к тебе» и их обоснования в воплощенной единичности — хрупкой и выставяемой напоказ. В последних работах она скорее постоянно сравнивает свой подход с этими причинами и ценит их радикальный характер. Тем не менее она склонна перечислять их в рамках онтологии, которая «предлагает нам модель человека, к которой следует стремиться» [Butler, Cavarero 2009: 134], а не в рамках безотлагательной борьбы за признание, цель которой «расширить нормы, поддерживающие реальные жизни» [Butler 2004b: 225]. Таким образом, этические, политические и онтологические средства, которые проистекают из положения человека в терминах общей, но в то же время уникальной уязвимости, остаются для нее главным образом необходимостью «публичного убежища и публичного признания, которые позволяют этой выставленной напоказ единичности быть узнанной» [Butler, Cavarero 2009: 134].

Пер. с англ. Софьи Порфирьевой

Библиография / References

- [Деррида 2000] — *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Краlechкина. М.; СПб.: Академический проект, 2000.
- (*Derrida J.* L'écriture et la difference. Moscow; Saint Petersburg, 2000. — In Russ.)
- [Левинас 2000] — *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное / Пер. с фр. И.С. Вдовинной // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- (*Lévinas E.* Totalité et Infini. Moscow, Saint Petersburg, 2000. — In Russ.)
- [Butler 2004a] — *Butler J.* Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. London: Verso, 2004.
- [Butler 2004b] — *Butler J.* Undoing Gender. New York: Routledge, 2004.
- [Butler 2005] — *Butler J.* Giving an Account of Oneself. New York: Fordham University Press, 2005.
- [Butler 2007] — *Butler J.* Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins // Differences. Vol. 18 (2). 2007. P. 180—195.
- [Butler 2009] — *Butler J.* Frames of War: When Is Life Grievable? London: Verso, 2009.
- [Butler, Cavarero 2009] — *Butler J., Cavarero A.* Condizione umana contro "natura" // Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero / A cura di L. Bernini, O. Guaraldo. Verona: Ombre Corte, 2009. P. 122—134.
- [Butler, Spivak 2007] — *Butler J., Spivak G.* Who Sings the Nation State? Language, Politics, Belonging. London: Seagull Books, 2007.
- [Cavarero 2007] — *Cavarero A.* Orroismo ovvero della violenza sull'inerte. Milano: Feltrinelli, 2007.
- [Differenza e relazione 2009] — Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero / A cura di L. Bernini, O. Guaraldo. Verona: Ombre Corte, 2009.
- [Fare e disfare 2008] — Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler / A cura di M. Pasquino, S. Plastina. Milano: Mimesis, 2008.
- [Filosofia politica 2009] — Filosofia politica. 2009. Vol. 1. P. 3—176.
- [Judith Butler's Precarious Politics 2008] — Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters / Ed. by T. Carver, S. Chambers. New York: Routledge, 2008.
- [Judith Butler. Trouble... 2009] — Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les norms / Éd. par F. Brugère, G. Blanc, le. Paris: PUF, 2009.
- [Lloyd 2007] — *Lloyd M.* Judith Butler: From Norms to Politics. Cambridge, Mass.: Polity, 2007.
- [Mills 2007] — *Mills C.* Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility // Differences. 2007. Vol. 18 (2). P. 133—156.

Анкета

Три вопроса о ненасилии

1. Как понимается ненасилие в современных гуманитарных науках? Какие теоретические задачи связаны с обращением к понятию «ненасилие»?

Марта Нуссбаум (*профессор Чикагского университета, PhD*)

Традиция пацифистской мысли, которая уходит своими корнями во времена Ганди, понимает ненасилие как двойное понятие. С одной стороны, это способ поведения: пацифист не разрушает жизнь (Ганди считал, что сюда включаются и жизни животных, хотя многие, кто следовал за ним, например Мартин Лютер Кинг — младший, не соглашались с этим). С другой стороны, это внутренняя личная установка: «эмоциональный пацифист» (мой собственный термин) пытается отучиться искать возмездия за причиненные обиды, он стремится относиться даже к врагам с любовью к их человечности и верить в конструктивное разрешение разногласий. Кинг уделял много внимания внутреннему миру, постоянно пытаясь донести до своих последователей и общественности, что он является человеком любви (он дал исчерпывающее определение тому типу любви, который имел в виду), и верил в возможность установления справедливых отношений. Также поступал и Нельсон Мандела. По его словам, в юности он усвоил злобную установку мстить за обиды (он был когда-то боксером), и большая часть его 27-летнего пребывания в тюрьме ушла на то, чтобы избавиться от нее.

Какова связь между прагматическим пацифизмом (или пацифизмом действия) и эмоциональным пацифизмом? Какое-то время можно избегать насилия в своей практике, при этом не принимая установок эмоционального пацифизма, но все крупные мыслители полагали, что это продлится недолго. А вот по поводу того, станет ли эмоциональный пацифист когда-либо убивать, существует большая дискуссия, которая развернулась во время Второй мировой войны. Некоторые мыслители считали, что эмоциональный пацифист никогда

не возьмет в руки оружие. Другие же считали, что существует такое понятие, как справедливая война в целях самообороны, и что Вторая мировая война была именно такой войной, и что с этической точки зрения приемлемо активно участвовать в военных действиях, если при этом первостепенной целью является будущий мир. Позже Кинг принял эту позицию теоретически, хотя по стратегическим соображениям он настаивал на практике ненасилия во время движения за гражданские права. Мандела изо всех сил старался добиться реформ, не прибегая к насилию в действии, но когда эта попытка провалилась, он применил насилие, сосредоточившись, насколько это было возможно, на насилии по отношению к собственности, а не к людям. Я согласна с этой «смешанной» позицией и считаю, что капитуляция перед державами Оси или принуждение других брать на себя бремя сопротивления была бы морально ущербной. Но конечно, это был необычайно ясный случай, в то время как идея «справедливой войны» не всегда столь ясна.

Артемий Магун (научный сотрудник Института глобальной реконструкции, PhD)

Я не буду в своем ответе давать подробный обзор литературы, так как уверен, что это в данном номере НЛЮ хорошо сделали другие. В последнее время дискуссии о ненасилии были связаны с книгами Джудит Батлер, прежде всего с «Силой ненасилия»¹. Батлер, в свою очередь, возродила почтенную традицию политической теории, восходящую не только к Толстому, но и в более современном контексте к Ханне Арендт. Протест и демонстрации одобряются в современном западном обществе, но перед ними ставятся жесткие ограничения по применению насилия. Теория Арендт возникла на заре так называемой демократии демонстраций (А. Этциони²), фактически нового глобального политического режима, установившегося в 1970-е годы. А теория Батлер подводит как бы итог этой программе и ведет арьергардные бои, в момент, когда она явно исчерпала себя. В промежутке программа эта породила также книгу Джина Шарпа с набором практических рецептов ненасильственного сопротивления, зачитанную до дыр как демократическими активистами, так и спецслужбами³.

Быть ненасильственным, по Арендт и Батлер, означает отказ от подавления Другого, коммуникативную и публичную направленность действий, пусть даже самых агрессивных. Но тут уходит на второй план главное: то, что эти действия остаются в рамках закона или балансируют на его грани, на уровне неких незначительных нарушений. И закон, в свою очередь, шел навстречу мирным протестам, правоприменение было тут толерантным. Ненасильственный протест оставлял более или менее нетронутой общественную ткань, но в то же время опыт демонстраций говорит о том, что эта тактика включала в себя сложную миметическую *игру* обманных маневров и провокаций. В ряде

-
- 1 *Батлер Дж.* Сила ненасилия: Сцепка этики и политики / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022.
 - 2 *Etzioni A.* Demonstration Democracy. New York: Gordon & Breach, 1971.
 - 3 *Шарп Д.* От диктатуры к демократии: Стратегия и тактика освобождения / Пер. с англ. Н. Козловской. М.: Новое издательство, 2005.

случаев бархатных и цветных революций мирным демонстрантам удавалось захватить власть, произведя впечатление на политическое руководство, если оно придерживалось минимальных демократических приличий или боялось иностранного вмешательства. При этом какое-то насилие неизбежно все равно использовалось, но дело не доходило до гражданской войны.

Виктор Пелевин в романе 2009 года «Т» воображает альтер-эго Толстого как практику «ненасильственного сопротивления», под которым на самом деле понимается изощренная техника боя без оружия по типу восточных единоборств. Это, как всегда у этого писателя, точный диагноз скрытого смысла современного ему явления.

Это была интересная эпоха, но она неизбежно должна была закончиться, когда тактика «ненасильственного сопротивления» стала рутинной, и были ясны ее сильные и слабые стороны. В 2010-х годах, как раз когда Батлер заинтересовалась ненасильственным сопротивлением, его время вышло. Всем известные успешные революции 2010-х сопровождалась настоящим, смертоубийственным насилием с обеих сторон, а неуспешные были подавлены, так как не осмелились перейти к насилию. И это достаточно тревожно.

В теоретическом, философском отношении эта история учит нас тому, что понятие насилия достаточно условно, и на этой условности легко играть. Обычно под насилием понимается физический ущерб, и, соответственно, «ненасильственными» являются вербальная агрессия, физическое приближение и т.д. Современное право стало карать эти «ненасильственные» формы в случаях, например, сексуального харассмента (возьмем «стокинг») или «триггерящего» содержания. Нет никакой логики в том, чтобы государство не преследовало за аналогичные действия демонстрантов, что оно и делает, особенно, но не только в авторитарных странах. Если вернуться к Батлер, то она, конечно, упоминает, что насилие бывает не только физическим, но и системным. Но тут возникает другая опасность — поскольку критерий насилия тогда крайне размывается, то можно, как это и делает Батлер, приписать все насилие авторитарным оппонентам вроде Трампа, а ненасилие себе.

Рубен Апресян (*главный научный сотрудник сектора этики ИФ РАН, доктор философских наук*)

18+

НАСТОЯЩИЙ МАТЕРИАЛ (ИНФОРМАЦИЯ) ПРОИЗВЕДЕН ИНОСТРАННЫМ АГЕНТОМ АПРЕСЯНОМ РУБЕНОМ ГРАНТОВИЧЕМ ЛИБО КАСАЕТСЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИНОСТРАННОГО АГЕНТА АПРЕСЯНА РУБЕНА ГРАНТОВИЧА

Говоря о дискурсе ненасилия, я бы не стал делать акцент на современном понимании. Этот акцент подразумевает, что есть современные понимания, отличающиеся от неких «традиционных», под которыми подразумеваются понимания, предложенные то ли, как было принято говорить, «апостолами ненасилия» — Львом Толстым, Мохандасом Ганди и Мартином Лютером Кингом, то ли теоретиками ненасилия последней трети XX века, отмеченной особенной дискурсивной активностью в этой области. В силу ряда обстоятельств на

первом плане здесь оказался Джин Шарп, который во многом преобразовал понимание ненасилия. В 1990-е, в период наибольшей исследовательской и общественной активности Шарпа, постановка вопроса о «современном понимании» была вполне своевременна. Апеллируя к успешному опыту череды цветных революций конца 1980-х годов, он ратовал за переосмысление принципа ненасилия в терминах методов и средств гражданского протеста, политической борьбы, и в этом контексте принципиальные, или духовные основания ненасилия как особого проявления пацифизма отодвигались на задний план. Для многих сторонников «ненасилия действия», особенно активистов уличного протеста, пацифистская и тем более агапическая (от *agape* — «милосердная любовь») составляющие философии ненасилия оказались мало значимыми. Имея в виду последнее, надо добавить, что в те годы роста популярности философии и этики ненасилия было много других авторов, которые, как мне кажется, не очень хорошо различимы сегодня — Жан Ванье, Жан Госс, Хильдегард Госс-Майер, Роберт Холмс, Джордж Кроуэлл, Томас Кунтц, Джон Йодер, Анджей Гржегорчик и многие другие. Если все же говорить о современности, то нельзя не отметить вышедшую в 2020 году книгу Джудит Батлер — «The Force of Nonviolence» (в 2022 году книга была издана в русском переводе). Значение этой книги я вижу в том, что Батлер, вбирая все аргументы дискуссий внутри специалистов по ненасилию (*nonviolentists*, по определению Холмса), переносит их в современный политический контекст. Но, помимо этого, она расширяет философский контекст проблематики ненасилия и стремится осмыслить этот феномен опосредованно к его антропологическим, социально-психологическим, культурологическим аспектам. При этом она обсуждает ненасилие через призму практической политики — как политическое, гражданское действие. Как видно из сказанного выше, этот аспект проблемы был освоен еще тридцать лет назад. Но в книге Батлер теоретические и практические вопросы ненасилия обсуждаются взаимопосредованно. Так что в философском плане это наиболее интересная на сегодняшний день книга по проблематике ненасилия. Оставляющая простор для воображения читателя (в том смысле, что Батлер далеко не все свои рассуждения доводит до финальных определений).

2. Можно ли сказать, что понятие ненасилия эволюционировало за последние 30 лет? Что является триггером переосмысления идеи ненасилия? Каким проблемам были посвящены наиболее значимые дискуссии вокруг понятия «ненасилие»?

Марта Нуссбаум

Мне не кажется, что понятие ненасилия претерпело какую-либо существенную эволюцию со времен Ганди, Кинга и Манделы. И мне кажется чрезвычайно важным, чтобы идея «эмоционального пацифизма» не была утеряна. Я много работала над ее развитием, дав в книге «Гнев и прощение»⁴ развернутую кри-

4 Nussbaum M. Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice. Oxford: Oxford University Press, 2016.

тику ретрибутивного гнева. Наверное, эту работу можно рассматривать как нечто новое, хотя в ней я раскрываю то, что имплицитно присутствовало у других мыслителей.

Артемий Магун

Понятие «насилия», а соответственно и «ненасилия», — это новое и не очень законнорожденное понятие, приобретающее философскую значимость в эпоху позитивизма. Оно было в XIX веке сужено до «физического», то есть фактического, наглядного, юридически предъявляемого применения силы. С этим связана ограниченность понятия и его указанное лукавство. Философы и правоведы должны всерьез вернуться к этому понятию и попытаться его проработать, чтобы ввести в разумные рамки хитрую игру толерантности и трансгрессии, которая обычно имеет место в поле «насилия». Как-то надо тут отразить континуум агрессии и ущерба, а не проводить жесткую границу по линии физических границ тела, или даже тела плюс собственности. Возможно, надо вернуться к более ранним формам права, где насилие дискриминировалось разнообразнее, чем сейчас, когда оправданы только «пределы необходимой самообороны». Например, в Средневековье существовало так называемое право на сопротивление, где в случае гражданской войны восставшие получали не только военный ответ, но и право на судебное слушание. Возможно, какие-то формы мирового суда с предъявлением и разбором взаимных обвинений, а не сразу уголовное наказание, необходимы и в гражданском праве, и тем более в международном праве.

Рубен Апресян

Джудит Батлер в упомянутой книге среди прочего обращает внимание на то, что понятие ненасилие «насилуется» — узурпируется (ценой его извращения) теми, кто в борьбе со сторонниками ненасилия называют ненасильственные действия насильственными и даже экстремистскими. Это, конечно, показатель эволюции не понятия ненасилия, но публичного дискурса ненасилия. В России эрозия публичного дискурса ненасилия начинается в начале 2000-х годов (может быть, точнее, в 2004-м). И дело не в том, что проблематика ненасилия разрабатывалась довольно вяло, хотя это так, но в том, что понятие ненасилия в ответ на первый Майдан стало активно подвергаться перелицовке. Причем сразу под прицелом оказался Джин Шарп с его методами ненасильственной борьбы. Во времена первых активных политических кампаний, проводившихся с использованием методов ненасильственной политической борьбы (начиная с Ганди и, наверное, до свержения филиппинского президента Фердинанда Маркоса), сложилась оппозиция прагматического и принципиального подходов к использованию методов ненасильственной борьбы. Батлер это обсуждает, хотя и в своем ключе. Одно из моих жизненных впечатлений начала 1990-х — это руководитель литовского комитета гражданской обороны, который полагался именно на возможность эффективного применения ненасильственных методов сопротивления, буквально по Шарпу. Так вот, руководитель этого комитета, в недавнем прошлом кадровый офицер советской армии, вскоре стал уже в качестве генерала вторым человеком новообразованного министерства обороны Литвы. Типичный пример прагматистского подхода к не-

насилию, хотя, помимо Шарпа, их консультировала и философ Гражина Ми-ниотайте, последовательный принципалист в понимании ненасилия.

Не могу сказать, почему Шарп, чья первая книга была посвящена именно Ганди и его ненасильственной борьбе, в определенный момент сменил терминологию, перейдя на гражданскую оборону (*civilian-based defense*), а если и вспоминал Ганди, то лишь как один из случаев в применении тактики и техники ненасилия.

В 1990-е я определенно придерживался принципалистского подхода к ненасилию. Но постепенно, не в последнюю очередь под влиянием критики И.А. Ильиным Л.Н. Толстого и в процессе переосмысления этического смысла талиона в контексте теории справедливой войны, я пришел к пониманию неабсолютности принципа ненасилия. Отрицание абсолютности принципа ненасилия не означает переход на позицию прагматизма. Я бы даже не сказал, что на позицию релятивизма. Но — это еще одна дилемма внутри этики ненасилия — отказ принципу ненасилия в абсолютности означает отрицание его нормативной приоритетности и признание первичности задачи противостояния злу всеми возможными средствами.

3. Традиционно философские, социальные, политические теории больше говорят о проблематике войны и насилия. Стоит ли пытаться переключить внимание на ненасилие и мир? Каким образом концепция ненасилия бросает вызов традиционным представлениям о силе, авторитете и справедливости в рамках политических и социальных систем?

Марта Нуссбаум

На самом деле я думаю, что философия больше внимания уделяла миру, чем войне, поскольку война — это вопрос военной стратегии, по которому философы мало что могут предложить, в то время как стремление к миру и преобразование эмоций — это то, о чем философы могут многое сказать. (Я считаю Ганди, Кинга и Манделу крупнейшими философами. Прекрасную подборку эссе о философской мысли Кинга можно найти в книге «Сформировать новый мир»⁵. В ней можно найти мое эссе о концепции гнева Кинга.) Я считаю, что работа над эмоциями несправедливо игнорируется большей частью политической науки. И это необходимо изменить.

Рубен Апресян

Из приоритетности принципа противостояния злу и, соответственно, обязанности сопротивления злу всеми возможными средствами однозначно следует, что вопросы ненасилия и мира оказываются неотделимыми от вопросов применения силы, вплоть до вооруженной. Мы хорошо понимаем, что есть такие обстоятельства, в которых сопротивление злу невозможно иначе как посредст-

5 To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr. / Ed. by B. Terry, T. Shelby. Cambridge: Belknap Press, 2018.

вом применения силы, в том числе сокрушительной. Анализ литературы показывает, что определения насилия и ненасилия вырабатываются, с одной стороны, под стоящие исследовательские задачи, а с другой — в соответствующем нормативном контексте и с учетом конкретного социально-политического опыта. Это хорошо видно и по книге Батлер. Эту мысль, в части ориентированности на практику, можно найти у Ганди, указывавшего на различие задач сопротивления британской колониальной администрации и противостояния возможному вторжению императорской армии Японии: Ганди понимал, что в последнем случае применение ненасильственных методов чревато массовой гибелью борцов.

Не менее важным, чем определение ненасилия, является определение «области ненасилия» (по аналогии с «областью справедливости»), критериев насилия и ненасилия (институциональных и нормативных) и их применения к действиям, дифференцированным по степени воздействия на оппонента (в спектре от аргументирования и призывов до разных видов принуждения). Разночтения в понимании ненасилия и насилия во многом результат не эволюции понятий, а расхождений в понимании их институциональных и нормативных критериев.

Философии (не)насилия

Олег Аронсон

Ненасилие и бессилие

(ФОРМАЛИЗУЯ ОЩУЩЕНИЕ ЗЛА)

Oleg Aronson

Nonviolence and Powerlessness (Formalizing the Feeling of Evil)

Олег Аронсон (Институт философии РАН, старший научный сотрудник; кандидат философских наук) olegaronson@yandex.ru.

Oleg Aronson (PhD; Senior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences) olegaronson@yandex.ru.

Ключевые слова: насилие, ненасилие, зло, свобода, пытка, заповедь, закон, власть

Key words: violence, nonviolence, evil, freedom, torture, commandment, law, power

УДК: 172.4

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_91

UDC: 172.4

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_91

В эссе ненасилие рассматривается как исторический феномен, потерявший свою актуальность в форме политического действия. В качестве причин, способствовавших угасанию политического ненасилия, указана и невозможность в полной мере отделить насилие от ненасилия, а также неизбежность жертв и страданий, приводящих практику ненасилия к позитивному политическому результату. Автор утверждает, что именно неудачи политической практики ненасилия последних лет дают понять, что изменилось в политике и как она научилась нивелировать ненасильственный протест. Инструмент политической власти, с которым ненасильственный протест не может справиться, — пытки. Фактическая легализация пыток имеет своей целью не декларируемую борьбу за безопасность государства, а создание режима изоляции и страха, препятствующих необходимой для ненасильственного протеста солидарности. Преодолеть эту ситуацию возможно, пересмотрев основания ненасильственного сопротивления, показав, что оно — часть политической борьбы за права,

The essay examines nonviolence as a historical phenomenon that has lost its relevance in the form of political action. Reasons that have contributed to the decline of political nonviolence are the inability to fully separate violence from nonviolence and the inevitability of sacrifice and suffering required for the practice of nonviolence to bring about a positive political result. The author argues that it is the failures of the political practice of nonviolence in recent years that has made it clear what has changed in politics and how it has learned to neutralize nonviolent protest. The tool of political power that nonviolent protest cannot cope with is torture. The de facto legalization of torture has as its goal not the declared struggle for the security of the state, but the creation of a regime of isolation and fear that prevents the solidarity necessary for nonviolent protest. It is possible to overcome this situation by reconsidering the foundations of nonviolent resistance, recognizing that it is part of the political struggle for rights and therefore part of the world of political violence. Meanwhile, the situation of crisis reveals a different source of nonviolence: freedom, understood not in the abstract but as an impulse of revolutionary solidarity.

а потому — часть мира политического насилия. Между тем ситуация кризиса обнажает иной исток ненасилия — свободу, понимаемую не абстрактно, а как импульс революционной солидарности. Такая свобода политически бессильна и не имеет для себя аналогов в природе, но именно она становится главной угрозой нормализующей власти и основной мишенью пыток, чем указывает на место зла в мире, утратившем религиозное его понимание.

Such freedom is not a political force. It has no analogs in nature, but it is what becomes the primary threat to normalizing power and the main target of torture, thus indicating the place of evil in a world that has lost its religious understanding of the term.

I

Похоже, что проблема ненасилия в политической сфере сходит на нет. Она имеет свой исторический период, своих героев и свою мифологию, и этот шлейф прошлого все еще заставляет думать, что в спектре политических сил можно отыскать и эту силу¹. То есть мы имеем дело исключительно с историей ненасилия, которая пишется благородными чувствами и поступками во имя благородных целей, что создает своеобразный этический заслон, который трудно преодолеть, чтобы подступиться к некоторым болезненным сюжетам, сопровождающим эту историю и сигнализирующим о невозможности ее современного продолжения.

Выделю лишь два таких сюжета, без которых, на мой взгляд, говорить о ненасилии бессмысленно.

Во-первых, настолько тесная связь ненасилия с насилием, что разорвать ее, отделить одно от другого, практически невозможно. Эта связь не так очевидна, когда речь идет о гражданском неповиновении или о пассивном сопротивлении, однако даже здесь очевидно, что сила сопротивления, которая в этом случае требуется, как правило не по плечу индивиду и гражданину. Реализуется она в таком коллективном действии, которое уже трудно отличить от действия насильственного.

Во-вторых, жертвенность. А точнее, чтобы избежать религиозных спекуляций, — страдание. Речь идет о вполне конкретном физическом страдании тел, связанном с тем или иным типом ущерба, претерпевая который только и можно победить. Победить в данном случае тождественно выжить. Ставка выживания — капитуляция власти, порождающая на краткий миг аффект свободы.

Будучи политически неактуальным сюжетом, ненасилие тем не менее способно указать на место социального беспокойства, а возможно даже и социальной боли. Именно изменение функции ненасилия с политической на этическую говорит нам: радикальное разделение проходит по линии страдания.

Любой успех политического активизма не может не принять дозу власти. И доза эта приносит вместе с собой зависимость. Любое поражение отрезвляет, а радикальный ущерб дает осознание, что проблема сместилась, что сопротивление власти, неповиновение и даже ускользание — иллюзии, а на кону стоит

1 Джудит Батлер в одной из своих последних книг, названной «Сила ненасилия», пытается описать ненасилие как агрессивное этическое сопротивление власти, как силу, способную противостоять самовоспроизводству социальной структуры, которое она как раз и определяет как политическое насилие [Батлер 2022: 199].

выживание таких категорий, как солидарность или равенство, которые были романтизированы анархизмом, а сейчас именно они являются неявной мишенью любой политики.

II

Фраза «ненасилие неактуально» значит, в частности, то, что его теория, порожденная социальной несправедливостью, и практика преодоления этой несправедливости разошлись. Всякий теоретик ненасильственного сопротивления тем или иным формам власти, а обычно — государству фактически обязан был демонстрировать это сопротивление на собственном примере. Генри Торо отказывается платить налог, деньги от которого идут на поддержание рабства, и готов отбывать тюремное наказание (но некто, по одной из версий сам Эмерсон, оплачивает его долг, и Торо отпускают); Лев Толстой практикует опрощение в своем имении; Ганди объявляет голодовку, продлившуюся неделю... Ко всем этим действиям можно относиться по-разному, но всякий раз — это образ претерпевания тела, в котором легко опознается миметическая модель *imitatio Christi*. И этот образ, увы, сужает перспективу, сводя ее исключительно к противостоянию со злом, воплощенном в конкретный момент в конкретном злоупотреблении властью.

Интересно, что сама тема ненасилия, в отличие от гражданского неповиновения, затуманивает этот анархический момент, постоянно акцентируя в политическом действии его моральный аспект.

Между тем последовательная анархическая линия размышлений о насилии предполагает, что власть бывает или непосредственно предъявлена (в виде суверена или институтов), или распределена (в виде законов, регулирующих права и обязанности граждан). Таким образом, быть против власти (незвизрая на благородного правителя или общее благо) — значит быть *против закона*. Любого закона.

Это звучит странно, поскольку здесь анархизм настаивает его самый неприглядный карикатурный образ — революционный матрос, рвущий на себе тельняшку и кричащий: «Анархия мать порядка!» Однако в этом шарже нельзя не усмотреть той странной диалектики насилия, в которой именно протест индивида, звериный и пугающий, но по сути немощный в противостоянии с разумным спокойствием машины власти, требует в интересах общества от самой власти насилия, призванного защитить всех от этого зверя, который сидит внутри человека. Разрешается эта диалектика в идее закона как насилия нормативностью.

Что же тогда значит быть против закона?

Это, конечно, не значит действовать противозаконно. Так поступает как раз власть, получающая законы в качестве инструмента своей деятельности.

Быть против закона — значит действовать там, где закон отступает, где силы солидарности и равенства заявляют о себе не просто как коллективное действие или желание справедливости, а именно как силы, в которых общность (или, говоря языком третьей критики Канта, «общее чувство», *sensus communis*) выходит за пределы переживаний, целей и ценностей индивида.

Желание справедливости может быть выражено в коллективном ненасильственном сопротивлении «всеобщей стачки», которое Жорж Сорель именуется

как раз «насилием». Но эта «всеобщность» по-прежнему политическая, потому что насилие и ненасилие в ней структурно подобны. Они агенты в поле борьбы за права как за инструменты власти, где справедливость используется как цель, понятная каждому.

Солидарность и равенство скорее социальные инстинкты, чем политические и экономически осознаваемые конструкции. Ни один индивид не понимает ни того, ни другого, пока не осуществляет действие, продиктованное этим инстинктом. В этот момент он не мыслит, а мыслит общность. Но мысль эта слишком слаба, чтобы быть не то что всеобщей, а даже локализованной в малом благородном деле. Но именно в этом инстинкте, моментальном неразумном импульсе, сохранившем нашу связь с миром неполитических отношений, отношений не власти, а зависимости, именно в нем сосредоточен момент безвластия, или — *свободы*.

III

Свобода. Не важно, *liberty* или *freedom*. Сколь ни проводи интеллектуальных разграничений, очевидно, что слово это давно потеряло хоть какие-то семантические очертания, настолько оно растиражировано и в теоретических трудах, и в повседневном употреблении. Оно утратило былую связь с революционной аффективностью и стало настолько клишированным, что, кажется, лучше его лишней раз не употреблять. Однако именно такой его статус позволяет в этом морально-политическом пятне усмотреть след беззаконной общности.

В работе «К критике насилия» Вальтер Беньямин не говорит о свободе, но то, что он называет «божественным насилием», фактически освобождает нас и от кафкианской тотальной вины, и от фукианской тотальной власти.

Божественное насилие, противопоставляемое им насилию человеческому, освобождает виновных, но не от вины, а от *закона* [Benjamin 1996: 250].

Религиозный момент здесь важен. Трудно не заметить, что «ненасилие» в чем-то перекликается и с «всеобщей стачкой», и с беньяминовским «божественным насилием». Толстой выступает против фальши государства и церкви, Ганди — против законов колонизаторов, Мартин Лютер Кинг — против ущемления прав чернокожих. Каждый из них призывает к коллективному сопротивлению и каждый несет ответственность за судьбы тех, кто будет терпеть ущерб от их призыва. Редакторов, печатавших поздние статьи Толстого, преследовали и даже сажали в тюрьмы, число жертв среди тех, кто присоединился к Ганди, огромно, закон не щадил и тех, кто воспринял и практически воплотил призывы Мартина Лютера Кинга. Вину за конкретные судьбы не искупает ни уход Толстого, ни насильственные смерти индийского и американского политиков. Концентрация на героическом образе и на мессианизме ключевых фигур в истории ненасилия делает их историческими уже при жизни, что позволяет не замечать ущерб, приносимый вместе с благородной целью. Это своего рода «сопутствующие потери» в войне, которая ведется с насилием власти в режиме насилия в отношении власти.

Это ощущение невозможности действия в пространстве власти, даже против ее законов, но по ее негласным правилам лучше всех, возможно, выразил Лев Толстой в своей идее непротivления злу [Толстой 1957]. В каком-то смысле это вариант смирения как сопротивления. В картезианской метафизике христиан-

ское смирение вошло в *cogito* в виде *dubito*. Смирение Толстого (как бы оксюморно это не звучало) — в вере, что инстинкт жизни (Христовая заповедь любви, преодолевающая прочие законы) имманентен божественному акту. В этом смысле ретроспективная интерпретация эпитафии к «Анне Карениной» («Мне отмщение, и Аз воздам») не о божественном наказании за грехи, но о человеческом грехе как необходимой составляющей божьего промысла

Грехи и человеческие пороки нуждаются в заповедях. Зло хочет стать законом.

IV

В своей «К критике насилия» Беньямин показывает, что заповедь и закон принципиально отличны. Заповедь — средство для жизни. Беньямин говорит о заповеди не как о *Recht* (закон), а как о *Richtschnur*, строительный отвес, с помощью которого дом должен быть построен, чтобы не рухнул. Заповедь порой можно игнорировать. Из нее нельзя вывести суждения о поступке. Она не априорна и не может быть тотализована [Benjamin 1996: 247]. Любая заповедь существует именно в силу несовершенства мира, а не из стремления сделать его совершенным.

В законе же неявно заложена идея творимого человеком совершенного общества. Комическим проявлением этого становится законотворческая практика, когда та или иная девиантность, выходящая за рамки принятых социальных норм, вносится в реестр наказуемых правонарушений и обосновывается угрозой общественному порядку. Трагическая сторона того же явления хорошо известна. Она реализовывалась в практике фашистских государств и тоталитарных режимов, но стоит признать, что в любом государстве находятся свои враги и изгои, нарушающие идеально работающий механизм пищеварения Левиафана.

Именно «божественное насилие», по Беньямину, способно прервать насилие законов, в которых власть постоянно закрепляет свои властные полномочия. Оно для него революционно и мессианистично. Но кто мессия? Согласно Беньямину, он приходит в форме коллективной всеобщей революционной забастовки, попирающей индивида, власть и превращение жизни в производство [Ibid.: 252].

Конечно, здесь нельзя вновь не вспомнить Сореля. Не только в связи со всеобщей стачкой, но и в связи с тем, что он усматривает в существовании искусства прототип будущего производства, а в пролетарском насилии видит именно тот тип насилия, к которому обращаются художники, провоцирующие господствующие нормы и ценности.

Сорель пишет, что невозможно понять пролетарское насилие исходя из понятий, на которые ориентируется буржуазная философия, считающая насилие пережитком варварства [Сорель 2013: 81]. В его мифе всеобщей стачки возрождается архаический момент общности, утраченный цивилизацией. Его насилие фактически не что иное, как ненасилие, невозможное без жертв. Жертвенное ненасилие.

И хотя сегодня, после красного террора и репрессий, затронувших практически все коммунистические режимы, очень трудно воспринимать словосочетания «пролетарское насилие» или «диктатура пролетариата», но и у Сореля,

и у Маркса это прежде всего момент приостановки государственного насилия. А у Ленина в «Государстве и революции» и вовсе — *отмирания государства* [Ленин 1969: 16—22].

Но вернемся к тезису, что квазирелигиозное «божественное насилие» Беньямина можно интерпретировать как свободу, то есть как необходимую составляющую ненасилия, то есть как неспособность стать злом.

Это верно лишь отчасти. Существенное различие в том, что таким образом понимаемая свобода не может быть трансценденцией. Свобода не может быть продуктом умозрения. Она рождается в конкретности действия (в пределе — жертвоприношения) и не терпит ожидания. Она — мессия, который уже пришел, но которого не заметили. Потому что замечают только силу.

Есть силы принуждения. Мы их связываем с насилием. Есть то, что Бахтин называл «поступком», продиктованным «нудительной действительностью мира» [Бахтин 1986: 117]. Есть также силы природы и силы жизни, выходящие за рамки человеческого измерения. Ненасилию мы постоянно придаем характер той или иной силы. Политической, моральной, витальной. Но возможно, что именно это и ограничивает исторический период практики политического ненасилия. Возможно, что потенциал ненасилия находится в точке его принципиального бессилия. В точке свободы. Ее нет в мире природы. Она вступает в особые отношения с человеческой конечностью. Она в антагонизме даже не с принуждением и покорностью, а со смертью и рабством.

V

В непротивлении злу есть этот неустранимый уничижительный момент бессилия, который тяжело осмыслить и принять, но который благодаря исключительной витальности Толстого оказался хотя бы в поле рассмотрения.

Осознавать связь свободы и бессилия столь неприятно, что проще констатировать, что она по крайней мере неочевидна. И с этим трудно спорить. Ведь кажется, мы находимся в пространстве чистого спекулятивного мышления, если не сказать софистики. Но это не так, поскольку свобода, как уже было сказано, не абстракция, не понятие и не категория, а социальный инстинкт, характерный не для особо одаренных личностей, но исключительно для общности тех, кто индивидуально бессилён.

Следуя в русле размышлений Жан-Люка Нанси [Nancy 1994], можно утверждать: нет никакого опыта свободы, сама свобода и есть особый опыт, причем это опыт общности, общности разобщенных.

У такой свободы практически нет эмпирических характеристик. Только проявления социального инстинкта. Нет того, кто свободен, но есть действие солидарности и практика равенства. И они всегда жертвенны.

Чтобы устранить эту архаическую жертвенность, нужны наказания и праздники, постоянное поддержание свободы между казнью и радостью.

Казнь должна быть демонстративной, а страдания жертвы должны быть видимы. Казнь в этом смысле — постоянный агон власти и общества, способ удержания в рамках закона любого, какого угодно гражданина, потенциально способного стать сообщником и заговорщиком, тайным агентом неизвестной силы. Власть не знает, что силы нет. Она ей всегда мерещится как угроза, исходящая даже от абсолютно послушных. Казнь — это также агон свободы и

смерти. Смерть перестает быть частью биологического существования, а становится социальным производством, подобно тому как производством охвачено все вокруг. Производятся вещи, но также производятся и новые тела, тела рабочих и солдат, этих современных бессильных агентов рабства и смерти. Что их объединяет? То, что хорошо понимали древние греки, отмечая, что раб выпадает из человеческого порядка и попадает в разряд вещей, становясь, говоря словами Гомера, «мертвым при жизни».

Ценность человеческой жизни, воспетая гуманизмом и просвещением, идет вразрез с отчуждающим производством и массовым зрелищем, этими своеобразными механизмами контроля угроз, исходящих от общества. То, что раньше было сконцентрировано в казни как городском представлении, теперь распределилось между массовыми жертвами современных войн и жертвами массовых зрелищ. Но все эти жертвы — реакция на угрозу, исходящую от проявившей себя в революции свободы. Именно для нее пророчески уготовано Осипом Мандельштамом небо, «небо крупных оптовых смертей», и именно она романтизируется и засахаривается в быту («о свободе небывалой сладко думать у свечи...»).

VI

В хорошо известной финальной части книги «Слезы эроса» Жорж Батай говорит об эффекте, который производят фотографии китайской пытки, когда смерть наступает от сотни порезов, каждый из которых причиняет боль, но не умерщвляет жертву. В середине XX века Батай размышляет об этих фотографиях, подаренных ему психоаналитиком доктором Борелем, и видит в них соединение предельных состояний боли и экстаза. Он пишет о том, что потрясение насилем этого образа было столь велико, что ввело его самого в экстатическое состояние, в котором он и осознал связь между религиозным экстазом и эротизмом (и, в частности, садизмом), связь между самым непристойным и самым возвышенным. И этот опыт, утверждает Батай, есть в той или иной мере у каждого. Соединение божественного экстаза и ужаса, их тождество, берущее свое начало в жертвоприношении, и есть для французского философа истина эротизма [Bataille 1989: 207].

Этот фрагмент неоднократно цитировался исследователями. Обсуждались и история появления и популярности фотографий китайской казни в Европе (такой вариант снаффа своего времени), и соединение сакрального и профанного в секуляризованном мире, и специфика насилия, исходящего от изображения, а возможно без него и не существующая. Батай действительно затрагивает многие важные сюжеты, которые остаются не до конца проговоренными и не вполне проясненными.

Но есть вещи, на которые сегодня невозможно не обратить внимания в силу того, что китайская казнь, представленная как пытка, как предельное насилие, попадает в контекст нашего мира, где пытки стали необходимой, хотя уже даже и не легальной, а полуполюгальной стороной существования современных государств и любых политических режимов, от предельно тоталитарных до демократических.

Глядя на страдания анонимного изувеченного китайца, помимо ужаса обнаруживает себя особая притягательность вида страданий, открытая когда-то

литературой де Сада, либертинаж которого можно считать одним из эффектов той свободы, опыт которой проявился в эпоху Французской революции.

Либертен де Сада соединяет в себе власть и волю к преступлению, которую легко подменить той свободой, которая идет против закона. Именно либертинаж стал тем образом свободы, которая в одних своих проявлениях преступна и возвышенна, а в других — связана с предельно индивидуализированным миром наслаждений. Путь от де Сада к революционному матросу-анархисту — путь превращения бессильного опыта свободы в силу коллективного либертинажа. Последнюю как раз и осваивает фашизм через мобилизацию и военный экстаз².

Эту перверсивную природу фашизма очень жестко постулировал Пьер Паоло Пазолини в своей экранизации «Ста дней Содомы» и был не понят. Многим показалось тогда, что он сводит фашизм к сексуальным извращениям. А речь шла о перверсии насилия, жертвой которой становится всегда бессильная свобода.

Можно даже сказать так: когда насилие государства и общества (насилие власти и ценностей) сталкивается со свободой, оно становится перверсивным и обретает форму зла. Так происходит потому, что свобода предельно слаба. Она не имеет никакой силы, кроме потенциальной общности. И именно эта угроза заставляет действовать. И если в гуманизированном обществе государство решает не убивать, то его страх реализуется в пытке. Страх, перемешанный с наслаждением.

VII

Узник Освенцима Жан Амери в книге «По ту сторону преступления и наказания» вспоминает размышления Батая о литературе де Сада и отмечает, что садизм в его интерпретации носит не сексологический, а экзистенциальный характер. Это своего рода отрицание принципа реальности [Амери 2015]. Пройдя сам через пытки, Амери видит в них нечто иное, чем де Сад, — мир без дальнейшего существования, в котором тотальная суверенность либертена де Сада оборачивается предельным одиночеством жертвы.

Амери подметил то, что другие в пытке не замечали: она направлена не столько на причинение боли и страдания, сколько на минимальное проявление свободы, на инстинкт общности и солидарности. «Первый удар доводит до сознания арестованного, что он *беспомощен*, — и тем самым он в зачатке уже получает все дальнейшее» [Там же: 58]. И далее: «С первым же ударом он утрачивает *доверие к миру* (Курсив автора. — О.А.)» [Там же: 59].

Здесь стоит привести еще несколько цитат, поскольку они куда более емки, нежели возможные к ним комментарии:

Они использовали пытки. Но с еще большим рвением им служили [Там же: 64].

Ощущения не поддаются ни сравнению, ни описанию. Они обозначают предел коммуникативных возможностей языка. Тот, кто хотел бы сообщить о своей боли другим, был бы вынужден причинить ее и таким образом сам превратился бы в палача [Там же: 66–67].

2 Подробнее об этом см.: [Аронсон 2022].

Тот, кого пытали, остается под пыткой навсегда [Там же: 68].

Удивляешься, что существует другой, безгранично самоутверждающийся в пытке [Там же: 77].

Тот, кого мучили, отдан безоружным на произвол страха. Отныне им властвует страх. А также рессентимент. Они остаются, но едва ли имеют шанс вскипеть очищающей жаждой мести [Там же: 77].

Амери отмечает важный момент, когда для конкретного исполнителя пытка перестает быть удовольствием, а становится обидным делом, частью производственного и даже бюрократического процесса. Но куда важнее его замечание о жертве, которая попадает в ситуацию *отсутствия другого* и *невозможность сообщества*. Помощи прийти неоткуда. Оказывается, то, что Кропоткин считал фундаментальным законом существования людей и животных — взаимопомощь, — в мире людей может радикально исчезнуть. И в этот момент ни о каком ненасилии не может быть и речи. Только страх. Ненасилие готово к жертвам, но не может существовать среди пыток.

VIII

Современная пытка — вовсе не исторический рудимент, не пережиток варварства. Она целиком и полностью результат развития цивилизованного западного общества последних двух столетий, после того как бессильный импульс свободы вдруг проявил себя в колоссальном революционном переломе, когда революция стала фактором существования времени и общества. До того эффективно действовала Гоббсова модель, основанная на общественном договоре, в силу которого право на насилие делегируется государству, защищающему граждан друг от друга и от внешних врагов, а закон становится частью этого легитимного насилия государства над обществом. В этой модели не было и намека на солидарность или свободу. Их мы находим у Спинозы с его идеей прямой демократии, когда масса (*multitude*), которая для Гоббса была лишь отребьем, обретает способность к свободе, бунту, поспорию закона и власти, его охраняющей.

Пытки в прежние эпохи носили характер религиозного дознания. И «Молот ведьм», и «Дыба и кнут» с их подробным описанием пыточных механизмов повествуют о способах борьбы с еретиками, с тем, кто захвачен дьяволом, кто не просто пребывает в скверне, но насаждает ее.

Пытки нашего времени, хотя и заимствуют зачастую достижения средневековых палачей, но имеют совершенно иные цели, а цели эти диктуют и иные средства³.

Не думаю, что стоит говорить о том, что цель современной пытки вовсе не в предотвращении террористических актов и раскрытии потенциальных угроз государству. Эти декларации бесконечны, хотя их фальшь очевидна: жертвы пыток признаются в том, что им инкриминируют палачи, и не больше.

Кажется, что сама властная машина насилия не понимает, почему нуждается в пытках в наше гуманистическое время. Потому и производит постоянно

3 Подробное изложение пыточной активности западного общества после 11 сентября 2001 года см. в книге Донателлы ди Чезаре «Пытка» [Di Cesare 2018].

стандартные речи про заговор против государства и угрозу террористических актов. Ей просто нужно постоянное удостоверение в бессилии жертвы, в ее предельном унижении, которое не дает смерть. Смерть не устраняет угрозу, а напротив — создает ее героический и романтический образ. А угроза исходит из точки абсолютной слабости, из того минимального дополнения, которое привнесено индивиду в сравнении с мертвым и рабом и которое обнаружило себя именно во времени революций — из свободы. Этот атом общности, который, будучи расщепленным, порождает стихию, сметающую государства и правительства. Именно за ним и идет охота. Именно он внушает страх.

Власть не знает ничего о свободе. Она в лучшем случае блюдет закон. Там, где свобода лишь намекает на возможность своего проявления, сразу видится заговор.

Теории заговора — оборотная сторона современных пыток. Одно порождает другое. Теории заговора в последнее время обрели даже свои жанровые особенности, стали частью медийной политической культуры. Они привлекают особое внимание аудитории и люди им верят, поскольку есть те, кто «лучше знает». А те, кто-лучше-знает — сплошь секретные агенты и спецслужбы, возникшие вместе с загадочными угрозами государству в то самое время, когда революционная солидарность постепенно заковывалась в панцирь демократических институтов.

Не секрет, что многие «заговоры» порождены фантазиями, рожденными внутри секретных организаций, охраняющих спокойствие государства. Это производство фантазматических заговоров — необходимая часть механики функционирования подобных организаций. Это их хлеб и их жизнь.

Герой «Пражского кладбища» Эко, придумывающий «Протоколы сионских мудрецов», искренне верит в то, что сама эта фальшивка помогает раскрыть заговор и открыть людям на него глаза. Такой же логики придерживаются и современные агенты спецслужб многих стран мира: они верят в заговоры, и подтверждение им находят в признаниях тех, кого они пытают, вкладывая им в уста нужные показания.

Отчасти это напоминает дилемму того верующего, который должен зажигать благодатный огонь, зная, что подменяет своим действием чудо. Но лишь отчасти. Вера — сила, которая воспроизводит себя в ритуале повторения. И в этом смысле поджигание благодатного огня — обман, но обман молитвенный.

Также ритуальна и китайская пытка, описанная Батаем. Чтобы она состоялась в полной мере, жертва должна быть под опиумом, чтобы боль привела к экстатическому преображению. Одной из распространенных пыток нашего времени является элементарное лишение сна. И это очень показательно, поскольку, например, для индейцев гуаячи сон, пение и наркотические средства представляют собой пространства сопротивления и являются настоящими силами ненасилия⁴.

4 В предисловии к посмертно изданной книге Пьера Кластера «Археология насилия» Вивейруш де Кастру обратил внимание на теоретическое противостояние двух друзей, двух учеников Леви-Строса — Кластера и Себага. Если первый делал акцент на исследовании насилия (прежде всего войн) как типе антипроизводственной экономики первобытных обществ, то Люсьен Себаг занимался структурами, в которых не было место войне: мифами, женскими сновидениями и эффектами, порождаемыми употреблением айваски [Viveiros de Castro 2010: 11].

У свободы же нет ни ритуала, ни силы. У нее нет подвижников. Ее действие обнаруживают только те, кто видит в ней угрозу, те, кто борются с ней. И сегодня эта борьба фактически уже навязала обществу необходимость пыток.

Ненасилие было актуальным, когда его жертвы готовы были или идти в тюрьму (как последователи Мартина Лютера Кинга), либо на смерть (как участники солевого похода Ганди). Но теперь оно неактуально, оно подавлено общим знанием о пыточной системе, распространившейся по всему миру. Политический импульс ненасилия был связан с борьбой за права бесправных, а не со свободой, которая предполагает выход за рамки права, которая из зоны предельного бессилия только лишь указывает на то, где сегодня место зла.

В религиозном мире злу противостояло добро. В нынешнем секуляризованном мире, начиная с Канта, с его концепции радикального зла, и вплоть до наших дней злу противостоит именно свобода. А точнее, свобода проявляет то зло, которое коренится в политическом насилии.

Библиография / References

- [Амери 2015] — *Амери Ж.* По ту сторону преступления и наказания: попытки одоленного одолеть / Пер. с нем. И. Эбаноидзе. М.: Новое издательство, 2015.
- (*Améry J.* Jenseits Von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Moscow, 2015. — In Russ.)
- [Аронсон 2022] — *Аронсон О.* Политика и перверсия (де Сад Пьера Паоло Пазолини сегодня) // *Philosophy and Society.* 2022. Vol. 33. No. 4. P. 860—876.
- (*Aronson O.* Politika i perversiya (de Sad Pazolini segodnya) // *Philosophy and Society.* 2022. Vol. 33. No. 4. P. 860—876.)
- [Батлер 2022] — *Батлер Дж.* Сила ненасилия: сценка этики и политики / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022.
- (*Butler J.* The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind. Moscow, 2022. — In Russ.)
- [Бахтин 1986] — *Бахтин М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985.* М.: Наука, 1986. С. 80—160.
- (*Bakhtin M.* K filosofii postupka // *Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki. Ezhegodnik 1984—1985.* Moscow, 1986. P. 80—160.)
- [Ленин 1969] — *Ленин В.И.* Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // *Ленин В.И. Полное собрание сочинений: В 55 т. Т. 33.* М.: Изд-во политической литературы, 1969. С. 1—120.
- (*Lenin V.I.* Gosudarstvo i revolyutsiya. Uchenie marksizma o gosudarstve i zadachi proletariata v revolyutsii // *Lenin V.I. Polnoe sobranie sochineniy: In 55 vols. Vol. 33.* Moscow, 1969. P. 1—120.)
- [Сорель 2013] — *Сорель Ж.* Размышления о насилии / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Фаланстер, 2013.
- (*Sorel G.* Réflexions sur la violence. Moscow, 2013. — In Russ.)
- [Толстой 1957] — *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23.* М.: Художественная литература, 1957. С. 304—415.
- (*Tolstoy L.N.* V chem moya vera? // *Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochineniy: In 90 vols. Vol. 23.* Moscow, 1957. P. 304—415.)
- [Bataille 1989] — *Bataille G.* The Tears of Eros. City Lights Books, San Francisco, 1989.
- [Benjamin 1996] — *Benjamin W.* Critique of Violence // *Benjamin W. Selected Writings: In 4 vols. Vol. 1: 1913—1926.* Cambridge: Belknap Press, 1996.
- [Di Cesare 2018] — *Di Cesare D.* Torture. Cambridge: Polity Press, 2018.
- [Nancy 1994] — *Nancy J.-L.* The Experience of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- [Viveiros de Castro 2010] — *Viveiros de Castro E.* The Untimely, Again (Introduction) // *Clastrès P. Archeology of Violence.* Los Angeles: Semiotext(e), 2010.

Ирина Каспэ

Виновен, но свободен:

ПЕРЕЖИВАНИЕ ВИНЫ И ПРОБЛЕМА (НЕ)НАСИЛИЯ

Irina Kaspe

Guilty but Free: The Experience of Guilt and the Problem of (Non)violence

Ирина Каспэ (независимый исследователь, Москва; кандидат культурологии) ikaspe@yandex.ru.

Irina Kaspe (PhD; Independent Scholar, Moscow) ikaspe@yandex.ru.

Ключевые слова: переживание, чувство вины, христианское покаяние, насилие, терапевтическая культура, история эмоций, Карл Ясперс, Ханна Арендт

Key words: experience, guilt, Christian repentance, violence, therapeutic culture, history of emotions, Karl Jaspers, Hannah Arendt

УДК: 930.85+316.613.4

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_102

UDC: 930.85+316.613.4

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_102

Эссе посвящено этике переживания вины в тех моральных ситуациях, когда вопрос о противостоянии массовому насилию неотделим от вопроса о причастности к нему. В сегодняшних русскоязычных публичных дискуссиях вина помечается одновременно как ожидаемое и избегаемое чувство. Концептуализируя понятие переживания и рассматривая его с исторической точки зрения, автор выявляет различные культурные образцы и модели, регулирующие переживание вины и актуальные сегодня. В том числе отмечаются культурные контексты, в которых само чувство вины интерпретируется в качестве средства подавления и насилия (именно так вина преимущественно понимается в современной «поп-психологии»). Прослеживая христианскую этимологию чувства вины и тесную связь идеи покаяния с идеей Божественного прощения как благодатного дара, автор эссе ставит вопросы о том, в какой мере возможны секулярные практики покаяния; в какой мере попытки инструментализации понятий вины и ответственности, предпринятые в рамках гуманистической традиции после Второй мировой войны, остаются сегодня работающими; в конечном счете — о том, как соотносятся проблематика вины и проблематика (не)насилия.

The essay is devoted to the ethics of experiencing guilt in those moral situations where the question of opposition to mass violence is inseparable from the question of involvement in it. In today's Russian-language public discussions, guilt is labeled as both an expected and avoided feeling. By conceptualizing the notion of experience and examining it from a historical point of view, the author identifies various cultural patterns and models that regulate the experience of guilt and are relevant today. In particular, cultural contexts are noted in which the feeling of guilt itself is interpreted as a means of suppression and violence (this is how guilt is predominantly understood in modern "pop psychology"). Tracing the Christian etymology of the feeling of guilt and the close connection of the idea of repentance with the idea of Divine forgiveness as a gift of grace, the author of the essay raises questions about the extent to which secular practices of repentance are possible; the extent to which attempts to instrumentalize the concepts of guilt and responsibility undertaken within the humanist tradition after the Second World War remain workable today; ultimately, how the problematic of guilt and the problematic of (non)violence are related.

Пожалуй, самый неразрешимый вопрос в актуальных дискуссиях о необходимости противостояния большому насилию — вопрос о причастности к нему. Эти разговоры возмутительны, поскольку смещают фокус внимания с жертв насилия. Они преждевременны, как всякая саморефлексия в разгар катастрофы. И тем не менее они ведутся в сегодняшнем русскоязычном публичном пространстве — исчерпывают себя, едва начавшись, но возобновляются опять.

Вина как аффективное выражение причастности к насилию становится то предметом умолчания, то «горячей картошкой», которую безопаснее перебросить в чужие руки, чем присвоить. Вина — одновременно и ожидаемое, и избегаемое чувство.

Вообще разговор о вине как о чувстве чаще всего ассоциируется с особым режимом культивирования эмоциональности, получившим распространение в соцсетях и предполагающим жесткий коллективный контроль за соблюдением норм «правильной» эмоциональной экспрессии. Противоположная позиция заключается в стремлении выйти из любых режимов коллективного чувствования; дискуссии о вине с этой точки зрения будут расцениваться как некое внешнее предписание, как принуждение чувствовать; эта позиция может утверждаться через призыв либо прекратить такого рода дискуссии, либо перевести их на исключительно «рациональный» язык (говорить не об эмоции вины, а, например, о критериях виновности), — на помощь приходит формула «Ответственен, но не виновен» [Рикёр 2005: 273—274], предложенная в свое время Полем Рикёром с опорой на размышления Ханны Арендт об индивидуальной вине и коллективной ответственности, и тезис самой Арендт «Когда все виновны, не виновен никто» [Арендт 2013: 205]. Подобные формулировки, многожды повторенные за последние полтора года, становятся чем-то вроде спасительной мантры, скорее уводящей от сути проблемы, чем позволяющей что-то прояснить¹.

Между тем вопросы, имеющие моральное значение, казалось бы, возникающая в этих спорах, очень быстро оттесняются на задний план и фактически остаются непроявленными. Чувство вины может стать стимулом к активному политическому действию или, напротив, парализует? Оно увеличивает эмпатию, облегчая доступ к таким гуманистическим ценностям, как милосердие и сострадание, или, наоборот, способствует эгоцентрической замкнутости на собственных ощущениях? Чувствуя вину, легче противостоять агрессии, или вина — спящий вулкан агрессии, направленной на себя?

Дальше я не то чтобы намереваюсь найти однозначные ответы на эти вопросы, но, безусловно, постараюсь прояснить контексты, в которых они задаются. В этой статье меня будет интересовать этика переживания вины (и не будет интересовать этика обвинения и ее правовые аспекты). Термин «переживание» мне кажется более предпочтительным, чем «моральная эмоция» или даже «чувство», — он позволяет избежать грубого разграничения «эмоционального» и «рационального» и подчеркнуть, что речь идет не о ситуативных реакциях, а о более глубоких процессах, неотделимых от ценностных выборов. Таким образом, область моего интереса окажется на пересечении истории эмоций и истории идей. Сам процесс переживания, конечно, персонален и лишь отчасти доступен контролю, даже внутреннему, но возможно описать те культурные установления, образцы и модели, которыми он регулируется, и те формы совместности, которые придают ему смысл.

1 Хотя есть и исключения, показывающие, что *ответственный* разговор на этой концептуальной территории все же возможен, — см., например, выступление Виктора Вахштайна* на регулярном онлайн-семинаре «Языки психиатрии»: «Ответственен, но не виновен?» Категории общей вины и коллективной ответственности в социальной теории. 30.06.2022. <https://www.youtube.com/watch?v=5TOVRS-EsaQ> (дата обращения: 01.07.2023).

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

Очевидно, что ключевая модель, так или иначе определяющая направление сегодняшних безысходных полемик, была задана после Второй мировой войны как гуманистический ответ на преступления нацизма — я имею в виду идею «коллективной вины», или «коллективного раскаяния». Эта модель утверждает переживание вины как моральную норму и как, по большому счету, единственный путь для тех, от чьего имени преступления совершались, позволяющий вернуться в пространство этики, — единственный способ прервать цепь воспроизводства насилия.

Карла Ясперса, которого сегодня нередко считают критиком этой модели², скорее можно назвать первым, кто ее обосновал. Трактат «О виновности» (1946) — сложноустроенный, многослойный и спорящий сам с собой текст — открывается призывом к аналитическому различению понятий, к разграничению типов вины, причем отправной точкой в этих размышлениях становятся отнюдь не эмоциональные состояния, а собственно обвинения, сопровождающие Нюрнбергский процесс и исходящие от самых разных инстанций («Почти весь мир выступает с обвинением против Германии и против немцев» [Ясперс 1999: 15]). Начиная с «уголовной» и «политической» виновности, Ясперс намечает траекторию, по которой позднее движется мысль Ханны Арендт: преступление — акт персональной воли, вина за преступления, устанавливаемая судом, может быть только индивидуальной; вместе с тем принадлежность к государству означает для граждан необходимость «расплачиваться» за политические решения, которые они не принимали, и действия, которые они не совершали (речь идет уже не об уголовном наказании, а о «политической ответственности»; в случае войны она, по Ясперсу, определяется страной-победителем) [Там же: 18].

Однако, в отличие от Арендт, Ясперс на этом не останавливается. Переходя в своей типологии к менее однозначным уровням — говоря о виновности «моральной» (устанавливается совестью) и особенно «метафизической» (может быть вменена только Богом³) — он все чаще использует глагол «чувствовать»: виновность из объективной или, по меньшей мере, формализуемой категории превращается в то, что можно почувствовать, ощутить, пережить. Такой же субъективации подвергается и понятие ответственности: под ним теперь подразумеваются не санкции, налагаемые «извне», а готовность держать ответ, ощущаемая «изнутри» (ответственность для Ясперса не противоположна вине, а тесно с ней связана). Параллельно меняется и язык описания коллективных идентичностей и коллективного опыта — к нейтральной «принадлежности» добавляются «причастность», «солидарность», «близость», «связь». Чем глубже переживается причастность, а значит, и солидарность с теми, кому было причинено зло, тем глубже переживается вина за невозможность этому злу противостоять. Чем острее ощущается общность, тем острее ощущается «совиновность» и ответственность за действия других — это происходит «рационально непостижимым, рационально даже опровержимым образом» [Там же: 67]. В конце концов Ясперс заключает:

-
- 2 Даже такой тонкий интерпретатор, как Олег Аронсон, развивая собственную концепцию коллективного аффекта, прочитывает Ясперса подобным образом: [Аронсон 2023].
 - 3 У Ясперса как секулярного мыслителя эта инстанция, конечно, остается абстрактной и неопределенной.

Кажется, что теперь я совсем перестал рассуждать как философ. Действительно, слов больше нет, и лишь в негативной форме можно отметить, что ни на каких наших разграничениях, хотя мы считаем их верными и отнюдь не берем назад, нельзя успокаиваться. Нам нельзя исчерпывать ими дело и освобождать себя от бремени, под которым пройдет наш дальнейший жизненный путь, от бремени, благодаря которому созреет самое драгоценное — вечная сущность нашей души [Там же: 68].

Здесь, конечно, не имеется в виду солидарность с военными преступниками, в которой впоследствии обвинит сторонников идеи «коллективной вины» Ханна Арендт [Арендт 2013: 206]. Арендт и Ясперс смотрят на проблему с разных позиций, и было бы сильным упрощением объяснить это тем, что еврейская идентичность Арендт предполагает взгляд «извне», а немецкая идентичность Ясперса — «изнутри». Важнее другое. Опираясь на рациональную инструментализацию понятий, мало доверяя чувствам и стремясь исключить их из своего проекта этики, Арендт видит в «совиновности» либо пустую метафору, либо «фальшивую сентиментальность», в лучшем случае отвлекающую от настоящего важных социальных тем. Ясперс же не слишком доверяет рациональным процедурам и подробно показывает, как предложенная им самим типология может использоваться как уловка для избегания вины. Впрочем, чувствам он не доверяет тоже («Наши темные чувства не заслуживают безоговорочного доверия. <...> Сослаться на чувство — это наивность» [Ясперс 1999: 17]), но оговаривает, что в соединении с мыслью — «всесторонне обдуманное» — чувство становится «истинным», и тогда на него «можно положиться» [Там же]. Ясперс полагается на чувство вины в том смысле, что связывает с ним надежды на внутреннее преобразование, возвращение достоинства, обновление — это принципиальный момент для его концепции. Бремя вины оказывается необходимым в первую очередь тому, кто его на себя возлагает. Именно такой персоналистский ракурс кардинально не близок Ханне Арендт — она презрительно замечает: «То, что проблемой морали является прежде всего душевное благополучие, а не благополучие мира — это, конечно же, неустранимое наследие иудео-христианской традиции» [Арендт 2013: 210]⁴.

Похоже, вина («совиновность») является для Арендт «фальшивым» чувством по той же причине, по какой для Ясперса — «истинным». Для меня сейчас важно не поддержать традицию многолетних споров о коллективной вине vs. коллективной ответственности, а, оставаясь в границах исторической оптики, подчеркнуть то значение, которым Ясперс наделяет чувство, или, точнее, *переживание* (одновременно и эмоциональное, и рациональное): отрефлексированное переживание вины представляется ценностью и спасительным средством. Возрастая в этом переживании, совершенствуясь в нем (и тем самым совершенствуясь в причастности), погружаясь на такие глубины вины, где она становится «коллективной» (предполагающей готовность отвечать за свои эмоциональные привязанности) и «всеобщей» (прямо обусловленной человеческой природой), обнаруживая, что вина может ощущаться даже тогда, когда по моральным критериям вполне допустимо признать собственную невиновность, и даже тогда, когда никакой виновности нет, — человек совершает над собой нечто душеспасительное.

4 Критику ясперсовского персонализма с арендтовских позиций см. в упомянутой выше статье: [Аронсон 2023: 14].

Нетрудно заметить, что сегодня в российском публичном пространстве у таковой концепции вины двойственный статус. Она авторитетна и в то же время не очень признана и даже не очень прочитана. Предполагаю, что для более или менее широкой аудитории актуальным оппонентом Ясперса является не только и не столько Арендт, сколько «терапевтическая культура». Под этим термином в антропологии и социологии эмоций принято понимать особую систему представлений, норм, ценностей, связанную с психотерапией, но вышедшую за пределы психотерапевтических кабинетов и регулирующую социальную жизнь в самых разных контекстах. Авторы блогов и видеоканалов, производящие популярную и массовую версию психологического знания, предлагают в большом количестве рецепты избавления от чувства вины — это бремя представляется не только невыносимым, неподъемным, но и вредным, «токсичным» (в психотерапевтической практике «токсичная вина» противопоставляется «конструктивной»), но популяризаторы нередко игнорируют конструктивный полюс, и метафора токсичности распространяется на чувство вины в целом).

В основе подобных представлений — специфическим образом переработанные идеи Зигмунда Фрейда, изложенные в хрестоматийном трактате «Недовольство культурой» (1930): чувство вины рассматривается основоположником психоанализа как присвоенное, интериоризованное обвинение (ясперсовская оппозиция «извне/изнутри» в этом ракурсе не имеет смысла) и, в конечном счете, — как интериоризованное насилие, как интериоризация культурных институтов, которые для Фрейда по определению репрессивны [Фрейд 1992]. Тогда вина (как чувство, как переживание) видится тесно связанной с контролем — вместе с виной индивид психологически присваивает силу контролирующих инстанций, укрепляя иллюзию собственного всемогущества. Банализируя эти идеи, поп-психология нередко преподносит чувство вины как насилие над собой (следствием которого, согласно самым упрощенным трактовкам, может стать толерантность к насилию над другими); с подобной точки зрения «рационально опровержимые» уровни переживания вины, притягивающие внимание Ясперса, будут выглядеть как проявления невротического гиперконтроля.

Я намеренно остановилась на крайних позициях (возможно, непреднамеренно их заостряя), чтобы сделать более явными смыслы, которыми перегружено сегодня «бремя вины». Как видим, оно может утяжелиться сверхценным значением или негативными коннотациями, идеализироваться или патологизироваться. При этом в нынешних полемиках противоположные позиции нередко соединяются, склеиваются, накладываются друг на друга, — из-за чего тема становится совсем уж неподъемной.

Теперь, коротко обозначив разные позиции, можно сформулировать вопрос, вокруг которого выстроена данная статья: это вопрос о соотношении вины и насилия. Тень насилия, своеобразная репрессивно-депрессивная аура как будто остается постоянным, более или менее проявленным фоном любых разговоров о чувстве вины. Метафора «бремени», включающая в себя семантику подавления и несвободы, оказывается неизбежной даже в ясперсовском проекте, с его надеждами на обновление и внутреннюю трансформацию (пусть бремя и определяется в данном случае как плодотворное). Тогда — что, собственно, делает переживание вины бременем? Почему (в каких случаях) оно становится неподъемным? В самом ли деле переживание вины открывает путь к освобождению от насилия или ясперсовская ставка на чувство, тем более такое неоднозначное, и правда «наивна» и утопична?

Чтобы начать в этом разбираться, потребуется несколько глубже посмотреть на историю переживания вины и в особенности тех его сторон, которые являются «неустранимым наследием иудео-христианской традиции».

* * *

История эмоций — как особая исследовательская область — фактически появилась благодаря интересу к изучению чувства вины; и дискуссии о «немецкой виновности», безусловно, сыграли тут решающую роль.

Сразу уточню, что, говоря об истории вины, я не опираюсь на эволюционистские подходы, в рамках которых «моральные эмоции» рассматриваются как результат усложнения и окультуривания первичных, «природных» эмоциональных реакций. Но стоит отметить — это немаловажно для нашей темы, — что чувство вины соотносится сторонниками подобных подходов с потребностью в принадлежности, в сохранении связей с другими (изначально — с другими членами стаи) и, как следствие, — с потребностью в прощении (причинив вред, но переживая и выражая вину и раскаяние, можно сохранить значимые связи, не оказаться отвергнутым и изгнанным) [Haidt 2003: 860—861].

Также замечу в скобках, что эволюционистская оптика требует отчетливого разграничения вины и стыда — предполагается, что стыд имеет отличное от вины происхождение (оно описывается через проблематику властных иерархий, а не горизонтальной принадлежности) [Ibid.: 859—860] и более «тотален», то есть затрагивает образ «я» целиком, тогда как вина касается лишь поведения, отдельных проступков. Аналогичным образом определяются коллективные стыд и вина: в случае стыда речь идет о проблемах идентичности, на этот раз групповой (разрушение позитивного образа группы), в случае вины — о проблемах социальных связей (разрушение отношений с теми, кому был причинен вред в результате коллективных действий, — с отдельными лицами или с другой группой) [Lickel et al. 2004].

Разграничение вины и стыда позволяет закрепить за чувством вины социально одобряемые смыслы (оно признается «более адаптивным» и даже «более моральным» [Tangney et al. 2007: 352], чем стыд, — развивающим эмпатию, сопряженным с принятием ответственности и мотивирующим виновного к исправлению ситуации), в то время как стыд аккумулирует значения, связанные с насилием (поскольку процедуры искупления, исправления, получения прощения в этом случае не работают, не находящий разрешения стыд может трансформироваться в гнев и агрессию) [Ibid.].

Я оставляю в стороне вопрос о том, насколько верны эти гипотезы, — сейчас они интересны мне скорее как выражение определенных культурных представлений⁵.

5 Сослюсь на исследование Рут Лейс, демонстрирующее, что различие вины и стыда, предлагаемое изнутри психологических дискурсов, в той же мере условно и культурно относительно, что и любое другое понятийное различие. Анализируя язык американских клиницистов, работавших с жертвами Освенцима, Лейс показывает, что один из симптомов посттравматического стрессового расстройства изначально было принято описывать как чувство вины (так называемая «вина выжившего»), однако позднее интерпретативная парадигма по ряду причин меняется и фактически то же самое переживание начинает описываться как стыд [Leys 2007].

Итак, если все же следовать не за эволюционистской, а за историко-культурной логикой происхождения чувства вины, отправной точкой окажется авраамитическая, или, конкретнее, христианская традиция — с отсылкой к таинству исповеди начинается едва ли не любое исследование, посвященное тому плохопереносимому переживанию, которое в «западной» культуре именуется виной. Считается, что рождавшаяся в исповедальных вина во многом сформировала «культуру Запада» [Carroll 2020: 1]; и новоевропейского индивидуалистического субъекта, и в то же время новоевропейские практики принуждения и наказания.

Вместе с тем та модель переживания, которая связывается в христианстве с процессом раскаяния, разумеется, сильно отличается от поп-психологической «токсичной вины». Собственно, изнутри христианской оптики вообще мало интересны эмоции, а упоминания о вине как о чувстве удастся обнаружить разве что в современных источниках. Однако в катехетических и богословских текстах разного времени может описываться многосоставное переживание, включающее в себя «печаль», «душевную скорбь», «сожаление о грехах», «отвращение ко злу», но также — как обязательные и самые важные компоненты — «благодарение», «надежду», «радость»⁶.

Раннехристианская книга «Пастырь», традиционно приписываемая апостолу Ерму, содержит наставление не оскорблять Святого Духа печалью, даже если это «печаль от досады на <собственный> дурной поступок». Такая печаль «не плохая» и «кажется спасительной, потому что влечет раскаяние», но сама по себе, оставаясь оторванной от общения с Богом, не приводит к подлинному исповеданию греха и тогда сопровождается озлобленностью и гневом:

Облекись ты в радость, которая всегда имеет благодать пред Господом и угодна Ему, и утешайся ею. Всякий радующийся человек совершает доброе и помышляет о добром, презирая печаль. А человек печальный всегда зол, во-первых, потому, что оскорбляет Святого Духа, который дан человеку радостный; и, во-вторых, потому, что он творит беззаконие, не обращаясь ко Господу и не исповедуясь перед ним. Молитва печального человека никогда не имеет силы восходить к Престолу Божию⁷.

Предписание сокрушаться о грехах, не впадая при этом в грех уныния, можно увидеть как некое внешнее ограничение, обрекающее христиан на сложную духовную эквилибристику; но можно исходить из того, что речь идет все же о некоем реальном опыте и реальном переживании — и в таком случае, чтобы понять этот опыт, имеет смысл чуть подробнее остановиться на христианских представлениях о виновности, какими бы очевидными они ни казались.

Ядром этих представлений признано убеждение, что человек в своей греховности и виновности не оставлен Богом. Карл Ранер, один из самых авторитетных католических богословов XX века, выражает такое убеждение следующим образом:

6 Например: Катехизис Католической Церкви. М.: Истина и жизнь, 1998. С. 339. См. также: [Kallistos (Ware) 2000: 48].

7 Пастырь Ерма / Пер. с др.-греч. прот. Петра Преображенского, А.Г. Дунаева, В. прот. Асмуса // Писания мужей апостольских: Сборник. М.: Изд. совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 255–256.

Вина и грех — несомненно центральная тема для христианства, ибо христианство понимает себя как религию искупления, как событие прощения вины благодаря самому Богу в Его деле, творимом для нас в Иисусе Христе — в Его смерти и Его воскресении. Христианство понимает человека как существо, виновность свободного деяния которого не есть его «личное дело», подлежащее очищению им самим через его полномочие и силу, но... может быть по-настоящему преодолена только лишь деянием Бога (как бы нераздельно ни была она связана со свободной субъективностью человека) [Ранер 2006: 124].

Вера в то, что Бог не оставляет человека в грехе и действует — и через искупление, и непосредственно участвуя в процессе христианского покаяния (что, собственно, превращает этот процесс в таинство), — имеет два значимых для нашей темы следствия.

Во-первых, вина представляется не просто индивидуальной, но пробуждающей индивидуальность, и в то же время не обрекающей на одиночество, напротив, — тесно связанной с причастностью. Важно подчеркнуть, что, вопреки привычному противопоставлению индивидуальности и общности, идея индивидуальной вины развивается параллельно и в связи с идеями вины всеобщей и коллективной: всеобщая причастность к первородному греху означает и причастность к событию искупления (и тогда, по мысли Августина Гиппонского, это «благословенная вина»: «О благословенная вина Адама, давшая нам Такого Испытателя!»); вместе с тем персональная вина может быть разделена с другими людьми, она может переживаться коллективно внутри Церкви, внутри церковной общины — эта идея была особенно ярко выражена в раннехристианских ритуалах «публичной исповеди», но находит отражение и в современных практиках.

Во-вторых и в главных — тема вины с христианской точки зрения неотделима от темы прощения. Христиане верят, что Бог имеет волю прощать и своей волей приводит человека к прощению; путь освобождения от греха можно пройти только с Божественной помощью — эта помощь в христианской традиции иногда определяется как «*gratia gratis datur*», «благодать, подаваемая даром»⁸. Понимание Божественного прощения как дара, беспричинного и незаслуженного, существенно меняет представления о процессе раскаяния и становится со времен Августина поводом для богословских, а позднее и философских полемик. Основные вопросы, вызывающие сомнения и разногласия, — насколько тогда свободен и в какой мере корыстен грешник в своем раскаянии?

Прощение не должно быть предметом торга, оно не должно обмениваться на ритуальное покаяние и «добрые дела», совершаемые лишь для того, чтобы загладить вину, — именно на этом тезисе Лютер основывал критику институционального устройства современной ему католической Церкви и протест против практики исповеди как таковой (напомню, в дальнейшем протестантское богословие отказывается от наделения исповеди статусом таинства)⁹. Метафоры торга остаются актуальными и в философии дара конца XX века. Показателен многолетний спор Жака Деррида и Жан-Люка Мариона, — Анна Ямпольская реконструирует этот имплицитный диалог, прослеживая его августинианский контекст (далее в пересказе полемики я опираюсь на интер-

8 См., например: [Соколовски 2009].

9 Об этом см.: [Schumacher 2022].

претации, предложенные в статье Ямпольской) [Ямпольская 2012]. Размышляя о христианской концепции прощения, Деррида приходит к выводу, что любое покаяние, даже абсолютно искреннее, разрушает логику бескорыстного дара и утверждает логику экономического обмена — в таком случае оказывается, что абсолютно безусловным и беспричинным может быть лишь прощение упорствующего в своей вине грешника. Возражения Мариона гораздо больше соответствуют христианскому пониманию проблемы — Божественным даром является не только собственно прощение, но и интенция к раскаянию, возникающая у виновного, и его свобода воли (свобода выбрать раскаяние), и само ощущение собственного «я».

За идеей, что человеческое раскаяние может быть в принципе конвертировано в Божественное прощение, за предположением, что это сопоставимый и взаимовыгодный обмен, стоит вполне секулярный образ власти, *нуждающейся* в тех, кто готов подчиниться и прийти с повинной, — власти, которая укрепляется за счет подавления чужой воли и демонстрации собственной силы. Но если и жизнь, и свобода, и способность себя осознавать — Божественный дар, то ни о каком взаимовыгодном обмене речь, конечно, идти не может, и раскаяние будет рассматриваться не как плата за избавление от вины, а как потребность самого человека, не как способ заслужить прощение, а как возможность ему открыться.

Благодать раскаяния описывается в разных христианских источниках как дар ясности — в формулировке о. Александра Шмемана «настоящее, христианское раскаяние — это прежде всего осознание <человеком> той бездны, что отделяет его от Бога и от всего того, что Бог дал и открыл человеку, от подлинной жизни» [Шмеман 1995: 159]. Предполагается, что в этой ясности человек одновременно осознает и степень своего отпадения от «подлинной жизни», и беспредельность Божественного милосердия — такое милосердие невозможно заслужить, оно уже есть, грешник *уже* не оставлен в грехе, но по-настоящему поверить в это (и тогда — по-настоящему открыться чуду спасения) удастся только через ясность раскаяния.

Здесь я возвращаюсь от темы виновности к опыту переживания вины и к вопросу о том, что делает бремя вины выносимым. Состояние отчаяния, когда виновный пытается и закономерно не может простить сам себя (и не может поверить, что прощен), в христианском богословии не признается настоящим раскаянием. Еп. Каллист (Уэр) в статье о православном опыте покаяния замечает:

Многие сожалеют о своих прошлых поступках, но в отчаянии говорят: «Я не могу простить себя за то, что я сделал». Неспособные сами себя простить, они так же не способны поверить, что прощены Богом... Такие люди, несмотря на интенсивность их муки, еще не раскаялись должным образом. Они еще не достигли «великого понимания», благодаря которому человек знает, что любовь в конечном счете побеждает. Они еще не подверглись «перемене ума», которая заключается в возможности сказать: «Я принят Богом; и то, что от меня требуется, — принять факт, что я принят». В этом суть покаяния [Kallistos (Ware) 2000: 47–48].

Иными словами, идея переживания вины, идея, что вину можно *переживать* — что обжигающую ясность осознания своего греха обычному человеку в принципе посылно выдержать, никуда не сбегая, но и не погружаясь в отчаяние, — основывается на признании, что человек принят Богом. Это приня-

тие принятия наглядно выражается в метафоре «исцеления», при помощи которой и в православной, и в католической традиции описывается таинство исповеди (характерно, что другая традиция — так называемый «юридический подход», ассоциирующий исповедь с судом, а епитимию с наказанием, — в современных катехетических текстах практически не воспроизводится [Горелов 2005: 562]).

Предполагается, что только в результате исцеления, в точке, где осознание своего греха встречается с бесконечной любовью и милосердием, рождается та особая решимость и готовность к «терпеливому принятию Креста»¹⁰, которую на современном языке можно назвать «ответственностью»: готовность исправлять последствия своих действий, просить прощения у пострадавших от этих действий людей, но также и готовность к тому, что они могут отказать в прощении, — ответственность выносить такой отказ, если он случится. Важно, что если в ранних исповедальных практиках исполнение епитимии предшествует отпущению грехов, то к концу Средних веков в католической Церкви утверждается именно эта логика: вначале покаяние, исповедь, отпущение грехов, и только потом — исполнение епитимии, исправление последствий.

Все это, разумеется, не исключает того факта, что в истории христианских конфессий в немалом количестве возникали и воспроизводились идеи и практики, искажающие логику восприятия Божественного прощения как безусловного дара и тогда лишаящие переживание вины религиозного смысла, превращающие вину в инструмент подчинения и насилия, — практики торга, формализации ритуалов раскаяния, культивации наказания как способа заслужить прощение и искупить вину¹¹.

В таком случае секулярное переживание вины, из которого идея Божественного дара вынута вовсе, заведомо обречено стать непереносимым. Иными словами, если, приняв за точку отсчета христианское понимание раскаяния, вернуться к тем современным представлениям о «бремени вины», которые были обозначены в первой части статьи, — их можно увидеть и описать через категории дефицитарности, лакун. Лишаясь самого важного своего элемента, переживание вины оказывается чем-то вроде испорченной программы — чем-то, от чего очень хочется и практически невозможно избавиться. Больше не являясь неотъемлемой частью процесса исцеления, оно начинает восприниматься как болезнь¹².

Собственно, с крайними формами подобного переживания — когда диктат безысходной вины, запертой в герметичной психической реальности, становится внутренне разрушительным — и работает психотерапия.

Попытки компенсировать лакуну, конечно, с наибольшей вероятностью приводят к тому, что роль спасителя, избавляющего от грехов (а значит, в рамках светской логики, и от чувства вины), начинает проецироваться на социальные связи и социальные институты. Именно на таком переносе основывается философия прощения Ханны Арендт. Считая, что Иисус из Назарета был «первооткрывателем роли прощения в сфере человеческих отношений» [Arendt 1998: 238], Арендт помещает человеческие отношения в центр своей

10 Катехизис Католической Церкви. С. 346.

11 О таких практиках см., например: [Carroll 2020].

12 О метафоре «страшной болезни», которая, начиная с Ницше, используется для определения чувства вины, см.: [Carroll 2020: 5].

концепции. «Замкнувшись в себе, мы никогда не смогли бы простить себе ни одной неудачи или проступка» [Ibid.: 243], — для Арендт это объясняется тем, что умение себя прощать можно получить только через социальный опыт прощения, но, главное, тем, что только другие способны с достаточной отчетливостью увидеть и вернуть нам такой наш образ, ради которого мы сможем себя простить (то есть в конечном счете все равно происходит замыкание на себе, но Арендт оставляет этот факт без внимания).

По сути сакрализуя коллективную прощающую инстанцию, Арендт присваивает ей полномочия обнулять последствия прошлых проступков, но также и определять границы прощительного (военные преступники не должны быть прощены, а их преступления не должны быть забыты)¹³. Отдаленным, косвенным результатом этого смешения религиозных категорий и секулярной морали и этой сакрализации социального, приписывания социальным отношениям сверхценных и предельных значений, возможно, является сегодняшняя востребованность абсолютизированной и идеализированной фигуры жертвы¹⁴, а также ее антипода — агрессора, ни при каких условиях не заслуживающего прощения. В нынешнем российском контексте мы можем наблюдать, как страх быть отождествленным с агрессором побуждает передавать фигуре жертвы всю тяжесть ответственности за освобождение от чувства вины и добиваться от нее прощения любой (часто весьма этически сомнительной) ценой.

В этом смысле отказ от избавления от чувства вины, совершенный Ясперсом и другими экзистенциальными философами, представляется гораздо более ответственной позицией. Понятое как экзистенциальная данность, бремя вины оказывается трудновыносимым, но делающим человека человеком. Заряд субъектности, извлеченный из идеи раскаяния и усиленный гуманистическим пафосом, позволяет говорить о переживании вины как об опыте возвращения достоинства, то есть внутренней свободы, смысловых и ценностных оснований, в конечном счете — возвращения «самого себя». В этом ракурсе переживание вины, по сути, не может быть «неадекватным реальности» — именно так Дэн Захави и Альба Монте Санчес предлагают взглянуть на проблему стыда и вины выжившего. Отчасти опираясь на концепцию Примо Леви, исследователи показывают, что такого рода переживания можно рассматривать не только как патологическую, травматическую реакцию, но и как сохранение верности «миру моральных ценностей» [Montes Sanchez, Zahavi 2018: 162], сохранение возможности совершать ценностные выборы даже в ситуации тотального насилия.

Таким образом, связь чувства вины и контроля, в оптике классического психоанализа выглядящая настораживающе, может оцениваться позитивно: переживание вины расширяет сферу ответственности, иначе говоря, — увеличивает количество областей, на которые человек видит себя в принципе способным влиять, и это позволяет сопротивляться ощущению беспомощности, бессилия, зависимости от чужой насильственной воли. Трактат Ясперса «О виновности» последовательно разворачивает именно эту интенцию — нельзя преодолеть собственных ограничений, но можно не ограничивать себя в переживании вины. Безусловно, тут есть опасность фетишизации вины, размывания ее границ, превращения ее в нечто самоценное и автореферентное. Чтобы

13 Об этом см.: [Сидорова 2016; Bowen-Moore 1989; Pettigrove 2006].

14 Об этой востребованности см.: [Campbell, Manning 2018].

этого не произошло (чтобы переживание вины не утратило смысла), требуется непрерывное поддержание высокого градуса социальной чувствительности — ориентированности на других, соотнесенности с другими, но не из потребности получить прощение, а из того опыта любви и боли, который Ясперс называет «причастностью».

Такая стоическая позиция вряд ли была обречена на большое количество настоящих, последовательных сторонников. И по большому счету, вряд ли популярна сегодня. К тому же гуманистические представления о субъектности, на которые она опиралась, кажется, становятся все менее понятны.

Что дальше? По утверждающимся в последнее время канонам публичной речи, завершением текста на моральную тему, даже если это текст более или менее академический, должна стать какая-то директивная инструкция (которая, разумеется, тут же будет оспорена). Между тем вопрос, как правильно — чувствовать или не чувствовать вину, — конечно, выглядит абсурдно, поскольку переносит в сферу этики то, что не является предметом этического выбора. К этическому выбору имеют отношение другие вопросы: как обходиться с чувством вины (признавать или нет, переживать или нет, выражать или нет) и какие смыслы ему приписывать? Похоже, на данный момент вина больше ассоциируется с бременем, чем с освобождением. Но тогда не находится форма для выражения причастности к большому насилию, эта тема спазмирована, — не проживается и не проговаривается до конца, и в то же время раз за разом становится эпицентром очередного публичного скандала.

В данной статье речь шла о том, как переживается вина, а не о том, в чем именно может заключаться виновность. Такой ракурс выбран намеренно — конечно, не потому, что я считаю тему виновности незначимой. Разговоры о виновности и виновных ведутся сегодня в большом количестве, но преимущественно в модусе обвинения. Акцент на переживании позволил бы вернуть этим разговорам субъектный фокус и сделать ответственное высказывание, не выстроенное по готовым лекалам, а соотнесенное с персональным опытом, более возможным. Целесообразность такого акцента нередко оспаривается ссылкой на то, что главные виновники политических преступлений вряд ли способны испытать раскаяние, — но это плохой аргумент в споре. Чтобы обвинить преступников, проблематика переживания действительно не нужна, но для выстраивания диалога в публичном пространстве она необходима.

Мне было важно, в числе прочего, привлечь внимание к ценности переживания как такового. Думается, переживание — процессуальное соединение зон чувствительности и зон смысла — не слишком популярная ценность. В нынешнем публичном пространстве ценностью наделяется либо агентность (та би-хевеиористская ориентация на «благополучие мира», о которой писала Арендт и которая сегодня получает существенную поддержку слева), либо реактивность (та сосредоточенность на ситуативных эмоциональных реакциях, которая культивируется поп-психологией). Место переживания — между этими полюсами, между затопленностью эмоциональными реакциями и бегством от них. Чувствительность (способность замечать и себя, и Другого, не закрываясь от него непроницаемой стеной, но и не сливаясь с ним) и смысл (возможность различать содержательное и формальное) — то, чего остро не хватает сегодня.

Итак, вина как переживание лишается своего освободительного импульса (утрачивает связь со свободой воли) в тот момент, когда предпринимается поиск средств и инстанций, способных от вины избавить. Христианские пред-

ставления о благодатном даре свидетельствуют, что это уравнение может быть решено, а вина отделена от насилия: не смысл Божественного прощения в том, чтобы избавить человека от переживания вины, а смысл переживания вины в том, чтобы почувствовать себя прощенным.

Библиография / References

- [Арендт 2013] — *Арендт Х.* Коллективная ответственность / Пер. с англ. Д. Аронсона // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. С. 205—217.
- (*Arendt H.* Collective Responsibility. Moscow, 2013. — In Russ.)
- [Аронсон 2023] — *Аронсон О.* Стыд как общее чувство // *Перед лицом катастрофы: Сб. статей / Под ред. и с предисл. Н. Плотникова.* Berlin: LIT Verlag, 2023. С. 13—18.
- (*Aronson O.* Styd kak obshchee chuvstvo // *Pered litsom katastrofy / Ed. and forew. by N. Plotnikov.* Berlin, 2023. P. 13—18.)
- [Горелов 2005] — *Горелов А.* Исповедь // *Католическая энциклопедия / Под ред. о. Григория Цёроха и др.: В 5 т. Т. 2.* М.: Изд-во францисканцев, 2005. С. 557—565.
- (*Gorelov A.* Isposed' // *Katolicheskaya entsiklopediya: In 5 vols. Vol. 2.* Moscow, 2005. P. 557—565.)
- [Ранер 2006] — *Ранер К.* Основание веры: Введение в христианское богословие / Пер. с нем. В. Витковского. М.: Библейско-богословский ин-т Св. апостола Андрея, 2006.
- (*Rahner K.* Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Moscow, 2006. — In Russ.)
- [Рикёр 2005] — *Рикёр П.* Справедливое / Пер. с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого. М.: Гнозис, Логос, 2005.
- (*Ricoeur P.* Le juste. Moscow, 1995. — In Russ.)
- [Сидорова 2016] — *Сидорова М.* Прощение как опыт возможного. Подходы Х. Арендт и П. Рикёра // *Социологическое обозрение.* 2016. Т. 15. № 2. С. 192—207.
- (*Sidorova M.* Proshchenie kak opyt vozmoznogo. Podkhody Kh. Arendt i P. Rikera // *Sotsiologicheskoe obozrenie.* 2016. Vol. 15. No. 2. P. 192—207.)
- [Соколовски 2009] — *Августин Соколовски, диак.* Учение святителя Августина Иппонского и западных отцов Церкви о таинстве Покаяния // *Церковь и время.* 2009. № 49. С. 144—164.
- (*Sokolovski A., deacon.* Uchenie svyatitelya Avgustina Ipponskogo i zapadnykh ottsov Tserkvi o tainstve Pokayaniya // *Tserkov' i vremya.* 2009. No. 49. P. 144—164.)
- [Фрейд 1992] — *Фрейд З.* Недовольство культурой / Пер. с нем. А. Руткевича // *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 65—134.
- (*Freud S.* Das Unbehagen in der Kultur // *Freyd Z.* Psichoanaliz. religiya. Kul'tura. Moscow, 1992. P. 65—134. — In Russ.)
- [Шмеман 1995] — *О. Александр Шмеман.* Эволюция таинства покаяния // *Православный церковный календарь.* СПб.: Сатис, 1995. С. 154—161.
- (*Schmeman A.* Evolyutsiya tainstva pokayaniya // *Pravoslavnyy tserkovnyy kalendar'.* Saint Petersburg, 1995. P. 154—161.)
- [Ямпольская 2012] — *Ямпольская А.* Прощение между даром и обменом: Антипелагианская полемика Августина в контексте философии XX века // *Артикульт.* 2012. № 7(3). С. 1—18.
- (*Yampol'skaya A.* Proshchenie mezhdru darom i obmenom: Antipelagianskaya polemika Avgustina v kontekste filosofii XX veka // *Artikul't.* 2012. No. 7(3). P. 1—18.)
- [Ясперс 1999] — *Ясперс К.* Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / Пер. с нем. С. Апта. М.: Изд. группа «Прогресс», 1999.
- (*Jaspers K.* Die Schuldfrage Von der politischen Haftung Deutschlands. München, Zürich: Piper, 1965. — In Russ.)
- [Арендт 1998] — *Арендт Х.* The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- [Bowen-Moore 1989] — *Bowen-Moore P.* Hannah Arendt's Philosophy of Natality. London: Macmillan, 1989.
- [Campbell, Manning 2018] — *Campbell B., Manning J.* The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces and the New Culture Wars. London: Palgrave Macmillan, 2018.

- [Carroll 2020] — *Carroll J.* On Guilt. The Force Shaping Character, History and Culture. London; New York: Routledge, 2020.
- [Haidt 2003] — *Haidt J.* The Moral Emotions // Handbook of Affective Sciences / Ed. by R.J. Davidson, K.R. Scherer, H.H. Goldsmith. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 852—870.
- [Kallistos (Ware) 2000] — *Kallistos (Ware), Bishop of Diokleia.* The Orthodox Experience of Repentance // The Inner Kingdom. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2000. P. 43—58.
- [Leys 2007] — *Leys R.* From Guilt to Shame: Auschwitz and After. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- [Lickel et al. 2004] — *Lickel B., Schmader T., Barquissau M.* The Evocation of Moral Emotions in Intergroup Contexts: The Distinction between Collective Guilt and Collective Shame // Collective Guilt: International Perspectives / Ed. by N.R. Branscombe, B. Doosje. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 35—55.
- [Montes Sanchez, Zahavi 2018] — *Montes Sanchez A., Zahavi D.* Unraveling the Meaning of Survivor Shame // Emotions and Mass Atrocity: Philosophical and Theoretical Perspectives / Ed. by T. Brudholm, J. Lang. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 162—184.
- [Pettigrove 2006] — *Pettigrove G.* Hannah Arendt and Collective Forgiving // Journal of Social Philosophy. 2006. Vol. 37. No. 4. P. 483—500.
- [Schumacher 2022] — *Schumacher M.* Guilt as a Positive Motivation for Action? On Vicarious Penance in the History of Christianity // Guilt: A Force of Cultural Transformation / Ed. by K. von Kellenbach, M. Buschmeier. New York: Oxford University Press, 2022. P. 29—40.
- [Tangney et al. 2007] — *Tangney J.P., Stuewig J., Mashek D.J.* Moral Emotions and Moral Behavior // Annual Review of Psychology. 2007. No. 58. P. 345—372.

Диана Гаспарян

Насилие как обобщение и ненасилие как индивидуация¹

Diana Gasparyan

Violence as Generalization and Nonviolence as Individuation

Диана Гаспарян (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», главный научный сотрудник, профессор; доктор философских наук) dgasparyan@hse.ru.

Diana Gasparyan (Dr. habil.; Chief Researcher, Professor, HSE University) dgasparyan@hse.ru.

Ключевые слова: насилие, ненасилие, этическое, ценности, индивидуальное, экзистенциализм, неокантианство

Key words: violence, nonviolence, ethical, values, individual, existentialism, neo-Kantianism

УДК: 60.027.3

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_116

UDC: 60.027.3

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_116

В эссе я пытаюсь проследить один из аспектов, позволяющий пролить свет на сущность насилия. Начинается ли насилие в момент разрушения или искажения формы, агрессии в действии, прямом физическом или психологическом нападении? Безусловно, насилие отчетливо продолжается во всех названных состояниях, но при поисках существенного, возможно, начинается задолго до них. Можно показать, что насилие реализуется как акт обобщения, примененный к принципиально частному, а именно индивидуальности человеческого существования. Это наиболее явственно проступает при толковании этической природы индивида, существенным образом предполагающей нередуцируемость в пассивное активных выборов и поступков.

In the essay, I am trying to trace one of the aspects that allows us to shed light on the essence of violence. Does violence begin at the moment of destruction or distortion of form, aggression in action, direct physical or psychological attack? Of course, violence clearly continues in all these states, but in the search for the essential, it may begin long before them. It can be shown that violence is realized as an act of generalization applied to a fundamentally particular, namely, the individuality of human existence. This is most clearly evident in the interpretation of the ethical nature of the individual, which essentially assumes the non-reducibility of active choices and actions into the passive.

...обратимся, например, к феномену нравственной нормы. Это очень странный феномен. Странное определение, с помощью которого, казалось бы, можно получить ответ на вопрос, что такое добро или зло. То есть как если бы у нас было понятие добра и мы на основе этого понятия могли бы определить частные или эмпирические случаи происхождения добра. Ведь именно так мы используем понятия. Скажем, у нас есть понятие птицы, и мы какое-то существо, сидящее на ветке, сопоставляя с этим понятием, называем птицей.

Но дело в том, что в области нравственных явлений этого сделать нельзя. Никакое конкретное, частное определение морального поступка из общей формулы (или понятия) добра получить невозможно. Такой формулы просто не существует [Мамардашвили 1992: 357].

1 Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

Дискуссии о насилии и ненасилии можно рубрицировать не единственно возможным способом, однако я возьму за точку отсчета два возможных полемических русла. Первое я обозначу как дискуссии практического свойства — до какой степени насилие допустимо и необходимо или, напротив, недопустимо и нецелесообразно в принципе, а второе — как дискуссии вокруг того, что именно есть насилие и, соответственно, ненасилие. В отношении первого цикла дискуссий ясность возможных аргументов при сохраняющейся полемичности кажется довольно прозрачной. Поскольку объектом борьбы является само насилие как форма проявления зла, то метод противодействия ему никак не может совпадать с самим насилием. Во избежание перформативного парадокса очевидным представляется утверждение, что методом борьбы с насилием не может быть насилие. Ненасилие борется с самим злом, а не с его вынужденными манифестаторами согласно понятной логике обращенности к сущности, а не подчиненно-служебным проявлением. Ненасилие осуществляет противодействие не симптомам, но патогенетической области зла, которое и есть воплощенное насилие. Несмотря на убедительность данной аргументации, полемичность сохраняется в прояснении природы «противодействия» — до какой степени она есть форма насилия или его производное. Если более-менее ясно, что с насилием нельзя бороться с помощью самого насилия, то открытым остается вопрос, что именно мы посчитаем насилием. Что существенно для насилия? По-видимому, это важно для того, чтобы суметь разглядеть его в разных формах и пропорциях, включая дискуссии о возможной неустранимости и неизбежности. Например, возможен вопрос: до какой степени вообще можно исключить язык отвержения в случае образования этического суждения, самого пространства этического? Если насилие неприемлемо, то сама неприемлемость как форма отторжения не лишена потенциала насилия. В связи с сохранением подобных трудностей важным представляется удержание во внимании вопроса *о сущности того, что есть насилие*. Когда речь идет о противопоставлении насилия и ненасилия, важно понимать, что не всегда ясно, как не ошибиться в истолковании каждого из них. Ведь практически трюизмом выглядит указание на тот факт, что недопроясненность субстанциальных вопросов может сыграть злую шутку в случае как обретения теоретического знания, так и применения этого знания на практике. Таким образом, нетривиальным представляется вопрос, есть ли у насилия существенно опознавательные черты, при фиксации которых мы не ошибемся с тем, что это, когда его встретим.

По-видимому, первое, что мы можем заметить, что насилие является объектом этической категоризации. Определения в области этических интуиций — занятие неблагодарное, но до известной степени необходимое. Содержательно определять этическое сложно, потому что здесь появляются понятия блага, добра, зла и прочее. Традиционно этическое поведение определяется как осознанное различие между добром и злом. Если нам сложно проследить, как то или иное событие связано с интуицией добра и зла — мы не назовем его эти-

ческим, оно покажется нам ценностно нейтральным. Даже на лингвистическом уровне существуют формулировки, в которых использование модальностей «хорошо/плохо» почти бессмысленно. Если кто-то спросит: «Хорошо ли то, что одуванчик желтый?», — то наиболее естественен ответ: «Это не хорошо и не плохо». Вопрос покажется бессмысленным, поскольку задан к ценностно нейтральному факту. Есть большой класс этически нейтральных утверждений: одуванчик желтый, трава зеленая, камень твердый. Если спросить, почему капля овальной формы, то на этот вопрос ответит физика, но если спросить, почему ложка отталкивает, то придется прибегнуть к этике. Нетрудно заметить, что событие окрашивается как этическое тогда, когда в нем присутствует человеческая включенность. Следовательно, нужно определить, как мы определяем само *человеческое*. По-видимому, ответ будет заключаться в указании на свободу и свободный выбор. Но этого недостаточно. Необходимо также добавить представление об индивидуализированной единичности человека. Человеком является тот, кто *интерпретирует себя в качестве человека* и реализует свою общеродовую человечность так, как считает нужным. По большому счету, индивидуальное в человеке и есть человек, которого нельзя пояснять видовым сходством с себе подобными, проявлением общих принципов и причастности к универсальной природе «человека вообще». Напротив, принципиальная невозможность свести единичное к всеобщему, но необходимость принимать во внимание частное из него самого позволяет идентифицировать человека как уникальное бытие. Как мы хорошо знаем из философии экзистенциализма, человек — это единственное существо, в котором все, что отклоняется от сущности, и составляет самое существенное. Как пишет Сартр, неверно думать, что «человек обладает некой человеческой природой» или что «отдельный человек — лишь частный случай общего понятия “человек”».

У Канта... вытекает, что и житель лесов... и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. <...> ...экзистенциализм... более последователен. Он учит, что... есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает — «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется [Сартр 1989: 322—323].

Эти весьма известные строки призваны указать на принципиальную неопределенность человека, которая в его способности к абсолютному самоопределению делает его неограниченно свободным. Но я бы подчеркнула здесь дополнительный нюанс. Человеческое в человеке (и, конечно, подобных понятийных конструкций следует по возможности избегать) систематически ускользает, если только не мыслить его как каждый раз особенное. Человек — это не человеческая природа, а *что-то особое* отношение к ней.

Таким образом, единичное в «человеке» и есть человек. Эту мысль тоже можно счесть до определенной степени классической. Она хорошо известна нам по уже упомянутой философии неокантианства. Природные объекты и природные события подчиняются жестким универсальным и всеобщим закономерностям. Физическое событие есть не что иное, как ретрансляция, реактуализация закона. Например, событие падения любого тела не является индивидуальным, сингулярным, случайным и неповторяющимся. Напротив, оно

является абсолютно повторяющимся, поскольку всегда можно обнаружить некий закон, стоящий по ту сторону события, и объяснить это событие как частный случай существующего закона. Так устроены природные события и природные объекты, которые объясняет номотетическая методология естественных наук. В отличие от них, духовные или исторические объекты не описываются в терминах присутствия внешних законов. Духовное и, в частности, историческое событие не позволяет обнаружить позади себя некий закон, который регулирует появление этого события; мы не можем его вскрыть, как бы ни старались. На этом основана идиографическая методология гуманитарных наук. Науки о человеке («о духе») предполагают выявление чего-то неповторимого и фокусируются не на том, что есть всегда, а на том, что возникает только однажды в континуальном потоке жизни. Согласно неокантианской традиции (баденской школы), отнесение к нормативному закону или общей природе характерно для объектов и вещей или, в терминах М. Хайдеггера, «не присутствие размерной», «оптической» реальности [Хайдеггер 2003: 32]. Неокантианцы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, а до них В. Дильтей) специально акцентировали принципиальную единичность исторических событий — они не воспроизводимы и однократны [Дильтей 2001: 44]. Однократность события является важнейшим условием его ценности. Тиражируемость события переводит его ценность в область эйдетических принципов. Важен закон, который лишь *необязательно* проявляется в манифестации. Сворачивание возможностей к демонстрации ничего не поменяет в законе. Напротив, если нечто совершается не по закону или вопреки ему, то оно самоценно. В этих положениях звучит вполне традиционный мотив христианской эсхатологии. Как некогда философия сформулировала для себя концепт истории, благодаря тому, что событие распятия Христа может иметь смысл и ценность только в том случае, если оно свершилось в первый и последний раз, так и экзистенциализм, равно как неокантианство, настаивают на принципиальной единичности всего, имеющего отношение к человеку, не только историческому, но и этическому существу.

По-видимому, значительная часть этических проблем связана с различиями сформулированных положений. Кому-то совершаемое действие может показаться принадлежащим области, составленной из ценностно-нейтральных фактов. Если событие представляется этически нерелевантным, то ценность в отношении этого события переживается как то, что «ни хорошо и ни плохо», по меньшей мере в значении добра и зла. К примеру, является ли бросание раков в горячую воду этическим или этически нейтральным событием? Из какой перспективы значимости оно должно оцениваться? При онтическом толковании данного действия как объектного обращения с объектным дискурсом об этическом не возникнет. Однако, если впоследствии откроется неверность толкования данного действия как этически нейтрального, то оно предстанет насильственным. Поэтому одно из базовых значений насилия можно свести к *воздействию из перспективы ценностной нейтральности там, где это перспектива является искажением.*

3

Одна из самых больших и недопустимых ошибок, на которые мы способны, — это отношение к человеку как к абстракции. Ни один человек не может быть

абстракцией, поскольку само своеобразие человека заключается в его радикальной единичности.

В часто цитируемой работе Г. Гегеля «Кто мыслит абстрактно?» приводится блестящий этический пример, хотя сама работа посвящена метафизической проблематике. Гегель предлагает представить преступника, которого ведут на казнь. Одна из женщин, стоящая в толпе зевает, преисполнена, как и многие присутствующие, глубочайшей неприязнью к осужденному. Она считает его отъявленным злодеем, хотя мало что о нем знает. Но тут из-за туч появляется солнце, яркие лучи падают на лицо осужденного, и женщина замечает, как он молод, как трагичны и благородны его черты. Чувства ужаса и презрения мгновенно сменяются нежностью и сочувствием. Теперь она думает, что «преступник» слишком красив и молод, чтобы быть казненным. Приведенный Гегелем пример поучителен тем, что наглядно показывает: как первое состояние аффективной ненависти к осужденному, так и второе чувство доброго расположения отмечены отношением к другому как к *чистой абстракции*. «Это и называется “мыслить абстрактно” — видеть в убийце только одно абстрактное — что он убийца, и называнием такого качества уничтожать в нем все остальное, что составляет человеческое существо» [Гегель 1973: 41–42]. Когда мы говорим о человеке как о представителе социальной группы, рода, этноса, то производим редуцирующую абстракцию, поскольку во всяком человеческом существе есть не просто «еще много другого», но и сам он есть скорее *отношение* к своим содержаниям, а не само это содержание. Пока нам не откроется это отношение, мы не узнаем ничего о том или ином человеке, сами содержания нам мало что скажут. Отношение же единично и непредсказуемо, оно определяется тем, что экзистенциалисты называли свободой. Отношение к обстоятельствам не есть еще одно обстоятельство, и, как пишет Сартр, как бы ни складывались обстоятельства, они не в силах определить мое поведение.

Совсем не сложно убедить себя в том, что нет возможности

ни избежать судьбы своего класса, своей нации, своей семьи... Я родился рабочим, французом, наследственным сифилитиком или туберкулезником. Как бы ни казалось, что человек «делает себя», он представляет собой «бытие сделанное», сделанное климатом и почвой, расой и классом, языком, историей общности, частью которой он является... [Сартр 2001: 29].

Но вместе с тем есть «*мое место, мое тело, мое прошлое, моя позиция*, поскольку она уже определена указаниями Других», а есть «*мое фундаментальное отношение к Другому*». Свобода первоначально есть «*отношение к данному*» [Там же: 30].

Если человек определяется радикальными параметрами несводимости, то обратный взгляд, направленный на него, будет нести с собой насилие редукации. Пользуясь языком Гегеля, мы должны будем сказать, что абстрагирование другого к какой-либо общности — этносу, полу, языку, религии, культуре, профессии и пр. есть символическое убийство другого. Здесь больше нет кого-то, но есть то, что может быть представлено любым другим. Замещение кого-то другим есть акт утраты того, кто непосредственно перед нами. Как часть общего, элемент не имеет ценности, его «ценность» полностью реализована в общем принципе. Как раз здесь можно довольно определенно увидеть различие между онтическим и онтологическим или идиографическим и номотетическим. Когда мы относим другого к общим родовым формам, например

как представителя этноса, пола, социальной страты, профессии и пр., то осуществляем редукцию к объектности. Именно объекты представлены своей репрезентативной стороной — они всегда воплощают идеи и сводятся к ним без остатка. В каждой вещи нет ничего, чего не было бы в ее идее. Она может *недоволощать* идею, но не может *переволощать* ее. Если мы говорим об объектах, то существования в них не может быть больше, чем сущности. В следствии не может быть больше реальности, чем в причине. Мы понимаем, что ключ к пониманию того или иного объекта лежит в области ее/его сущности. Мы подводим частное к общему, и нам открывается практически все, что имеется в этом частном. А частное, в свою очередь, лишь выражает общий принцип или закон. Падение отдельного яблока с отдельного дерева призвано лишь проявлять закон гравитации, проводить его в жизнь. Именно поэтому падение другого яблока с другого дерева не является отдельным событием. Это тоже самое событие — событие гравитации. Именно оно является по-настоящему реальным, а его явления — условными, строго говоря их нет, они полностью растворяются в своей основе. Если этот принцип применяется к человеку, мы вновь осуществляем символическое убийство отдельно взятой экзистенции — личности, поскольку человек есть особое существо, которое всегда представлено только единичным способом. Несмотря на то что вещи тоже индивидуализированы, только для человека индивидуация — существенна, в то время как для вещи — акцидентальна. Для того чтобы понять, что есть стул, следует пренебречь его потертостью и рисунком царапин, но для того, чтобы понять кто таков Павел или Петр, нам придется принять во внимание в первую очередь их особенное и то, чем они отличаются друг от друга.

Очевидно, что пока перед нами нет кого-то, а есть лишь общий принцип, то устранение другого не воспринимается как значимое событие, поскольку он уже и так нейтрализован. Избыточно избавляться от того, кто уже устранен. Именно поэтому непосредственно фактическое насилие почти всегда опирается на деиндивидуацию жертвы. Это не тот, кто был замечен как *этот* Павел или *этот* Петр и с кем удалось вступить в особое *отношение*, но тот, кто выступает как *представитель* рода, клана, диаспоры, врага и пр. Пока картина сложна в своей индивидуации, насилие затруднено, ибо растеряно перед самой сложностью своего «объекта». Данный «объект» предстает скорее суммой несоответствий и отклонений от принятой идеации, следовательно с ним нужно каждый раз разбираться заново. Напротив, истирание некоего «вот» она/он облегчает уничтожение и фактически его воплощает, поскольку подразумевает замену одного «другим» точно *таким же*. Здесь присутствие чего-то одного уже виртуализировано. Незачем дорожить тем, что может быть повторено еще много раз. В данной логике принцип, который ценнее вещей (поскольку без него их не было бы), во всех вещах представлен одинаково. Строго говоря, на месте вещей (по истине) есть только принцип, а «вещи» грезятся лишь тем, кто не может созерцать принципы напрямую. Сущностью насилия тогда будет такая манифестация общности, где всякий элемент может быть легко заменен другим возобновимым материалом. Для этой оптики реально лишь общее, а не частное. Поэтому одна частность всегда замещает собой другую, эквивалентную, но в пределе все они замещают общий закон или принцип. Какой-то ребенок много раз повторен в других детях и поэтому не важен. Нет никакой трагедии в том, если его вдруг не станет. Ведь на его месте всегда окажется кто-то еще. Какой-то взрослый, если не этот, то другой, может выполнять ту же за-

дачу, поэтому его замещение никак не повредит делу. Можно осуществлять действие с помощью одного набора репрезентаций или другого — это никак не нарушит сохранность целого. Поэтому при необходимости от одной части репрезентаций можно отказаться в пользу другой. Ясно, что из такой перспективы насилие совершается как естественный акт. Если определенная группа людей должна быть устранена, то возможными благами, открывшимися вследствие этого действия, смогут воспользоваться другие. Здесь не возникнет противоречия, поскольку останется незамеченным, что при устранении тех, кто не сможет сам воспользоваться результатами, будет утрачен сам смысл добывания благ. Не будет тех, кто ими воспользуется. Напротив, пока сохраняется логика индивидуации, простым логическим противоречием будет являться обращение индивида в средство. Однако при переводе индивидуально-го в абстрактное это противоречие перестанет быть обнаружимым. Поэтому насилием будет уже простая констатация несущественности частной репрезентации. В свою очередь, практикой ненасилия будет наше удержание от того, чтобы превращать другого в абстракцию. Если индивидуальное сохраняется в своей неустранимости, то самим этим фактом оно становится неприкосновенно. Из этого не следует, что его нельзя судить с точки зрения этической оценки или права, оно может при этом даже осуждаться, однако отношение ненасилия учитывает единичность того, с чем имеет дело и инициирует само разбирательство исходя из этой единичности.

Если вернуться теперь к понятию ценностно-нейтрального действия, то можно заметить, что именно встреча с другим индивидуализированным «кто» переводит действие из этически нейтрального в этически нагруженное. Чем более объектна направленность внимания, тем более она ценностно нейтральна. Так происходит, потому что, как мы уже писали выше, описание объекта не предполагает этических категорий: например, в констатации «цветок желтый» нет места для оценки с точки зрения добра и зла. Именно поэтому пока мы взаимодействуем с миром людей из горизонта отношений, где другие только манифестируют свое общеродовое качество, насилие не замедлит себя проявить.

4

М. Мамардашвили принадлежит высказывание «Природа не рождает людей» [Мамардашвили 2012: 69]. Человеческое в человеке

вне причинно-следственной области, хотя одновременно в ней находится. То есть человек — это существо, которое одновременно сковано причинно-следственной цепью и в то же время находится где-то в другом месте, когда рождаются в нем какие-то человеческие состояния, для которых нет естественного механизма. Философия, или мысль, существует только потому, что мы не рождаемся естественным путем; это и есть необходимый элемент того органа, посредством которого в нас рождается человеческое, хотя определить его невозможно. Оно рождается на каких-то неестественных, неприродных, немеханических, неавтоматических основаниях... [Мамардашвили 2001: 72].

Целиком объяснить человека как продукт природы, по всей видимости, нельзя. Поведение, которое не исходит из обстоятельств и ожиданий, а зачастую

совершается вопреки ему, обычно и мыслится нами как этическое. В природном мире нет ценностей, они привносятся человеком и через них мир понимается. Этическое ускользает из мира природных объектов и вещей, поэтому быть существом этическим, равно как и сознательным, означает систематически выпадать из фактического, определенного обстоятельствами, положения дел. В природном мире нет ничего идеального, но следование идеалам, как если бы они были вполне реальны, и есть суть этической интуиции.

Важно уточнить понимание «идеального» в данном контексте.

Идеалом мы называем нечто, что является абстрактной высокой нормой, полностью не осуществляемой, но витающей перед нашим сознанием и нас направляющей. Но ведь от идеалов мы незаметно тоже только что отказались, потому что, называть это идеалами или не называть, идеалы есть то, что мы называем, *или считаем, или выбираем* в качестве идеала. То есть они — то, что мы представляем, хотя в данном случае представляемое мы не считаем реальным так, как реальны дерево, или стол, или конкретный человек [Мамардашвили 1996: 15].

Здесь существенно, что идеальное не обладает для нас внешним принуждением, это не то, что нас детерминирует, делаая пассивными проводниками. Парадоксальность идеала в том, что мы сами выбираем его в качестве такового, добровольно желаем ему подчиниться, но всегда не в качестве того, что нас в следующий раз (после однажды сделанного выбора) принудит к действию. Идеальное устанавливается каждый раз заново и всегда задним числом — я сначала чему-то следую, и лишь потом распознаю в содеянном установления идеала. Мамардашвили предлагает формулу: человек — это такое существо, для которого идеальное является реальным. Следуя ей, философ утверждает, что быть человеком — значит быть существом, вовлеченным в порядок идей и ценностей, выходящих за рамки, превышающих его текущее положение. Это в итоге и означает, что быть человеком — значит быть существом исторически-культурным («цивилизованным»), то есть в некотором роде встроенным в общность. Однако это та общность, которая не регулирует меня автоматически. Она вообще не обладает принудительной силой по отношению к тому, кому она известна. Если бы идеалы и ценности попросту принуждали бы нас к тому, чтобы им следовать, то ценность самого следования полностью обесценилась бы, что, в свою очередь, означало бы приостановку действия самой этики. Традиционный экзистенциалистский аргумент в пользу свободы оговаривает, что этическое действие, равно как этическое суждение, нуждается в свободе выбора между добром и злом самым существенным образом. Этическое действие не может быть осуществлено, а этический смысл не может быть извлечен, если только первое и второе не обеспечиваются свободой, а именно не мнимой, но актуальной возможностью выбрать одно из нескольких паритетно со-возможных событий.

Тогда во избежание наметившегося парадокса можно предварительно выдвинуть тезис, что человек есть *уникальная точка зрения на универсальные ценности*. Если кто-то уникален в такой степени, что ему вовсе не дано знать, что есть ценность и идеал, то такой мир в принципе будет трудно опознать как антропоразмерный. Но из одного только факта, что ценности даны и известны, еще не складывается этическое. Оно может появиться лишь как действие или поступок, начальной формой которых является уже упомянутое выше отношение — отношение к ценностям. Иными словами, ту или иную ценность

можно выбрать или не выбрать, ее можно полюбить или возненавидеть, желать сберечь или захотеть уничтожить. Высший порядок общностей, а именно сфера идеального, должна каждый раз заново выбираться и индивидуализироваться в своей идеальности. Ценность является общепонятной, но непосредственно ценностью для человека она становится только в момент личного выбора. Парадоксальность идеального заключается в том, что идеал выбирается единолично, но после этого добровольно устанавливается в качестве абсолютной ценности, имеющей в том числе характер регулятива (закона), то есть долженствования. Но это долженствование *должно быть* выбрано и принято на себя самолично.

Но если это так, тогда получается, что когда мы не обращены к индивидуальному выбору ценностного измерения другого, то сначала теряем из виду его этичность, а затем и саму человечность. Насилием является обращение к другому сквозь рамку его родовых признаков, а ненасилием, напротив, обращение к тому, что от родового отклоняется. Ненасилие заключается в признании за человеком способности и права самостоятельно выбирать всеобщее и устанавливать горизонт личного долженствования. Человек — носитель определенных ценностей и идеалов, и, возможно, совокупность этих идеалов распространяется за пределы индивида. Мы видим это расширение, экстенсивность, но эта экстенсивность — на самом деле интенсивность, то есть частное погружение в разбирательство с тем, что представлено всеобщей историей. И наоборот, когда сообщение с другим происходит без принятия во внимание личного выбора, то фактически над ним уже осуществляется насилие. Насилие начинается гораздо раньше, чем мы можем его заметить, а именно еще до прямого физического или психологического притеснения: отказывая человеку в его праве отнестись к порядку ценностей и идеалов, мы применяем к нему насилие. Когда мы взаимодействуем с другим, то апелляция к обстоятельствам его существования, например роду, полу, этносу и генетической природе, означает, что упущено собственно человеческое измерение — само отношение к какому-то наличному материалу. Отношение при этом всегда будет непредсказуемо и именно этим ценно. Мамардашвили говорит об этом следующее:

Добро есть нечто, что каждый раз нужно делать заново, специально, а зло делается само собой. И этим же свойством обладает, в частности, совесть, ибо когда я совестлив и «держусь» в своей совести, то я как бы впервые... совершаю акт совести в мире и не могу в этой связи воспользоваться тем, что сделали до меня. Обобщать или суммировать что-то здесь невозможно [Мамардашвили 2002: 51].

Пока человек чего-то не сказал и не сделал, предстоит ожидать ясности — когда его выбор явит себя миру, сделается известным и зримым. Этот период ожидания и есть основание этической ценности действия человека и его самого. Ненасилием тогда будет внимание к этой этической ценности, особенности воспроизводимости и окончательности человеческого поступка. Напротив, насилием будет попытка действовать за человека, отказ в собственной решимости или намерение завладеть ею. Порядок ценностей может утратить всякую антропоразмерность, если только их характер вскрыется как принудительный. Ценность или идеал (включая моральный закон) ценны не тогда, когда устанавливаются в обязательном к исполнению порядке, а когда добровольно в качестве обязательства выбираются. Здесь вновь происходит движение, обратное восходящей унификации. Не закон определяет выбор (это есть

насилие), но выбор устанавливает закон как закон (таково ненасилие). Апелляция к родовому и общезначимому окажется здесь неработающей. Люди выбирают определенные ценности не потому, что к этому их толкает природа, но потому, что они выбирают выбирать. И пока этот выбор ничем не оспаривается, действует режим ненасилия.

Лишь так душа может принять и прорастить «высшее» семя, возвыситься над собой и обстоятельствами, в силу чего и все, что происходит вокруг, оказывается... не задано целиком и полностью. Иначе говоря, не безнадежно. В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать от себя, ставшего [Там же: 51].

Библиография / References

- [Гегель 1973] — *Гегель Г.В.* Кто мыслит абстрактно? / Пер. с нем. Э. Ильенкова // Знание — сила. 1973. № 10. С. 41—42.
(*Hegel G.* Wer denkt abstrakt // Znanie — sila. 1973. No. 10. P. 41—42. — In Russ.)
- [Дильтей 2001] — *Дильтей В.* Герменевтика и теория литературы / Пер. с нем. В.В. Библихина, В.С. Малахова // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
(*Dilthey W.* Hermeneutik der Literatur // Dilthey V. Sbranie sochineniy: In 6 vols. Vol. 4. Moscow, 2001. — In Russ.)
- [Мамардашвили 1992] — *Мамардашвили М.К.* Философия и Свобода // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 365—374.
(*Mamardashvili M.K.* Filosofiya i Svoboda // Mamardashvili M.K. Kak ya ponimayu filosofiyu. Moscow, 1992. P. 365—374.)
- [Мамардашвили 1996] — *Мамардашвили М.К.* Язык осуществившейся утопии. М.: Лабиринт, 1996.
(*Mamardashvili M.K.* Yazyk osushchestvivsheysya utopii. Moscow, 1996.)
- [Мамардашвили 2001] — *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2001.
(*Mamardashvili M.K.* Estetika myshleniya. Moscow, 2001.)
- [Мамардашвили 2002] — *Мамардашвили М.К.* Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002.
(*Mamardashvili M.K.* Filosofskie chteniya. Saint Petersburg, 2002.)
- [Мамардашвили 2012] — *Мамардашвили М.К.* Опыт физической метафизики. СПб.: Азбука-Аттикус, 2012.
(*Mamardashvili M.K.* Opyt fizicheskoy metafiziki. Saint Petersburg, 2012.)
- [Сартр 1989] — *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. с фр. А.А. Санина // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 319—344.
(*Sartre J.P.* L'existentialisme est un humanisme // Sumerki bogov / Ed. by A.A. Yakovlev. Moscow, 1989. P. 319—344. — In Russ.)
- [Сартр 2001] — *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2001.
(*Sartre J.P.* L'etre et le neant. Essay d'ontologie phenomenologique. Moscow, 2001. — In Russ.)
- [Хайдеггер 2003] — *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. Харьков: Фолио, 2003.
(*Heidegger M.* Sein und Zeit. Kharkov, 2003. — In Russ.)

Война и мир: (не)насилие в эпоху СОЦИАЛЬНЫХ КАТАКЛИЗМОВ

Петар Боянич

Что такое «победа» с точки зрения православной этики войны?¹

Petar Bojanić

What Is "Victory" in the Ethics of War of Orthodox Christianity?

Петар Боянич (Институт философии и социальной теории, Белградский университет; Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина) bojanicp@gmail.com.

Petar Bojanić (PhD; Professor, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade; Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin) bojanicp@gmail.com.

Ключевые слова: война, победа, православная этика, поражение, насилие

Key words: war, victory, Orthodox ethics, defeat, violence

УДК: 172.4+261.7

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_126

UDC: 172.4+261.7

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_126

Данная работа исследует понятие «победа» в войне и реконструирует различные аспекты, которые определяют условия этой победы. При этом автор пытается поставить вопрос о победе в контекст православной этики войны. Основной акцент делается на том, что победа в православной этике войны может интерпретироваться не только как военное преимущество, но и как прекращение насилия и наступление мира. Это не момент торжества победителя над побежденным, но наступление нового мирного порядка, сменяющего войну. В завершение текста автор раскрывает содержащийся в православной этике войны потенциал по переосмыслению победы. Анализируя богословскую литературу и фольклор, автор обнаруживает в них интерпретацию победы, не связанную с про-

This work studies the concept of "victory" in war and reconstructs various aspects that determine the conditions of this victory. At the same time, the author attempts to raise the question of victory in the context of Orthodox Christian ethics of war. The main emphasis is on the fact that victory in Orthodox Christian ethics of war can be interpreted not only as military advantage, but also as the end of war and the advent of peace. It is not a moment to celebrate the victor over the vanquished, but the coming of a new peaceful order that replaces war. At the end of the text, the author reveals the potential for rethinking victory contained within Orthodox Christian ethics of war. In analyzing theological literature and folklore, the author detects in them an interpretation of victory that is not connected with the glorification of the victor. Rather, what is discussed is regret about victory

1 Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00851, <https://rscf.ru/project/23-18-00851/>.
The research was supported by a grant the Russian Science Foundation № 23-18-00851, <https://rscf.ru/project/23-18-00851/>.

славлением победителя. Скорее речь идет о сожалении о победе в связи с необходимостью применения насилия для ее достижения и отрицание своей роли в ней, коль скоро она невозможна без божественного участия. Победа, таким образом, становится духовной манифестацией смирения и приверженности ненасильственным заповедям. Подобный подход примечателен в нормативном отношении, поскольку требует от победителя милосердия и способствует смягчению последствий конфликта.

in connection with the necessity of using violence to achieve it and the denial of one's role in it, as it would be impossible without divine intervention. Victory thus becomes a spiritual manifestation of humility and adherence to nonviolent commandments. Such an approach is normatively remarkable, as it requires mercy from the winner and helps mitigate the consequences of the conflict.

Прежде чем разъяснить заявленную в заглавии попытку дать определение «победе» (в войне) и реконструировать различные составляющие ее условия, задумаемся над относительно новой и не вполне ясной фразой: «православная, или восточнохристианская, этика войны» (само понятие «этика войны», предложенное в январе 1915 года Бертраном Расселом (ср.: [Russell 1915]) и весьма распространенное в последние пятьдесят лет, предполагает выдвижение убедительных и весомых аргументов в пользу применения силы). На мой взгляд, разнообразные оправдания насилия и жестокости, равно как и размышления об оправдании войны в Российской империи, а позднее отчасти и в Советском Союзе, наряду с некоторыми попытками объяснить насилие и войну в других преимущественно православных государствах (Сербии, Греции, Болгарии) восходят к «этике войны», в значительной мере определяемой христианской верой. Однако в настоящее время в российских военных академиях не преподают этику войны, не встречается это понятие и ни в каких программах (или дискуссиях) по этике либо политологии. Даже между собой интеллектуалы, то есть философы, не обсуждают оправдание войны в современных условиях. Незвизрая на то что русские философы писали о войне по меньшей мере с середины XIX века (один автор даже использует бытовавшее тогда выражение «феноменология войны» [Бибиков 1861]), поскольку война ставила их перед серьезной дилеммой и испытанием с точки зрения как религиозных убеждений, так и значительных имперских амбиций России, после победы во Второй мировой войне и в период послевоенного социализма о войне как философской теме не говорили, не писали и не думали; применение государством силы и военные действия обсуждались только на уровне Политбюро, без привлечения представителей интеллигенции. Хотя после Второй мировой войны советская армия осуществила несколько вторжений, точное число которых назвать трудно, и вела длительную, изматывающую войну в Афганистане, военный опыт не вылился в осмысление различных этических проблем, важнейшая из которых — разница между справедливыми и несправедливыми войнами.

Перед миром в целом сейчас стоят общие проблемы: переосмысление концепции безопасности в соответствии с этическими принципами, борьба с терроризмом, новые технологии на службе вооруженных сил и их правомерность, виртуальная преступность и кибервойны, отношения с гражданским населением, сопутствующий ущерб и т.д., — публичное обсуждение этих проблем есть задача и долг критически мыслящего интеллектуала. Он должен обращаться к обществу со своими размышлениями по поводу старых и новых проблем, сопряженных с применением военных средств и насилия политическим и воен-

ным руководством, помогая принимать правильные решения и вместе с тем ограничивая военную мощь за счет того, что он привлекает к ней пристальный и критический взгляд общества.

Предлагая формулировку «православная этика войны»², я бы объяснил свою мысль следующим образом: во-первых, я хочу показать, что в русской традиции, на русском языке в первой половине XX века (до Второй мировой войны) уже существовал живой, теоретически состоятельный язык разговора о войне — как в Советском Союзе, так и в эмиграции. Размышления о войне, всплески пацифизма, необычайно оживленные споры о правомерности применения силы против агрессора временами оставляли далеко позади доводы и теории мыслителей, писавших тогда же на других европейских языках. В идеале следовало бы выявить все наиболее важные тексты и книги этого периода (опять же как в эмиграции, так и в СССР) на данную тему: философские, юридические, политические и художественные. Необходимо уделить особое внимание анализу отношений между силой (насилием) и законом, а также реконструкции двух ключевых идей: а) что насилие не имеет ничего общего с правом и б) что соблюдения правовых норм, справедливости или некоторого институционального порядка нельзя добиться без применения силы.

Второй шаг связан с разного рода проблемами, о которых интеллектуалы того времени — придерживавшиеся разных взглядов, жившие в Советском Союзе или за рубежом — писали, пытаясь осознать и осмыслить крайне скудную информацию о военных операциях, проводившихся Советской армией в странах Восточной Европы и Азии после Второй мировой войны. Очень важно уяснить и сформулировать потенциально существовавшую в России доктрину ведения войны (источниками которой служили марксизм-ленинизм, теория применения силы в православии, а также представления, сложившиеся в контексте Гражданской войны, народного ополчения и жесткого имперско-колониального правления в странах Восточной Европы). Такая доктрина, безусловно, вернула бы нас к различным этическим проблемам, в той или иной форме возникающим в обстановке войны и применения силы.

Третий шаг — сопоставление результатов такого исследования с концепциями «справедливой войны» и «этики войны», сформулированными прежде всего в англоязычном мире в период начиная с войны во Вьетнаме и заканчивая войнами против терроризма. Поскольку текстов, где четко проговаривались бы российские, советские или православные принципы ведения войны, не так много, мы получим возможность выявить конкретные различия между двумя вариантами «этики войны».

Мое намерение в этом тексте состоит в том, чтобы в несколько шагов дать предварительное объяснение природы победы: что значит побеждать или терпеть поражение? Какие значения есть у этих слов? Далее я хочу понять, как эти правила работают на примере разных конкурирующих между собой практик: на поле боя, в этике войны и в этике окончания войны (то есть при переходе от *ius victoriae*, «права победителя», к *ius post bellum*, «послевоенному

2 Ангелики Лайу в статье «Праведная война восточных христиан и священная война крестоносцев» [Laiou 2006], стремясь разъяснить взгляд православных христиан на войну и его место в общей «этике войны» (схожей во всех мировых религиях), недостаточно или неверно раскрывает понимание и оправдание применения силы с позиций, которые можно назвать православными. Ср.: [Bojanic 2020].

праву»). Можно предположить, что, если говорить о «победе» со всеми ее аспектами и смыслами этого многослойного понятия, в православной этике войны на первый план выйдет победа как окончание войны и прекращение насилия; можно наметить отличия этой этики войны и боевых действий от западной, отгалкиваясь от термина «победа».

Победа — это прекращение или приостановка насилия, но всегда только на время. И все же, когда насилие прекращается, как и на каких условиях это происходит? Как объявляют о прекращении насилия и за счет чего это решение получает силу? (Разумеется, одно из условий заключается в том, чтобы это заявление признали не только победитель и побежденный, но и «третья сторона»); так как победа или поражение задокументированы — в акте о капитуляции, письменном соглашении, договоре о репарациях и т.д., — они являются «социальным», или «институциональным» фактом.)

Победу трудно определить простыми словами³, и далее я перечислю безусловные необходимые условия победы (а также, хотя и не обязательно, поражения), которые помогут нам реконструировать характеристики победы, в теории позволяющие существенно уменьшить насилие и ущерб и помешать их повторению. Победа определяется в первую очередь отношением к противнику или врагу. Это отношение прямо или косвенно влияет на некоторые другие характеристики победы: во-первых, на представление о помощи в достижении победы и о разных видах содействия (или помех) победителю («победа не только моя заслуга» или «я победил (или потерпел поражение) благодаря вмешательству» друга, союзника, Бога, ангела-хранителя, колдовства и т.д.); во-вторых, на то, каким образом победа достигнута — всегда ли она аморальна в том плане, что нельзя победить, не прибегая к средствам и действиям, выходящим за рамки честного поединка.

Две последние характеристики победы (по сути, четвертый и пятый шаги, в теории предшествующие любой победе) я бы отнес к тому, что с большими оговорками можно назвать «православной этикой войны»: первая выражается в сожалении о победе или скорби о том, что пораженный противник «лучше» или «сильнее» и повержен «несправедливо». Вторая проявляется в отрицании

3 Английское слово *victory* «победа» происходит от латинского *victoria*, образованного, в свою очередь, от *vinco*, или *victus*, то есть «завоевать». Оксфордский словарь определяет «победу» как «положение или ситуацию, когда кто-либо одержал верх над врагом в сражении, на поле боя или в войне; превосходство, достигнутое в результате вооруженного конфликта» (см.: The Oxford English Dictionary. In 20 vols. Vol. 19. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1989. P. 610]). В английский язык слово *victory* вошло в XIV веке, дополнив уже существовавшие понятия, такие как «успех» (*success*) или «борьба за права» (*vindication of rights*). Победа в конкретной военной кампании определяется заявленными целями. Хотя выдающегося прусского стратега Карла фон Клаузевица обычно считают сторонником тотальной войны, он пишет: «...в войне многие пути ведут к цели, причем не в каждом отдельном случае является надобность в сокрушении противника. Истребление неприятельских вооруженных сил, завоевание провинций противника, временная их оккупация с целью использования их средств, предприятия, непосредственно ориентированные на оказание давления на политические отношения, наконец пассивное выжидание ударов врага, все это — средства, из которых каждое, в зависимости от особенностей конкретной обстановки, может быть применено с целью преодолеть волю противника» (*Клаузевиц К. О войне* / Пер. с нем. А.К. Рачинского. М.: Госвоениздат, 1934. С. 25. Ср.: [Blum 2013]).

победы за счет того, что говорящий отрицает свою роль в ней и право на нее («я победил, потому что преодолел самого себя» или «победил не я, а Бог, я лишь Его орудие»). Смысл подобного сдвига или воображаемого союза с другим, который замещает победителя и таким образом стирает представление о поражении, состоит в том, чтобы предотвратить месть врагу и чрезмерную жестокость к нему (такой вымысел сдерживает); в конечном счете это способ превратить врага в друга.

Враг

Изменение смысла понятия «победа» и эволюция относящихся к победе правил связаны прежде всего с меняющимся отношением к врагу. Если Ксенофонт в «Киропедии» называл победой полное уничтожение врага и вражеского города («во всем мире извечно существует закон: когда захватывается вражеский город, то все в этом городе становится достоянием завоевателей — и люди, и имущество»⁴ (VII. V. 73)), позднее, после Крестовых походов XIII века, распространилось представление, что победителю отказано в праве не только убивать, но и разрушать святилища поверженного противника. После заключенного в 1648 году Вестфальского мира полномочия победителя существенно сократились: теперь его право (*ius victoriae*) сводится к тому, чтобы возместить ущерб, нанесенный ему до начала конфликта или войны [Whitman 2012]. Иными словами, право победителя не предполагает возможности делать с побежденным все что угодно, ограниченной лишь его властью и силой: он вправе только устранить причину, из-за которой и началась война. Тем не менее идея уничтожения врага (его имущества, останков, тела — Клаузевиц упоминает *Vernichtungsschlacht*, то есть битву на уничтожение) прочно закрепилась в иудео-христианской истории⁵. Два аргумента, касающиеся пределов и значения идеи уничтожения врага, прозвучали в начале прошлого века. В статье «Этика войны», прежде всего в разделе «Войны

-
- 4 Ксенофонт. Киропедия. М.: Наука, 1976. С. 178. Ср.: «Вещь, захваченная силой в ходе завоевания, переходит в собственность победившей стороны» [Chaniotis 2005: 456].
- 5 Ср.: «Вы спросите: какова наша цель? Отвечу всего одним словом: это победа. Победа любой ценой, победа вопреки всем ужасам, победа, как бы ни был долг и труден путь к ней, ибо без победы нас больше не будет» (из речи У. Черчилля перед Палатой общин 13 мая 1940 года, цит. по: [Монтефиоре 2009: 109]). То же страстное стремление к победе мы видим у полководца Александра Суворова: «Идешь бить неприятеля, умножай войска, опорожняй посты, снимай коммуникации. Победивши, обновляй по обстоятельствам, но гони его до сокрушения. Преследуй денно и ночью, пока истреблен не будет... Недорубленный лес вновь вырастает. Коли быть перипатетиком, то лучше не быть солдатом... Победа все покрывает» (Суворов А.В. Наука побеждать. М.: Рипол-Классик, 2021. С. 253). Знаменитый отрывок из проповеди святителя Филарета Московского часто цитируют в разных версиях; в частности, слова «Гнушайтесь убо врагами Божиими, поражайте врагов отечества, любите враги ваша» (Сочинения Филарета, Митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи: В 5 т. Т. 1. М.: Тип. А.И. Мамонтова и Ко, 1873. С. 264) в более поздних цитатах и толкованиях подверглись искажению: «Люби врагов своих, сокрушай врагов отечества, гнушайся врагами Божиими». Казалось бы, призыв «поражать врагов отечества» мало чем отличается от призыва «сокрушать» их, но все же в первом случае он звучит мягче, так что «поразить» воспринимается как «отрезать», «вытеснить», «изгнать», «изолировать».

с целью колонизации», Бертран Рассел говорит о желании англичан уничтожить Германию:

Когда началась нынешняя война, многие в Англии воображали, что в случае победы союзников Германия перестанет существовать: она будет «уничтожена» или «разбита», а поскольку эти слова произносились энергично и с воодушевлением, люди не замечали, что они полностью лишены смысла. Немцев около семидесяти миллионов; если нам очень повезет и война окажется успешной, пару миллионов мы, может, и уьем. Все равно останется шестьдесят восемь миллионов немцев, а за несколько лет численность населения, сократившаяся в ходе войны, восстановится. Германия не просто государство, а нация, объединенная общим языком, традициями, идеалами. При любом исходе войны эта нация продолжит существовать и после нее, и нельзя навсегда лишить ее силы. Но люди до сих пор представляют себе войну так, как она описана у Гомера и в Ветхом Завете [Russell 1915: 135].

Так как уничтожение невозможно, не вполне ясно, что имеет в виду Георг Зиммель, рассуждая о «полной», «окончательной» победе (*vollständige Sieg*). Полная победа или уничтожение способны поставить под сомнение существование свободы, а также существование и единство группы победителей:

Поэтому полная победа над врагом в социологическом отношении не всегда благоприятна для победившей группы: связывающая ее энергия угасает, уступая место силам, разрушающим ее изнутри. Распад Латинского союза в V веке до нашей эры можно объяснить тем, что общий враг на тот момент был повержен [Simmel 2009: 287].

Две или три цитаты, которые я бы хотел привести, взяты из так называемых периферийных, побочных текстов (архивов, переписки, интервью и т.п.) и показывают прежде всего, что мир или победа (начало или прекращение войны) всегда зависят от другого (неприятеля или врага). С заключением мира и пацифизмом — а на самом деле с началом или прекращением войны — проблема в том, что существует миф о непримиримом враге, который грозит полностью нас уничтожить⁶. В 1965 году Жюльен Фройнд, друг, ученик и переводчик Карла Шмитта, защищал докторскую диссертацию «Сущность политического» («*L'Essence du politique*») перед комиссией, в которую входили его наставник Раймон Арон, а также Раймон Полен, Поль Рикёр и Жан Ипполит. В книге интервью, опубликованной им в 1991 году, Фройнд описывает полемику с Ипполитом:

И вот настал момент Ипполиту вмешаться. Он отдал должное моей работе, пользуясь доводами Арона; он сказал, что я слишком суров к Кельзену, но затем перешел к нашему главному разногласию, пункту, которого он не мог принять. «Остается категория друга-врага, определенная с политической точки зрения. Если вы действительно правы, мне остается только заниматься своим садом». На что я ответил: «Послушайте, месье Ипполит, за последнее время вы два или три раза повторили, что ошибались относительно Кельзена. Я боюсь, вы рискуете совершить еще одну ошибку, потому что, подобно всем пацифистам, думаете, что сами опре-

6 Ср.: «Вражда есть полное отрицание другого во всей его жизнедеятельности» [Husserl 1934: 12].

деляете врага. Но видите ли, как только мы больше не хотим иметь врагов, у нас их и не оказывается. Скорее враг определяет вас таким образом. И если он хочет быть вашим врагом, вы можете сколько угодно относиться к нему дружески. Как только он захотел видеть в вас врага, вы действительно таковым являетесь. И он даже не даст вам заниматься своим садом». Развязка получилась трагической, так как Ипполит отозвался: «Тогда мне остается только покончить с собой» [Freund 1991: 45].

Оригинальные размышления Франца Розенцвейга об истории войны и пацифизма, а также об этике взаимовыгодного решения конфликта можно найти в заключительной части его письма к родителям от 6 января 1917 года. Розенцвейг пишет, что только сейчас он понял суть пацифизма — сразу же после того как Вильгельм II официально выступил с предложением о мире (12 декабря 1916 года):

На самом деле пацифизм — это стало мне ясно недавно, после 12-го, — необходимый атрибут войны. Война ведется не для того, чтобы *принудить* (zwingen) противника — такое положение не продержалось бы долго, — а чтобы *подчинить* (unterwerfen) его себе, навязать ему собственную волю, *заместить* (ersetzen) его волю своей. Победитель стремится превратить побежденного не в орудие (потому что не *сможет* удерживать его под контролем), а в раба. Цель победителя не *уничтожение* врага, а подготовка почвы для нового *договора* с ним. Но в таком случае мы предполагаем, что и в душе врага теплится «желание мира», просто оно угасло, и задача войны — пробудить это желание. Когда желание «мира любой ценой» перевешивает способность переносить страдания (героизм), час мира пробил. И конечно, в отношении двух победителей это так же верно, как и в отношении одного. Поэтому пацифизм «стар как» война (то есть война *человеческая*, направленная на порабощение; животные знают только войну на уничтожение, поэтому у них нет пацифизма⁷.

Третий фрагмент заимствован из «Черных тетрадей» (1939—1941) Мартина Хайдеггера и написан, вероятно, в 1939 году, в период первоначальных военных побед Германии. Обычно объяснять надо поражение: побежденный пытается оправдать свою неудачу. Хайдеггер же в этом текст обосновывает власть победителя. В противовес Альберико Джентили и другим основателям международного права, Хайдеггер подчиняет закон победе и жизни, связывает их воедино и пытается найти для победы место вне закона. Победа, таким образом, становится всем, и победителю принадлежит всё⁸.

Победа над врагом еще не доказывает, что победитель прав. Но эта «истина» уже утрачивает силу, если право трактуется как то, что победой не только подтверждается и заверяется, но прежде всего утверждается и создается. Право в таком случае есть власть победителя, власть сверхсилы. Подобное право невозможно «кодифицировать»; ибо в его властном характере заложено, что одновременно,

7 Письмо Ф. Розенцвейга к родителям. 6 января 1917 года [Rosenzweig 1979: 327—328]. Ср.: [Vojanic 2013: 1038—1040].

8 Любопытным образом хит 1980-х годов «The Winner Takes it All» группы ABBA оканчивается созвучным последнему предложению знаменитого текста Николая Велимировича (святителя Николая Сербского) «Азбука победы» можно перевести как «Победитель получает всё»: «Ко pobijedi, dobice sve» букв. «Кто победит, тот получит все» (*Николай Сербский, свят.* Азбука победы / Пер. с сербск. С.А. Луганской. М.: Покров, 2004. С. 323).

исходя из победы, выдвигаются дальнейшие правовые притязания, которые трактуются как «права» на собственную «жизнь» именно этого победителя [Хайдеггер 2020: 25].

При всем различии этих трех фрагментов они типичны для истории понимания вражды и конструирования образа врага на Западе. Определение врага в значительной мере носит теологический характер, так как его цель — уничтожить или нарушить существующий порядок (К. Шмитт, Ж. Фрейд). Ответ на враждебность со стороны врага тоже строится в теологическом ключе: врага необходимо уничтожить либо, если он откажется от своих разрушительных намерений, заключить с ним перемирие (Ф. Розенцвейг). Разумеется, мир с бывшим врагом всегда асимметричен, он подразумевает право победителя на власть над врагом (Ф. Розенцвейг), притязание на господство (М. Хайдеггер), обусловленное самой жизнью. Однако для начала следует понять: как победить и к каким средствам прибегает победитель, чтобы нейтрализовать разрушительную мощь врага?

«Кода: могут ли хорошие парни победить?» Попытка пересмотреть пару вопросов»

Позаимствовав заголовок у статьи Майкла Уолцера [Walzer 2013], я бы хотел кратко остановиться на двух близких, но все же разных вопросах, а затем попытаться дать предварительный, но достаточно обоснованный ответ. Как победитель добивается победы? И может ли человек или солдат на войне, действующий и оценивающий собственные действия, оставаться хорошим (хорошим человеком), несмотря на все зло (всю бесчеловечность), которое его окружает? Однако в том виде, в каком этот вопрос сформулирован в подзаголовке, он не понятен, потому что выливается в другой вопрос: зачем кому-то оставаться хорошим на войне или после нее? Есть ли достаточные основания говорить об отдельно взятом человеке или обо всех людях как индивидах на войне, которая преимущественно представляет собой коллективное, институциональное действие? Вопрос Уолцера конкретнее: в музыке кодой называют заключительную часть произведения или его части, она может служить решающим финалом или дополнением. Поэтому «кода» Уолцера — размышление о том, может ли группа людей («парни») победить, оставаясь хорошими. Но что значит «быть хорошим»? Разница между единственным и множественным числом, между конкретным человеком, который должен (обязан) оставаться хорошим, и коллективом, группой, собранием людей, которые все вместе должны оставаться хорошими, обуславливает различие этических позиций в православном и западном понимании этики войны⁹. В первом случае некий или вообще любой человек должен пережить войну, сохранив человечность вопреки происходящему; во втором группа людей должна прежде всего победить, вопрос лишь в том, придется им для этого нарушать принципы справедливой войны или нет.

Слово «победить» (или «победа») предполагает крайне расплывчатые правила (или процесс), определяющие существенную разницу между двумя рас-

9 Слово «западный» в данном случае неточно, но условно объединяет очень разные представления об этике войны, прежде всего в иудаизме и западном христианстве.

смагриваемыми вопросами. Нет сомнений, что подразумеваемая Уолцером дилемма уходит корнями именно в западную традицию, где победа — один из способов разрешения конфликта, противоположный компромиссу (Зиммель), и что «победоносная война есть общественный идеал» (Эрих Кауфман)¹⁰.

Но, пусть даже само это понятие не вполне ясно, можно с уверенностью сказать, что победа предполагает более или менее агрессивное уничтожение, иногда подчинение, остракизм или полную маргинализацию противника, то есть другого. Вместе с тем в силу множества разных причин трудно говорить о победе в контексте православной этики войны¹¹. Одна из главных причин в том, что поражение в войне парадоксальным образом лучше помогает народу сохранить веру и духовную жизнь. (Например, «Косовский завет», миф о котором возник после поражения средневековой сербской армии в битве с османскими войсками, лег в основу сербской государственности; согласно мифу, сербы в этом сражении стремились прежде всего не к военной победе и не к удержанию земной власти, а к стяжанию Царства Небесного.) К тому же кто победит, зависит от воли Божьей, а не от силы людей или оружия. Бог часто мыслится и как непосредственный участник войны, а поражение в войне объясняется тем, что вели ее неверующие¹². Отсутствие рассуждений о военной победе и ее разнообразных составляющих влечет за собой два важных последствия, касающихся применения насилия и регулирования его масштабов. Суворов в «Науке побеждать» прямо запрещает убивать без причины, потому что «солдат не разбойник» (а разбойникам Бог не помогает). Интересно, что российские, а затем и советские военачальники в целом повторяют схожие принципы православного понимания оправданного применения силы. Пока что мы не видим здесь отличий от попытки Майкла Уолцера обеспечить «хорошим парням» реальный шанс в конце концов победить. В заключении Уолцер пишет:

Необходимо учить солдат сражаться честно, а их офицеров — наиболее подходящим способом этого добиться. Жестокость зачастую порождена именно некомпетентностью. На войне много стихийное жестокости, особенно «в пылу сражения», и я не собираюсь закрывать на это глаза. Но хорошо обученные и дисциплинированные армии обычно менее жестоки, а их офицеры и солдаты менее склонны думать, что для победы необходима жестокость [Walzer 2013: 442].

На мой взгляд, понятие и принцип «убийства при самообороне», употребляемое в последние десять лет в разных текстах, посвященных теории справедливой

-
- 10 Ср.: «Общественный идеал — не “сообщество людей, наделенных свободной волей”, а победоносная война: война как последнее средство достижения конечной цели. В войне государство утверждает свое подлинное бытие, она его величайшее достижение, и именно на войне в полной мере проявляется его самобытность» [Kaufmann 1911: 140].
- 11 Безусловно, первая проблема — сама этимология славянского слова «победа». В этимологическом словаре Макса Фасмера «победа» означает также поражение, несчастье, потому что содержит в себе слово «беда».
- 12 В миссионерском письме 271 Николай Велимирович, обращаясь к загребскому писателю, говорит о войне: «Вы спрашиваете, как Господь может попускать такое несчастье людям, где же благое Его учение? На бумаге. Если бы оно было начерта но в сердцах человеческих, люди жили бы в мире» (*Николай Сербский, свят.* (Велимирович). Миссионерские письма / Пер. с сербск. С.А. Луганской. М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троиц. Сергиевой лавры, 2005 (https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/misionerskie-pisma/271 (дата обращения: 16.08.2023))). Подобные рассуждения можно найти и у Иоанна Кронштадтского.

войны, хорошо объясняет, как регулировать жестокость в ходе насильственных действий. Однако проблема не только в насилии, совершенном в состоянии аффекта («в пылу сражения») одним человеком или группой, но и в последовательной жестокости и нарушении правил войны ради какой-либо цели (или ради победы)¹³.

Второе следствие наличия или отсутствия фиксированных правил, касающихся победы, состоит в разделении индивидуального и коллективного насилия. Война не личное действие, и отдельные личности, как правило, не решают ее исход. Четкая формулировка цели войны с самого начала, равно как и установленный ритуал победы по ее окончании, могут защитить от остракизма тех, кто «успешно» и «эффективно» прибегал к жестокости¹⁴. И дело не только в этом: победа подразумевает оправдание нарушения обеими сторонами принципов справедливой войны или же отдельных проявлений бесчеловечности, более того, представляет их как *необходимые* для выживания группы. Если эта группа победила, то есть если она все еще существует, она не может быть основана на несправедливых принципах. Поэтому победа не дает группе распастись, и наоборот: только группа, продолжающая существовать после некоторых коллективных действий ее членов или группы как целого (обладает ли группа агентностью?), воплотила общественный идеал победы.

Дилемма Уолцера относительно «нечистых рук» позднее трансформировалась в куда более сложные принципы чрезвычайных обстоятельств и асимметричной войны¹⁵. Важно признать, что трудно и даже невозможно строго соблюдать правила в непредсказуемых обстоятельствах военного конфликта. Тем не менее сегодня наша реальность именно такова. Я предлагаю несколь-

13 Дилемма, о которой пишет Уолцер, восходит к его же статье «Проблема грязных рук», опубликованной в журнале «Philosophy & Public Affairs» в 1973 году [Walzer 1973]. Проблема тривиальна. Как пишет Уолцер: «Говорят, он хочет победы на выборах, но не хочет запачкать рук» [Walzer 1973: 165]. Уолцер вспоминает знаменитый вывод Макиавелли, что полководцу или правителю следует научиться «отступать от добра», ведь в мире «множество людей, чуждых добру». Таково первое условие победы и успеха в обществе. «...Желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности» (*Макьявелли Н. Государь* / Пер. с итал. Г. Муравьевой // Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. М.: НФ «Пушкинская библиотека»; Издательство АСТ, 2004. С. 101).

14 В статье 1973 года Уолцера цитирует Василия Великого: «...Наши отцы не считали убийства на войне убийствами... Но, может быть, не худо посоветовать, чтобы они [воины], как имеющие нечистые руки, в продолжение трех лет удерживались только от приобщения» (правило 13. Правила свт. Василия Великого // <https://azbyka.ru/pravo/vasiliya-velikogo-13/> (дата обращения: 16.08.2023)).

15 Уолцера беспокоят реальные проблемы, с которыми сталкиваются солдаты и гражданское население. Так, в 2010 году газета «The New York Times» писала о солдате, жаловавшемся на правила ведения войны в Афганистане, в особенности на то, как трудно победить [Walzer 2013: 433]. В интервью 2015 года Уолцер прямо говорит о проблеме асимметричной войны и победы: «Асимметричные войны можно выиграть, как мы видели на примере войны Шри-Ланки против повстанцев — “тамильских тигров”, но только если вы готовы в больших количествах убивать гражданское население и мир за вами не наблюдает. Но если вы стараетесь придерживаться моральных принципов ведения войны, вы не сможете победить. В этом основная проблема асимметричных войн» [Walzer 2015: 61].

ко вариантов ответов на поставленные в начале вопросы: невозможно остаться человеком, вовлекаясь в ситуацию за гранью человечности (или создавая такую ситуацию); победа покрывает жестокость отдельных людей и вместе с тем неизбежно предполагает какое-то количество «дурных дел», которые она накапливает и хранит; «хорошие парни» могут победить, потому что дурные поступки отдельных людей иногда вносят значительный вклад в победу и в существование группы.

«Убить или повергнуть того, кто лучше»

В книге «Ex Captivitate Salus» («Спасение из плена»), опубликованной сразу после его допроса в 1946 году в Нюрнберге, Карл Шмитт вспоминает:

Осенью 1940 года, когда Франция лежала поверженная, у меня был разговор с югославом, сербским поэтом Иво Андричем, которого я очень люблю. Нас объединяли общие познания и преклонение перед Леоном Блуа. Серб рассказал мне одну из легенд своего народа: Марко Королевич, герой сербского эпоса, целый день сражался с могущественным турком и после тяжелой схватки одолел его. Когда он убил поверженного врага, змея, спавшая у сердца мертвеца, проснулась и сказала Марко: «Твое счастье, что я спала, пока шел бой». Тогда герой воскликнул: «Горе мне! Я убил человека сильнее меня!» Тогда же я пересказывал эту историю некоторым друзьям и знакомым, в том числе Эрнсту Юнгеру, квартировавшему в Париже в качестве офицера оккупационных войск. На всех нас она произвела глубокое впечатление. Но нам было ясно, что сегодняшние победители не должны поддаваться под обаяние средневековых легенд. Это ты тоже верно предсказал, бедный, поверженный Токвиль! [Schmitt 1950: 32–33].

В разговоре со Шмиттом Иво Андрич, на тот момент посол Югославии в Берлине, а позднее лауреат Нобелевской премии по литературе, рассказывает о Марко Королевиче, пожалуй, главном сербском герое и «победителе», положившем начало «подлинной традиции» (мифологической или «сербской»). Беседа эта почти наверняка происходила в присутствии жены Шмитта Душки Тодорович (часто читавшей и переводившей Шмитту сербскую поэзию), и Андрич обратился к одной из самых известных песней сербского эпоса («Марко Королевич и Муса-разбойник»), пересказав эпизод весьма сомнительной победы Марко над «турецким» витязем Мусой Кеседжией (Мусой Разбойником). Ее финал передан точно, и понятно, почему она так впечатлила Шмитта:

Это слышит Королевич Марко.
По лицу его катятся слезы:
«Горе мне, клянуся вышним богом,
Лучшего, чем я, убил юнака».¹⁶

Сегодняшние победители, несомненно, могли бы и, пожалуй, должны были бы следовать такой «науке побеждать», которую в идеале можно вписать в ко-

16 Марко Королевич и Муса-разбойник / Пер. с сербск. И. Голенищева-Кутузова // Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 11. Песни южных славян. М.: Художественная литература, 1976. С. 173.

декс православной этики войны. В рамках этой этики победитель искренне раскаивается, нарушая правила поединка или войны, молит Бога об отпущении грехов и, может быть, даже обещает впредь поступать милосердно, то есть вести себя иначе, чем жестокие победители нашей эпохи (о чем говорит Шмитт). Легендарный герой Марко признает, что его противник, в отличие от него самого, не нарушил правила ведения боя и не просил о помощи других. Эта история победы — стилизованное изложение православной точки зрения, и в ней есть несколько элементов, которые необходимо кратко перечислить: а) идея помощи — победа всегда достигается благодаря другому: Богу¹⁷, ангелу-хранителю, змее, материальному предмету, тайному союзнику, скрытому оружию; б) победа достигается усилиями многих или принадлежит многим, кто делит между собой ответственность, в то время как окончательное решение принимает Бог, высшее существо; в) наука побеждать или путь к победе — в самоуничтожении победителя.

Славный пример Марко, негативного героя или негативного победителя, необязательно обесценивается тем, что мы находим в упомянутой песни, до или после процитированных строк (о которых и говорили Андрич со Шмиттом). В конце концов, чем так расстроен сербский герой? Может быть, вражда Марко и Мусы в этой песне изображена не вполне отчетливо: кто здесь истинный серб, а кто турецкий вассал? Кто есть кто и какова природа их вражды? Романтический принцип, который подчеркивает Андрич (и Шмитт), предстает в ином свете, если мы обратимся к некоторым «фактам»: Марко был уже почти повержен, поединок происходил в воскресенье, королевич убил Мусу при помощи уловки — припрятанным ножом, он (в противоположность своему врагу) прибег к тайному, нечестному средству, просил помощи не у Бога, а у ангела-хранителя и т.д. Вот как завершается песнь — вот что следует за раскаянием Марко, его слезами и молитвой:

Отрубил он голову албанцу,
Бросил в торбу, и вскочил на Шарца,
И поехал к белому Стамбулу.
Выкатил он голову султану.
Подскачил султан, ее увидя.
И тогда промолвил Королевич:
«Ты не бойся, царь и повелитель, —
Как бы ты живого встретил Мусу,
Коль пред мертвой пляшешь головою!»
Получил он три вьюка сокровищ.
Едет Марко к белому Прилепу.
Мертвый Муса лежит обезглавлен
На вершине Качаника снежной¹⁷.

16 Ср.: «Прилепись к Нему и с мыслями о победе шагай смело вперед. Бог в тебе побеждать будет вместо тебя. Ему приписывай все победы, а себе оставляй радость» Духовные наставления и притчи святителя Николая Сербского / Пер. с серб. И.А. Чароты. Минск: Изд-во Дмитрия Харченко, 2014. С. 162. Победе императора Константина над Максенцием в 312 году н.э. предшествовало мистическое видение Константина: звезды на небесах образовали крест ярче солнца, на котором по-гречески было написано: «Сим победиши».

17 Марко Королевич и Муса-разбойник. С. 173.

В финале песни тот, кто потерпел поражение, все еще присутствует, в каком-то смысле обретая бессмертие, все еще лежит на том месте, где он был убит. Идея невозможности полного уничтожения врага или окончательной несправедливости предполагает, что невозможна и полная победа, даже невзирая на стремление победителя сначала творить несправедливые дела, а затем каяться в них. Нельзя не отметить новизну подобных установок для сложной истории понятий справедливости и победы.

Библиография / References

- [Бибиков 1861] — *Бибиков П.А.* Феменология войны (по поводу новой книги Прудона: La guerre el la paix) // *Время.* 1861. Т. 6. № 12. С. 412—437.
- (*Bibikov P.A.* Femenologiya voyny (po povodu novoy knigi Prudona: La guerre el la paix // *Vremya.* 1861. Vol. 6. No. 12. P. 412—437.)
- [Монтефиоре 2009] — *Монтефиоре С.С.* Речи, которые изменили мир / Пер. с англ. И. Матвеевой. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2009.
- (*Montefiore S.S.* Speeches that changed the world. Moscow, 2009. — In Russ.)
- [Хайдеггер 2020] — *Хайдеггер М.* Размышления XII—XV (Черные тетради 1939—1941) / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.
- (*Heidegger M.* Schwarze Hefte. Moscow, 2020. — In Russ.)
- [Blum 2013] — *Blum G.* The Fog of Victory // *European Journal of International Law.* 2013. Vol. 24. Iss. 1. P. 391—421.
- [Bojanic 2013] — *Bojanic P.* Pacifism: Equipment or Accessory of War? // *Philosophia.* 2013. Vol. 41. No. 3. P. 1037—1047.
- [Bojanic 2020] — *Bojanic P.* Violence and 'Counter-Violence'. On Correct Rejection. A Sketch of a Possible Russian Ethics of War Considered through the Understanding of Violence in Tolstoy and in Petar II Petrovic Njegos // *RUDN Journal of Philosophy.* 2020. Vol. 24. No. 4. P. 657—668.
- [Chaniotis 2005] — *Chaniotis A.* Victory' Verdict: The Violent Occupation of Territory in Hellenistic Interstate Relations // *La violence dans les mondes grec et romain / Ed. by J.-M. Bertrand.* Paris: Editions de la Sorbonne, 2005. P. 455—464.
- [Freund 1991] — *Freund J.* L'aventure du politique. Paris: Critérian, 1991.
- [Husserl 1934] — *Husserl E.* Die E-Manuskripte III 8, 1934.
- [Kaufmann 1911] — *Kaufmann E.* Das Wesen des Volkerrechts. Tübingen: Scientia Verlag Aalen, 1911.
- [Laiou 2006] — *Laiou A.* The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders // *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions / Ed. by R. Sorabji, D. Rodin.* Oxford: Routledge, 2006. P. 30—43.
- [Rosenzweig 1979] — *Rosenzweig F.* Der Mensch und sein Werk. 1. Briefe und Tagebücher. Haag: Martinus Nijhoff, 1979.
- [Russell 1915] — *Russell B.* The Ethics of War // *The International Journal of Ethics.* 1915. Vol. 25. No. 2. P. 127—142.
- [Schmitt 1950] — *Schmitt C.* Ex Captivitate Salus. Köln: Greven Verlag, 1950.
- [Schmitt 2017] — *Schmitt C.* Ex Captivitate Salus / Ed. by A. Kalyvas, F. Finchelstein. Cambridge: Polity, 2017.
- [Simmel 2009] — *Simmel G.* Conflict // *Sociology. Inquiries into the Construction of Social Forms.* Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 227—305.
- [Walzer 1973] — *Walzer M.* The Problem of Dirty Hands // *Philosophy & Public Affairs.* 1973. Vol. 2. No. 2. P. 160—180.
- [Walzer 2013] — *Walzer M.* Coda: Can the Good Guys Win? // *The European Journal of International Law.* 2013. Vol. 24. No. 1. P. 433—444.
- [Walzer 2015] — *Walzer M.* Interview // *Journal of Political Thought.* 2015. Vol. 1. No. 1. P. 50—66.
- [Whitman 2012] — *Whitman J.Q.* Introduction // *The Verdict of Battle. The Law of Victory and the Making of Modern War.* Boston; London: Harvard University Press, 2012. P. 1—24.

Андрей Серков

Милосердие в российском масонстве:

ПЕРИОДЫ МИРА И ВОЙНЫ

Andrey Serkov

Mercy in Russian Freemasonry: Periods of Peace and War

Андрей Серков (Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник; кандидат исторических наук) aserkov@bk.ru.

Andrey Serkov (PhD; Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences) aserkov@bk.ru.

Ключевые слова: масонство, милосердие, взаимопомощь, благотворительность.

Key words: Freemasonry, charity, mutual aid, charity

УДК: 930.85

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_139

UDC: 930.85

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_139

В статье рассматриваются трансформация идеи милосердия в российском масонстве XVIII—XX веков, попытки реализации на практике этой идеи, выступления масонов против жестокостей войны. Показано, что сохранение идей гуманизма, милосердия, миролюбия даже в тяжёлые времена было одной из главных задач масонства.

The article examines the transformation of the idea of mercy in Russian Freemasonry of the 18th—20th centuries, attempts to put these ideas into practice, and speeches against the atrocities of war. Preserving the ideas of humanism, mercy, and peace even in difficult times was one of the main tasks of Freemasonry.

Фактическими истоками современного (так называемого спекулятивного) масонства были строительные гильдии, которые в результате эволюции, принимая с 1600 г. в свои ряды не-каменщиков, превратились к началу XVII века в ложи вольных каменщиков¹. Общепринятой датой основания современного масонства является 24 июня 1717 года, когда в Лондоне была учреждена первая Великая Ложа, объединившая не менее четырех масонских лож.

Революционные события предшествующего времени в Великобритании, многолетняя ожесточенная борьба между католиками и протестантами, между англичанами и шотландцами, между сторонниками династии Стюартов и новой Ганноверской династии потребовали утверждения новой идеологии, которая была провозглашена в Конституции вольных каменщиков. В противовес господствующему насилию и нетерпимости в указанном документе (издание 1723 года) было заявлено, что масонство станет «Центром Союза и Средством Примирения и Дружбы меж людьми, которые иначе вечно остались бы разделенными» (цит. по: [Кузьмишин 2016: 284]). В упрощенном виде главная идея масонского пути была заключена в тезисе: совершенствуя себя, масон улучшает и мир вокруг. Идеи эволюционного развития оказались востребованными не только в Великобритании, но и по всей Европе (вопреки проти-

1 Подробнее см., например: [Кузьмишин 2016: 264—280].

водействию папского престола и запретам местных властей, боявшихся как «английских шпионов», так и шотландских заговорщиков (сторонников династии Стюартов)). Постепенно масонство стало частью общественной жизни европейских стран. Россия не была исключением, и уже к 1732 году в Петербурге была создана первая масонская ложа во главе с шотландцем Дж. Кейтом. Первоначально масонство заинтересовало представителей русской знати, подолгу живших за рубежом, но затем социальная база масонства значительно расширилась. Поскольку масоном по определению мог стать лишь человек «свободный и добрых нравов», поэтому, за редкими исключениями, в Орден вольных каменщиков вступали дворяне, купцы (среди них было много иностранцев), представители нарождающейся интеллигенции (профессора университетов, доктора медицины, музыканты, актеры, художники и т.д.). Подавляющее большинство масонов в России в XVIII—XIX веков были христианами.

Идеи именно христианского милосердия были основополагающими для членов масонских лож. Однако это не нашло широкого отражения в печати, в начале XIX века лишь одна работа косвенно была посвящена теме «милосердие и масонство» [Милосердие и неустранимость 1821]. Не было до сих пор и научных работ по этой теме, за исключением страниц, посвященных масонскому милосердию и благотворительности, в обобщающих работах по истории российского масонства².

Уже при своем посвящении неопиты знакомились с постулатами масонства, касающимися милосердия. Например, в русских масонских обрядниках XVIII века слово «милосердие» встречается 26 раз, но в большинстве своем как «Божие милосердие», хотя есть в ритуалах и наставления о том, что масон должен быть также милосердным (см.: [Городницкий, Серков 2021a]).

В масонских обрядниках XX века, в частности в ритуалах так называемого Древнего и Принятого Шотландского Устава (самого распространенного в мире), в наставлениях, получаемых кандидатом при посвящении, руководитель ложи, в частности, произносит:

Да пламенеет ныне Ваше сердце любовью к ближнему, и да правит милосердие словом и делом Вашим.

Сохраните в памяти навсегда правило: «Не делай другому того, что не хочешь, дабы делали тебе».

Примите равно и другое правило, которое к сему первому считает за благо прибавить наш Орден: «Твори ближним все то благо, какое хочешь, чтобы твоили тебе».

И сразу же после этих наставлений:

Орден, в лоно коего Вы ищете быть принятым, быть может, потребует от Вас некогда пролития крови до последней ее капли, ежели Вы чувствуете в себе должное мужество, Вам надлежит дать нам увериться в нем иным путем, нежели простыми словесными обещаниями. Вашей собственной кровью, пролитой здесь перед нами, должны Вы будете скрепить Ваши клятвы.

2 Единственным примером специальной разработки темы являются наброски статьи неустановленного автора (П.И. Боратаева?) «Масонская благотворительность», сохранившиеся в фонде историков М.К. и Т.О. Соколовских (последняя была в начале XX века признанным специалистом по масонству): Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 442. Оп. 2. Ед. хр. 1.

Изъявляете ли Вы на то согласие?

Профан: Да!

Достоцимый мастер: Брат хирург, исполни твой долг, однако соразмерь его с силами испытываемого. Ложа вверяет его твоим мудрости и благоразумию.

Раздается звук точимого ножа.

Дародатель: Милосердия, досточтимый мастер! Милосердия!

Голоса: Милосердия!.. Милосердия!.. Милосердия!³

Вероятно, не случайно, что в ряде названий высших степеней масонства вновь встречается это понятие. Например, в том же Древнем и Принятом Шотландской Уставе 26-я степень (из 33) называется «Князь милосердия».

Заповеди человеколюбия и милосердия были одними из основных и в российском масонстве. Именно об этом напоминал, например, помощник правителя Орловского наместничества З.Я. Карнеев на заседании местной ложи, говоря о заповедях масонства: «...накормление алчущаго, напоение жаждущаго, одяние нагого, утешение во узах заключеннаго, посещение болящаго, призрение странствующаго и погребение умершаго» (цит. по: [Вернадский 2001: 235]).

Однако следует отметить, что в большинстве случаев масонские ложи оказывали помощь попавшим в сложную ситуацию братьям, их вдовам, близким родственникам и знакомым, то есть скорее это можно назвать «братской помощью», а не проявлением милосердия, поскольку на «сторонних» нуждающихся тратились лишь небольшие суммы.

Также необходимо учесть, что в большинстве случаев реальная широкая благотворительность являлась результатом действия не масонских лож, а отдельных лиц. Например, масон-пастор Л. Бергман в 1783 году открыл приют-школу для бедных детей, а в 1786 году ярославский наместник А.П. Мельгунов открыл в подведомственном городе Дом призрения ближнего.

Филантропическая деятельность масонов постоянно переплеталась и сочеталась с образовательной. Примером может служить деятельность И.И. Бецкого. В 1763 году был обнародован манифест об учреждении Московского воспитательного дома по составленному им плану. В 1764 году Бецкий был назначен президентом Академии художеств, при которой устроил воспитательное училище. В соответствии с планом Бецкого в Петербурге в 1764 году было открыто Воспитательное общество благородных девиц (впоследствии Смольный институт), вверенное его главному попечению и руководству. В 1770-х годах также по замыслу Бецкого и на средства П. Демидова было учреждено Воспитательное коммерческое училище для купеческих детей. Вверив Бецкому руководство всеми учебными и воспитательными заведениями, Екатерина II одарила его большими богатствами, значительную долю которых он отдавал на дела благотворительности и особенно на развитие воспитательных учреждений. По образцу московского Бецкий открыл воспитательный дом в Петербурге, а при нем учредил вдовью и сохранныю казны, в основу которых легли сделанные им щедрые пожертвования.

Ярким проявлением милосердия в российском масонстве была деятельность сына верхотурского купца, а затем заводчика Г.М. Походяшина. Будучи

3 Ритуал первой степени Древнего и Принятого Шотландского Устава // Москва. Частное собрание. Рукопись. С. 32–33.

молодым офицером, он был принят в масоны в Петербурге. В 1785 году, приехав в Москву, Походяшин познакомился через известного масона Ф.П. Ключарёва с Н.И. Новиковым. Вскоре Походяшин был принят в «теоретический градус» и сделался усерднейшим почитателем масонов, в особенности Новикова. Выдающаяся личность последнего произвела на Походяшина такое впечатление, что он исполнился к нему чувством, близким к благоговению. В 1787 году неурожаем в России привел к голоду. Н.И. Новиков, призывая своих собратьев к пожертвованиям в пользу пострадавших от неурожая, обратился к ним с речью. Походяшин так был тронут выступлением своего кумира, что заявил о желании вручить Новикову часть своего состояния, перешедшего к нему по наследству (до 300 тыс. рублей). В 1791 году он продал в казну свои и брата заводы за 2,5 млн рублей и стал жертвовать капиталы на просветительно-благотворительные предприятия Новикова и его друзей, например на расходы по «типографической компании». Перед тем как Новиков был арестован в 1792 году, Походяшин внес 80 тыс. рублей в счет уплаты части долгов компании, а в год ареста купил у компании книжный магазин, который, однако, тотчас же был конфискован. Из следственного дела над Новиковым видно, что пожертвования Походяшина не ограничивались указанными суммами, в частности упоминаются его облигации на 375 тыс. рублей, выданные Новикову на поддержание его предприятия.

Благотворительность Походяшина привела к потере им унаследованного состояния, но он не думал о возвращении своих капиталов. В 1801 году для обеспечения финансовой поддержки Новикова решено было образовать опеку, и Походяшин был назначен распорядиться этим делом.

Наиболее широким проявлением взаимопомощи и милосердия для российских масонов было создание ими и активное участие в первом в России обществе взаимопомощи под названием Общество страхования жизни (см. примеры конкретных выплат: [Вернадский 2001: 266–269]).

Особо следует остановиться на отношении масонов к войне. Здесь показательно стихотворение полковника (хотя он никогда не принимал участия в боевых действиях) и одновременно великого секретаря Великой провинциальной ложи (главной в России) В.И. Майкова. В своем стихотворении 1773 года «Война» Майков создал единственное произведение в русской поэзии XVIII века, в котором изображаются, иногда с натуралистическими подробностями, картины разрушений и бедствий, причиняемых оружием, хотя в стихотворении есть и отсылки к идеалам «златого века» и к мудрости императрицы. Приведем фрагменты из него:

Какой ужасный ветер навевал
Тебя, кровавая война?
<...>
Ты яд на землю изливаешь,
Плоды ужасные родишь,
Меж царств союзы разрываешь,
Народы мучишь и вредишь:
Твои советы все суть вредны,
Дела и пагубны, и бедны;
Твой глас колеблет целу твердь,
Твой взор изводит люту смерть.

Ты гонишь ратаев прилежных
К оружию с обильных нив,
Лишаешь мыслей безмятежных,
Сердца их гневом вспламенив;
Наполня ум вражды и злобы,
Ведешь из храмин их во гробы
И из объятий нежных рук
На тысячи несносных мук.

Ты жен с мужьями разлучаешь,
Отцов лишаешь их детей,
Любовниц верных огорчаешь,
Друзей отъемлешь у друзей;
Ты всем несносны скорби деешь,
Младенцев сущих не жалеешь,
Ниже прекраснейших девиц;
Ты санов не щадишь, ни лиц.

Когда ты бранною трубою
Сзываешь войски на поля,
Предъидет смерть перед тобою,
Багрится кровию земля,
Тлетворны ветры вслед тя дуют,
И все стихии вдруг бунтуют,
Разверст там ада зрится зев,
Там все являет божий гнев.

Где ступишь ты, там все сгорает
И превращается во прах,
Там тьма безвинных умирает,
Везде отчаянье и страх.
Везде рыдание и слезы,
На пленных тяжкие железы,
На победителях их кровь;
Там страждут дружба и любовь.

Несчастные там жены стонут,
Лишась мужей своих навек,
Мужья, за них сражаясь, тонут
Среди своих кровавых рек.
Сама природа тамо страждет,
Убивством всякий воин жаждет,
Из коих весь составлен строй,
Убийца каждый там герой.

Представь, о древность, мне пред очи
Вселенныя спокойный век!

<...>

В таком-то были совершенстве
Живущи твари на земли,
В свободе, братстве и равенстве

Счастливу жизнь свою вели.
О жизнь, которой нет примера,
Меж всех была едина вера,
Меж всех единый был закон,
И царствовал над всеми он.

Но, тщетною пленяясь славой,
Неблагодарный человек
И сею лютою отравой
Разрушил сам златый свой век:
Уже его счастливы годы,
Подобно как в пучину воды,
В разверсту вечность протекли
И всё спокойство увлекли.

Тогда исторглись злы пороки
Из адския утробы в свет,
Уже везде кровавы токи
Род смертных, злобствуя, лиет,
Любовь и дружба исчезает,
Там сильный слабого терзает,
Там давит бедного богач,
Тиран, не тронут, внемлет плач.

О страх, о лютая премена,
Земля злодействами полна,
Везде кровавые знамена
Несет с победами война,
Спокойство смертных возмущает,
Прекрасны зданья обращает,
Труды премножества людей,
Во обиталища зверей.

<...>

Лежат растерзанные члены,
Там труп, а там с главой рука,
И сквозь разрушенные стены
Течет кровавая река;
Несчастный смертных род в ней тонет,
Земля под тяжестью стонет
Возвышенных из трупов гор...

<...>

[Майков 1966: 229—232]

В условиях войны российским вольным каменщикам подчас приходилось выступать против своих орденских начальников. Руководителем шведской масонской системы являлся герцог Карл Зюдерманландский (так в российской традиции, более правильно Сёдерманладский), впоследствии шведский король Карл XIII. Формально ему подчинялись и 15 лож в России, в том числе и кронштадтская ложа Нептуна во главе с адмиралом С.К. Грейгом. Во время Русско-шведской войны адмирал Карл Зюдерманландский командовал шведским флотом, противостояли же ему «подчиненные» масоны.

Приведем цитату из работы исследовательницы масонства Т.О. Соколовской, раскрывающей стремление вольных каменщиков максимально избежать жестокостей войны:

Весьма интересной является переписка масона Грейга с масоном же герцогом Карлом Зюдерманландским о брендскутелях. Война вообще противоречила гуманному началу масонства и страстному желанию масонов осуществлять евангельский завет о любви к ближнему. Всякий воин-масон, оставаясь в пределах необходимости воином, желал внести в кровавую трагедию войны, когда, по выражению нашего поэта, «суша с морем негодует», те гуманные начала, которые, в сущности, признаются ныне международным правом. Герцог изъявил претензию, что русские в Гогландском сражении употребляли брендскутели. Грейг 27 июля 1788 года писал герцогу, что им было отдано строжайшее запрещение употреблять зажигательную материю против шведов, но что, наоборот, брендскутели были употреблены со шведской стороны, так что верхний парус задней мачты на русском адмиральском корабле был поджигаем три раза; кроме того, брендскутель был брошен на корабль адмирала Дезина, который в ответ на это приказал пустить в неприятеля 15 брендскутелей. Грейг предложил герцогу войти друг с другом во взаимное обязательство — не употреблять брендскутелей: «Мое искреннее желание, — писал Грейг, — умягчить свирепость войны, насколько того род службы позволяет» [Соколовская 2000: 10—12].

Сведения о «братском» отношении масонов даже противоборствующих сторон содержатся в воспоминаниях о масонстве декабриста Г.С. Батенькова, которые были записаны в 1863 году:

В одном из сражений в 1814 году в холодном и сыром генваре месяце во Франции я, потерпевший многие раны и оставленный с трупами на поле сражения, был неприятельскими солдатами раздет до рубашки. Вслед за ними явились верхом два офицера французской гвардии и обратили на меня внимание. Прикинувшись к лицу, удостоверившись, что я жив, тотчас покрыли плащом убитого солдата и на обоих руках донесли до шоссе через расстояние не менее полуверсты. Там сдали на фуры, собиравшие раненых, и строго приказали отвезти в госпиталь ближайшего города и передать особенному попечению медика. Впоследствии я узнал, что обязан спасением положению своей руки, которою покрывал одну из главных ран случайно в виде масонского знака. Крайне горестно, что я не знаю имен своих благодетелей (цит. по: [Пыпин 1872: 276]).

Благотворительная деятельность масонов вызывала раздражение у Екатерины II, но ситуация несколько изменилась в начале XIX века, когда вольные каменщики старались действовать в рамках поддерживаемой государством политики. Рескриптом императора Александра I и по его инициативе 16 мая 1802 года в Петербурге было образовано благотворительное общество, получившее название Благодетельное, призванное оказывать помощь нуждающимся «без различия пола, возраста и вероисповедания, при всех проявлениях их нужд от младенческого возраста до глубокой старости». 30 августа 1814 года оно было переименовано в Императорское человеколюбивое общество. Первый главный попечитель общества князь А.Н. Голицын предложил создать Совет общества и разработал проект его организации, высочайше утвержденный 16 июля 1816 года. Совету подчинялись Медико-филантропический комитет (основан в 1802 году) и Попечительный о бедных комитет (основан

в 1805 году), а их канцелярии составили одну канцелярию Совета. Общество занималось организацией и обеспечением приютов, богаделен, учебно-воспитательных, медицинских и других благотворительных учреждений в Петербурге и провинции.

В этих условиях вольные каменщики активно подключились к деятельности «императорского» общества. Уже упоминавшийся Г.М. Походяшин фактически создал Московский попечительный комитет Человеколюбивого общества. Пытался он подключить к работе и других масонов. В своем письме к Ф.П. Ключареву от 2 января 1817 года он писал:

Известно уже Вашему превосходительству, что вновь учрежденное Императорское человеколюбивое общество весьма занимается распространить круг действия своего заведениями, имеющими человеколюбивую цель, как здесь, так и в других городах. И на сей конец охотно принимает от всякого предположения о таких заведениях, особливо весьма благодарно оно тем, кои указывают на источники, могущие умножить доходы его. Ваше превосходительство, имея в Москве большие связи, можете посредством друзей ваших положить основание в учреждении Московского человеколюбивого общества, под ведомом коего состоять будут частные попечительные комитеты. Я полагаю их четыре. Один заниматься будет пристроением нищих, встречающихся по улицам и при церквах; другой попечением о бедных, неизлечимо больных; третий о слепых, дряхлых, престарелых и неспособных ни к какой работе; четвертый о вдовах и сиротах, кои работать могли бы, но лишены способов к обзаведению своему и для покупки нужных вещей и инструментов, или не находят в городе работ столько, чтоб могли жить безбедно. Сюда принадлежат и небольшие школы для обучения грамоте и рукоделиям бедных детей обоого пола. <...> Ежели Ваше превосходительство обратите ваше внимание на сей предмет, то всепокорнейше прошу сообщить мне ваши мысли; тогда мог бы я, не теряя жалованья, приехать в Москву комис<с>ионером от Совета Императорского чел<овеколюбивого> общества⁴.

Примечательно, что в Императорском человеколюбивом обществе значительную организационную работу вели масоны: Н.С. Липкин, О.И. Скочинский, К.П. Скворцов. В комитете по ученой части Человеколюбивого общества помощником председателя был С.С. Ланской. В подведомственном Медико-филантропическом комитете также большую работу вели вольные каменщики: О.О. Реман, Ф.Я. Свенске, Е.Е. Эллизен, В.М. Рихтер, В.В. Лерх и другие.

Не прекращалась деятельность и в самих масонских ложах. В начале XIX века сборы в «кружку вдовы» на каждом масонском собрании значительно варьировались: от 2 до 100 рублей, при этом общая сумма, хранившаяся у казначея каждой отдельной ложи, превышала 350 рублей (см.: [Кондаков 2017: 410–411, 413]). Часто, как и ранее, помощь ограничивалось кругом масонов и их родственников. Наибольшие суммы направлялись нуждающимся братьям, но небольшие суммы жертвовались и простым лицам. Сумм, собранных на собраниях, явно было недостаточно для широкой благотворительности.

В 1816 году при Человеколюбивом обществе было создано специальное отделение — Сословие для призрения малолетних бедных. Проект учреждения этого общества был, вероятно, рассмотрен на заседании ложи «Елизавет-

4 Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 128/V. Карт. 3. Ед. хр. 16. Л. 11–12 (автограф).

та к добродетели». В помощи этому отделению решили принять участие 26 братьев этой ложи, которые обязались ежегодно перечислять в фонд Комитета от 760 до 1000 рублей (для примера укажем, что чиновники среднего уровня получали в год менее 1000 рублей). Хотя основателями (всего их было 35) общества были и «профаны» (см.: [Устав 1817]), масоны заняли все ключевые посты в руководящем комитете из восьми человек, его председателем стал С.С. Ланской, а попечителями М.Ю. Виельгорский, Я.Ф. Скарятин, Ф.Н. Петрово-Соловово, И.М. Евреинов, Г.П. Апухтин, А.Е. Кишенский, В.И. Ярцов, А.П. Римский-Корсаков, Н.А. Дивов, Г.И. Чернышёв, А.Н. Шахматов и другие вольные каменщики. Практически все руководство Великой провинциальной ложи и ложи «Елизавета к добродетели» входило в указанный комитет. В том же 1816 году был нанят Дом призрения для малолетних бедных. Позднее, в 1818 году, коллежская асессорша Ф.М. Баташева пожертвовала средства для приобретения участка на Лиговской улице, где в 1828 году был построен двухэтажный каменный дом.

В Дом призрения малолетних бедных принимались мальчики от 6 до 13 лет, круглые сироты или дети беднейших родителей. Здесь они получали первоначальные знания по Закону Божьему, грамматике, арифметике, рисованию, применительно к ремеслам. По достижении 14-летнего возраста они отдавались к известным мастерам на пять лет в учение и во все эти пять лет были под надзором благотворительного общества.

После запрета масонства в 1822 году Комитет призрения малолетних бедных, хотя его председателями оставались вольные каменщики (вслед за Ланским этот пост по 1857 год занимали Р.С. и М.С. Щулепниковы, П.Г. Масальский, О.С. Табаровский, А.Н. Шахматов), перестал быть чисто масонским благотворительным учреждением⁵. Но и до запрета масонства было очевидно, что лишь кругом вольных каменщиков ограничиваться нельзя, так как суммы, предназначенные для деятельности грандиозно задуманного учреждения, не соответствовали финансовым возможностям масонов. Уже в 1824 году С.С. Ланской в письме к Г.П. Апухтину предложил передать Дом призрения малолетних бедных, где в то время жило 17 человек, в ведение Человеколюбивого общества, поскольку вольные каменщики не имели средств содержать его⁶. Подобная передача состоялась, но масоны продолжали активно сотрудничать с комитетом призрения малолетних бедных. Отметим при этом, что руководители комитета активно работали и в других благотворительных учреждениях; например, Р.С. Щулепников был директором Дома убогих, а А.Н. Шахматов одновременно являлся председателем попечительского комитета о бедных и руководителем распорядительного собрания Общества посещения бедных.

В начале XIX в. в России, помимо союза Великой провинциальной ложи, существовал еще один масонский союз, «Директоральная ложа Астрея». В последнем большее внимание уделялось просветительской деятельности, особенно распространению училищ по методу взаимного обучения (ланкастерских школ). Пожалуй, наиболее активной была московская ложа «Александра к тройственному благословию». За время существования московской масон-

5 См.: Российский государственный исторический архив. Ф. 768. Оп. 3. Д. 345 (Протоколы собраний членов комитета Сословия для призрения малолетних бедных с 1816 по 1826 годы).

6 См.: ОР РГБ. Ф. 48. П. 63. Ед. хр. 5. Л. 54–55.

ской ложи, многие члены которой были связаны с пансионом при Московском университете, на ее собраниях было собрано несколько тысяч рублей, которые направлялись на помощь бедным. Большое внимание члены ложи уделяли образованию, пытались реформировать систему образования в России, создать новые церковные школы, развивать систему ланкастерских школ, способствовать открытию частных пансионов и специализированных школ. Существовали проекты, которые поддерживались московской ложей. Например, К.А. Беттигеру было выделено 220 рублей на строительство церкви в колонии Мариенбад, 325 рублей на открытие приходской школы и 147 рублей на содержание ланкастерской школы [Городницкий, Серков 2021б: 386]).

Главным проектом ложи считался частный мужской пансион Леопольда Чермака в Москве. На открытие его, состоявшееся 22 января 1819 года, и его последующую работу ложа выделила 9600 рублей. Для размещения пансиона был нанят у княгини Касаткиной-Ростовской деревянный дом (не сохранился), которой находился на месте современного здания по адресу Новая Басманная, 31. На свой счет ложа содержала в указанном пансионе девять учеников. Пансион считался одним из лучших учебных заведений в старой столице, и постепенно число учеников пансиона (к 1836 году) достигло 90 человек. Большинство воспитанников, получавших в пансионе полное гимназическое образование, были выходцами либо из среды осевших в России иностранцев, либо из семей московской интеллигенции. Пансион Чермака сравнительно известен благодаря тому факту, что в числе его воспитанников были три брата Достоевские (Михаил, Андрей и Федор). Последний отразил жизнь пансиона в набросках к роману «Жизнь великого грешника» и отчасти в романе «Подросток». После закрытия ложи пансион продолжил свое существование, но его доходы были меньше трат, поэтому он был закрыт незадолго до кончины самого Л.И. Чермака.

Активно помогала ложа еще ряду частных учебных заведений в Москве и отчасти контролировала их работу. Можно упомянуть, например, работу имевшего прекрасные отзывы пансиона для мальчиков Ф.И. Кистера, открытого также в 1819 году (см.: [Там же: 386—388]).

Вольные каменщики постоянно занимались и освобождением от крепостной зависимости талантливых лиц. Например, Я.Ф. Скарятин и М.Ю. Виельгорский в 1824 году организовали ряд благотворительных концертов, вырученные средства от которых должны были пойти на выкуп из крепостной зависимости скрипача И.И. Семенова и на помощь жителям Санкт-Петербурга, пострадавшим от наводнения (см., например: [Лямина, Самовер 1999: 42—43]). Средства на эти же цели собирал П.А. Вяземский.

Еще одно имевшее общественный резонанс освобождение от крепостной зависимости было связано с именем актера М.С. Щепкина. В этом также активную роль играли вольные каменщики: С.Г. Волконский, М.Н. Новиков, С.М. Кочубей, А.О. Имберг, И.П. Котляревский и другие (см.: [Щепкин 1988: 116—126, 336—340]).

Характерным примером масонской благотворительности был также выкуп из крепостного права Т.Г. Шевченко. Сам украинский поэт вспоминал:

В 1837 году Сошенко представил меня конференц-секретарю Академии художеств В.И. Григоровичу с просьбой — освободить меня от моей жалкой участи. Григорович передал его просьбу В.А. Жуковскому. Тот сторговался предварительно

с моим помещиком и просил К.П. Брюллова написать с него, Жуковского, портрет, с целью разыграть его в частной лотерее. Великий Брюллов тотчас согласился, и вскоре портрет Жуковского был у него готов. Жуковский с помощью графа М.Ю. Виельгорского устроил лотерею в 2500 рублей ассигнациями, и этою ценою куплена была моя свобода в 1838 году, апреля 22 [Жуковский 1999: 315].

Отметим при этом, что все упомянутые в цитате лица, за исключением Шевченко и Сошенко, прежде были вольными каменщиками (см. также: [Жур 1972: 32–48, 50–59]).

Идея освобождения крестьян была достаточно распространенной в среде масонов. Летом 1820 года П.А. Вяземский пытался создать общество для обсуждения путей отмены крепостного права, он даже подал Александру I записку с просьбой создать подобное общество. Поддержали Вяземского братья Тургеневы, И.В. Васильчиков, А.С. Меншиков, М.С. Воронцов, то есть либо масоны, либо лица из ближайшего окружения ордена. Первоначально император отнесся к этой идее благосклонно, но затем запретил продолжать сбор подписей под прошением⁷. В следующем 1821 году А.С. Меншиков, Н.Н. Новосильцев и М.С. Воронцов разработали и представили императору проект отмены крепостного права, который не имел последствий. Но при этом укажем, что зачастую даже активная благотворительность не мешала, например, М.Ю. Виельгорскому собирать со своих крестьян непомерный оброк в 100 рублей с души, что вызывало протесты (см.: [Бокова 2003: 343–344]).

Многие масоны в условиях запрета собраний нашли в широкой благотворительной деятельности выход своим силам. Помимо того, что ряд их занимали пост директора или смотрителя училищ (уездного или губернского уровня), они также активно работали в соответствующих учреждениях. Например, М.П. Баратаев был почетным попечителем симбирского Дома трудолюбия и местного Женского общества христианского милосердия; Г.И. Вилламов являлся членом попечительного совета Общества призрения. Управляющим канцелярией и секретарем совета Человеколюбивого общества был Г.А. Шверин, а почетными членами данного совета — С.Д. Нечаев и Ф.И. Прянишников. Впоследствии помощником главного попечителя данного общества стал А.С. Норов. Действительными членами Московского попечительного комитета являлись П.А. Курбатов и И.А. Ру. П.А. Ржевский был казначеем Комитета для разбора и призрения просящих милостыню, который возглавлял С.Д. Нечаев. Почетными опекунами в Москве были С.И. Гагарин и В.С. Арсеньев, в Санкт-Петербурге — Г.С. Попов.

Еще одним центром благотворительной деятельности масонов традиционно являлось Императорское человеколюбивое общество, в совет которого входили С.Д. Нечаев, А.С. Норов, Ф.И. Прянишников, а управляющим канцелярией был Г.А. Шверин. Директором Дома воспитания бедных детей был бывший член ложи «Елизавета к добродетели» В.Ф. Кошанский. Этот же масон вместе с братом Н.Ф. Кошанским долгое время управляли Институтом слепых при Человеколюбивом обществе. Членами Московского попечительского совета заведений общественного призрения были С.Д. Нечаев и А.Д. Чертков. Отметим также, что президентом Комитета о просящих милостыню в Москве

7 См. о попытке создать это общество: [Вяземский 1882: 270–275; Акулышин 2000: 73].

был С.Д. Нечаев, а его вице-президентом — Е.И. Классен. Последний являлся также членом Московского попечительского комитета о бедных. Продолжали вольные каменщики свою активную деятельность и в попечительных комитетах о тюрьмах, практически все местные отделения возглавлялись бывшими масонами (преимущественно в тех губерниях, где ранее работали масонские ложи).

Достаточно широко известна деятельность П.П. Пезаровиуса, выдвинувшего в 1813 году идею выпуска газеты «Русский инвалид». Полученные от ее издания средства использовались для помощи инвалидам Отечественной войны, а также семьям, оставшимся после нее без кормильца. Благодаря пожертвованиям за два года существования газеты Пезаровиус получил почти 400 тыс. рублей, которые передал в 1814 году в созданный уже императором Комитет о раненных.

Особенно активны были фактические руководители Великой провинциальной ложи: М.Ю. Виельгорский и С.С. Ланской, ставшие почетными опекунами Опекунского совета в Петербурге. Первый из них был также управляющим Петербургским и Гатчинским воспитательными домами, Александринским сиротским домом, Училищем глухонемых, временным управляющим Мариинской больницы для бедных, попечителем и председателем частного собрания попечительного совета учреждений общественного призрения, попечителем городских богаделен; второй — управляющим сохранной и сберегательными кассами ведомства Опекунского совета, тем же Гатчинским сиротским домом, вице-президентом Комитета для разбора и призрения нищих и т.д.

Ситуация серьезно изменилась при возрождении масонства в России в начале XX века, а затем в период его существования в эмиграции. Общественно-политическая деятельность стала доминирующей в масонских ложах.

Были, конечно, примеры индивидуальной благотворительности масонов, но это напрямую не было связано с деятельностью конкретных лож. Например, доктор Т.О. Шабад, член виленской ложи «Единство», не только активно участвовал в деятельности еврейских (в том числе благотворительных) организаций. По его инициативе малоимущим матерям, имевшим грудных детей, бесплатно раздавались одежда и продукты; акция эта получила название «Капля молока». Удивительная доброта и отзывчивость доктора Шабада, лечившего детей бесплатно, надолго запомнились К.И. Чуковскому, для которого он стал главным прототипом доктора Айболита [Чуковский 1967].

Деятельность масонов в благотворительных организациях была одним из проявлений деятельности общественной. В качестве примера назовем Н.Д. Авксентьева, который к 1937 году занимал пост председателя русского Объединения благотворительных и гуманитарных организаций Парижа.

Но даже во внешне благотворительную деятельность вмешивалась политика. 27 января 1934 года состоялось офицерское собрание парижской ложи «Северная звезда», имевшее печальные последствия. На собрании речь шла о голоде в России (члены ложи, например М.А. Осоргин, еще на родине участвовали в работе Комитета помощи голодающим). На основе документов, собранных немецкими учеными, участниками ложи была напечатана листовка о голоде в России и разослана без конверта. Результат оказался совершенно неожиданным для русских масонов: ложа «Северная звезда» была без предупреждения и без требования объяснения закрыта по постановлению Совета

Ордена за подобную рассылку. Вновь ложа возобновила свои работы лишь в марте 1934 года после обстоятельных разъяснений. Несправедливость была тем более очевидной, что, в отличие от ложи «Свободная Россия», «Северная звезда» стремилась не затрагивать вопросы, связанные с политикой. Например, по настойчивой просьбе М.А. Осоргина «Северная звезда» отказалась обсуждать вопрос о принудительном труде в СССР.

Русские масоны преимущественно участвовали в деятельности более широких по своему составу эмигрантских и еврейских благотворительных организаций. В частности, на средства жертвователей (среди которых были масоны) был создан Русско-французский госпиталь в Вильжуифе.

Значительно изменилось масонство, в том числе и русская его ветвь в эмиграции, лишь по окончании Второй мировой войны. В соответствии с социально направленной доктриной ложи «Великий восток Франции» русские масоны этого послушания принимали активное участие в деятельности общественных филантропических организаций, однако в большинстве случаев можно говорить лишь о личной позиции масонов, а не о целенаправленной работе ложи. Член «Северной звезды» Е.Ф. Роговский, известный общественный деятель, стал инициатором создания на юге Франции, в Жуан-ле-Пен, Русского дома, в правление которого вошли преимущественно масоны. В 1947 году по инициативе члена ложи «Гермес» Н.П. Фёдорова в русских масонских мастерских был организован специальный фонд для помещения в Русском доме в Жуан-ле-Пен престарелых братьев. С 1948 года в этом же доме была устроена «масонская» комната, куда приезжали на отдых русские вольные каменщики. Активно участвовали масоны и в работе Очага русских евреев-беженцев (до декабря 1936 года общество называлось Союз защиты евреев-эмигрантов и их детей)⁸. В бюро Координационного комитета, созданного 45 благотворительными и гуманитарными организациями, входили масоны А.С. Альперин и К.Р. Кровопусков⁹.

Русские масоны в Нью-Йорке принимали активное участие в общественной жизни русско-еврейской колонии, занимая ключевые посты во всех наиболее крупных благотворительных объединениях.

Возвращаясь к парижским масонам, следует также сказать, что члены ложи «Северная звезда» осознанно, как братья одной мастерской, действовали в обществе «Быстрая помощь», созданном в 1931 году для поддержки остро в ней нуждающихся. Членом правления этой организации со времени основания был П.П. Гронский. В 1930—1940-е годы товарищем председателя «Быстрой помощи» являлся К.Р. Кровопусков, его активную работу в обществе продолжил М.М. Тер-Погосян, ставший в январе 1956 года председателем организации; активную роль в работе общества играли и другие масоны.

К 1969 году общество «Быстрая помощь» являлось одой из самых крупных русских общественных и благотворительных организаций за рубежом (насчитывала 214 членов), при этом организационная работа в обществе велась в основном членами ложи «Северная звезда». В 1950-х годах «Быстрая помощь» создала два дома для престарелых русских эмигрантов. В 1954 году К.Р. Кровопусков (вместе с М.М. Тер-Погосяном) стал основателем и директором дома в Ганьи, а второй дом (в Севре) возглавляли Н.В. Петровский и А.Ф. Бантыш-

8 См., например: [Редакционное объявление 1].

9 См., например: [Редакционное объявление 2].

Каменский¹⁰. Затем пост директора дома в Ганьи занял Е.В. Новиков, секретарем этого учреждения была Е.А. Сибирцева (она входила в ложу «Аврора»), администратором и экономом — Я.И. Вильсон. Показательно, что основатель и досточтимый мастер новой русской ложи в Париже союза «Великого востока Франции», получившей название «Григорий Вырубов», А.В. Липский возглавлял работу общества «Быстрая помощь», а в 1975—1989 годах был директором дома для престарелых в Ганьи и входил в правление Земгора во Франции.

Таким образом, на протяжении почти трех столетий масонство являлось своеобразным форпостом в распространении идей гуманизма в России, особенно серьезным влиянием Ордена вольных каменщиков было в конце XVIII — начале XIX века. Пожалуй, наиболее точную характеристику масонства указанного периода дал Н.А. Бердяев:

Масонство было у нас в XVIII в. единственным духовно-общественным движением, значение его было огромно. <...> Масонство было первой свободной самоорганизацией общества в России, только оно и не было навязано сверху властью. <...> В масонстве произошла формация русской культурной души, оно давало аскетическую дисциплину души, оно вырабатывало нравственный идеал личности. <...> В масонской атмосфере происходило духовное пробуждение [Бердяев 2008: 46—47].

Сохранение идей гуманизма, милосердия, миролюбия даже в тяжелые времена было одной из главных задач масонства.

Библиография / References

- [Акульшин 2000] — *Акульшин П.В.* Петр Андреевич Вяземский // Вопросы истории. 2000. № 2. С. 68—88.
(*Akul'shin P.V. Petr Andreevich Vyazemskiy // Voprosy istorii. 2000. No. 2. P. 68—88.*)
- [Бердяев 2008] — *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008.
(*Berdyaev N.A. Russkaya ideya. Saint Petersburg, 2008.*)
- [Бокова 2003] — *Бокова В.М.* Эпоха тайных обществ: русские общественные объединения первой трети XIX в. М.: Реалии-Пресс, 2003.
(*Bokova V.M. Epokha taynykh obshchestv: russkie obshchestvennye ob"edineniya pervoy treti XIX v. Moscow, 2003.*)
- [Вернадский 2001] — *Вернадский Г.В.* Русское масонство в царствование Екатерины II /
- Подгот. к публ. и коммент. М.В. Рейзина, А.И. Серкова. СПб.: Изд-во им. Н.И. Новикова, 2001.
(*Vernadskiy G.V. Russkoe masonstvo v tsarstvovanie Ekateriny II / Prep. and comment. by M.V. Reyzin, A.I. Serkov. Saint Petersburg, 2001.*)
- [Вяземский 1882] — *Вяземский П.А.* Полн. собр. соч. СПб.: Изд. гр. С.Д. Шереметева, 1882. Т. 7.
(*Vyazemskiy P.A. Poln. sobr. soch. Saint Petersburg, 1882. Vol. 7.*)
- [Городницкий, Серков 2021а] — *Городницкий Р.А., Серков А.И.* Системы и ритуалы российского масонства XVIII—XIX вв. (Исправленный шотландский устав). М.: Ганга, 2021. Т. 2.
(*Gorodnitskiy R.A., Serkov A.I. Sistemy i ritualy rossiyskogo masonstva XVIII—XIX vv. (Isprav-*

10 См., например: [Редакционное объявление 3].

- lennyu shotlandskiy ustav). Moscow, 2021. Vol. 2.)
- [Городницкий, Серков 2021б] — *Городницкий Р.А., Серков А.И.* Системы и ритуалы российского масонства XVIII—XIX вв. (Исправленный шотландский устав). М.: Ганга, 2021. Т. 1.
- (*Gorodnitskiy R.A., Serkov A.I.* Sistemy i ritualy rossiyskogo masonstva XVIII—XIX vv. (Ispravlennuyu shotlandskiy ustav). Moscow, 2021. Vol. 1.)
- [Жуковский 1999] — В.А. Жуковский в воспоминаниях современников / Сост. О.Б. Лебедевой, А.С. Янушкевича. М.: Языки русской культуры, 1999.
- (*V.A. Zhukovskiy v vospominaniyakh sovremennikov.* Moscow, 1999.)
- [Жур 1972] — *Жур П.В.* Шевченківський Петербург. Київ: Дніпро, 1972.
- (*Zhur P.V.* Shevchenkivskiy Peterburg. Kyiv, 1972.)
- [Кондаков 2017] — *Кондаков Ю.Е.* «Рыцарские» системы масонства в России: 1772—1822. М.: Ганга, 2017.
- (*Kondakov Yu.E.* "Rytsarskie" sistemy masonstva v Rossii: 1772—1822. Moscow, 2017.)
- [Кузьмишин 2016] — *Кузьмишин Е.Л.* Масонство. М.: Ганга, 2016.
- (*Kuz'mishin E.L.* Masonstvo. Moscow, 2016.)
- [Лямина, Самовер 1999] — *Лямина Е.Э., Самовер Н.В.* «Бедный Жозеф»: Жизнь и смерть Иосифа Виельгорского: Опыт биографии человека 1830-х годов. М.: Языки русской культуры, 1999.
- (*Lyamina E.E., Samover N.V.* "Bednyy Zhozef": Zhizn' i smert' Iosifa Viel'gorskogo: Opyt biografii cheloveka 1830-kh godov. Moscow, 1999.)
- [Майков 1966] — *Майков В.И.* Избранные произведения. М.; Л.: Советский писатель, 1966.
- (*Maikov V.I.* Izbrannyye proizvedeniya. Moscow, Leningrad, 1966.)
- [Милосердие и неустрашимость 1821] — Милосердие и неустрашимость // Журнал Императорского человеколюбивого общества. 1821. Ч. 18, ноябрь. С. 145—146.
- (*Miloserdie i neustrashimost' // Zhurnal Imperatorskogo chelovekolyubivogo obshchestva.* 1821. Pt. 18, November. P. 145—146.)
- [Пыпин 1872] — *Пыпин А.Н.* Материалы по истории масонских лож // Вестник Европы. 1872. Кн. 7. С. 244—288.
- (*Pypin A.N.* Materialy po istorii masonskikh lozh // Vestnik Evropy. 1872. Kn. 7. P. 244—288.)
- [Редакционное объявление 1] // Русские новости. 1946. № 72. 27 сентября.
- (*Russkie novosti.* 1946. No. 72. September 27.)
- [Редакционное объявление 2] // Русская мысль. 1947. № 8. 7 июня.
- (*Russkaya mysl'.* 1947. No. 8. June 7.)
- [Редакционное объявление 3] // Русская мысль. 1958. № 1305. 18 декабря.
- (*Russkaya mysl'.* 1958. No. 1305. December 18.)
- [Соколовская 2000] — *Соколовская Т.* Материалы по истории русского масонства XVIII—XIX вв. М.: Гос. публ. ист. б-ка, 2000.
- (*Sokolovskaya T.* Materialy po istorii russkogo masonstva XVIII—XIX vv. Moscow, 2000.)
- [Устав 1817] — Устав Общества для призрения малолетних бедных. СПб.: [Б.и.], 1817.
- (*Ustav Obshchestva dlya prizreniya maloletnikh bednykh.* Saint Petersburg, 1817.)
- [Чуковский 1967] — *Чуковский К.И.* Как я написал сказку «Доктор Айболит» // Пионерская правда. 1967. 31 марта.
- (*Chukovskiy K.I.* Kak ya napisal skazku "Doktor Aybolit" // Pionerskaya pravda. 1967. March 31.)
- [Щепкин 1988] — Записки актера Щепкина. М.: Искусство, 1988.
- (*Zapiski aktera Shchepkina.* Moscow, 1988.)

Юлия Красносельская

Непротивление злу в эпоху военных альянсов

(ФРАНКО-РУССКИЕ ТОРЖЕСТВА 1893 ГОДА
В ОЦЕНКЕ Л.Н. ТОЛСТОГО И ЕГО СПОДВИЖНИКОВ)

Yulia Krasnoselskaya

Non-Resistance to Evil in the Age of Military Alliances
(The Franco-Russian Celebrations of 1893 in the Assessment of Leo Tolstoy and His Supporters)

Юлия Игоревна Красносельская (МГУ имени М.В. Ломоносова, доцент; кандидат филологических наук) jullkra@yandex.ru.

Yulia Krasnoselskaya (PhD; Associate Professor, Lomonosov Moscow State University) jullkra@yandex.ru.

Ключевые слова: франко-русский союз, война, ненасилие, изоляционизм

Key words: Franco-Russian alliance, war, nonviolence, isolationism

УДК: 821.161.1

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_154

UDC: 821.161.1

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_154

В статье рассмотрена реакция русских публицистов на прибытие русской эскадры во Францию в 1893 году и на переговоры России и Германии по поводу торгового договора. В центре внимания оказывается вопрос о том, были ли эти события знаком «разрядки», минимизирующей риск военных конфликтов, или свидетельством нарастания международной напряженности. Анализируется отклик на события Л.Н. Толстого («Христианство и патриотизм»), а также разделявших в это время его взгляды Н.С. Лескова («Загон») и М.О. Меньшикова («Китайская стена»). Хотя этих публицистов роднили сомнения в миролюбии России, в вопросе о способах противостояния милитаризму и изоляционизму они не были единодушны: Толстой видел спасение в непротивлении злу силой, тогда как Лесков эту идею не поддерживал, а Меньшиков со временем превратился из ее последователей в критики.

In this article, we examine the reaction of the Russian press to the reception of the Russian squadron in France in 1893 and to Russian-German trade agreement negotiations. The focus is on the question of whether these events were signs of “détente,” minimizing the risk of military conflicts, or evidence of rising international tension. Leo Tolstoy’s response to the events (“Christianity and Patriotism”), as well as Nikolai Leskov (“The Corral”) and Mikhail Menshikov (“The Wall of China”), who also shared his views at the time. Although these writers were united by doubts about Russia’s peacefulness, in regards to the question of the means to counter militarism and isolationism, they had differing views. While Tolstoy saw salvation in nonviolence, Leskov did not support this idea, and Menshikov with time transformed from its follower to its critic.

Прибытие русской эскадры во французский Тулон, а затем в Париж в октябре 1893 года ознаменовалось грандиозными торжествами. Французы, дважды в XIX веке воевавшие с Российской империей, встречали русских моряков как братьев, не скупясь на подарки, застолья и иллюминации. Как сообщал петербургский «Правительственный вестник», в день прибытия эскадры в Тулон

по всему городу царило такое оживление, какого не бывало в нем ни в какие, даже наиболее торжественные дни истории тулонского порта. <...> По сведениям па-

рижских газет, еще за пять дней до прибытия русской эскадры число приезжих, съехавшихся в Тулон со всех концов Франции, доходило до 60 тысяч¹.

Франко-русский праздник объявлялся «беспримечательным в истории событием», ознаменовавшим «решительный поворот в направлении общеевропейской политики, — поворот, основанный на мощном согласии двух великих народов стоять на страже интересов мира»². Значение этого события не сводилось к политическому, поскольку оно якобы меняло сами принципы взаимоотношений между народами: как утверждал редактор газеты «Le Temps» Эрбар, «в этой прекрасной исторической помолвке Франции и России впервые в политику вмешалась любовь» (цит. по: [Рыбаченок 2004: 89—90]). Однако что скрывалось за цветистыми метафорическими конструкциями? Насколько оправдывали себя авансы, которые расточались представителями обеих наций по отношению друг к другу? Как будет показано в первом разделе работы, в 1880—1890-е годы многие представители общественности верили в то, что человечество движется к «невозможности самого ведения войны»³, поскольку новая война обещала стать несопоставимой с предыдущими по своей разрушительности, человеческим жертвам и социально-экономическим пертурбациям. Тулонский праздник, преподносившийся публике в пацифистском ключе, казалось, придавал старым утопическим идеям «вечного мира» более реалистическое обоснование, объединял представителей общественности и власти в одном миролюбивом порыве и позволял надеяться на совершенствование принципов международной политики, на придание ей более гуманного характера. Однако, как полагают историки, складывающаяся в это время блоковая система государств и совместное военное планирование стали бомбой замедленного действия, подготовившей глобальные войны XX столетия (см.: [Hobsbawm 1987]). В 1890-е годы последствия нового расклада сил были, правда, еще неясными; более того, допускалось, что военные альянсы необходимы скорее для предотвращения войн, а не для их развязывания. И все же особенность тулонского праздника состояла в напряжении между его декларируемым мирным характером и военной подоплекой, которая для кого-то служила гарантией мира, а кому-то, напротив, подтверждала риторический характер рассуждений о грядущем «царстве мира». Во втором разделе работы мы поговорим о критиках дискурса о миролюбии России, предчувствовавших будущие угрозы и предлагавших иные способы объединения народов. Мы обратимся к знаменитой теории непротивления злу силой Л.Н. Толстого, которая рассматривалась им как более действенная и подлинно христианская альтернатива двусмысленным военным соглашениям. Толстой не мог не отреагировать на тулонский праздник, в своей работе «Христианство и патриотизм» вскрыв идеологическую подмену, которая происходила в процессе присвоения пацифистских идей агрессивно настроенными силами. Вступая в конфронтацию с одобрявшим франко-русский союз общественным мнением, Толстой в то же время обрел союзников в лице Н.С. Лескова и М.О. Меньшикова, также полагавших, что современные события скорее изолируют Россию,

1 Правительственный вестник. 1893. № 217. 3 октября.

2 Правительственный вестник. 1893. № 230. 19 октября.

3 Блюх И.С. Будущая война, ее экономические причины и последствия // Русский вестник. 1893. № 2. С. 188.

чем интегрируют ее в содружество европейских государств. Их публичные высказывания о событиях 1893 года («Загон» и «Китайская стена» соответственно) отчасти стимулировали работу Толстого над «Христианством и патриотизмом». Однако, как будет продемонстрировано в заключительном разделе, близость публицистов оказалась неполной, поскольку теория непротivления злу трактовалась сподвижниками Толстого своеобразно: Меньшиков, страстно отстаивавший этот принцип, стал позднее его ярким противником, а Лесков находил у Толстого примеры деятельного протivления злу, что объяснимо с учетом колебаний автора «Христианства и патриотизма» в вопросе о том, органична ли готовность к непротivлению или же она требует дополнительной работы индивида по самосовершенствованию. Анализ внутренней амбивалентности центральной толстовской идеи и ее рецепции теми, кто также скептически оценивал современные внешнеполитические усилия по поддержанию баланса сил в Европе, в какой-то степени позволит осмыслить степень прочности оснований гуманистической этики и ненасильственных практик на закате «века империи».

1

Тулонский праздник был одной из вех в курсе на сближение России и Франции, который увенчался в 1897 году публичным заключением франко-русского союза. Подготовка союза долгое время шла негласно во избежание конфликта с Германией, представлявшей после победы во франко-прусской войне 1870—1871 годов главную угрозу Франции. Воодушевление французов от прибытия русской эскадры прежде всего и объяснялось верой в то, что у них наконец появился надежный защитник. Однако нежелание раздражать Германию, заключившую союз с Австро-Венгрией и Италией, заставляло Францию и Россию ретушировать антигерманский подтекст праздника. Газеты писали о том, что при встрече эскадры почти не было провокативных выкриков, а когда таковые случались, публика выдавала крикунов полиции⁴. Еще более осторожно вела себя Россия. Лавировать между Германией и Францией ее заставляла не только историческая близость правящего дома к немецким княжествам, но и ощущение своей изолированности, военно-технической отсталости и социально-экономические проблемы вроде недавнего страшного голода. Нестабильность усиливала русско-немецкая тарифная война, которая к 1893 году приобрела столь острый характер, что в сентябре для ее прекращения в Германию была направлена русская делегация. Французский праздник велся на фоне этих переговоров, что придавало ему характер антинемецкого вызова, несмотря на усилия скрыть это (см.: [Рыбаченок 2018]).

Как известно, в силу взвешенной внешней политики Александр III вошел в историю как царь-миротворец. Военные альянсы и договоры должны были стать гарантией и от нестабильности в мире в целом. При подготовке проекта соглашения с Францией в 1891 году Россия настояла на том, что взаимопомощь будет оказываться не только в случае нарушения мира в Европе одной из держав Тройственного союза, но и при нарушении «всеобщего мира»

4 См., например: Вестник Европы. 1893. № 11. Иностранное обозрение. С. 396; Неделя. 1893. № 42. 17 октября.

(см.: [Манфред 1975: 326—329]). Многозначность слова «мир» в русском языке позволяла обыгрывать нюансы выражения «стоять на страже интересов мира»: как уточняет автор «Правительственного вестника», это означает обеспечивать «спокойствие народов» и «преуспеяние их мирного труда», то есть мир понимается и как совокупность государств, и как отсутствие военных конфликтов⁵.

Если в устах профессиональных военных и дипломатов рассуждения о «всеобщем мире» носили характер тактический, то представители общественного мнения и академического сообщества были готовы обсуждать эту идею серьезно (см.: [Хевролина 2018]). Правовед Л.А. Камаровский в книге «О международном суде» (1881) находил в истории подтверждения того, что «человеку прирождена потребность гармонии, справедливости и мира»⁶, доказывая, что даже в древних обществах, на практике не знавших мира, зарождались миролюбивые проекты. Франко-прусская война заметно активизировала их обсуждение в 1880—1890-е годы. Публицист Л.З. Слонимский замечал, что характеристическую черту современного положения Европы составляет «двойственное напряженное состояние между миром и войною»⁷: с одной стороны, государства усиленно вооружаются, вводят всеобщую воинскую повинность, ведут тарифные войны и даже философы утверждают неизбежность войн при помощи естественно-научных теорий вроде «социального подбора». С другой же — «война не соответствует уже нынешнему положению дел в Европе; она лишлась прежних побудительных причин и не имеет других, равносильных»⁸. Даже наращивая вооружения, государства, не исключая Германии, позиционируют себя как миролюбивые, вынужденные лишь принимать меры против растущей агрессивности соседей, то есть никто не хочет брать на себя роль нападающего. Как утверждал экономист и борец за мир И.С. Блюх в работе «Будущая война, ее экономические причины и последствия», ставшей основой монументального шеститомного труда «Будущая война в техническом, экономическом и политическом отношениях», будущая война будет пагубной как для побежденных, так и для победителей; она приведет на поле брани целые народы, примет затяжной окопный характер и сможет разрушить общественный строй в воюющих государствах⁹. Но как предотвратить войну, при помощи каких сил? Камаровский, например, делал ставку на реформу процессуального международного права и развитие правовых институтов. По его мнению, создание международных третейских судов, а в перспективе и верховного международного суда, жесткое регулирование объявления войны на уровне отдельного государства и другие меры вроде разоружения позволят удерживать мир от таких бесосновательно начатых войн, как франко-прусская¹⁰. Характерно, что в 1890-е годы регулярно проводятся Всемирные конгрессы мира и учреждается Нобелевская премия мира (см.: [Hobsbawm 1987]). Пацифисты возлагали надежды и на массы: как писал Слонимский, если общественное

5 Правительственный вестник. 1893. № 230. 19 октября.

6 Камаровский Л.А. О международном суде. М.: Тип. Т. Малинского, 1881. С. 288.

7 Слонимский Л.З. Основные вопросы политики. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1889. С. 71.

8 Там же. С. 93.

9 См. Блюх И.С. Будущая война, ее экономические причины и последствия // Русский вестник. 1893. № 2—12.

10 См. Камаровский Л.А. О международном суде.

мнение и пресса поддаются подчас воинственному настроению, то таковое не свойственно населению в целом, особенно сельскому¹¹. Усиление пацифистских настроений в общественном пространстве могло быть связано с изменением представлений о том, какие силы определяют ход истории. Как замечал С.Н. Южаков, если раньше исследователи судеб народов обращали внимание на полководцев и царедворцев и история состояла из «ряда войн, кровопролитных побоищ, геройских подвигов, победных торжеств, мирных или союзных договоров», то теперь мыслители «доказали, что благосостояние, прогресс, само политическое значение государств зависят от иных, прежде почти игнорированных явлений. Началось исследование культуры, изучение внутреннего состояния и строения обществ»¹². Почву для таких суждений создавали концепции разнообразных мыслителей от Бокля, переключившего внимание с роли личности в истории на роль общественного мнения, до Маркса, подчеркивавшего историческую роль трудящихся, сплавляемых общими социально-экономическими задачами поверх национальных барьеров. Хотя такая смена акцентов не обязательно позволяла надеяться на снижение частоты и градуса накала межгосударственных конфликтов (к примеру, теория Н.Я. Данилевского делала их неизбежными по причине несовместимости разных культурных типов), вера в гуманистическую миссию интеллигенции и сосредоточенность народных масс на частных интересах нередко коррелировала с оптимистическим настроением в вопросе о преодолении напряженности в Европе и мире.

В подобном ключе пресса оценивала и тулонское «торжество дружбы». «Вестник Европы» указывал, что в республиканской Франции впервые «великий вопрос практической международной политики выдвигается и решается не кабинетными совещаниями и переговорами, а... массами свободного самоуправляющегося народа, сознающего свои права и интересы»¹³. «Неделя» отмечала развитие образования и демократии в Европе, хотя и высказывала опасение, что эти естественные процессы могут быть задержаны внезапной военной катастрофой по ничтожному поводу¹⁴. Мировлюбие французов и русских и воинственность немцев, итальянцев и других «только что освободившихся» народов газета объясняла «общим историческим законом», по которому «зрелые политические организмы теряют свою воинственность и более склонны к внутреннему развитию, тогда как молодые, как бы растущие, отличаются задорным и даже буйным характером»¹⁵. Но даже англичане, итальянцы и немцы, поначалу с опасением или скептически оценивавшие праздник, в итоге признали его, как констатировал «Правительственный вестник», мирной манифестацией, не представляющей для них угрозы¹⁶. Все это позволяло утверждать, что

трогательный порыв братства, который чувствуется во франко-русских торжествах, так прекрасен, что должен подвинуть и другие народы к тому, чтобы сделать

11 См. *Слонимский Л.З.* Основные вопросы политики. С. 93.

12 *Южаков С.Н.* Вопросы гегемонии в конце XIX века // *Русская мысль.* 1885. № 3. С. 123.

13 *Вестник Европы.* 1893. № 11. Иностранное обозрение. С. 397.

14 *Неделя.* 1893. № 40. 3 октября; № 41. 10 октября.

15 *Неделя.* № 40. 3 октября.

16 *Правительственный вестник.* 1893. № 220. 7 октября.

хоть один шаг на пути к примирению и решению величайшего вопроса на земле — упразднению войн¹⁷.

2

Итак, осень 1893 года описывалась прессой как праздник мира и сердечного согласия народов. Однако этот дискурс был подвергнут критике со стороны ведущих русских писателей: Толстой окрестил происходящее «психопатической эпидемией»¹⁸, а Лесков — «океаном глупости»¹⁹. Оба посчитали необходимым осмыслить события в публицистической форме: «Загон» Лескова и «Христианство и патриотизм» Толстого можно рассматривать как два варианта интерпретации одного сюжета, подобно тому как были написаны их «Час воли Божией» и «Три вопроса» соответственно. Впрочем, как в том, так и в другом случае писатели, взявшись за общую тему и отталкиваясь от общего источника, предсказуемо разошлись в ее трактовке.

8 октября 1893 года Лесков сообщил Толстому:

Написал я всего листка 2—3 иллюстраций к превосходной статье Меньшикова «о китайской стене». Статья называется «Загон». Эпиграф ей из Тюнена об «Уединенном государстве». Там все картины, что было в «загоне» «у своего корыта», когда мы особились, и что опять заводится теперь²⁰.

В тот же день Толстой начинает писать «Христианство и патриотизм», реагируя, видимо, в том числе на ту же «Китайскую стену» Меньшикова, опубликованную в «Неделе» 12 сентября. В письме редактору газеты П.А. Гайдебурову Толстой назвал эту статью «добрым поступком»²¹. Она была посвящена русско-немецким переговорам, но, как уже отмечалось, те воспринимались в том же внешнеполитическом ряду, что и тулонский праздник. Подобно Слонимскому, видевшему в запретительной таможенной системе свидетельство милитаризма, Меньшиков, комментируя позицию русских шовинистов, призывавших к торговому разрыву с Германией, заявлял об «общем крайне опасном настроении в Европе, кошмаре милитаризма, от которого давно жаждут освободиться истомленные народы»²². Предстоящая «слишком шумная» тулонская встреча, по его мнению, обостряла эту общую опасность²³.

При этом Меньшиков, за чьими публикациями с большим интересом следили в это время Толстой и Лесков, сам находился в 1890-е годы под влиянием Толстого, с которым познакомился лично вскоре после выхода «Китайской стены». В отличие от Лескова, также увлеченного идеями Толстого, Меньшиков разделял и положения теории непротивления злу насилием, которая была положена во главу угла толстовского вероучения. Напомним, что, согласно этой теории, христианин вправе сопротивляться насилию лишь при

17 Неделя. 1893. № 41. 10 октября.

18 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 39. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1956. С. 36.

19 Л.Н. Толстой. Переписка с русскими писателями: В 2 т. Т. 2. М.: Худ. лит., 1978. С. 287.

20 Там же. С. 283.

21 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 66. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1953. С. 397.

22 [Меньшиков М.О.] Китайская стена // Неделя. 1893. № 37. 12 сентября.

23 Там же.

помощи разумного убеждения того, кто участвует в насилии, а если таковое не сработает, то он предпочтет «лучшим нести страдания от насилия, чем участвовать в нем»²⁴, как сказано в программном «Конце века» (1905). Только ненасилие позволит освободиться от двух главных зол современности — войны и земельной собственности, а также от государства как источника соответствующих практик/институтов. Поэтому в 1893 году Толстой не мог не отреагировать на использование пацифистской риторики правительственной прессой. Разбирая в «Христианстве и патриотизме» публикации «Сельского вестника», «газеты, издаваемой русским правительством для народа»²⁵, он приходит к выводу, что праздничная экзальтация и демонстрация франко-русской симпатии прикрывали агрессивную мысль, выраженную «неосторожным человеком, тотчас же убранным полицией», который «крикнул то, что думали все, а именно “À bas l'Allemagne!”»²⁶. Раздражение писателя вызывает именно соединение идей войны и мира, идея охраны мира при помощи военного альянса: хотя не было «ни одной речи, ни одной статьи, в которых не говорилось бы о том, что цель всех этих бывших оргий есть мир Европы», торжества внушали скорее «необходимость, законность, выгодность и даже доблесть войны»²⁷. Двучленный смысл праздника подтверждается, по мысли Толстого, самим выделением русского и французского народов в категорию миролюбцев, что неизбежно противопоставляет их другим народам, в которых, соответственно, видится враг, чужой. Патриотизм оборачивается изоляционизмом, поскольку обособляет определенную территорию как государственную и требующую защиты от внешних захватчиков, хотя такое пространственное разграничение чуждо естественным представлениям и интересам людей:

Человеку из народа всегда совершенно все равно, где проведут какую границу и кому будет принадлежать Константинополь... но ему всегда очень важно знать, сколько ему придется платить податей, долго ли служить в военной службе, долго ли платить за землю²⁸.

Идея национальной или имперской территории, утверждал Толстой, враждебна христианскому идеалу, спланивающему людей всех национальностей: патриотизм же «требует от людей прямо противоположного тому, что составляет идеал нашей религии и нравственности, не признания равенства и братства всех людей, а признания одного государства и народности преобладающими над всеми остальными»²⁹. Таким образом, миролюбие и ненасилие предполагают отказ от идеи нации и государственных границ. Именно это убеждение, судя по всему, объясняет симпатию Толстого к «Загону» и «Китайской стене», в которых говорится о культе уединенности как центральной российской проблеме.

Так, «Загон» Лескова начинается с цитаты из статьи Меньшикова, задающей почву для дискуссии:

24 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 36. М.; Л.: Гос. изд-во худ. лит., 1936. С. 248.

25 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 42.

26 Там же. С. 41. В тексте приводится выражение «Долой Германию!» (фр.).

27 Там же. С. 41, 43.

28 Там же. С. 53.

29 Там же. С. 61.

В конце сентября 1893 года в заседании Общества содействия русской промышленности и торговле один оратор прямо заговорил, что «Россия должна обособиться, забыть существование других западноевропейских государств, *отделиться от них китайскою стеною*»³⁰.

Хотя эта фраза была произнесена по поводу торгового разрыва с Германией, оба публициста смотрят на идею обособления расширительно. Меньшиков вспоминает «целые школы русской общественной мысли» (Данилевского, К.Н. Леонтьева, М.Н. Каткова), выдвинувшие «философские и государственные системы в защиту нашей национальной замкнутости»³¹, а Лесков говорит о печальном свойстве русского народа в целом смотреть с опаской или презрением на все заграничное, в результате чего он становится «дик и зол»³². Эта мысль подтверждается серией анекдотов, например о «замысловатом ответе» крестьянина на вопрос об удобстве английского плужка Смайля. Хотя изоляционизм у Лескова чреват прежде всего невежеством, он может вести и к насилию, пробуждая в человеке самые темные инстинкты, что подтверждают жуткие пензенские сцены «Загона».

Таким образом, у Лескова и Меньшикова чувство национальной исключительности поддерживается не только правительственными агентами, но и усилиями интеллигенции и масс. Толстой же считает его искусственным для народа, которому в норме присущи отзывчивость и уважительное отношение к тому, что может быть взято на вооружение из европейского опыта. Если у Лескова «просвещенный ум Перовского не знал, как отшутить невежественному мужику его шутку»³³, что говорит о торжестве русской дикости над европейским просвещением, то у Толстого в «Христианстве и патриотизме» присутствует зеркальная сцена: автор описывает, как его приятель накануне польского восстания убеждал старосту в необходимости войны с Францией, якобы стоящей за польскими инсургентами, однако получил неожиданный мудрый ответ:

— Да ведь вы сами говорите, что у них лучше нашего устроено, — сказал староста совершенно серьезно. — Пускай бы они так у нас устроили.

И приятель мой рассказывал мне, что рассуждение это так поразило его, что он решительно не знал, что ответить, и только засмеялся, как смеются люди, проснувшись от обманчивого сна³⁴.

«Западничество» русского мужика, заставляющее вспомнить размышления Левина о призвании варягов в восьмой части «Анны Карениной», на поверку является данью здравому смыслу и верностью христианскому идеалу солидарности народов. Точнее, признается Толстой, русский человек не испытывает особенной любви к французу точно так же, как и ненависти к немцу; впрочем, эти напускные чувства могут родиться в нем вследствие государственной пропаганды и одурманивания силой общественного мнения, выражаемого «школой, церковью, печатью»³⁵. В изображении механизма действия этой силы

30 Лесков Н.С. Собр. соч.: В 11 т. Т. 9. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1958. С. 356.

31 [Меньшиков М.О.] Китайская стена.

32 Лесков Н.С. Собр. соч. Т. 9. С. 368.

33 Там же. С. 360.

34 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 55.

35 Там же. С. 79.

Толстой и Лесков сходятся: распространение вредных идей имеет, согласно им, характер гипноза или эпидемии, которым сложно сопротивляться. Лесков показывает, что неразумные поступки получают вес или развитие вследствие общественного резонанса: «остроумный ответ» мужика Перовскому становится фатальным для его управляющего Шкота тогда, когда достигает Петербурга, а филантропическое начинание помещика Всеволожского проваливается не только из-за упрямства мужиков, но и потому, что на него начинают «злобствовать» «на всех подторжъях и ярмарках»³⁶. Толстой, в свою очередь, сравнивает тулонские торжества с «психопатической эпидемией малеванщины», проявившейся в некоторых деревнях Киевской губернии. Под влиянием апокалипсических настроений их жители «стали раздавать свое имущество, наряжаться, сладко есть и пить и перестали работать»³⁷, что сопровождалось особым эмоциональным настроением — чрезвычайным благодушием и сентиментальностью, переходящими в экзальтацию и беспричинные слезы. Разрушить гипноз удалось, «устранив руководителей малеванцев заключением некоторых из них в сумасшедшие дома и монастыри и ссылкой некоторых в отдаленные места»³⁸. Так и тулонско-парижские безумства (вроде поступка женщины, прыгнувшей в воду с криком «Vive la Russie!»³⁹ и утонувшей) являются формой коллективного психоза, возбуждаемого в публике ее лидерами из числа чиновников и журналистов.

Поэтому для оздоровления публики, прежде всего «господской цивилизованной России»⁴⁰, необходимо изменить общественное мнение: если хотя бы часть людей научится говорить то, что думает, или хотя бы не говорить того, чего не думает, то тогда «отпали бы все суеверия, вытекающие из патриотизма, и все злые чувства и насилия, основанные на нем»⁴¹. Здесь Толстой прямо обращается к идее неделания зла, о которой подробно высказался в том же 1893 году в статье «Неделание». Неделание, формой которого является ненасилие, предполагает отказ от неразумных и архаичных по существу поступков, основанных на борьбе и насилии. Согласно Толстому, неделание — не только нравственная стратегия поведения, но и легкая для осуществления: «остановиться в своей деятельности», «обдумать свое положение»⁴² и признать неважность или губительность своих действий проще, чем активно сопротивляться злу. Иными словами, не говорить того, чего не думаешь, проще, чем говорить то, что думаешь. Однако в «Христианстве и патриотизме» писатель предлагает обе эти стратегии поведения на выбор. На наш взгляд, здесь проявляется некоторая неопределенность его концепции, объясняющая и его разногласия с Лесковым и Меньшиковым. Вопрос о том, насколько Толстой неизменно верен принципу непротивления злу, в чем тот состоит и насколько может стать спасением от насилия (в том числе военного), был дискуссионным даже для тех, кто в 1893 году был солидарен с Толстым в оценке российской внешней и внутренней политики.

36 Лесков Н.С. Собр. соч. Т. 9. С. 362.

37 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 36.

38 Там же. С. 37.

39 Да здравствует Россия! (фр.)

40 Там же.

41 Там же. С. 79.

42 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 29. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1954. С. 198.

12 сентября 1894 года, прочитав «Христианство и патриотизм», Лесков писал Толстому: «О патриотизме и христианстве я думал точно то же, но в изъяснении “безнравственности” патриотизма Вы дали мне новые определения и доказательства, которых я не мог себе выбрать и составить»⁴³. Особенно привлек автора «Загона» финальный фрагмент статьи, в котором Толстой говорит о том, что многие дурные вещи делаются человеком по инерции, не воспринимаясь как важные, но, комментирует Лесков, «если кто этого же уже не хочет делать, то это уже важно! Все забывают, что “общественное мнение” представляет собою каждый из нас»⁴⁴. Таким образом, неделание (зла) понимается Лесковым как продуманная гражданская позиция, позволяющая изменить общественное мнение в целом. Мысль об ответственности «каждого из нас» является первостепенной и в «Загоне». Высмеивая «свинные корыта суеверий», Лесков выступает здесь как защитник западных ценностей, ратуя за образование, научно-технический прогресс и критическое мышление. Поэтому Лесков не склонен преуменьшать роль в отсталости страны русского мужика, традиционно описываемого скорее как жертва зла, чем его источник. Признавая силу общественного мнения, он не перекладывает всю ответственность на его глашатаев, в отличие от Толстого, говорящего преимущественно о развращающем влиянии на народ учителей, священнослужителей и журналистов.

В то же время из «Христианства и патриотизма» следует, что в настоящее время пропаганда все чаще заглушает инстинктивное чувство правды в трудящихся людях. Если в начале статьи Толстой подчеркивает, что патриотические настроения захватывают в основном «пену народную, городскую толпу»⁴⁵ (это убеждение опять-таки заставляет вспомнить «Анну Каренину»), то далее он не раз оговаривается, что под влиянием «гипнотического воздействия правительств и правящих классов»⁴⁶ чувство патриотизма может охватить и народную массу. Как мы указывали в первом разделе, тулонский праздник был торжеством не столько мира, сколько активно развивающихся в это время рекламных и медиатехнологий, впечатляя участников броскими лозунгами, обилием сувенирной продукции и красочных церемониальных и массовых мероприятий. Поздний Толстой, не отказываясь от своей веры в народ, не мог не признать, что современные процессы урбанизации и манипулятивные приемы, используемые «могущественной властью, обладающей в наше время миллиардами денег, организованным механизмом управления, почтами, телеграфами, телефонами, дисциплинированными войсками, судами, полицией, покорным духовенством, школой, даже прессой»⁴⁷, являются мощными катализаторами перестройки сознания населения. Понимание этого обуславливает парадокс (или противоречие), который выражен в следующем пассаже раздела XIV «Христианства и патриотизма»:

43 Л.Н. Толстой. Переписка с русскими писателями. С. 316.

44 Там же. С. 317.

45 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 58.

46 Там же. С. 53.

47 Там же. С. 71.

Народы нашего времени дожили до периода разумности, не имеют враждебности друг к другу и могли бы решать свои несогласия путем мирным. Но рассуждение это справедливо только относительно народов, одних народов, если бы они не были под властью правительств. Народы же, подчиняющиеся правительствам, не могут быть разумны, потому что подчинение правительствам уже есть признак величайшего неразумия⁴⁸.

Видимо, это следует понимать так, что внутреннее развитие народа как бы наталкивается на внешнее ограничение, подавляющее присущую народу разумность. По сути, в статье явлены два представления Толстого о народе: прежнее, как о хранителе христианских ценностей, равнодушном к политическим искушениям, и новое, в свете которого народ предстает как уязвимая перед пропагандистскими ресурсами «масса». Заметим, что метафора социального гипноза в это время используется и другими публицистами: так, уже упоминавшийся выше Блюх в начале 1983 года также допускал, что современное «беспокойное состояние умов» может быть проявлением «особого рода эпидемии», начало которой «следует искать в болезненном состоянии нервной системы современного человека»⁴⁹. Толстой, очевидно, понимает, что просто апеллировать к народной мудрости теперь недостаточно; важно помочь самому народу осознать опасность одурманивающих его институтов и медиа и освободиться от «гипноза». Поэтому в последнем разделе статьи писатель акцентирует внимание на том, что коллективное прозрение станет следствием мужественного поведения сильных духом людей: если «сердце отдельных людей» не будет смущаться соблазнами, то «мгновенно вся та огромная масса слабых, всегда извне руководимых людей, мгновенно перевалит на сторону нового общественного мнения»⁵⁰. Исходя из вышесказанного, можно заключать, что под массой здесь подразумевается не только «пена народная», но и народ как жертва пропаганды. Однако он может быть восприимчив и к слову истины, особенно если обращаться не к массе, а к каждому человеку персонально. В конце статьи Толстой и взывает к совести каждого, к той духовной силе, «которая проявляется в душе человека, когда он один, сам собою обдумывает явления мира»⁵¹, чтобы на основе совокупных усилий всех и каждого скорее возобладало новое, основанное на христианстве, а не патриотизме общественное мнение.

По сути, в «Христианстве и патриотизме» присутствуют не только два образа народа, но и два представления о внутренних ресурсах личности, которые помогают бороться со злом. Это и рождает некоторую неясность: если отвлечение к насилию является естественным душевным импульсом, присущим народу «по умолчанию» (а начало статьи создает скорее такое ощущение), то в таком случае тому достаточно лишь воздержания (удаления) от зла, для чего не нужно прикладывать специальных усилий; однако если это отвлечение — осознанная и оформленная позиция, выработанная разумными индивидами путем преодоления массовых заблуждений (об этом Толстой говорит главным образом в конце работы), то это, без сомнения, уже форма «делания», доступная не всем.

48 Там же. С. 66.

49 Блюх И.С. Будущая война, ее экономические причины и последствия // Русский вестник. 1893. № 2. С. 182.

50 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 79.

51 Там же. С. 76.

Как показывают «Загон» и отзыв Лескова о «Христианстве и патриотизме», толстовское «неделание» он понимал именно как *вызов* предрассудкам, как активную личностную позицию, как форму *делания*. С учетом этого не удивительно, что ранее Лесков выражал скептическое отношение к теории непротивления злу в статьях «О рожне. Увет сынам противления» («Новое время», 1886, № 3838, 4 ноября) и «Загробный свидетель за женщин» («Исторический вестник», 1886, № 11). В последней он обращался к деятельности Н.И. Пирогова по созданию Крестовоздвиженской женской общины, сыгравшей важную роль в организации медицинской помощи раненым во время Крымской войны и немало сделавшей для разоблачения махинаций наживавшихся на войне чиновников. Напомним, что в «Загоне» забвение уроков Пирогова становится свидетельством одичания нации; в более раннем же «Загробном свидетеле» Лесков показывает, что деятельность знаменитого врача и его помощниц представляла собой энергичное противление злу. Сходным образом, в «Увете сынам противления» он настаивает на том, что непротивление не остановит войну: Толстой не может не знать, что на войне «бьют и незащищающихся»⁵². Более того, Лесков находит в творчестве Толстого «методику и логику противления»⁵³: обращаясь к притче «Крестник», он демонстрирует, что Толстой допускает деятельную борьбу со злом, когда другие средства противодействия исчерпаны.

Напротив, Меньшиков, считавшийся в 1890-е годы одним из самых преданных последователей Толстого, постоянно писал о том, что ходячее представление о непротивлении злу нельзя путать с сутью толстовского учения. Его восприятие непротивления было ближе к той точке зрения, которая выражена у Лескова не в вышеупомянутых статьях, а в отзыве на «Христианство и патриотизм». В статье «Большая воля» (1893) Меньшиков доказывал, что Толстой пропагандирует не пассивность и смирение перед лицом зла, а нравственное сопротивление ему в виде «противления любовью»⁵⁴. Энергии зла, пишет он в книге «О любви» (1897), следует противопоставить энергию добра, обезоруживающую даже разбойника, режущего ребенка⁵⁵. Пример с разбойником и ребенком (насильником и женщиной) чаще всего использовался оппонентами теории непротивления для подтверждения ее практической неприменимости (к нему апеллировал и Лесков), но Меньшиков был готов отстаивать правоту Толстого даже в таких крайних случаях. Не менее смело он транслировал идеи непротивления в социальное и внешнеполитическое русло: так, статья «Ошибки страха» (1896), в которой Меньшиков выступал против права, которое не уничтожает насилие, а плодит его, стала поводом к вынесению «Неделе» предупреждения (см.: [Жаворонков 2018]). В «Работе совести» (1899), посвященной «Неделанию», бегство от зла описано как общественно полезная деятельность, соединяющая народы, в то время как политика разъединяет их, культивируя национальную отчужденность⁵⁶.

52 Н.С. Лесков о литературе и искусстве / Вступ. ст. И.В. Столяровой; коммент. А.А. Шелаевой. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. С. 137.

53 Там же. С. 129.

54 Меньшиков М.О. Большая воля. («Палата № 6». Рассказ А.П. Чехова) // Меньшиков М.О. Критические очерки: В 2 т. Т. 1. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1899. С. 181.

55 См. Меньшиков М.О. О любви. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1899. С. 214.

56 См.: Меньшиков М.О. Работа совести. (По поводу статьи «Неделание» гр. Л.Н. Толстого) // Меньшиков М.О. Критические очерки. Т. 1. С. 1–50.

Таким образом, взаимная симпатия авторов «Китайской стены» и «Христианства и патриотизма» кажется даже более предсказуемой, чем солидарность Толстого с Лесковым. Между тем в начале 1900-х годов позиция Меньшикова радикально изменится. М. Горький отмечал в 1900 году, что толстовство не идет Меньшикову⁵⁷, и вскоре, после перехода в «Новое время», тот в самом деле станет непримиримым критиком толстовства. В статье «Замкнутое государство» (1902), вопреки сказанному в «Китайской стене», он заявит, что не считает «знаменитую “стену”... такой глупостью, как это принято. Отгородиться от дурных соседей, от хищников, вовсе не худо»⁵⁸. Во время Русско-японской войны он напишет статью «Лев Толстой, Менделеев, Верещагин», в которой расценит теорию непротивления злу как крайность, с которой «никогда согласиться не мог»⁵⁹. В предреволюционное время Меньшиков станет одним из основателей Всероссийского национального союза, поклонником идеи «Россия — для русских» и будет воспевать войну как школу мужества для падшего народа⁶⁰ (хотя и в его записных книжках 1890-х годов можно найти сходные рассуждения⁶¹).

Исследователи не раз пытались объяснить эту метаморфозу. А.И. Рейтблат характеризует суждения Меньшикова как «варево идеологических объедков» [Рейтблат 1999: 7], а С.М. Санькова и А.С. Орлов утверждают, что не Меньшиков отошел от Толстого, а Толстой слишком «ушел вперед в развитии своей доктрины, которая теперь Меньшикову казалась несовместимой с тем, что для него было самым важным на свете — семьей и государством как гарантом мирной семейной жизни в единении с природой» [Санькова, Орлов 2017: 102]. Мы же полагаем, что мировоззрение Меньшикова было в целом устойчивым, а его близость Толстому была возможной, в частности, вследствие внутренней сложности идеи непротивления, которая могла создать ощущение идеологической близости там, где оно было по крайней мере неполным.

На самом деле уже «Китайская стена» свидетельствовала о глубинных расхождениях в лагере противников милитаризма, чего Лесков и Толстой предпочли не замечать. По мнению Меньшикова, изоляционизм губителен для России, однако это объясняется так: «Если бы даже мы и “забыли о существовании” западных держав, то еще большой вопрос — согласятся ли и они нас забыть?»⁶² Европа готова терпеть культурное обособление и «отчуждение в формах быта и общественного устройства», но когда речь заходит о торговой обособленности, она «готова снаряжать армии и флоты и проливать целые моря крови, лишь бы провести свой товар через китайскую стену»⁶³. Поэтому торговый разрыв с Германией чреват военным конфликтом. В то время как Толстой и Лесков призывают к интеграции с Европой вследствие религиозных

57 См.: Горький М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 28. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1954. С. 135–136.

58 Меньшиков М.О. Письма к ближним. 1902. Август. СПб.: Изд. М.О. Меньшикова, 1902. С. 370.

59 Меньшиков М.О. Письма к ближним. 1904. Август. СПб.: Изд. М.О. Меньшикова, 1904. С. 424.

60 См.: Меньшиков М.О. Может ли Россия воевать // Меньшиков М.О. Письма к ближним. 1910. Февраль. СПб.: Изд. М.О. Меньшикова, 1910. С. 134.

61 См.: Меньшиков М.О. Фрагменты записных книжек // Санькова С.М., Орлов А.С. Михаил Меньшиков. СПб.: Наука, 2017. С. 238–239.

62 [Меньшиков М.О.] Китайская стена.

63 Там же.

или просветительских убеждений, Меньшиков педалирует прагматическую невыгодность разобщения с Западом, который на изоляцию ответит агрессией. В том же духе он высказывается позднее и в «Замкнутом государстве»: здесь утверждается, что торговое общение народов основано на лжи, ведь под предлогом братства народов «Европа пушками заставляет Китай покупать опиум»⁶⁴. Торговля ослабляет идеальные отношения, возможные между странами в силу культурных контактов. А поскольку европейская культура уже освоена русской нацией, последней не нужно бояться закрытия границ:

Все организмы замкнуты, и только при этом условии возможно здоровье и полнота сил. Раз в самой стране тратится все, что в ней приобретается, получается круговорот сил, жизненное равновесие, как в девственном лесу⁶⁵.

Казалось бы, здесь Меньшиков все-таки отходит от установок «Китайской стены», поскольку там говорилось о рисках обособления, а не о его нормальности. Однако противопоставление природной естественности и искусственно созданных практик общежития и управления типично для публицистики Меньшикова и 1890-х, и 1900-х годов; меняется лишь представление о том, что «натурально», а что нет. В ранних либеральных работах он подчеркивал роль нравственных ценностей в перерождении общества. Эти ценности и идеалы — совесть, взаимопомощь, стремление к опрощению, соединение народов — имеют природный характер; противоестественными же признаются коммерция и политика, насилие, борьба за существование. Преклонение перед народом, сблизившее Меньшикова с Толстым, также обуславливалось идеей органичности образа жизни народа и его нравственных привычек:

Народ, органически сложившийся на земле и правильно растущий на ней, как строевой лес, держится вовсе не борьбою за существование, а взаимопомощью, и инстинкты звериной борьбы в нем скованы инстинктами мира⁶⁶.

Между тем подобие этих установок толстовским было лишь частичным, что высветила дискуссия о «Хозяине и работнике». Меньшиков откликнулся на рассказ Толстого рецензией «Сбились с дороги» (1895), воспевав терпеливого и безответного работника Никиту как воплощение идеи непротивления злу. В то время как цивилизованный человек не видит жизни без искусственных потребностей: «тарифов, нормировок, синдикатов, акцизов», заслоняющих от него «мировую Волю», Никита представляет народ, который следует христианским ценностям, впитанным «из окружающей природы», и «органически неспособен на насилие»⁶⁷. Правда, подобно коню Мухортому, Никита идет туда, куда велят, а это делает его невольным служителем зла. Меньшиков признаёт, что герой помогал Брехунову в его недобрых замыслах, но «в эти дела не входил»⁶⁸. А если бы у Никиты было больше сознательности, то он сам сде-

64 Меньшиков М.О. Письма к ближним. 1902. Август. С. 371.

65 Там же. С. 367.

66 Меньшиков М.О. Красивый цинизм. М. Горький. Рассказы, т. I, II, III, IV. Спб. 1900 // Меньшиков М.О. Критические очерки. Т. 2. СПб.: Изд. СПб. Т-ва печат. и изд. дела «Труд», 1902. С. 39.

67 Меньшиков М.О. Сбились с дороги. (По поводу рассказа «Хозяин и работник» гр. Л.Н. Толстого) // Меньшиков М.О. Критические очерки. Т. 1. С. 375, 379, 383—384.

68 Там же. С. 373.

лался бы хищником, «ведь сопротивляться и нападать — явление одно и то же, только с разных концов»⁶⁹.

Эта трактовка «Хозяина и работника» вызвала решительное возражение со стороны Толстого. В письмах Меньшикову от 26—29 августа и от 8 сентября 1895 года он утверждал, что Никита воплощает низшую степень любви, поскольку его поведение бессознательно и непосредственно, его кротость — не сформированное нравственное кредо, а дань природе:

Вы пишете, что вмешательство разума не делает людей более любящими и добрыми, что разум не содействует добру, а что доброта зависит от практики добра и условий, в которые поставлены люди. Тут самый корень нашего разномыслия. <...> ... если бы доброта — любовь — увеличивалась только, как вы говорите, от наследственных свойств, от среды, от условий, в кот[орых] находится человек, от практики добра — тоже независимой от его воли, — то все наши рассуждения о доброте были бы совершенно бесполезны. <...> Доброта голубя не есть добродетель. <...> Добродетель и ее степени начинаются только тогда, когда начинается разумная деятельность⁷⁰.

В ответ на недоумение Меньшикова относительно того, что такое разум, Толстой уточнял: разум отличается от ума тем, что последний может быть безразлично направлен на любой объект, а разум мыслит цель жизни и способы приближения к ней, это средство религиозного познания. В то время как Меньшиков сравнивал Никиту с другим эмблематичным толстовским героем — Платоном Каратаевым, никого не судящим, никому не делающим зла и ни к какой цели ни идущим, поздний Толстой требует от человека не природной безучастности, а сознательности, «разумения», без которых тот легко превращается в объект манипуляций, в орудие низменных, в том числе и политических, целей. В природной безличности, воплощением которой был Каратаев, ему могло видеться нечто дохристианское, языческое. Толстой когда-то отдал дань и позитивизму, то есть вере в то, что сознание человека зависит от наследственности и среды, а не воли (см.: [Красносельская 2023]). Однако в «Христианстве и патриотизме» он показывает, что человек может преодолеть развращающее влияние среды, а потому и подчеркивает роль не только худших, но и лучших представителей общества, готовых к тому, чтобы плыть против течения. Именно поэтому Лесков обнаруживал у него примеры противления злу, то есть деятельного сопротивления, зло уничтожающего или хотя бы гасящего. Позитивистская же склонность Меньшикова трактовать «общественные явления на основе биологических категорий» [Рейтблат 1999: 8], его убежденность в «стихийном происхождении всех явлений», и добрых, и дурных⁷¹, релятивизировали его представления о должном и недолжном. Как писал Н.В. Зверев, моральный и естественно-научный критерии оценки общественной организации вступают у Меньшикова в конфликт: принимая, скажем, логику эволюционной теории для обоснования законов развития, он в то же время по этическим соображениям мог отвергать идею борьбы за существование, бывшую «краеугольным камнем этой теории» [Зверев 2013]. На наш взгляд, естественно-научный критерий оценки явлений в статьях Меньшикова

69 Там же. С. 374—375.

70 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 68. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1954. С. 160—162.

71 М.О. М[еньшиков]. Зло народное // Неделя. 1901. № 4. 28 января.

даже более стабилен, чем этический: «природное» (само по себе нравственно аморфное) в его статьях может оправдывать любую систему ценностей, то есть этика подверстывается под органику. Хотя в «Сбились с дороги» он признаёт, что, чем скорее сознание раскроется в Никите, тем скорее исчезнет зло, этот процесс понимается как торжество «здорового инстинкта», а не как работа над собой. В целом же, если в статьях в «Неделе» природными объявляются совесть, гуманность и непротивление злу, то в статьях в «Новом времени» — ранее отвергавшиеся борьба за жизнь, культурное обособление, земельная собственность и война. В статье «Толстой и власть» (1908) неприятие Толстым учреждений власти, торговли и денег будет осуждаться на том основании, что эти учреждения и практики являются «законами самой природы»⁷². Та же аргументация используется в статье «Лев Толстой, Менделеев, Верещагин» применительно к антивоенным выступлениям Толстого: пропагандируя абсолютное ненасилие, тот «связал свою природу и держит ее в плену у своей мысли»⁷³ (что, как мы видели, в самом деле соответствует представлениям Толстого о необходимости обуздания своих страхов и инстинктов). В борьбе Толстого с природой и социальными институтами Меньшиков увидит насилие, которое идет вразрез с проповедью о ненасильственном сопротивлении. Впрочем, сама по себе «культура насилия» уже не будет смущать публициста, ибо ее черты он констатирует и в государстве, и в народе, а признав ее «стихийной», он признаёт ее и неизбежной.

Итак, откликнувшись на тулонский праздник, Толстой, в отличие от многих современников, справедливо указал на то, что это тревожный для дела мира сигнал, а не шаг к устранению войн. Сама идея разделения народов по блокам и альянсам казалась ему чреватой насилием. Поэтому синхронные антиизоляционистские выступления Лескова и Меньшикова на ту же тему могли стать, на первый взгляд, благодатной почвой для становления широкого ненасильственного движения. Однако, стараясь как можно дальше развести «войну» и «мир», насилие и ненасилие, Толстой неоднозначно отвечал на вопрос о том, в каких формах следует «не противиться» злу, полагаться ли при этом на натуру или на разум. От ответа же на этот вопрос зависело и понимание того, должна ли идея ненасилия специально воспитываться в массах или же она и так укоренена в сознании отдельного человека и народа в целом и следование ей не требует больших усилий. Сходясь с Толстым в 1893 году в антимилитаризме, Лесков и Меньшиков по-разному отвечали на указанные вопросы, оказавшись скорее «противленцами», пусть и в разных отношениях: если Лесков ратовал за осмысленную борьбу каждого индивида со злом, то Меньшиков, увлекшись идеалом «стихийности», постепенно сделался сознательным служителем зла и насилия.

72 Меньшиков М.О. Письма к ближним. 1908. Август. СПб.: Изд. М.О. Меньшикова, 1908. С. 497.

73 Меньшиков М.О. Письма к ближним. 1904. Август. С. 427.

Библиография / References

- [Жворонков 2018] — *Жворонков Д.В.* Писатель и его критик: письма М.О. Меншикова Л.Н. Толстому 1890-х — начала 1900-х гг. // *Филология: научные исследования.* 2018. № 3. С. 75—89. https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=26881 (дата обращения: 06.12.2022).
- (*Zhavoronkov D.V. Pisatel' i ego kritik: pis'ma M.O. Men'shikova L.N. Tolstomu 1890-kh — nachala 1900-kh gg. // Filologiya: nauchnye issledovaniya.* 2018. No. 3. P. 75—89. https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=26881 (accessed: 06.12.2022).)
- [Зверев 2013] — *Зверев Н.В.* Общественно-политические взгляды М.О. Меншикова: 1885—1900 гг.: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2013.
- (*Zverev N.V. Obshchestvenno-politicheskie vzglyady M.O. Men'shikova: 1885—1900 gg.* PhD Thesis. Moscow, 2013.)
- [Красносельская 2023] — *Красносельская Ю.И.* «Общество это составляю я один»: генезис и рецепция педагогического проекта Л.Н. Толстого в свете дискуссий начала 1860-х гг. о законах общественного развития // *Институты литературы в Российской империи* / Отв. ред. А.В. Вдовин, К.Ю. Зубков. М.: Изд. дом НИУ ВШЭ, 2023. С. 349—396.
- (*Krasnosel'skaya Yu.I. "Obshchestvo eto sostavlyayu ya odin": genezis i retseptsiya pedagogicheskogo proekta L.N. Tolstogo v svete diskussiy nachala 1860-kh gg. o zakonakh obshchestvennogo razvitiya // Instituty literatury v Rossiyskoy imperii* / Ed. by A.V. Vdovin, K.Yu. Zubkov. Moscow, 2023. P. 349—396.)
- [Манфред 1975] — *Манфред А.З.* Образование русско-французского союза. М.: Наука, 1975.
- (*Manfred A.Z. Obrazovanie rusско-frantsuzskogo soyuza.* Moscow, 1975.)
- [Рейтблат 1999] — *Рейтблат А.И.* «Котел фельетонных объедков»: Случай М.О. Меншикова // *Неприкосновенный запас.* 1999. № 2. С. 4—8.
- (*Reitblat A.I. "Kotel fel'etonnnykh ob"edkov": Sluchay M.O. Men'shikova // Neprikosnovenny zapas.* 1999. No. 2. P. 4—8.)
- [Рыбаченок 2004] — *Рыбаченок И.С.* Россия и Франция: союз интересов и союз сердец, 1891—1897: Русско-французский союз в дипломатических документах, фотографиях, рисунках, карикатурах, стихах, тостах и меню. М.: РОССПЭН, 2004.
- (*Rybachenok I.S. Rossiya i Frantsiya: soyuz interesov i soyuz serdets, 1891—1897: Russko-frantsuzskiy soyuz v diplomaticheskikh dokumentakh, fotogragiyakh, risunkakh, karikaturakh, stikhakh, tostakh i menyu.* Moscow, 2004.)
- [Рыбаченок 2018] — *Рыбаченок И.С.* Образование русско-французского союза // *История внешней политики России: В 5 т. Т. 4. Вторая половина XIX века (От Парижского мира 1856 г. до русско-французского союза)* / Отв. ред. А.Н. Сахаров. М.: Академический проект; Парадигма, 2018. С. 262—306.
- (*Rybachenok I.S. Obrazovanie rusско-frantsuzskogo soyuza // Istoriya vneshney politiki Rossii: In 5 vols. Vol. 4. Vtoraya polovina XIX veka (Ot Parizhskogo mira 1856 g. do rusско-frantsuzskogo soyuza)* / Ed. by A.N. Sakharov. Moscow, 2018. P. 262—306.)
- [Санькова, Орлов 2017] — *Санькова С.М., Орлов А.С.* Михаил Меншиков. СПб.: Наука, 2017.
- (*San'kova S.M., Orlov A.S. Mikhail Men'shikov.* Saint Petersburg, 2017.)
- [Хевролина 2018] — *Хевролина В.М.* Проблемы внешней политики России в общественной мысли страны // *История внешней политики России: В 5 т. Т. 4. Вторая половина XIX века (От Парижского мира 1856 г. до русско-французского союза)* / Отв. ред. А.Н. Сахаров. М.: Академический проект; Парадигма, 2018. С. 307—350.
- (*Khevolina V.M. Problemy vneshney politiki Rossii v obshchestvennoy mysli strany // Istoriya vneshney politiki Rossii: In 5 vols. Vol. 4. Vtoraya polovina XIX veka (Ot Parizhskogo mira 1856 g. do rusско-frantsuzskogo soyuza)* / Ed. by A.N. Sakharov. Moscow, 2018. P. 307—350.)
- [Hobsbawm 1987] — *Hobsbawm E.J.* The Age of Empire, 1875—1914. New York: Pantheon Books, 1987.

Ольга Охотникова, Александр Хряков

Зверства врага и собственное милосердие:

РОССИЙСКИЕ И НЕМЕЦКИЕ ОТКРЫТКИ ПЕРВОЙ
МИРОВОЙ ВОЙНЫ КОНСТРУИРУЮТ НАЦИЮ

Olga Okhotnikova, Alexander Khryakov

The Atrocities of the Enemy and Our Own Mercy: Russian and German Postcards
of the World War I Construct a Nation

Ольга Охотникова (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), школа исторических наук, аспирантка) okokhotnikova@edu.hse.ru.

Александр Хряков (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург), департамент истории, доцент; кандидат исторических наук) akhryakov@hse.ru.

Ключевые слова: почтовые открытки, Первая мировая война, нация, образ врага, образ себя, Россия, Германия

УДК: 94 (470+571)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_171

В статье рассматриваются российские и немецкие почтовые открытки времен Первой мировой войны. Открытки являлись самым массовым и демократичным средством коммуникации. Патриотическая мобилизация Первой мировой войны заставила воюющие народы задуматься о внутреннем сплочении, что способствовало формированию общих национальных идентичностей. В статье показано, как коммуникативные особенности открытки сделали ее средством национального воображения, позволявшим в доступной форме репрезентировать образы себя и образа Другого. Помимо традиционных сюжетов, появились новые сцены, изобличающие зверства врага или апеллирующие к собственному милосердию. Общность тем и сюжетов на российских и немецких открытках не отменяла, однако, особенностей в репрезентации друг друга.

Olga Okhotnikova (PhD Student, School of Historical Sciences, HSE University (Moscow)) okokhotnikova@edu.hse.ru.

Alexander Khryakov (PhD; Associate Professor, Department of History, HSE University (Saint Petersburg)) akhryakov@hse.ru.

Key words: postcards, World War I, nation, enemy image, self-image, Russia, Germany

UDC: 94 (470+571)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_171

This article examines Russian and German postcards from the World War I era. Postcards were the most popular and democratic means of communication. The patriotic mobilization of World War I forced those at war to consider internal cohesion, which contributed to the formation of shared national identities. The article shows how the communicative characteristics of the postcard turned it into a means of national imagination, allowing for the representation of images of the self and images of the Other in an accessible form. In addition to traditional subjects, new scenes appeared, which exposed the atrocities of the enemy or appealed to one's own mercy. The commonality of themes and subjects in Russian and German postcards did not, however, cancel out the particularities in the representation of each other.

«Нам хочет казаться, что ни одно событие никогда еще настолько не разрушало ценнейшее общественное достояние человечества, не сбивало с толку так много самых ясных умов, так основательно не принижало высокое», — писал Зигмунд Фрейд весной 1915 года в своем эссе «Разочарование войны». Он подчеркивал, что эта война «разрывает все узы общности между воюющими друг

с другим народами и угрожает оставить после себя озлобленность, которая на долгое время сделает невозможным налаживание этих связей»¹. Всего через полгода после начала войны австрийский психолог сформулировал первые выводы о психологических причинах ожесточенного противостояния стран-участниц и одним из первых высказал обоснованные предположения о влиянии этой жестокости на будущее европейских народов.

В человеческой истории насилие выполняло самые разные функции и проявлялось в разнообразных формах [Gewalt. Strukturen 2000]. В Новое время в Европе было сделано очень много, чтобы поставить военное насилие и жестокость под контроль [Contamine 2000; Physische Gewalt 1995]. Не имея возможности полностью искоренить нецивилизованные способы соперничества, европейские общества маргинализировали основные антигуманные практики, вытесняя кровопролитие на окраины собственной ойкумены или перенося его в колонии. Печальный опыт массовых убийств в период религиозных войн прошлого требовал разделения комбатантов и гражданского населения, что способствовало принципиальному изменению самого характера боевых действий. Однако становление в XIX веке наций и национальных государств привело к возрождению давно забытых практик. Вытесняемая прежде жестокость вновь вернулась, сделав, прежде всего, Первую мировую войну тотальной войной на уничтожение.

Начавшаяся в 1914 году война продемонстрировала, что у насилия появились новые функции: символические и репрезентационные. В условиях государства модерна насилие было поставлено на службу формирования национального мифа [Taylor 2002]. Тотальная мобилизация в условиях войны высвободила внутри воюющих стран очень мощную энергию объединения, воскресив ожидания лучшего будущего, обещающего преодолеть многие проблемы современного индустриального общества и, прежде всего, классовый и идеологический раскол. Война, стимулировав отказ от прежних конкурирующих идентичностей (региональных, конфессиональных и политических), инициировала работу над осмыслением довольно абстрактных представлений о себе, того, что значит быть немцем, французом, англичанином, русским и т.д. Эта национальная классификация мира связана с нормативным приписыванием позитивных характеристик всем, кто является членом родного сообщества, и негативных — тем, кто в него не включен. По словам немецкого историка С. Мюллера, «так как нация не является устойчивой субстанцией, то семантический уровень приобретает принципиальное значение», что делает язык необходимым медиумом для ее политического конструирования [Müller 2002: 24]. В отличие от национальных государств, нации не являются неизменными однозначно фиксированными единицами, и поэтому они образуют, как однажды выразился Г.У. Велер, «в принципе пустое пространство, наполняемое по-разному в разные времена» [Wehler 1994: 75].

В этом процессе национального воображения визуальные образы себя, с одной стороны, и врагов — с другой, играют не менее важную роль, чем традиционные носители смысла: устные и письменные. Поэтому формирование и тиражирование визуальных образов можно считать способами «социального дизайна», которые осуществляются через практики рассматривания и программируют «ракурс видения, а значит, и восприятия реальности» [Вишленкова

1 Фрейд З. О духе времени о войне и смерти // Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. М.: СТД, 2007. С. 35, 38.

2011: 17]. Вне всякого сомнения, самым массовым поставщиком визуальных образов в годы Первой мировой войны являлась почтовая открытка, изобретенная в немецких землях еще в 1865 году. По имеющимся данным, в Германии во время войны 1914—1918 годов между фронтом и тылом отправлялось в среднем более 8,5 млн почтовых открыток ежедневно [Eckart 2013: 11]. Бытование открытки на границе частной и публичной сфер [Медяков 2019: 158] включило ее в арсенал многих общественно-политических групп России и Германии, дав прекрасную возможность для артикуляции собственных представлений и ценностей, которые можно было распространить и сделать общепринятыми.

Демократичность открытки как средства коммуникации выражалась в простоте написания, дешевизне производства и скорости доставки. Это сделало открытку, в отличие от письма, доступной всем без исключения социальным слоям [Там же]. Не последнюю роль в популяризации этого способа общения в Германии сыграла Франко-прусская война 1870—1871 годов, подтолкнувшая общество к принятию почтовых карточек [Holzheid 2011: 153—164]. В Российской империи история открытки началась в 1872 году, а уже в 1894 году их производство было разрешено независимым издателям, что увеличило разнообразие изображений и материалов, сделав необходимым ориентирование на потребности публики [Пасхальная открытка 2014: 4]. Рост территориальной мобильности в стремительно модернизируемых европейских странах, вызванный в том числе развитием железнодорожного транспорта и становлением туризма, также стимулировал необходимость в массовом и дешевом средстве общения, которым и стала открытка.

Но не только массовость и доступность делают открытку достойным объектом исследовательского интереса. Почтовые открытки, являвшиеся детищем нового индустриального общества, стали неотъемлемой частью буржуазной культуры. Поддерживая коммуникацию между людьми в условиях разворачивавшихся процессов мобильности и урбанизации, они стали мощным консолидирующим средством, сохранявшим коллективы от возможного распада. Открытки и деятельность почтовых служб в значительной мере упростили общение, позволив близким людям, разделенным пространством, не только обмениваться жизненно важной текстуальной информацией, но и формировать общий набор визуальных образов, символов, вызывать схожие эмоции и тем самым интегрировать разнообразные сообщества: семейные, профессиональные, локальные [Holzheid 2011]. В нашей статье мы предполагаем, что вместе с начавшейся мировой войной это коммуникативное свойство почтовых открыток — способность втягивать в водоворот общения неограниченное количество участников — проявило себя еще раз. Открытки стали элементом тотальной войны.

В этой статье были рассмотрены почтовые открытки, сохранившиеся и имеющиеся в открытом доступе, которые были выпущены в Германии и России с 1914 по 1918 год. Немецкие открытки находятся в оцифрованном виде в коллекциях на сайте Оснабрюкского университета (Universität Osnabrück)². Российские открытки взяты из коллекции Н.С. Тагина, которая хранится в Государственном музее истории Санкт-Петербурга (ГМИ), а также коллекции

2 Historische Bildpostkarten: Der Erste Weltkrieg auf der Bildpostkarte. Universität Osnabrück / Sammlung Prof. Dr. S. Giesbrecht // <http://www-old.bildpostkarten.uni-osnabrueck.de/index.php> (дата обращения: 22.02.2023).

Российской национальной библиотеки (РНБ), представленной в Фонде эстампов. Кроме того, ряд открыток были опубликованы ГМИ в отдельных альбомах с репродукциями³. Все открытки, а также их репродукции содержат информацию о датировке, штемпеле, издательстве, издателе, серии, художнике или фотографe, месте хранения оригинала, а также о тексте послания, написанного на оборотной стороне.

Известно, что любой визуальный источник может быть рассмотрен с трех сторон: процесса производства, собственно изображения, и аудитории, на которую он ориентирован [Rose 2001: 188]. В случае с почтовыми открытками основными субъектами, участвовавшими в процессе их создания, являлись заказчики, издательские компании, цензурные органы, фотографы, художники, авторы текстов. Так, в Российской империи в годы войны, кроме коммерческих издательств, заказчиками открыток часто выступали благотворительные общества, официальные учреждения или общественные организации. Среди издателей можно встретить разнообразные комитеты: министерские (Издание комитета при Министерстве финансов для оказания помощи воинским чинам), губернские (Издание Московского губернского комитета Всероссийского земского союза помощи больным и раненым) и городские (Издание Петроградского городского комитета), а также императорские общества (Императорское человеколюбивое общество) и даже журналы (издание журнала «Аргус»).

Особый «публично-приватный» тип открыточной коммуникации, в которой участвуют не только автор сообщения и его адресат, но и бесчисленное количество третьих лиц — от цензоров и почтальонов до соседей и сослуживцев, — совершенно по-иному, в отличие от писем и телеграмм, ставит вопрос аудитории. Это делает проблему частного восприятия каждой отдельной открытки почти невозможной для решения. Кроме того, почтовая открытка сочетает в себе два типа послания — текстуальное и изобразительное. Сопроводительный текст на ней играет роль «тисков», зажимающих «коннотативные смыслы» [Барт 1989: 304] и контролирующих набор возможных интерпретаций визуального сообщения. Это относится не только к поздравительным открыткам; по такому же сценарию развивается коммуникация с помощью рекламных, туристических, приветственных сообщений. Как следствие, при работе с открытками возможен как анализ визуального образа, предложенного автором, так и того, как он «должен» восприниматься потребителем.

Переходя к открыточным изображениям, важно отметить комплексность их типов, среди которых можно встретить как фотографии, так и рисунки. Говоря о последних, нужно помнить об историчности правил их создания, «визуальных условностях» [Burke 2001: 19], принятых в качестве естественных в определенной культуре. Такая интертекстуальность, или «интервизуальность», изображений, способных аккумулировать в себе отсылки к другим текстам и образам культуры, делает их незаменимыми в процессе конструирования национальной идентичности [Вишленкова 2008: 410]. В частности, многие рисунки на открытках и в других визуальных материалах стилистически отсылали к лубку, что позволяло художникам представить войну в качестве истинно «народной» [Nedd 2009]. Что же касается печатавшихся на открыт-

3 Почтовая карточка на службе военной пропаганды. Первая мировая война: из собрания Государственного музея истории Санкт-Петербурга: Альбом-каталог / Авт.-сост. Л.И. Петрова. СПб.: ГМИ СПб., 2018.

ках фотографических изображений, то необходимо учитывать, во-первых, существовавшую в начале XX века веру в уникальную способность фотографии точно передавать реальность, что повышало доверие аудитории, а во-вторых, ту особую, по сравнению с рисунками, роль сопроводительных надписей, контекстуализирующих для потребителя время, место и обстоятельства их создания. Поэтому, несмотря на «меньшую» красочность, фотография с открытки, снабженная подписью, позволяла зрителю «проникнуть» во фронтовую или лазаретный быт, прикоснуться к повседневности войны, невзирая на технические ограничения тогдашней фотоаппаратуры.

Учитывая массовый характер почтовых отправлений в годы Первой мировой войны, создание открытки, а также саму процедуру ее отправления можно рассматривать в качестве успешной практики конструирования национального образа себя и образа Другого, столь необходимой для тотальной мобилизации. С началом боевых действий, кроме традиционных праздничных образов и туристических локаций, на открытках появились новые сюжеты, так или иначе связанные с войной: государственная символика, портреты монархов, полководцев и героев войны, сцены боевых действий и солдатского быта, призывы к сбору пожертвований, а также изображения детей в военной форме. Каждый новый сюжет обладал многоуровневым значением и собственной прагматикой. Так, например, присутствие на почтовых открытках детей — самой ценной и незащищенной группы общества — должно было демонстрировать каждому солдату, за что он должен воевать. А появление на открытках детей в военной форме может быть объяснено новым тотальным характером войны, от которой невозможно никому укрыться [Охотникова, Хряков 2021].

Не удивительно, что война среди прочих породила и такой сюжет для массовых открыток, как демонстрация вражеской жестокости. Но в то же время, вместе с репрезентацией этого насилия, открытки стали местом демонстрации милосердия, прежде всего по отношению к самому врагу. Это поразительное соседство принципиально противоположных сюжетов заставляет задуматься над вопросами, как в годы военного противостояния было возможно сосуществование открыток с изображениями как зверств противника, так и милосердного отношения к нему и каким содержанием открыточные изображения наполняли образы себя и Другого.

Впервые внимание к цивилизованному характеру войны было закреплено в ходе Гаагских мирных конференций 1897 и 1907 годов, установивших правила обращения с гражданскими лицами и военнопленными. Конвенция о законах и обычаях сухопутной войны, принятая 18 октября 1907 года, гласит:

Желая... служить делу человеколюбия и сообразоваться с постоянно развивающимися требованиями цивилизации... надлежит подвергнуть пересмотру общие законы и обычаи войны... чтобы ввести в них известные ограничения, которые, насколько возможно, смягчили бы их суровость⁴.

В годы мировой войны эти соглашения стали основой для новой пропагандистской риторики, с помощью которой каждое воюющее государство стреми-

4 IV Гаагская конвенция о законах и обычаях сухопутной войны 1907 года с приложением: «Положение о законах и обычаях сухопутной войны» // https://doc.mil.ru/documents/quick_search/more.htm?id=11967448@egNPA#txt (дата обращения: 03.09.2023).

лось доказать свою цивилизованность и указать на жестокость и варварство противника.

Поводом для появления вражеских «зверств» в качестве популярного мотива текстуальных и визуальных сообщений стало германское вторжение в нейтральную Бельгию, закрепившее в союзнической риторике за немцами образ «варваров», а за странами Антанты — образ спасателей «современной» европейской цивилизации от возвращения к «дикарству» [Gullace 2009: 64]. Не только плакаты, но и пресса, в частности британская, активно фокусировалась на преступлениях, совершенных немецкими войсками против гражданского населения, имея для этого как мобилизационные, так и вполне прагматичные мотивы — война стимулировала спрос на информационные материалы, а «ужас продавал газеты» [Todman 2005: 14]. Не отставали и российские издания: в первые годы войны «Вестник Красного креста» активно публиковал статьи и заметки о немецких и австрийских зверствах, жестоком обращении с военнопленными и медсестрами Красного Креста⁵, а «Военно-медицинский журнал» рассказывал об особенностях ранений от запрещенных «разрывных» пуль, применявшихся противником⁶, — широкую известность последних подтверждает и открытка с рисунком бойца с раздробленной костью⁷.

Российские производители открыток использовали несколько кейсов и сюжетных линий для обвинения врага в варварском поведении. Прежде всего, это изображения разрушенных населенных пунктов и памятников культуры. Фотографии разрушенного собора в Реймсе или ратуши в Лувене, позаимствованные из французской и английской печати, дополнялись рисунками разорения с Восточного фронта. Для российского контекста особенно стоит упомянуть случай Калиша — небольшого польского городка на границе с Германской империей, где в начале августа 1914 года немецкие войска устроили расправу над местным населением. Это событие активно воспроизводилось на почтовых карточках — так, известный художник А. Аписит создал открытку «Зверство в Калише», повествующую о насилии над девушкой на глазах отца и двух братьев, после которого она была убита, а братья и отец расстреляны⁸. Для российской прессы Калишский погром стал, как пишет Л. Энгельштейн, «собственной Бельгией», позволив нейтрализовать репутацию агрессора и «установить равенство в страданиях с жертвами на Западе» [Engelstein 2012: 35]. «Калишские события» стали именем нарицательным и дали название целой серии открыток с рисунками Аписита, выполненными в лубочном стиле и повествующими о вражеской жестокости. Так, одна открытка была посвящена австрийскому городу Подволочиску, где, согласно подписи, австрийские войска убили пятнадцать сестер милосердия Красного Креста⁹.

5 *Боцяновский В.* Немецкие зверства и международное право // Вестник Красного Креста. 1915. № 4. С. 1240—1250.

6 *Серапин К.П.* О ранах от разрывной пули на юго-западном фронте // Военно-медицинский журнал. 1915. № 4. С. 435—449.

7 Почтовая карточка на службе военной пропаганды... С. 312.

8 *Аписит А.П.* Зверство в Калише. Насилие девушки на глазах отца и 2-х братьев. После издевательства девушку убили, а братьев и отца расстреляли. М.: Собр. Изд. тип.-лит. «Виктория», [между 1914 и 1917].

9 *Аписит А.П.* Калишские события. Во время столкновения австрийцев с русскими в Подволочиске австрийцы убили 15 сестер милосердия Красного Креста. М.: Собр. Изд. тип.-лит. «Виктория», [между 1914 и 1917].

Кроме изображения конкретных кейсов, к сюжету о зверствах отсылали рисунки гражданских жертв — мертвых женщин и детей. Подписи к открыткам указывали на причастность к этим преступлениям немецких солдат: «здесь побывали германцы»¹⁰, «после ухода тевтонов»¹¹, «после набега немцев»¹². Интересно, что тема увечий и смерти собственных воинов чаще всего встречается вместе с описаниями практик мародерства — мертвые/умирающие солдаты, которых грабит/добывает враг-мародер¹³. Таким образом, смерть или ранение солдата больше не воспринимались как фатальное стечение обстоятельств, а были следствием бесчестного и жестокого поведения противника. В целом можно заключить, что обвинения врага в варварстве и проявлении «звериной» жестокости, подробно представленные как на открытках, так и в иллюстрированной прессе, должны были поддерживать чувство ненависти в отношении противника и мобилизовать население на сопротивление [Жердева 2014: 167].

Попыткой ответа германской пропаганды на обвинения в жестоком обращении с мирным населением стали ссылки на отсталость и бескультурие противника [Нагорная 2008: 115; Fischer 2014: 200], что в случае с Россией позволяло использовать традиционные ориенталистские стереотипы. Для описания восточного врага немецкие производители активно эксплуатировали тему алкоголизма, изображая пьяных русских солдат¹⁴ и пограничников¹⁵. Кроме того, распространенными мотивами в немецких открытках являлись такие «типичные» черты русской повседневности, которые должны были шокировать немецкого обывателя, как грязь, вши, голод. Так, например, в серии открыток «Письма казака» русский солдат Иван, передавая привет невесте и матери, подчеркивает, что в немецком плену его кормят лучше, чем дома¹⁶. Содержание немецких открыток подтверждает вывод, сделанный ранее на других материалах: в визуальной культуре воюющей Германии не сложился образ агрессивного русского врага-варвара, его место занял «стереотип глупого невежественного и грязного славянина» [Coore 1992: 25]. Х. Корте связывает это с меньшей направленностью немецкой пропаганды на агрессивное оскорбление противника и большим акцентом на «собственное духовно-нравственное и военное превосходство» [Korte 2007: 49]. Этот же смысл заложен и в немецких открытках, изображающих мародерствующих казаков, которых обстреливает немецкий броневик¹⁷, — яркий образ противостояния современной цивилизации и отсталого варварства. Даже в визуальном конструировании реальных случаев соприкосновения немецкого гражданского населения с русской армией тема жестокости последней практически не отразилась. Так,

10 Почтовая карточка на службе военной пропаганды... С. 117.

11 Там же. С. 196.

12 Там же. С. 162.

13 *Alcum A.P.* Германские шакалы. «Гусары смерти» — страшное название! За что ж дано такое звание? За то, что мертвых обирают, И храбро раненых штыками добивают! М.: Собр. Изд. тип.-лит. «Виктория», [между 1914 и 1917].

14 Russische Mobilmachung // https://bildpostkarten.uni-osnabrueck.de/frontend/index.php/Detail/objects/os_ub_0011150 (дата обращения: 11.02.2022).

15 Russische Grenzsoldaten // <http://www-old.bildpostkarten.uos.de> (дата обращения: 11.02.2022).

16 Kosakenbrief // https://bildpostkarten.uni-osnabrueck.de/frontend/index.php/Detail/objects/os_ub_0011152 (дата обращения: 11.02.2022).

17 Deutsches Panzerauto plündernde Kosaken beschiessend // <http://www-old.bildpostkarten.uos.de/displayimage.php?album=search&cat=0&pos=7> (дата обращения: 11.02.2022).

все, что связано с оккупацией Восточной Пруссии, не обошедшейся без мародерства и насилия со стороны русских солдат [Ян 2010: 179], сконцентрировано по большей части на фигуре «генерала-освободителя» П. фон Гинденбурга¹⁸.

Противостояние созданному образу варвара скорее происходило в немецких открытках через указание на собственную цивилизованность. Так, на одной открытке из серии, названной «Наши варвары», помещена фотография улыбающихся немецких солдат, обнимающих не менее веселых местных и, согласно подписи, — русских детей¹⁹. Фотографическая открытка этой же серии демонстрирует армейских поваров с выстроившейся перед ними очередью ребятни, а подпись иронично обыгрывает образ «гунна»: «Варвар раздает еду детям бедного населения»²⁰. Радуются немецким солдатам и крестьяне в Галиции — открытка рисует крестьян, приветствующих Гинденбурга, который «изгнал русский рубль»²¹. Как отмечает К. Бартель, такая попытка настроить местное население оккупированных территорий против бывшей Российской империи сопровождалась идеей о необходимости и ценности немецкого управления, которое приведет к процветанию занятых регионов [Barthel 2014: 240].

Изображения гармоничных отношений собственной армии с местным населением были распространены и на российских открытках, подписи к которым называли солдата «желанным гостем польского крестьянина»²², помогающим в хозяйстве и полевых работах. Художники, в частности уже упоминавшийся А. Апсит, воспроизводили этот сюжет, изображая местное население, радующееся приходу русских солдат²³ и объединению народов Восточной Европы с Россией²⁴. Отдельно стоит сказать про уже упомянутый Калишский погром, который поставил вопрос о настроениях среди поляков на австро-венгерской и германской территориях. Погром стал причиной составления воззвания Верховного главнокомандующего великого князя Николая Николаевича, обращенного к полякам и распространявшегося в том числе на открытках [Колоницкий 2010: 398—410]. Воззвание, написанное по-польски, обещало национальное единство и некоторую степень самоуправления, что стало хорошей «рекламой» для российской власти [Engelstein 2012: 24]. Таким образом, идеологическая война за население оккупированных или освобожденных территорий велась с обеих сторон с использованием схожих сюжетов и инструментов.

18 Generalfeldmarschall von Hindenburg — Der Befreier von Ostpreussen // <http://www-old.bildpostkarten.uos.de/displayimage.php?album=search&cat=0&pos=19> (дата обращения: 11.02.2022).

19 Unsere Ostpreußen als „Deutsche Barbaren“ in Russland // https://bildpostkarten.uni-osnabrueck.de/frontend/index.php/Detail/objects/os_ub_0011348 (дата обращения: 11.02.2022).

20 Der Barbar verteilt Essen an die Kinder der armen Bevölkerung // https://bildpostkarten.uni-osnabrueck.de/frontend/index.php/Detail/objects/os_ub_0011350 (дата обращения: 11.02.2022).

21 Hindenburg. Geht wieder nach Galizien rein mit Jubel, verjagt ist jetzt der russ. Rubel // https://bildpostkarten.uni-osnabrueck.de/frontend/index.php/Detail/objects/os_ub_0012486 (дата обращения: 11.02.2022).

22 Почтовая карточка на службе военной пропаганды... С. 112.

23 Апсит А.П. Не бойтесь братьев...: В страхе Польша... «Чужеземцы»... — Шепчут бледные уста... «Не пугайтесь, мы не немцы, — Мы не сделаем вам зла!» М.: Изд. А.Н.Г., [между 1914 и 1917] (Клише и печать Торг. дома Генегар и Ко).

24 Апсит А.П. Нет больше розни между братьями!!!: Литвин, поляк, еврей и малоросс, Протянем друг другу мы руки, Забудем прошлую вражду и муки — Сомкнемся на врага в один коллос! М.: Собр. изд. тип.-лит. «Виктория», [между 1914 и 1917].

Однако доказательства собственной цивилизованности не ограничивались сюжетами доброжелательных отношений с мирным населением — в отдельную группу сюжетов можно выделить образ плененного врага. Так, на немецких открытках печатались групповые снимки русских солдат в лагерях²⁵, которые не только должны были продемонстрировать эффективность германской армии, но и использовались в качестве доказательства «гуманного обращения», подчеркивая «высокий уровень развития немецкой культуры» и способствуя созданию ее позитивного имиджа [Нагорная 2008: 119]. В свою очередь, гуманное отношение к австрийским и немецким военнопленным демонстрируется разнообразием сюжетов на российских открытках: кроме схожих снимков групп пленных²⁶, они запечатлены спящими или «мирно беседующими» с русскими солдатами, которые делают им перевязки²⁷, а подписи напрямую задают рамку для интерпретации изображения: «Хорошо у русских в плену» или «Бывшие враги»²⁸. Часть сюжетов переносится на рисунки, изображающие лихо отплясывающего вприсядку немца («Ай да Михель, молодец! Научился наконец!»)²⁹ или ухаживающую за врагом сестру милосердия, которой «Бог велел щадить, любя»³⁰. Важно отметить, что демонстрация на открытках милосердия к противнику была возможна лишь в ситуации пленения — трансформация жестокого врага в военнопленного, вызывающего сочувствие, была обусловлена все теми же Гаагскими конвенциями, обязывавшими обращаться с военнопленными «человеколюбиво».

Присутствующую на открытках дихотомию образов вражеской жестокости и собственного милосердия можно объяснить и сохранившимися к началу Первой мировой традиционными представлениями о конфликтах XIX века, важной частью которых был «аристократический этикет “прекрасной эпохи”», предполагавший уважительное и достойное поведение по отношению к врагу [Нагорная 2011: 113]. С этой точки зрения указание на собственное милосердие можно интерпретировать как неприятие новой тотальности войны и желание противостоять той «брутализации» поведения, которая стала одним из следствий пережитого военного опыта [Mosse 1986].

Так идеалы прошлых конфликтов сходились с требованиями настоящего, зафиксированными в международных правовых документах, — стремясь регулировать поведение воюющих, обе стороны упирали на традиционные ценности гуманизма и ограничение насилия. О том, насколько возможным (или успешным) было их соблюдение, можно судить не только по Первой мировой, но и по последующим конфликтам, опыт которых потребовал принятия новых конвенций в рамках Женевских конференций в 1929 и 1949 годах.

Таким образом, с началом Первой мировой войны на открытках, как немецких, так и российских, появились новые сюжеты, образы и их риторическое обоснование. Закрепление незадолго до 1914 года новых правил ведения войны создало аргумент для патриотической риторики всех воюющих стран и позволило использовать тезис о «нечестной» войне, которую ведет противник.

25 Deutschlands Feinde in Gefangenschaft — Gefangene Russen aus der Schlacht von Augustow // https://bildpostkarten.uni-osnabrueck.de/frontend/index.php/Detail/objects/os_ub_0013871 (дата обращения: 11.02.2022).

26 Почтовая карточка на службе военной пропаганды... С. 120—122.

27 Там же. С. 124—125.

28 Там же.

29 Там же. С. 193.

30 Там же. С. 246.

Представленные на открытках сюжеты, в том числе насилие и зверства, обладали функцией конструирования единого национального сообщества. Благодаря репрезентации насилия, это «воображаемое сообщество» получало вполне реальные очертания, ведь оно обрело тело, над которым враг совершил злодеяние. В то же время драматичные рисунки вражеских зверств дополнялись «документальными» фотографиями цивилизованного отношения к пленным. Образы собственного милосердия, стимулированные международно-правовыми договоренностями, в условиях войны превращались в дополнительные элементы производимой национальной идентичности, проводя границу между жестоким «чужим» и гуманным «своим».

Библиография / References

- [Барт 1989] — *Барт Р.* Риторика образа // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 297—318.
- (*Barthes R.* Rhétorique de l'image // *Bart R.* Izbrannye raboty: Semiotika: Poetika. Moscow, 1989. P. 297—318. — In Russ.)
- [Вишленкова 2008] — *Вишленкова Е.А.* Stephen M. Norris, A War of Images: Russian Popular Prints, Wartime Culture, and National Identity, 1812—1945 (De Kalb: Northern Illinois University Press, 2006). xiii+277 p., ill. ISBN: 978-0-87580-363-0; 0-875-80363-6 // *Ab Imperio.* 2008. № 2. С. 405—413.
- (*Vishlenkova E.A.* Stephen M. Norris, A War of Images: Russian Popular Prints, Wartime Culture, and National Identity, 1812—1945 (De Kalb: Northern Illinois University Press, 2006). xiii+277 p., ill. ISBN: 978-0-87580-363-0; 0-875-80363-6 // *Ab Imperio.* 2008. No. 2. P. 405—413.)
- [Вишленкова 2011] — *Вишленкова Е.А.* Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». М.: Новое литературное обозрение, 2011.
- (*Vishlenkova E.A.* *Vizual'noe narodovedenie imperii, ili "Uvidet' russkogo dano ne kazhdomu".* Moscow, 2011.)
- [Жердева 2014] — *Жердева Ю.А.* Иллюстрированная пресса как источник формирования образа войны в 1914—1918 гг. // Россия и Первая мировая война: экономические проблемы, общественные настроения, международные отношения / Сост. С.М. Исхаков; отв. ред. Ю.А. Петров. М.: Ин-т рос. истории Рос. акад. наук, 2014. С. 155—176.
- (*Zherdeva Y.A.* *Illustrirovannaya pressa kak istochnik formirovaniya obraza voyny v 1914—1918 gg.* // *Rossiya i Pervaya mirovaya voyna: ekonomicheskie problemy, obshchstvennye nastroyeniya, mezhdunarodnye otnosheniya* / Ed. by Y.A. Petrov. Moscow, 2014. P. 155—176.)
- [Колоницкий 2010] — *Колоницкий Б.И.* Трагическая эротика: образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- (*Kolonitskiy B.I.* *Tragicheskaya erotika: obrazy imperatorskoy sem'i v gody Pervoy mirovoy voyny.* Moscow, 2010.)
- [Медяков 2019] — *Медяков А.С.* Открытка рубежа XIX—XX вв. как социокультурный феномен // Диалог со временем. 2019. Вып. 67. С. 146—162.
- (*Medjakov A.S.* *Otkrytka rubezha XIX—XX vv. kak sotsiokul'turnyy fenomen* // *Dialog so vremenem.* 2019. Vol. 67. P. 146—162.)
- [Нагорная 2008] — *Нагорная О.С.* Позитив и негатив: визуализация образов российских военнопленных Первой мировой в русской и немецкой пропаганде (1914—1917 гг.) // Очевидная история: проблемы визуальной истории России XX столетия / Под ред. И.В. Нарский и др. Челябинск: Каменный пояс, 2008. С. 115—129.
- (*Nagornaya O.S.* *Positiv i negativ: vizualizatsiya obrazov rossyskikh voennoplennykh Pervoy mirovoy v russkoy i nemetskoj propagande (1914—1917)* // *Oche-vidnaya istoriya: problemi vizual'noy istorii Rossii XX stoletiya.* Chelyabinsk, 2008. P. 115—129.)
- [Нагорная 2011] — *Нагорная О.С.* Военный плен Первой мировой войны: традиции «Прекрасной эпохи» и тенденции «То-

- тальной войны» // Вестник РУДН. История России. 2011. № 1. С. 107—119.
- (Nagornaya O.S. Voennyi plen pervoy mirovoy voyny: traditsii "Prekrasnoy epokhi" i tendentsii "total'noy voyny" // Vestnik RUDN. Istoriya Rossii. 2011. No. 1. P. 107—119.)
- [Охотникова, Хряков 2021] — Охотникова О.К., Хряков А.В. У войны не детское лицо? Дети на российских и немецких открытках Первой мировой войны // Неприкосновенный запас. 2021. № 137. С. 217—227.
- (Okhotnikova O.K., Khryakov A.V. U voyny ne detское litso? Deti na rossiyskikh i nemetskikh otkrytkakh Pervoy mirovoy voyny // Neprikosnovennyy zapas. 2021. No. 137. P. 217—227.)
- [Пасхальная открытка 2014] — Пасхальная открытка. Альбом-каталог / Авт.-сост. И.А. Карпенко. СПб.: ГМИ СПб, 2014.
- (Paskhal'naya otkrytka. Al'bom-katalog / Ed. by I.A. Karpenko. Saint Petersburg, 2014.)
- [Ян 2010] — Ян П. «Нечисть царей, нечисть варваров». Русская оккупация Восточной Пруссии 1914 г. в восприятии немецкой общественности // Россия и Германия в XX веке: В 3 т. Т. 1: Обольщение властью. Русские и немцы в Первой и Второй мировых войнах / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова. М.: АИРО-XXI, 2010. С. 176—191.
- (Jan P. "Nechist' tsarey, nechist' varvarov". Russkaya okkupatsiya Vostochnoy Prussii 1914 g. v vospriyatii nemetskoy obshchestvennosti // Rossiya i Germaniya v XX veke. Vol. 1 / Ed. by K. Ajmermaher, G. Bordyugov. Moscow, 2010. P. 176—191.)
- [Barthel 2014] — Barthel C. The Cultivation of Deutchtum in Occupied Lithuania during the First World War // World War I and Propaganda / Ed. by T.R.E. Paddock. Leiden; Boston: Brill, 2014. P. 222—247.
- [Burke 2001] — Burke P. Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence. London: Reaktion, 2001.
- [Contamine 2000] — Contamine Ph. War and Competition between States. Oxford: Clarendon, 2000.
- [Coupe 1992] — Coupe W. German Cartoons of the First World War // History Today. 1992. Vol. 42. P. 23—30.
- [Gullace 2009] — Gullace N.F. Barbaric Anti-Modernism: Representations of the "Hun" in Britain, North America, Australia, and Beyond // Picture This: World War I Posters and Visual Culture / Ed. by J. Pearl. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009. P. 61—77.
- [Eckart 2013] — Eckart W.U. Die Wunden heilen sehr schön: Feldpostkarten aus dem Lazarett 1914—1918. Stuttgart: Steiner, 2013.
- [Engelstein 2012] — Engelstein L. "A Belgium of our own". The sack of Russian Kalisz, August 1914 // Fascination and Enmity. Russia and Germany as Entangled Histories, 1914—1945 / Ed. by M. David-Fox, P. Holquist. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2012. P. 13—38.
- [Fischer 2014] — Fischer C. Of Occupied Territories and Lost Provinces: German and Entente Propaganda in the West during World War I // World War I and Propaganda / Ed. by T.R.E. Paddock. Leiden; Boston: Brill, 2014. P. 199—220.
- [Gewalt. Strukturen 2000] — Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentation / Hrsg. von M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels. München: Fink, 2000.
- [Holzheid 2011] — Holzheid A. Das Medium Postkarte. Eine sprachwissenschaftliche und mediengeschichtliche Studie. Berlin: Erich Schmidt, 2011.
- [Korte 2007] — Korte H. Die Mobilmachung des Bildes — Medienkultur im Ersten Weltkrieg // Krieg-Medien-Kultur: neue Forschungsansätze / Hrsg. von M. Karmasin und W. Faulstich. Paderborn: Fink, 2007. S. 35—66.
- [Mosse 1986] — Mosse George L. Two World Wars and the Myth of the War Experience // Journal of Contemporary History. 1986. Vol. 21. No. 4. P. 491—513.
- [Müller 2002] — Müller S.O. Die Nation als Waffe und Vorstellung. Nationalismus in Deutschland und Großbritannien im Ersten Weltkrieg. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.
- [Nedd 2009] — Nedd A.M. Segodnyashniy Lubok: Art, War, and National Identity // Picture This: World War I Posters and Visual Culture / Ed. by J. Pearl. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009. P. 241—269.
- [Physische Gewalt 1995] — Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit / Hrsg. von Th. Lindenberger. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.
- [Rose 2001] — Rose G. Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials. London: SAGE Publications, 2001.
- [Taylor 2002] — Taylor Ch. Gewalt und Moderne // Transit. Europäische Revue. 2002. No. 23. S. 53—72.
- [Todman 2005] — Todman D. The Great War: Myth and Memory. London; New York: Hambledon and London, 2005.
- [Wehler 1994] — Wehler H.-U. Nationalismus als fremdenfeindliche Integrationsideologie // Das Gewalt-Dilemma. Gesellschaftliche Reaktionen auf fremdenfeindliche Gewalt und Rechtsextremismus / Hrsg. von W. Heitmeyer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994. S. 73—90.

От стыда к внутренней эмиграции:

ЭМОЦИОНАЛЬНЫЕ РЕАКЦИИ РОССИЙСКОГО
ОБЩЕСТВА НА ГОСУДАРСТВЕННОЕ НАСИЛИЕ В ГОДЫ
ВОЙН И РЕВОЛЮЦИЙ (XIX — НАЧАЛО XX ВЕКА)¹

Vladislav Aksenov

From Shame to Internal Emigration: The Emotional Reactions of Russian Society
to State Violence in the Years of Wars and Revolutions (19th—20th Centuries)

Владислав Аксенов (Институт российской истории РАН, ведущий научный сотрудник; доктор исторических наук) vlaks@mail.ru.

Vladislav Aksenov (Dr. habil.; Senior Research Fellow, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences) vlaks@mail.ru.

Ключевые слова: история эмоций, trauma studies, коллективная вина, патриотизм, внутренняя эмиграция, Крымская война, Польское восстание, Первая мировая война

Key words: history of emotions, trauma studies, collective guilt, patriotism, internal emigration, Crimean War, November Uprising, World War I

УДК: 94(47)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_182

UDC: 94(47)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_182

В статье исследуются эмоциональные реакции образованных слоев общества на различные формы государственного насилия — в первую очередь внешние войны и внутренние репрессии. Автор, используя методологию истории эмоций, trauma studies и психологии эмоций, отмечает, с одной стороны, типичность общественных реакций на насилие на психологическом уровне, с другой — эволюцию оправдывающих насилие смыслов. Тем не менее в большинстве случаев можно говорить о том, что в условиях войн и революций политические метаморфозы современников объяснялись не естественной идейной эволюцией, а полученной психологической травмой. В этом плане коллективные эмоциональные реакции от шовинистической позиции «Права или нет, это моя страна!» до испытываемого чувства коллективного стыда отражали определенные стадии принятия стрессовой ситуации. Автор приходит к выводу, что изученные общественные реакции позволяют говорить о травмирующем характере взаимоотношений личности и государства при авторитарном режиме, который становится следствием когнитивно-ценностного диссонанса: представления индивида о справедливости, обязанностях власти расходятся с реалиями государственной политики.

This article studies the emotional reactions of the educated strata of society to different forms of state violence, primarily foreign wars and internal repression. Using the methodology of the history of emotions, trauma studies, and the psychology of emotions, the author notes, on the one hand, the typicality of public reactions to violence on a psychological level, and on the other, the evolution of rationale that justified violence. Nevertheless, in the majority of cases, we can say that in the conditions of war and revolution, the political metamorphoses of contemporaries could not be explained by the natural evolution of ideas, but rather the resulting psychological trauma. In this regard, the collective emotional reactions from the chauvinistic position of, “Right or wrong, it’s my country!” to the experience of the feeling of collective shame reflected certain stages of acceptance of stressful situations. The author concludes that the studied societal reactions allow us to talk about the traumatic nature of the relationship between the individual and the state under an authoritarian regime, which becomes a consequence of cognitive and value dissonance: the individual’s ideas about justice and the responsibilities of the government diverge from the reality of state politics.

1 Статья является концептуализацией пролога научно-популярной книги автора. См.: [Аксенов 2023].

Взаимоотношения государства и общества давно выступают предметом изучения исторической науки. Чаще всего исследования проводятся в институциональном ключе, когда главными героями оказываются учреждения, организации, социальные или политические институты, реже — ментальные структуры (идеи, понятия, ценности и пр.). Тем не менее в последнее время актуальность приобретает исследование массовых эмоциональных реакций, которые в периоды кризиса начинают определять политику. Не случайно многие современники в разные времена отмечали, что войны и революции имеют не идейно-рациональную, а эмоционально-иррациональную природу.

В настоящей статье речь пойдет об эмоциональных реакциях образованных слоев общества на различные формы государственного насилия — в первую очередь внешние войны и внутренние репрессии (включая военные операции по подавлению мятежей и протеста), — отразившиеся в источниках личного происхождения (преимущественно дневниках) в XIX — начале XX века. Методологическим инструментарием выступают концепции психологии эмоций, истории эмоций и *trauma studies*, следы которых обнаруживаются в письменном наследии россиян. Характерно, что в ряде случаев, в то время как одна часть общества переживала государственное насилие как проявление несправедливости, как коллективную травму, другая часть общества отрицала травмирующий характер насилия, оправдывая его интересами нации, патриотизмом². Этап отрицания является защитной психологической реакцией, которая стремится уберечь индивида от нежелательных переживаний, в частности от чувств стыда и вины, способных развиться в меланхолию, депрессию. В отличие от врожденных базовых эмоций стыд и вину часто относят к приобретаемым социальным эмоциям, которые необходимы для социализации индивида³. Если на индивидуальном уровне эмоция стыда свидетельствует о том, что индивид усвоил общественные нормы, коллективно-переживаемая эмоция стыда говорит о социальной зрелости группы (гражданского общества, нации, класса и пр.), способности чувствовать ответственность не только за свои действия, но и поступки других членов коллектива. По мнению американского психолога К. Изарда, главное отличие чувства вины от стыда состоит в том, что если стыд только предполагает наказание, то испытываемая вина уже является самонаказанием субъекта (индивида или общества) [Изард 1999: 408]. Тем самым испытываемые обществом стыд и вина могут являться следствием переживаемой травмы, но при этом и сами производить новый травмирующий эффект. Впрочем, немецкий историк Й. Рюзен рассматривает повторную травматизацию как способ осмысления и предотвращения в будущем приведших к кризису действий [Рюзен 2005: 61–62]. О том же писал Ф. Анкерсмит, назвав

-
- 2 Несмотря на употребление психиатрической терминологии, под «травмой» в настоящей статье будет пониматься не узкое значение, используемое в клинической психиатрии для выявления посттравматического стрессового расстройства индивида, а событие, вызвавшее длительную общественную рефлексию, сопровождающуюся переживаемыми негативными эмоциями (чувствами горя, стыда, вины, ненависти).
 - 3 К. Изард тем не менее допускает отнесение стыда к базовым эмоциям, считая социальной эмоцией чувство вины [Изард 1999], в то время как С. Томкинс рассматривает стыд и вину как одну эмоцию [Tomkins 1963]; Е.П. Ильин склоняется к тому, что «стыд является трансформированной в результате социализации биологической эмоцией страха», в то время как эмоция вины сопровождается чувством раскаяния [Ильин 2001].

коллективные травмы основой гражданской идентичности: «коллективная идентичность в основном есть совокупность шрамов в нашей коллективной душе», — считая их примером «возвышенного исторического опыта» [Анкерсмит 2007: 444]. Способность общества испытывать коллективное чувство моральной или метафизической вины за ошибки своего государства К. Ясперс назвал необходимым условием духовно-нравственного обновления нации [Ясперс 1999: 16]. Эти позиции соответствуют психологии эмоций, рассматривающей вину, которая сопровождается чувством раскаяния, как отражение совести — регулятора нравственного поведения. Таким образом, встречающиеся в письменных источниках примеры переживаемого стыда и вины за определенные исторические ошибки свидетельствуют о развитой гражданской ответственности авторов.

Чувства стыда и вины часто связаны с нарушением определенных норм, частным примером чего может рассматриваться необоснованное насилие, попирающее представления о справедливости, гуманизме, милосердии и прочих моральных ценностях. Насилие в разных формах (физическое, психологическое, политическое, экономическое и т.д.) хоть и является традиционным элементом социального пространства, несмотря на наличие или отсутствие правового основания вызывает определенные психологические реакции как со стороны тех, против кого оно направлено, так и со стороны свидетелей. Во втором случае реакции часто объясняются эмпатией, связанной с деятельностью зеркальных нейронов, автоматически «примеривающих» на своего носителя чужие страдания. Тем самым эпохи насилия оказывают травмирующий эффект не только на непосредственно пострадавших, но и на сочувствующих им. В психологии это известно как «травма свидетеля», причем во время нее задействуются те же механизмы психики, что и при травмировании непосредственной жертвы⁴. Чаще всего «травма свидетеля» возникает при непосредственном наблюдении трагического события, но в отдельных случаях психологи фиксируют травмирующий характер новостей.

Не удивительно, что в годы войн и революций психиатры отмечали возрастание числа своих пациентов. Во время первой российской революции в сентябре 1905 года в Киеве проходил II Съезд отечественных психиатров, на котором в качестве одной из причин роста душевных расстройств современников был назван «административно-полицейский произвол» [Труды... 1907: 503]. События революции нанесли психическую травму философу Н.О. Лосскому, который вспоминал, что подписание царского манифеста 17 октября 1905 года вызвало среди его знакомых «радостное волнение», но когда на следующий день он узнал, что историк Е.В. Тарле ранен конным жандармом на митинге у Технологического института, то «пришел в состояние крайнего возбуждения, которое закончилось сердечным припадком, чрезвычайно ускоренным сердцебиением и тягостным чувством близости смерти» [Лосский 2012: 118]. Панические атаки преследовали Лосского вплоть до весны 1917 года, когда были вытеснены новым сильнейшим переживанием.

Тем не менее изучение насилия и его реакций не должно ограничиваться рамками психологического подхода, так как формальная связка «насилие как стимул — травма как реакция» нуждается в уточнении субъективных идейно-смысловых структур. На практике для человека нередко оказывается важным

4 См. об этом: [Петракова 2022].

не насилие как таковое, а его теоретическое обоснование и объект, против которого оно направлено (против «своего» или «чужого»). В качестве примера можно привести реакцию начальницы Санкт-Петербургского Елизаветинского института благородных девиц М.Л. Казем-Бек (урожденной Толстой), уделявшей особое внимание нравственному воспитанию своих учениц, на жесткий разгон полицией мирной патриотической демонстрации в марте 1913 года. Казем-Бек возмущалась в своем дневнике поведением представителей власти: «Полиция не нашла ничего лучшего, как разгонять толпу нагайками и топтать людей лошаадьми... Возмутительная история!..» [Казем-Бек 2016: 353]. Однако еще больше она возмутилась последовавшими от министра внутренних дел Н.А. Маклакова словами сожаления, когда министр извинился в Государственной думе за действия полиции и заявил, что «нагайкам он не сочувствует». Начальница института благородных девиц возмущалась не насилием как таковым, а тем, что оно было направлено против патриотической демонстрации, считая, что в отношении оппозиционеров можно применять и более жесткие средства: «Если манифестация сама по себе благонамеренна, то она допустима, и дело полиции лишь удерживать ее в границах благоразумия. Если же манифестация злонамеренна, то ее надо разгонять не только нагайками, но хотя бы пулями» [Там же: 354]. Не понимая, что определение благонамеренности или злонамеренности меняется в зависимости от обстоятельств времени, ценностно-идейных переменных в доктринах власти, Казем-Бек впадала в неизбежное противоречие, так как в соответствии с ее позицией оказывалось, что «топтать людей лошаадьми» все же можно, если это «неправильные» люди — «чужие». Казем-Бек испытывала страх перед революцией и толпой, и призыв к министру внутренних дел не бояться действовать жестко был следствием страха перед насилием снизу, выступал своеобразной реакцией компенсации. При этом следует заметить, что в определенных случаях оправдание насилия оказывается самообманом, попыткой вытеснения полученной травмы через ее отрицание или торг, так как иначе протест против насилия потребует затраты больших психических сил. Подобный конформизм оказывается тактикой приспособления и выживания в агрессивной среде, но в конечном счете он чреват ухудшением психологического состояния, так как травма не исчезает, остается источником проблем в будущем. Призывы правых в лице Казем-Бек к насилию над оппозиционерами вернулись бумерангом в годы Великой российской революции классовым насилием и красным террором.

Политическая избирательность сочувствия к жертвам насилия противоречит гуманизму и противостоит сочувствию, в основе которого лежит естественная эмпатия, не знающая условных барьеров между «своими» и «чужими». Такое чувство сострадания проявляется тогда, когда «свои» осуществляют насилие над «чужими», например во время внешней агрессии. В 1849 году, когда Николай I направил войска на подавление восстания в Венгрии ради сохранения целостности союзной Австрийской империи, в российском обществе произошел патриотический раскол. Часть образованных слоев задалась вопросом, уместно ли поддерживать агрессию своего государства только потому, что оно «свое». Н.Г. Чернышевский записал в дневнике 11 июля 1849 года: «Друг венгров, желаю поражения там русских и для этого готов был бы многим пожертвовать» [Чернышевский 1939: 297].

В 1816 году подвыпивший американский офицер С. Декатур произнес тост: «Right or wrong, our country!» — ставший лозунгом джингоизма (национал-

шовинизма). Впоследствии эта позиция неоднократно подвергалась критике. Немецкий социолог Р. Михельс, отталкиваясь от тезиса англичанина Р. Берта, что «выше патриотизма стоят гуманность и справедливость», считал безнравственным провозглашенный Декретом принцип и полагал, что «бывают моменты в исторической жизни народов, когда истинные патриоты должны желать не победы, а поражения, иногда даже временного уничтожения своего отечества. Это должно быть во всех случаях, когда патриотизм не совпадает с всеобщим культурным прогрессом» [Михельс 1906: 30]. На близкой позиции стояли некоторые российские дворяне, желавшие поражения России в Восточной (Крымской) войне. Бывший главный цензор России, начальник Главного управления по делам печати Е.М. Феокистов с некоторым осуждением вспоминал своих знакомых в те годы:

Во время Крымской войны люди, стоявшие высоко и по своему образованию, и по своим нравственным качествам, желали не успеха России, а ее поражения. Они ставили вопрос таким образом, что если бы император Николай восторжествовал над коалицией, то это послужило бы и оправданием, и узаконением на долгое время господствовавшей у нас ненавистной системы [Феокистов 1991: 54].

Когда в разгар войны умер Николай I, это вызвало чувство облегчения у противников репрессивного режима, которые называли войну «позорной», считали ее «злом и несчастьем» [Письма... 1959: 611]. В обществе пересказывали письмо историка К.Д. Кавелина Т.Н. Грановскому, в котором выражался восторг по поводу того, что «калмыцкий полубог, прошедший ураганом, и бичом, и катком, и терпугом по русскому государству в течение 30-ти лет... это исчадие мундирного просвещения и гнуснейшей стороны русской натуры — околел, наконец» [Там же: 607]. В определенных кругах не без оснований заговорили о неизбежности политической оттепели.

Следует заметить, что Михельс, говоря о необходимости при известных обстоятельствах поражения отечества, имел в виду прежде всего государство, в то время как часть россиян в XIX веке разводила эти понятия. Например, участник войны 1812 года 19-летний поручик лейб-гвардии Семеновского полка А.В. Чичерин, пребывавший в состоянии уныния после сдачи Москвы французам, утешал себя в сентябре 1812 года тем, что гибель империи не означает гибели отечества: «Любовь к отечеству должна заставить меня все позабыть: пусть свершаются предательства, пусть армия потерпит поражение, пусть погибнет империя, но отечество мое остается, и долг зовет меня служить ему» [Пушин 2012: 226]. О том же писал славянофил И.С. Аксаков в 1864 году: «Государство, конечно, необходимо, но не следует верить в него как в единственную цель и полнейшую норму человечества. Общественный и личный идеал человечества стоит выше всякого... государства»⁵. Тем самым безоговорочная поддержка государства, власти не мыслилась частью патриотической общест-венности как обязательное условие патриотического поведения.

Тем не менее международная напряженность, усиливавшаяся военная тревога порождали в кругах консервативной общест-венности страх, который приводил, наоборот, к отождествлению понятий «отечество», «государство», «власть». Так, сотрудник Министерства иностранных дел Ф.И. Тютчев в статье

5 День. 1864. 17 октября.

«Россия и революция», написанной в 1848 году под впечатлением от так называемой весны народов — череды революций в Европе, — доказывал, что так как любая революция всегда направлена против христианства и имперства, без которых он не мыслил России, она автоматически угрожает существованию России. Такая подмена понятий должна была обосновать внешнеполитическую агрессию, из-за которой николаевская Россия была прозвана «жандармом Европы».

Принцип Декатура прельщал некоторых тем, что позволял не чувствовать себя диссидентом в своей стране, оставаться на стороне большинства, что давало ощущение психологического комфорта. Подавление второго Польского восстания 1863—1864 годов породило очередные переживания общественности, чувствовавшей несправедливость действий своей власти. Западник В.П. Боткин писал И.С. Тургеневу: «Какова бы ни была Россия, — мы прежде всего русские и должны стоять за интересы своей родины, как поляки стоят за свои. Прежде всякой гуманности и отвлеченных требований справедливости — идет желание существовать, не стыдясь своего существования» [Боткин, Тургенев 1930: 180]. Разоблачающими здесь являются слова Боткина о стыде — позиция «Right or wrong, our country!» направлена на подавление этого чувства, выступает стадией отрицания травмы. Хорошо знавший Боткина Е.М. Феокистов дал ему характеристику, объяснявшую приверженность шовинистическому принципу Декатура желанием сохранения психологического комфорта: «Принадлежал он к числу людей, которые стараются отогнать от себя всякую мысль, отделаться от всякого ощущения, способного нарушить спокойствие их духа... При малейшей неприятности он приходил в неистовое раздражение, шипел, проклинал весь мир» [Феокистов 1991: 36]. Подобная позиция становится благодатной почвой для распространения постправды — ситуации коллективного самообмана ради сохранения психологического комфорта, в том числе поддержания псевдопатриотического чувства национального величия в периоды внутренних и внешних неудач⁶.

Пропаганда нервировала современников милитаристской риторикой, усиленно формируя образ внешнего врага. Публицист и редактор «Московских ведомостей» М.Н. Катков обвинял Запад в том, что он пытается «отнять у России не только значение великой державы, но и всякое политическое значение»⁷. Подобное обвинение может рассматриваться в качестве своеобразного комплекса субъектности, при котором представители одной державы, чувствуя несоответствие своих амбиций той реальной роли, которая отводится стране на международной арене, пытаются компенсировать чувство неполноценности перенесением ответственности на других, обвиняя их в тайном сговоре или переводя вопрос в русло цивилизационного противостояния. В эти годы в консервативной мысли формируется комплекс обиды на Европу за ее неблагодарность (за освобождение от Наполеона, «спасение» от революций и пр.). Еще в 1854 году М.П. Погодин утверждал, что «Россия пятьдесят лет служила Европе», но в итоге ей досталась лишь «черная неблагодарность» [Погодин 1874: 93].

6 Термин «постправда» получил распространение после публикации статьи С. Тесича, в которой было показано, что ложь правительств в ряде случаев опирается на желание самих обществ быть обманутыми во имя психологического комфорта — сохранения чувства национального самоуважения [Tesch 1992].

7 Московские ведомости. 1863. 3 апреля.

Образ «неблагодарной Европы» на долгое время становится основой консервативной цивилизационной теории, противопоставлявшей Россию Западу и предрекавшей войну между ними как итог цивилизационного противостояния⁸. В конечном счете подогревавшийся военно-патриотической пропагандой страх консерваторов перед Европой вылился в сильную военную тревогу 1863 года, которая порождала панику в духе эсхатологических фобий. По свидетельству дочери, Ф.И. Тютчев одновременно и жаждал большой войны с Европой, и боялся ее, впадал в панику и твердил о «нашей гибели». И.С. Аксаков, также почти смирившийся с мыслью о неизбежности войны, пытался успокоить себя тем, что она приведет к возрождению «народной Руси».

Современники видели, что военно-патриотическая истерия была раздута печатью, и ругали ответственные за нее издания и их издателей-пропагандистов: «Гнусный “Русский вестник”! Гнусный Катков!», — а также гадали на страницах своих дневников: «Будет война или не будет? — вот великий нынешний вопрос. Будет? Не будет?» [Штакеншнейдер 1934: 326, 327]. Часть общества, признававшая несправедливость государства и ощущавшая собственное бессилие, пребывала в угнетенном состоянии и испытывала чувства коллективного стыда и вины. Молодая петербурженка писала в дневнике:

Невольным образом я становлюсь на сторону поляков... Теперь, когда мы-то виноваты во всем этом великом несчастье, этом безвыходном несчастье, теперь я не могу не защищать их... Тяжелое время, чем кончится оно? О Екатерина Вторая, мать отчества! Спасибо тебе! Это твой старый грешок проклятием лег на наши души. Тебе обязаны мы этим несчастьем, этим позором [Там же: 330—331].

В этих словах характерно использование местоимений первого лица множественного числа «мы» и «наш» — готовность разделить вину за злодеяния, к которым автор не имел непосредственного отношения, свидетельствует о признании, по классификации К. Ясперса, коллективной «метафизической вины», что говорит об осознанной нравственной позиции и развитой гражданской ответственности. Вместе с тем затянувшееся чувство вины, самобичевание из-за понимания собственного бессилия имеет неблагоприятные последствия для психологического состояния общества в целом, так как развивает коллективную «травму стыда», как правило, среди невиновных, тех, кто в силу своей душевно-психической организации наиболее эмпатично воспринимает чужие страдания. Преодоление травмы требует ее перевода из области эмоций в область идей, закрепленных в публичных текстах. Однако последнему сопротивлялась цензурная политика государства.

Понимавшие внутреннюю противоречивость принципа Декатура современники симпатизировали полякам, отождествляли себя с ними, одновременно противопоставляя себя собственным властям. Е.А. Штакеншнейдер признавалась в дневнике, что в это время совесть «всякого мыслящего русского» не могла быть спокойна: «Россия, Россия, родная, до чего доигрались с тобой! Какого тяжелого драматизма полно положение всякого мыслящего русского! Я бы хотела теперь быть полячкой и с чистой совестью от всего сердца биться за родную землю» [Там же: 329]. К тому же призывал А.И. Герцен в прокламации «Земли и воли»: «Мы с Польшей, потому что мы за Россию.

8 См., например: [Данилевский 1995: 31—32, 367].

Мы со стороны поляков, потому что мы русские. Мы хотим независимости Польши, потому что мы хотим свободы России. Мы с поляками, потому что одна цепь сковывает нас обоих... Да, мы против империи, потому что мы за народ!» [Герцен 1959: 90–91].

Следует заметить, что далеко не все консерваторы ставили интересы империи выше интересов народа. Славянофилы-почвенники, поддерживавшие военно-патриотическую эйфорию, мечтали о воскрешении вследствие войны «народной Руси», признавая современную отсталость России даже перед Польшей. Так, Н.Н. Страхов в 1863 году в журнале М.М. и Ф.М. Достоевских «Время» анонимно опубликовал критическую статью «Роковой вопрос», в которой описал польские события как борьбу цивилизованных поляков с русским варварством. При этом автор находил слова утешения для патриотов-шовинистов, противопоставляя внешнюю «государственную цивилизацию» внутренней «народной цивилизации»: «В европейской цивилизации, в цивилизации заемной и внешней, мы уступаем полякам; но мы желали бы верить, что в цивилизации народной, коренной, здоровой мы превосходим их или, по крайней мере, можем иметь притязание не уступать ни им, ни всякому другому народу»⁹. Ответом стала статья в «Московских ведомостях» К.А. Петерсона, в которой автор «Рокового вопроса» обвинялся чуть ли не в национальном предательстве.

Смещение акцента с цивилизации на народность, свойственное и Аксакову, и Страхову, было своеобразной психологической терапией, попыткой избавиться от чувства неполноценности перед Западом возвращением чувства гордости за народную духовность. В этом состояла главная уязвимость патриотической теории: самообольщение в результате признания только положительных эмоций и отрицание негативных оценок в адрес отечества. Накал патриотических страстей и их диапазон можно описать в психологическом ключе. С точки зрения психологии Катков с Петерсоном с одной стороны и Страхов с Аксаковым с другой находились на разных эмоциональных стадиях принятия стрессовой ситуации (отрицание, гнев, торг, депрессия, принятие¹⁰), связанной с признанием недостатков своего отечества: первые находились где-то между отрицанием и гневом, в то время как вторые достигли стадии торга — пытались «обменять» цивилизацию на народность.

У оппозиционно настроенной общественности открывшийся когнитивно-ценностный диссонанс вызывал гнев и ненависть: насилие сверху порождало насилие снизу. Переход разночинной молодежи к революционной и затем террористической деятельности отвечал реалиям взаимоотношений общества и государства. Важно, что в основе этого решения лежало чувство эмпатии — сопереживание бедствиям народа — перераставшее в гнев и ненависть к представляемым виновникам и готовность к самопожертвованию. Н.А. Морозов вспоминал, что молодых революционеров-народников отличало особенное эмпатическое отношение к тяжелой жизни крестьян, накладывавшееся на

9 Время. 1863. № 4. С. 160.

10 В нашем случае строгий порядок чередования стадий (что может относиться к индивидуальным особенностям) или их точное количество не важно, важна сама психологическая модель, описывающая разные эмоциональные реакции человека на некий травмирующий опыт в соответствии с его психологическим состоянием и уровнем эмоционального интеллекта.

присущие юности романтизм и максимализм. В начале своей народнической деятельности Морозов рассуждал:

Разве не хорошо погибнуть за истину и справедливость?.. К чему же тут разговоры о том, откликнется народ или не откликнется на наш призыв к борьбе против религиозной лжи и политического и общественного угнетения? Разве мы карьеристы какие, думающие устроить также и свои собственные дела, служа свободе и человечеству? Разве мы не хотим погибнуть за истину? —

но в то же время признавался, что «не верил в тогдашнего крестьянина, а только жалел его» [Морозов 1916: 66].

Впрочем, жалость к простому народу была характерна не только для революционеров или либералов, но и консерваторов. Публицист М.О. Меньшиков, посетивший в конце 1903 года выставку «Детский мир» и писавший о том, что бедному крестьянскому ребенку доступна вся гамма ощущений, которых лишен отпрыск зажиточных слоев, тем не менее приходил к следующему заключению: «Бедность — прекрасное условие всякой жизни, но, к несчастью, уже нельзя говорить о народной бедности. Народ уже не беден, — он нищ... И нищета дает уже другие, совсем особые, крайне ужасные явления» [Меньшиков 2021: 87]. Можно было бы предположить, что пишущие о народных бедствиях консерваторы негативно отзовутся о Русско-японской войне, которая, как любая война, должна лишь ухудшить положение беднейших слоев, однако Меньшиков находил слова оправдания военным приготовлениям, переводя разговор с уровня бедствий «маленького человека» на уровень «национально-стратегического», геополитического мышления, отмечая, что Россия стоит на страже Европы перед «желтой угрозой», и призывал к устранению последней. В январе 1904 года в статье «Философия войны» Меньшиков писал: «Мир есть состояние благословенное для тела народного, но для духа нации, для высшей индивидуальности масс мир гибелен... Отечество, государство — вот некое высшее существо, питавшееся войной» [Там же: 201]. Тем самым национально-имперское мышление вступало в противоречие с народно-общественным.

Во время войны человек сталкивается с различными видами и формами насилия: прежде непосредственной угрозы физической гибели на фронте он подвергается насильственной мобилизации, перечеркивающей его сложившуюся жизнь. Государственнический патриотизм предписывает воинскую повинность воспринимать как благородную обязанность защищать отечество, вот только ее принудительный характер раскрывает насильственную, крепостническую природу мобилизации, что вызывало у некоторых современников когнитивно-ценностный диссонанс. Писатель А.В. Дружинин делился на страницах дневника эмоциями периода мобилизации 1854 года, в которых обнаруживается целый букет переживаний — от печали и гнева до чувства стыда:

Всех бесстыдных мерзавцев, толкующих о трофеях, военной славе и прочем в таком роде, я посадил бы в мою кожу за эти дни. Была сдача рекрут, и я убил все утро в Казенной палате и ее окрестностях. Хотя в этот набор пошли с рук порядочные негодяи, но мне было так жалко, грустно и странно, что я готов был на это время провалиться сквозь землю. Все это так тяжело, печально, так несогласно с моими понятиями, что я и теперь будто брожу во сне. Староста, бывший при сдаче рекрут, дрожал как лист, всюду мелькали бледные, убитые фигуры!.. Я сделал почти все, что мог, дал рекрутам денег, дам им еще на дорогу, велю им к себе

писать и, когда их пристроят к своим частям, положу на их имя деньги в артель. Это буду я делать всегда и для всех, даже для негодяев, и такой расход будет для меня священным расходом [Дружинин 1986: 322].

Хотя мобилизация 1904 года пришлась на эпоху всеобщей воинской повинности, проводилась она также на редкость беспорядочно, сопровождалась разорением хозяйств, массовым пьянством мобилизованных. Писатель В.В. Вересаев, призванный на войну ординатором военного госпиталя в Мукдене, вспоминал, как забирали военнообязанных в Тульской губернии:

В деревнях людей брали прямо с поля, от сохи. В городе полиция глухой ночью звонила в квартиры, вручала призываемым билеты и приказывала немедленно явиться в участок. У одного знакомого инженера взяли одновременно всю его прислугу: лакея, кучера и повара. Сам он в это время был в отлучке, — полиция взломала его стол, достала паспорта призванных и всех их увела. Было что-то равнодушно-свирепое в этой непонятной торопливости. Людей выхватывали из дела на полном его ходу, не давали времени ни устроить его, ни ликвидировать. Людей брали, а за ними оставались бессмысленно разоренные хозяйства и разрушенные благополучия... По всему городу стояли плач и стоны. Здесь и там вспыхивали короткие, быстрые драмы. У одного призванного заводского рабочего была жена с пороком сердца и пятеро ребят; когда пришла повестка о призыве, с женою от волнения и горя сделался паралич сердца, и она тут же умерла; муж поглядел на труп, на ребят, пошел в сарай и повесился [Вересаев 1988: 7].

Революции никогда не происходят случайно, в результате действий какой-то ограниченной группы лиц, им всегда предшествует процесс вызревания в сознании широких социальных слоев. Часть российского общества встретила 1905 год с чувством сильного разочарования как правительством, так и самим императором. Чувству стыда в ряде случаев сопутствовало раздражение в адрес властей, которых обвиняли в провоцировании ненужной народу войны. Некоторые представители интеллигенции, как и в годы Крымской войны, Польских восстаний, Русско-турецкой войны 1877—1878 годов, желали своему правительству поражения, видя в этом главное условие внутренних преобразований:

Кругом, в интеллигенции, было враждебное раздражение отнюдь не против японцев. Вопрос об исходе войны не волновал, вражды к японцам не было и следа, наши неудачи не угнетали; напротив, рядом с болью за безумно-ненужные жертвы было почти злорадство. Многие прямо заявляли, что для России полезнее всего было бы поражение, —

вспоминал Вересаев [Там же: 4].

Дневники обывателей зафиксировали динамику эмоциональных состояний россиян в 1905 году. Так, например, публицистка и сотрудница редакции либерального журнала «Освобождение» А.В. Тыркова, знавшая о намерении рабочих отнести царю петицию 9 января, находясь в эмиграции, писала накануне о чувстве «тяжелой виноватости» оттого, что не может быть в этот день со своим народом. Когда же до нее дошли известия о расстреле безоружных рабочих, «виноватость» сменилась гневом и ненавистью:

Злоба, бессильная, безысходная злоба против правительственной шайки, сомкнувшейся кругом дрожащего самодержавного труса, против этих офицеров, стрелявших в толпу, в женщин, в маленьких детей. <...> То чувство презрительной

жалости, кот[орую] раньше вызывал к себе царь, исчезло. Убить его — убрать, чтобы не душил Россию окровавленными цепями, —

писала либералка и будущий член ЦК Партии народной свободы [Наследие... 2012: 67, 69]. Редактор «Освобождения» П.Б. Струве в эти дни разделял коллективную ответственность за Кровавое воскресенье: «Мы все должны с горечью чувствовать свою вину. Где же наша работа, что мы делали, если в Петербурге не нашлось ни одного солдата, ни одного офицера, который перешел бы на сторону народа?» [Там же: 69—70]. По мере развития революции в революционных и либеральных кругах крепла уверенность в неизбежности дарования царем Конституции; для консерваторов Манифест 17 октября стал неожиданностью. Современники с ужасом описывали начавшиеся на улицах столкновения разных политических сил, наибольший резонанс вызвали собрания в Томске, где патриоты-консерваторы из черносотенного «Русского собрания» заживо сожгли патриотов-революционеров из числа студентов и рабочих, устроивших митинг в городском театре.

Несмотря на появление в России гражданских свобод, Основных законов империи и законодательного представительного органа власти — Государственной думы, революция 1905 года вызвала неоднозначные реакции в среде отечественной интеллигенции, одна часть которой была напугана охватившим общество насилием, другая недовольна «незавершенностью» революции. Свойственная интеллигенции саморефлексия вновь вызывала чувство коллективного стыда, что отразилось в вышедшем в 1909 году сборнике критических статей «Вехи». В предисловии к нему М.О. Гершензон оправдывался, что статьи написаны не с «высокомерным презрением» к прошлому российской интеллигенции, «а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны» [Гершензон 1991: 22]. С.Н. Булгаков в статье «Героизм и подвижничество» в качестве психологической особенности русской интеллигенции называл «социальное покаяние» перед народом, призывая интеллигентов-современников покаяться за грехи. Называя революцию духовным детищем интеллигенции и обвиняя последнюю в отходе от веры в угоду просветительскому «догмату человекобожества», нигилизме, Булгаков тем не менее считал, что именно на интеллигенции лежит миссия просвещения народа. Сборник «Вехи» пронизан разнообразными эмоциями — стыда и вины, гнева и даже презрения, которые авторы испытывают к недавнему прошлому интеллигенции, что указывает на то, что каждый из них находился на своей стадии принятия стрессовой ситуации. П.Н. Милуков посчитал рефлексии «веховцев» результатом охватившей общество после 3 июня 1907 года депрессии [Милуков 1991: 307].

Саморефлексия российской интеллигенции продолжилась в сборнике «Интеллигенция в России», ставшем ответом «веховцам». В нем один из основателей Партии народной свободы Н.А. Гредескул в качестве типичного представителя русской интеллигенции назвал «кающегося дворянина-разночинца», который сам «терзается и терзает других страданиями массы» ввиду своей особенной «нравственной чуткости» [Гредескул 1991: 233]. Считая причиной народных страданий порожденное государством насилие в форме крепостного права и абсолютизма, интеллигенция избрала объектом своей критики государственное насилие в различных его формах. Эмпатия и коллективный стыд становились эмоциональными признаками интеллигентного человека.

В 1911 году П.Б. Струве выпустил сборник своих статей под названием «Patriotica», объединенных чувством «патриотической тревоги», в которых призывал общественность к выработке «личной ответственности», а власти к признанию верховенства права и отказу от абсолютизма. Струве писал о столкновении нескольких «психологий» в революции, мешавших разным политическим группам понять друг друга и найти общий язык. Власть он обвинял в том, что ее идеалом является полицейская монархия, опирающаяся на «фальсификацию несуществующих патриархальных чувств», а радикально настроенную интеллигенцию — в том, что она разрушает государство, путая его с властью [Струве 1911: 51]. Д.С. Мережковский критиковал Струве за то, что он оправдывает кровожадность государства и, мечтая о Великой России, преклоняется перед его силой. Сам Мережковский сравнил государство с китом, проглотившим Иону: «...так именно государственность выбросила русскую интеллигенцию». Защищая радикализм интеллигенции от нападок Струве, Мережковский поднимал проблему взаимоотношения патриота с родиной: «Я люблю свободу больше, чем родину: ведь у рабов нет родины; и если быть русским значит быть рабом, то я не хочу быть русским; и если в такой любви к свободе вплоть до возможного отречения от родины состоит “банальный радикализм”, — я хочу быть банальным»¹¹.

Вызовом нравственной чуткости российской интеллигенции стала Первая мировая война. Формально начавшаяся с объявления Германией войны России, она преподносилась пропагандой как Вторая Отечественная. Значительная часть российской интеллигенции считала войну вынужденной мерой, но были и те, кто рассматривал ее как следствие проявившихся в международной политике имперских амбиций и коллективного чувства рессентимента, распространяемого пропагандой. Как минимум война сулила очередные бедствия простому народу, поэтому допустившая войну власть подвергалась критике. Второго августа 1914 года З.И. Гиппиус рассуждала в своем дневнике: «Что такое отечество? Народ или государство? Все вместе. Но если я ненавижу *государство* российское? Если оно — против моего народа на моей земле?» [Гиппиус 2003: 157]. На одном из собраний у М.А. Славинского поэтесса произнесла пацифистскую речь, доказывая, что любая война при любом исходе сеет зародыши новой войны. А.А. Ахматова в стихотворении «Июль 1914» пугала читателей последствиями войны в духе эсхатологических пророчеств:

Сроки страшные близятся. Скоро
Станет тесно от свежих могил.
Ждите глада, и труса, и мора,
И затмения небесных светил...¹²

Неприятие войны обуславливалось не только страхом перед бедами, которые она принесет своему народу, но и тем, что врагом стала Германия, с которой у России были тесные культурные связи. Теперь эти связи разрывались. Другая российская поэтесса, М.И. Цветаева, считавшая Германию второй интеллектуальной родиной, выразила свой протест распространявшейся германофобии в следующих строках:

11 Речь. 1908. 24 февраля.

12 Ахматова А.А. Белая стая. СПб.: Кн-во Прометей Н.Н.Михайлова, 1918. С. 67.

Ты миру отдана на травлю,
И счета нет твоим врагам!
Ну, как же я тебя оставлю,
Ну, как же я тебя предам?
И где возьму благоразумье:
«За око — око, кровь — за кровь!» —
Германия — мое безумье!
Германия — моя любовь!¹³

Позиция Цветаевой в военное время могла быть расценена как измена, национал-предательство, тем более что россияне, выражавшие антивоенные настроения, начали подвергаться административным и уголовным преследованиям. В августе 1914 года было отменено выступление П.Н. Милюкова о пацифизме, а осенью под следствием оказалась группа толстовцев, распространявших воззвания «Опомнитесь, люди-братья!» и «Милые братья и сестры!». Автором первого из них был бывший секретарь Л.Н. Толстого В.Ф. Булгаков, гостивший в Ясной Поляне у С.А. Толстой. Последняя вспоминала, что полиция ночью 26 октября ворвалась в дом и устроила Булгакову допрос, а спустя два дня арестовала толстовца вместе с 27 подписантами. В первом воззвании говорилось:

Совершается страшное дело. Сотни тысяч, миллионы людей, как звери, набросились друг на друга, натравленные своими руководителями... забыв свои подобие и образ Божий, колот, режут, стреляют, ранят и добивают своих братьев... Наши враги — не немцы... Общий враг для нас, к какой бы национальности мы ни принадлежали, — это зверь в нас самих... [Булгаков 1922: 36].

Некоторые современники впадали в меланхолию и начинали испытывать стыд за свою эпоху перед потомками, потому что войной были попорчены идеалы просвещения, теории прогресса, так как война погружала мир в архаику. Московский обыватель писал в дневнике в феврале 1915 года:

Вот и про наше время через 100—200 лет историки тоже скажут, что страшно-то не то, что существовали такие властители, как Вильгельм II и родственники его, а то, что современники ихние шли за их кровавой и безумной волей и в век высшего проявления человеческого ума и изобретательности уподобились бессловесному и послушному стаду, поправ Христовы заповеди [Окунев 2020: 70].

В российских патриотических настроениях 1914 года оказались замешаны ингредиенты на любой вкус: реваншизм после Русско-японской войны, имперские мечты о средиземноморских проливах, теория о решающей битве двух цивилизаций — славянской и германской, торжество православия как единственно истинной веры и пр. В.В. Розанов писал, что после поражения в Русско-японской войне в российском народе отсутствовало воодушевление, и полагал, что новая война способна оживить и одухотворить нацию. Война способствовала замещению гуманизма имперскостью, милитаристами вдруг становились вчерашние пацифисты (как, например, П.Н. Милюков или И.А. Ильин), однако в некоторых публикациях авторы проговаривались, объясняя шовинис-

13 Цветаева М. Стихотворения и поэмы. СПб.: Азбука, 2019. С. 56.

тические метаморфозы современников тем, что война привносила в обыденное существование посредством героического начала. Следует заметить, что в основе патриотической эйфории лежала эмоция страха: публицисты объясняли необходимость общенационального единения, пугая читателей тем, что в противном случае России грозит уничтожение. С этой же целью поднимался «статус» войны: еще до того, как она стала мировой, ее характеризовали в качестве столкновения цивилизаций.

Далеко не все имели мужество и психическую способность противостоять военно-патриотической пропаганде. Подсознательно понимая опасность войны, то, что она несет людям гибель, в том числе близким, современники пытались примирить военно-патриотическую эйфорию с собственными страхами перед смертью. Результатом становились безумные концепции, в которых «уменье умирать» провозглашалось «традиционной ценностью» славянского мира: «Западные народы с усмешкой говорили о нас, что мы умеем умирать, но не умеем жить. И вот теперь, когда славянство даст миру свою культуру, мы докажем, что, только умирая, можно жить по-божески; что западное “уменье жить” есть мертвящее начало, а наше “уменье умирать” — животворит!..» [Казем-Бек 2016: 406]. Захлестнувшая публичное пространство патриотическая эйфория обнаруживала признаки массового психоза, поэтому не удивительно, что с первых месяцев войны психиатры стали отмечать рост нервных и душевных расстройств как среди солдат на фронте, так и у гражданского населения в тылу¹⁴.

Публичное пространство не допускало проявлений пессимизма и тем более пацифизма. В обществе распространялась шпиономания, а антивоенные настроения, равно как призывы к заключению скорейшего мира, рассматривались в качестве предательства. Считалось, что желать сепаратного мира могли лишь агенты Германии, поэтому массовые слухи объявляли Г. Распутина, противника войны, немецким шпионом, а заодно с ним и императрицу Александру Федоровну, якобы ведущую переговоры о мире с Вильгельмом II при посредничестве родного брата великого герцога Эрнста Гессенского. Антивоенно настроенные обыватели отмечали появившуюся напряженность в отношениях с сослуживцами. Писатель М. Кузмин, игнорировавший на страницах своего дневника военные и политические сюжеты, после того как 14 августа 1914 года его знакомый показал ему немецкие политические карикатуры, записал в дневнике: «Не шпион ли? Слухи самые плохие» [Кузмин 2009: 470]. Кто-то вынужденно уходил во «внутреннюю эмиграцию». В этой ситуации единственным «собеседником» мог остаться дневник. Герой написанной в 1916 году повести Л. Андреева «Иго войны» завел дневник, чтобы делиться в нем своими сокровенными мыслями, он писал о демонстрировавших ура-патриотический настрой сослуживцах, в то время как сам недоумевал:

Но что бы ни говорили в конторе и как бы ни кричали и ни распинались за войну газеты, про себя я твердо знаю одно: мне ужасно не нравится, что война. Очень возможно (да это так и есть), что более высокие умы: ученые, политики, журналисты способны усмотреть какой-то смысл в этой безобразной драке, но моим маленьким умом я решительно не могу понять, что тут может быть хорошего и разумного [Андреев 1916: 152].

14 Более подробно см.: [Аксенов 2020].

Тревожность эпохи отражалась в редких художественных текстах, фиксирующих распространение депрессивных настроений. В 1915 году В. Брюсов описал мучившие его по ночам кошмары:

Ночью ужас беспричинный
В непонятной тьме разбудит;
Ночью ужас беспричинный
Кровь палящую остудит;
Ночью ужас беспричинный
Озирать углы принудит;
Ночью ужас беспричинный
Неподвижным быть присудит¹⁵.

По мере осознания того, что война принимает затяжной характер, настроения современников ухудшались. Начавшееся с осени 1915 года наступление власти на общественные организации становилось тревожным симптомом ущемления политических свобод. Даже среди патриотов, веривших в победу России в войне, распространялся пессимизм. 31 октября 1915 года в Петроградском клубе общественных деятелей состоялось выступление профессора К.И. Арабажина, во время которого он отметил, что все победоносные войны, которые вела Россия, имели последствием торжество реакции. Докладчик считал, что настоящая война также закончится победоносно, и потому призывал «быть бдительными»¹⁶. Такая позиция становилась основой для «пораженческого патриотизма», тем более что постепенно современники теряли веру в победу. 31 декабря 1915 года Н.П. Окунев подводил промежуточные итоги, примиряясь с военным поражением ради прекращения народных страданий:

Что сказать в конце «пятнадцатого года»? В начале его я по-лермонтовски «глядел на будущее с боязнию, а на прошлое с тоской», по прошествии же смотрю с тоской и на будущее. Какая еще боязнь впереди: мы все испытали — хоронили детей, отцов, сестер, братьев... встречали возвратившихся героев без глаз, без ног, без рук, без рассудка и настолько привыкли к таким ужасным явлениям, что не стали болеть о них и к концу этого злосчастного пятнадцатого года даже не читаем списков убитых и раненых и не посещаем лазаретов... Столько страданий от ужасов войны не было, вероятно, от создания мира... да прекратится эта война как можно скорее! Пускай мы будем побеждены, но горя побежденным не будет!.. [Окунев 2020: 119—120].

Характерно, что с течением войны в дневниках современников ей уделялось все меньше внимания. Например, вдова Л.Н. Толстого С.А. Толстая с июля 1914 по декабрь 1916 года оставила в дневнике 264 записи, из которых война упоминалась в 29 (11%), причем в 1914 году война была упомянута в 17,4% случаев, в 1915 — в 11,4% и в 1916 — в 6%. Современники уставали от насилия и пытались предать войну забвению, однако насилие войны, породив «человека с ружьем», приближало насилие революции.

15 Брюсов В.Я. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 3. Стихотворения. 1918—1924. Поэма «Египетские ночи» и стихотворения, не включавшиеся В.Я. Брюсовым в сборники 1891—1924. М.: Художественная литература, 1974. С. 345.

16 Государственный архив Российской Федерации. Ф. 102. Оп. 124. Д. 61, ч. 9, л. А. Л. 26—26 об.

Усиливавшееся недовольство войной приводило к росту оппозиционно-революционных настроений. Парадокс заключался в том, что с помощью общественного насилия надеялись покончить с насилием государственным. Убийство Распутина 16 декабря 1916 года вызвало позитивные эмоции у значительной части образованных слоев, что не могло не привести к когнитивно-ценностному диссонансу: «Должно сказать, что вообще убийство Распутина возбуждало решительно всеобщую радость. Я не видал еще никогда, чтобы убийство, во всяком случае, дело трагическое, возбуждало такую радость и — прямо сказать — сочувствие», — писал в дневнике Л.А. Тихомиров [Дневник... 2008: 321]. Дочь Л.Н. Толстого называла организаторов убийства «новыми декабристами», пожертвовавшими собой ради Родины, но при этом грустила из-за того, что «совершенное преступление никакой пользы не принесет нашему несчастному отечеству, а ляжет на совести свершивших это дело кровавым, несмываемым пятном» [Сухотина-Толстая 1984: 486]. Осенью 1916 года часть общества переживала современность в качестве последних времен. Эсхатологические образы катастрофы пронизывали дневники разных по своим политическим взглядам авторов.

Тем не менее, когда в феврале 1917 года разразилась революция, некоторые поддержавшие ее современники упорно отрицали многочисленные факты жестокости по отношению к ненавистным представителям «старого строя» — городским и офицерам. Член ЦК кадетов А.В. Тыркова в своем дневнике пыталась представить февральские беспорядки в Петрограде в виде всеобщего восторга, безобидного праздника, отметив, что «толпа ни разу не была оскорбительна» [Тыркова 1992: 328]. Даже статс-дама Е.А. Нарышкина записала 28 февраля не без определенного удовлетворения свершившимся переворотом: «На улицах полный порядок, нигде ни малейшего насилия. Стреляют только в зачинщиков; тех, кто сдал оружие, оставляют в покое... Полная революция произведена спокойно» [Нарышкина 2018: 409]. Часть общества вновь отрицанием проблемы пыталась избежать травмы разочарования революционными иллюзиями, развивая миф о «Великой бескровной». Впрочем, начавшаяся вскоре Гражданская война заставила принять реальность во всей ее трагичности.

Таким образом, реакции определенной части общества на государственное насилие были типичными, в одних случаях оставались индивидуальными, в других выливались в общественное пространство в виде художественных и публицистических текстов, формирующих определенные дискурсы (например, патриотический). При этом если на индивидуальном уровне реакции на протяжении двух веков оставались неизменными, то в публичном пространстве они обрастали оправданиями-смыслами, которые обнаруживают определенную эволюцию. Важным признаком нравственной чуткости оказывалась переживаемая эмоция коллективного стыда или вины — свидетельство эмпатического восприятия реальности, способности за абстрактными категориями разглядеть живого маленького человека. Наоборот, оправдание насилия «высокими материями» в ряде случаев оказывалось свидетельством либо непережитой психологической травмы, либо психопатического склада. В целом реакции позволяют говорить о травмирующем характере взаимоотношений личности и государства при авторитарном режиме, который становится следствием когнитивно-ценностного диссонанса: представления индивида о справедливости, обязанностях власти расходятся с реалиями государственной полити-

ки. В ряде случаев реакции современников складываются в известные стадии принятия стрессовой ситуации, нередко определяющие суть идейных расхождений оппонентов, находящихся на этапах отрицания, гнева, торга, депрессии или принятия травмы. Анализ идейно-теоретического наследия российских интеллектуалов позволяет обнаружить в них признаки травмы и попытки ее преодоления посредством поиска новых смыслов, как правило сводимых к абстрактным, внутренне противоречивым концепциям, в которых провозглашаемые высокие национальные ценности отрицают ценности жизни и благополучия личностей, составляющих эту нацию.

Библиография / References

- [Аксенов 2020] — Аксенов В.Б. Слухи, образы, эмоции. Массовые настроения россиян в годы войны и революции (1914—1918). М.: Новое литературное обозрение, 2020.
- (Aksenov V.B. Slukhi, obrazy, emotsii. Massovye nastroyeniya rossiyan v gody voyny i revolyutsii (1914—1918). Moscow, 2020.)
- [Аксенов 2023] — Аксенов В.Б. Война патриотизмов: пропаганда и массовые настроения в России периода крушения империи. М.: Новое литературное обозрение, 2023.
- (Aksenov V.B. Voyna patriotizmov: propaganda i massovye nastroyeniya v Rossii perioda krusheniya imperii. Moscow, 2023.)
- [Андреев 1916] — Андреев Л. Иго войны // Метель. Литературные альманахи издательства «Шиповник». Кн. 25. Пг.: Шиповник, 1916. С. 143—232.
- (Andreev L. Igo voyny // Metel'. Literaturnye almanakhi izdatelstva "Shipovnik". Bk. 25. Petrograd, 1916.)
- [Анкерсмит 2007] — Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. М.: Европа, 2007.
- (Ankersmit F.R. Sublime Historical experience. Moscow, 2007. — In Russ.)
- [Боткин, Тургенев 1930] — Боткин В.П., Тургенев И.С. Неизданная переписка. 1851—1869. М.; Л.: Academia, 1930.
- (Botkin V.P., Turgenev I.S. Neizdannaya perepiska. 1851—1869. Moscow; Leningrad, 1930.)
- [Булгаков 1922] — Булгаков В.Ф. Опомнитесь, люди-братья!: история воззвания единомышленников Л.Н. Толстого против Мировой войны 1914—1918 гг. Т. 1. М.: Задруга, 1922.
- (Bulgakov V.F. Opomnites', lyudi-brat'ya!: istoriya vozzvaniya edinomyslennikov L.N. Tolstogo protiv mirovoy voyny 1914—1918 gg. Vol. 1. Moscow, 1922.)
- [Вересаев 1988] — Вересаев В.В. На японской войне: Живая жизнь. Минск: Народная асвета, 1988.
- (Veresayev V.V. Na yaponskoy voynе: Zhivaya zhizn. Minsk, 1988.)
- [Герцен 1959] — Герцен А.И. Прокламация «Земли и воли» // Собрание сочинений: В 30 т. Т. 17. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. С. 90—91.
- (Gertsen A.I. Proklamatsiya "Zemli i voli" // Sbranie sochineniy: In 30 vols. Vol. 17. Moscow, 1959. P. 90—91.)
- [Гершензон 1991] — Гершензон М.О. Предисловие // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909—1910 / Сост. Н. Казакова. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 22—23.
- (Gershenson M.O. Predislovie // Vekhi. Intelligent-siya v Rossii. Sbornik statey. 1909—1910. Moscow, 1991. P. 22—23.)
- [Гишпиус 2003] — Гишпиус З.Н. Собрание сочинений: В 15 т. Т. 8. Дневники: 1893—1919. М.: Русская книга, 2003.
- (Gippius Z.N. Sbranie sochineniy: In 15 vols. Vol. 8. Dnevniky: 1893—1919. Moscow, 2003.)
- [Гредескул 1991] — Гредескул Н.А. Перелом русской интеллигенции и его действительный смысл // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей. 1909—1910. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 227—268.
- (Gredeskul N.A. Perelom russkoy intelligentsii i ego deystvitel'nyy smysl // Vekhi. Intelligent-siya v Rossii. Sbornik statey. 1909—1910. Moscow, 1991. P. 227—268.)
- [Данилевский 1995] — Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб.: Глаголь: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1995.

- (*Danilevskiy N. Ya.* Rossiya i Evropa. Saint Petersburg, 1995.)
- [Дружинин 1986] — *Дружинин А.В.* Повести. Дневник. М.: Наука, 1986.
- (*Druzhinin A. V.* Povesti. Dnevnik. Moscow, 1986.)
- [Дневник... 2008] — *Дневник Л.А. Тихомирова.* 1915—1917 гг. М.: РОССПЭН, 2008.
- (*Dnevnik L. A. Tikhomirova.* 1915—1917 gg. Moscow, 2008.)
- [Изард 1999] — *Изард К.* Психология эмоций / Пер. с англ. А. Татлыбаева. СПб.: Питер, 1999.
- (*izard C. E.* The Psychology of Emotions. Saint Petersburg, 1999. — In Russ.)
- [Ильин 2001] — *Ильин Е.П.* Эмоции и чувства. СПб.: Питер, 2001.
- (*Ilin E. P.* Emotsii i chuvstva. Saint Petersburg, 2001.)
- [Казем-Бек 2016] — *Казем-Бек М.Л.* Дневники. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016.
- (*Kazem-Bek M. L.* Dnevnik. Moscow, 2016.)
- [Кузмин 2009] — *Кузмин М.* Дневник 1908—1915. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.
- (*Kuzmin M.* Dnevnik 1908—1915. Saint Petersburg, 2009.)
- [Лосский 2012] — *Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. Минск: Право и экономика, 2012.
- (*Losskiy N. O.* Vospominaniya. Zhizn' i filosofskiy put'. Minsk, 2012.)
- [Меньшиков 2021] — *Меньшиков М.О.* Письма к близким: полное собрание: В 16 т. / Сост., ред. Д.В. Жаворонков. Т. 3. 1904. СПб.: Машина времени, 2021.
- (*Men'shikov M. O.* Pis'ma k blizhnim. Vol. 3. 1904. Saint Petersburg, 2021.)
- [Милоков 1991] — *Милоков П.Н.* Интеллигенция и историческая традиция // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909—1910 / Сост. Н. Казакова. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 294—381.
- (*Milyukov P. N.* Intelligentsiya i istoricheskaya traditsiya // Vekhi. Intelligentsiya v Rossii. Sbornik statey 1909—1910. Moscow, 1991. P. 294—381.)
- [Михельс 1906] — *Михельс Р.* Что такое патриотизм? Киев: Правда, 1906.
- (*Mikhel's R.* Chto takoe patriotizm? Kyiv, 1906.)
- [Морозов 1916] — *Морозов Н.А.* Повести моей жизни. Т. 1. М.: Задруга, 1916.
- (*Morozov N. A.* Povesti moey zhizni. Vol. 1. Moscow, 1916.)
- [Нарышкина 2018] — *Нарышкина Е.А.* Мои воспоминания. Под властью трех царей. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- (*Naryshkina Ye. A.* Moi vospominaniya. Pod vlast'yu trekh tsarey. Moscow, 2018.)
- [Наследие... 2012] — *Наследие Ариадны Владимировны Тырковой: Дневники. Письма / Сост. Н.И. Каницева.* М.: РОССПЭН, 2012.
- (*Nasledie Ariadny Vladimirovny Tyrkovoy: Dnevnik. Pis'ma.* Moscow, 2012.)
- [Окунев 2020] — *Окунев Н.П.* В годы великих потрясений. Дневник московского обывателя 1914—1924. М.: Кучково поле, 2020.
- (*Okunev N. P.* V gody velikikh potryaseniy. Dnevnik moskovskogo obyvatel'ya 1914—1924. Moscow, 2020.)
- [Письма... 1959] — *Письма К.Д. Кавелина к Т.Н. Грановскому // Литературное наследство.* Т. 67. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 591—614.
- (*Pis'ma K. D. Kavelina k T. N. Granovskomu // Literaturnoe nasledstvo.* Vol. 67. Moscow, 1959. P. 591—614.)
- [Погодин 1874] — *Погодин М.П.* Сочинения М.П. Погодина: В 5 т. Т. 4. Историко-политические письма и записки в продолжение Крымской войны. М.: Тип. В.М. Фриш, 1874.
- (*Pogodin M. P.* Sochineniya M. P. Pogodina: In 5 vols. Vol. 4. Istoriko-politicheskie pis'ma i zapiski v prodolzhenie Krymskoy voyny. Moscow, 1874.)
- [Пущин 2012] — *Пущин П.С.* Дневник 1812—1814 годов. *Чичерин А.В.* Дневник 1812—1813 годов. М.: Кучково поле, 2012.
- (*Pushchin P. S.* Dnevnik 1812—1814 godov. *Chicherin A. V.* Dnevnik 1812—1813 godov. Moscow, 2012.)
- [Рюзен 2005] — *Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность / Пер. с нем. А.В. Антощенко // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания / Отв. ред. Л.П. Репина. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 38—62.
- (*Rüsen J.* Krise, Trauma, Identität. Moscow, 2005. — In Russ.)
- [Струве 1911] — *Струве П.Б.* Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. СПб.: Д.Е. Жуковский, 1911.
- (*Struve P. B.* Patriotica. Politika, kul'tura, religiya, sotsializm. Saint Petersburg, 1911.)
- [Сухотина-Толстая 1984] — *Сухотина-Толстая Т.Л.* Дневник. М.: Современник, 1984.
- (*Sukhotina-Tolstaya T. L.* Dnevnik. Moscow, 1984.)
- [Труды... 1907] — *Труды Второго съезда отечественных психиатров, происходившего в Киеве с 4 по 11 сентября 1905 г.* Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1907.
- (*Trudy Vtorogo s'yezda otechestvennykh psikiatrov, proiskhodivshogo v Kyive s 4 po 11 sentyabrya 1905 g.* Kyiv, 1907.)
- [Тыркова 1992] — *Тыркова А.В.* Петроградский дневник // Звенья: Исторический альманах. Вып. 2. М.; СПб.: Феникс ATHENEUM, 1992. С. 319—339.

- (*Tyrkova A. V. Petrogradskiy dnevnik // Zven'ya: Istoricheskiy al'manakh. Issue 2. Moscow; Saint Petersburg, 1992. P. 319—339.*)
- [Петракова 2022] — *Петракова Г.* Травма свидетеля. Почему мне плохо от того, что я вижу, и как с этим справиться. М.: Бомбора, 2022.
- (*Petrakova G. Travma svidetelya. Pochemu mne plokho ot togo, chto ya vizhu, i kak s etim spravit'sya. Moscow, 2022.*)
- [Феоктистов 1991] — *Феоктистов Е.М.* За кулисами политики и литературы (1848—1896). Воспоминания. М.: Новости, 1991.
- (*Feoktistov Ye.M. Za kulisami politiki i literatury (1848—1896). Vospominaniya. Moscow, 1991.*)
- [Чернышевский 1939] — *Чернышевский Н.Г.* Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 1: Дневники. Из автобиографии. Воспоминания. М.: Гослитиздат, 1939.
- (*Chernyshevskiy N.G. Polnoe sobranie sochineniy: In 15 vols. Vol. 1: Dnevniky. Iz avtobiografii. Vospominaniya. Moscow, 1939.*)
- [Штакеншнейдер 1934] — *Штакеншнейдер Е.А.* Дневник и записки (1854—1886). М.; Л.: Academia, 1934.
- (*Shtakenshneyder Ye.A. Dnevnik i zapiski (1854—1886). Moscow; Leningrad, 1934.*)
- [Ясперс 1999] — *Ясперс К.* Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / Пер. с нем. С. Апта. М.: Прогресс, 1999.
- (*Jaspers K. Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands. Moscow, 1999. — In Russ.*)
- [Тесич 1992] — *Тесич С.* A Government of Lies // The Nation. 1992. Vol. 254. January 6/13. P. 12—14.
- [Томкинс 1963] — *Tomkins S.* Affect Imagery Consciousness. Vol. II: The Negative Affects. New York: Springer Publishing Company, 1963.

Традиции (не)насилия в истории российского общества

Светлана Адоньева

Помочи, тайные милостыни и иные вернакулярные практики социального порядка севернорусских деревень

Svetlana Adonyeva

Support, Secret Alms, and Other Vernacular Practices of the Social Order of Northern Russian Villages

Светлана Адоньева (АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры», директор; доктор филологических наук, профессор) spbfolk@mail.ru.

Svetlana Adonyeva (Dr. habil.; Professor; Director, Propp Centre: Humanitarian Studies in the Sphere of Traditional Culture) spbfolk@mail.ru.

Ключевые слова: вернакулярные практики взаимопомощи и контроля, локальные деревенские сообщества, Русский Север

Key words: vernacular practices of mutual assistance and control, local village communities, Russian North

УДК: 392.5

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_201

UDC: 392.5

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_201

В статье рассматриваются деревенские практики взаимопомощи и контроля как вернакулярные формы самоорганизации локальных сообществ. Материалом служат полевые исследования поселений бассейнов северо-востока Архангельской области.

The article observes village practices of mutual assistance and control as vernacular forms of the self-organization of local communities. Field research of the settlements in the basins of the northeast Arkhangelsk serves as the basis for this article.

Со времен Гоббса и Локка государство представляется продуктом общественного договора, который обеспечивает удержание людей от «войны всех против всех» — постоянных конфликтов, определенных противоречием интересов отдельных индивидов. Суверен (один человек или группа) заставляет других делать то, что нужно для обеспечения общего мира и безопасности. Таким

образом, за сувереном закрепляется легитимное право на насилие, которое полагается инструментом обеспечения социального порядка. Альтернативой порядка «сверху» может служить социальный порядок, достигаемый посредством самоорганизации сообществ¹. Для того чтобы отличить социальные порядки, обеспечиваемые внеинституционально, я воспользуюсь понятием вернакулярности, наиболее точно позволяющим определить практики самоорганизации, существующие по обычаю и традиции.

За время полевых исследований в Архангельской области мы дважды оказывались свидетелями стихийной самоорганизации местных сообществ, следствием которой становилось изменение решений, идущих из «центра». Один из кейсов был широко представлен в средствах массовой информации и удостоен отдельной статьи в «Википедии» — экологический протест против строительства мусорного полигона вблизи железнодорожной станции Шиес в Ленском районе Архангельской области, начавшийся в 2018 году и завершившийся отменой решения о строительстве в 2020 году². Другой конфликт не освещался в федеральных СМИ, но имел критическое значение для жителей бассейна Мезени: с 2012 года в результате областных административно-ведомственных манипуляций переправы (паромные и понтонные) стали вдруг платными, к тому же непомерно дорогими, а переправы — единственный способ добраться и завезти грузы в Мезень и Лешуконье. Война за переправы между «предпринимателями» от областных властей и мезенцами, так же как и события Шиеса, закончилась в пользу последних³. Способность к сложным формам самоорганизации локальных сообществ, как представляется, была обеспечена этосом жителей этих северных территорий, удерживаемым в практиках повседневной жизни⁴. Как отмечал Гарольд Гарфинкель,

нравственный закон воплощен в упорядоченных по некоторым правилам действиях повседневной жизни. Члены общества сталкиваются с ним и знают о нем как об обычном, по их ощущению, ходе действий: в знакомых картинах ежедневных дел, в мире повседневной жизни, который знаком им, как и всем остальным, и воспринимается как нечто само собою разумеющееся [Гарфинкель 2002: 41].

К таким растворенным в повседневности практикам социального взаимодействия мы и обратимся. Результаты полевых исследований севернорусских сельских поселений XX—XXI веков дают нам возможность описать социальные инструменты, которые обеспечивают общественный порядок, создавае-

-
- 1 Эдвард Бенфильд полагал, что отсутствие согласованного поведения — важный фактор, препятствующий экономическому развитию на большей части земного шара: «Большинство живущих на свете людей, — писал он в конце 1950-х годов, — за всю свою жизнь так и не становятся членами сообщества крупнее семьи или племени. За пределами Европы и Америки согласованное поведение в рамках политического объединения или корпоративной организации — явление редкое и недавнее» [Бенфильд 2019: 9].
 - 2 https://ru.wikipedia.org/wiki/Протесты_в_Шиесе (дата обращения: 17.08.2023).
 - 3 Михайлов С. Победа без соперников: переправами через Мезень займутся два микропредприятия. Области переправы обойдутся в 75,7 млн рублей // 29.ru. 25.04.2017. <https://29.ru/text/gorod/2017/04/25/60490111/?ysclid=lkcizo21vl212333423> (дата обращения: 20.07.2023).
 - 4 По Самнеру, этос — совокупность характерных обыкновений, идей, стандартов и кодов, посредством которых группа отличается от других групп [Sumner 1907: 36].

мый и поддерживаемый без участия государства и его «силовых» ведомств. Не приходится сомневаться в том, что это практики сельской общины, их история охватывает не один век и уходит к временам заселения территорий. Системное рассмотрение этого вопроса требует исследования, предполагающего изучение разных исторических источников (см.: [Богословский 1909; Бакланова 1976; Громыко 1986; Копанев 1984; Миронов 2018: 144—248; Тимошенкова 1996]). Я ставлю перед собой гораздо более скромную задачу: я опишу вернакулярные практики поддержки и солидарности, а также практики контроля, о которых нам рассказывают наши информанты, жители северо-востока Архангельской области, то есть актуальные социальные практики, обеспечивающие сплоченность сообществ, какой бы ни была историческая глубина их происхождения.

Привычки действовать определенным образом передаются от поколения к поколению и могут существовать долгое время. В повседневном мире, полагает историк Фернан Бродель, сосуществуют формы социальной жизни, характеризующиеся разными сроками существования. В самых нижних слоях жизни, в повседневности, господствуют наиболее стабильные структуры, происходящие в них процессы измеряются столетиями. Это взаимоотношения общества и природы, привычки мыслить и действовать, пищевые рационы, землепользование и институт семьи. Другие пласты (например, экономика) имеют, подобно морским приливам и отливам, циклический характер и требуют иных масштабов времени. Поверхностный слой истории — события, которые чередуются, как волны в море. Они измеряются короткими хронологическими единицами; это политическая, дипломатическая и тому подобная «событийная» история [Афанасьев 1986: 14]. «Нижний слой» (повседневность) определен социальными структурами, которым свойственна большая временная протяженность (*longue durée*). Структуры, существующие в *медленном* времени, плохо различимы с точки зрения событийной истории. Они существуют в иных темпах. Я полагаю, что российская современность собирает на своей поверхности социальные практики, принадлежащие разным временным слоям. Соединяясь в настоящем, они имеют как различную глубину исторического залегания, так и различные конструктивные основания. И второе — форма — не сводимо к первому — генезису — и не может быть истолковано лишь как архаизм или пережиток, поскольку активно участвует в настоящем, занимая свое место в ткани общего жизненного мира.

Наши исследования на территории бассейнов рек Мезени и Вашки проходят с 2007 года, временная глубина фиксируемых нами свидетельств — 1930-е годы, то есть самые ранние воспоминания относятся ко времени коллективизации севернорусской деревни, самые поздние — к постсоветским временам. Я постараюсь показать, что в толще практик общественной жизни XX века, формировавшейся советской властью, где насилие и патронаж — абсолютная прерогатива государства, можно различить локальные практики солидарности и контроля, сохранявшиеся и поддерживаемые местным этосом.

Рассказывая истории, наши собеседники обычно не называют имен, просто говорят: один мужчина, одна женщина, мой свояк, мой родственник. Приводя отрывки из интервью и ссылаясь на свидетельства своих информантов, я буду следовать тому же правилу анонимности.

Практики взаимопомощи

Помочи, по определению, предложенному М.М. Громыко, — «сложный по своей структуре обычай, в центре которого — неоплачиваемый труд крестьян для аккордного завершения какого-то срочного этапа работ у отдельного хозяина» [Громыко 1986: 33]⁵. После развала совхозов в начале 1990-х годов скот держит обычно несколько семей в деревне, заготовка сена для скота имеет вид помочей. Пришедших (приглашенных) помогать (косить, грести, скирдовать) хозяева «обеспечивают» инвентарем, угощением на поле, а после сенокоса — снабжают дарами: молоком, рыбой, мясом. Это называется именно «помочь» поставить сено, наши собеседники говорят о своем участии в частном сенокосе как о помощи, предполагающей благодарность, а не о найме, предполагающем оплату услуг [Мариничева 2017: 83—86].

Так же, посредством коллективной помощи, ставятся дома и другие постройки. Хозяева могут «подряжать» строителей, но «свои» (соседи и родственники) приходят «помогать». Для них устраиваются угощения, которые имеют особые названия — «окладно́» (после закладки первого звена бревен), «охлупно́», «князевó» (после установления охлупня), «мáтично» (после установки матицы)⁶. Приведу в качестве примера один из разговоров о строительстве дома и бани, в нем принимают участие две женщины — Л.С. и Н.А. (около 1950 года рождения):

<А дом когда строят, там есть какие-нибудь особенные места?>

Л.С.: Окладно — это когда только первый...

Н.А.: Первый ряд, окладное.

Л.С.: А князевое — уже когда завершили стенки и уже вот эти вот поставили вот штуки, да? Стропила. Тогда елочку ставят наверх, я помню, не знаю почему. Маленькую елочку такую. Туда, наверх, на эти на стропила вот так, елочку ставили.

<Елочку настоящую?>

Н.А.: Настоящую, да. В лес бегали, в лес.

<А обмывали окладно?>

Л.С.: Да, обмывали, особенно когда окладное сделают, надо обмыть.

<А елочка-то... зачем ее ставили?>

Н.А.: Елочка просохнет — дом просох, может быть, пол стелить можно, как-то вот так. Мы ведь тоже ставили, когда строились-то. когда строили.

Л.С.: А может быть... Нет, а там не было, просто вот ставили елочку, вот обыкновенную, бегали в лес, и спиливали, и ставили.

<А баню просто ставили? Ну, нужно было обмывать окладно в бане, матицу там...>

Л.С. Ну, это уж я не знаю, баня-то, папа у меня строил, дак он, самое, он не пил, дак, он, может, и не обмывал. Он может обмыть стаканом кваса, или вот эту братынь поставят, выпьют кваса.

5 В монографии М.М. Громыко также представлен обширный материал о помочах у русских крестьян пореформенной России.

6 Фольклорный архив СПбГУ. Архангельская коллекция. Леш15—17. Ниже ссылки на архивы приводятся с сокращением — ФА СПбГУ и шифр записи, архив АНО «Прошловский центр» — ПЦ и шифр записи.

<Но он же не один строил, ему кто-то помогал...>

Л.С. Дак понятно. Соседи помогли. Но знаю, что вот меня лично отправляли за этой елочкой, я ходила с пилкой, спливалила и несла⁷.

Из этого рассказа мы видим, что постройка предполагала ритуалы, а участие в этой работе называлось «помощью», то есть практика одновременно поддерживает и этос экономического взаимодействия («помощь» как отложенный долг, предполагающий взаимность обязательств), и ритуальную форму ценностного закрепления этого порядка — трапезу, пиршество.

Приведу рассказ мужчины 1930 года рождения о том, как строили дом брату, а тот, в свою очередь, «помогал» строить дом информанту:

Ну-так мой тоже когда-то построили. Нас пять человек стало. Оклады вместе делали. Также оклада сделали-то, это, тоже, ну, не батарея там (бутылок вина. — С.А.), может, и поменьше, а выпили, нать. А потом и туда добрались — вершение. Тёс сделали, стропила. На стропила — правцы. И сам верхний — конёк. Конёк положили, всё закрепили, чтобы стропила не пали. С той стороны, с другой, это, мало ли ветер — стропила-ти бросит. Нать закрепить их ещё по-хорошему жердьём... И тоже, это, закрепишь, дак чтобы вечно стояло. И вот конёк затянут. Это, значит, «конево». — Батарею вина. Вот тут нать батарея. «Конево», — говорит. «Что, — говорит, — пьёте?» — «Конево». А до конево(го) дойти не всё равно с окладов-то. Вишь, подняться-то — у-у! делов — у-уйма делов! И всё выходны. Вот выходной один ведь даётся, давалось. Это сейчас два выходных⁸.

Постройка дома — сложное дело, требующее квалификации, материальных вложений и значительных коллективных усилий. Начало работы и ее завершение — окладно и князево — предполагает трапезу участников работы — хозяев и помощников. Трапеза — и форма благодарности помогающим, и залог того, что хозяева также придут в свое время на «помочи». Помощь «своих», таким образом, не оплачиваемая услуга, но особая форма дара — предполагающая ответный дар. В обществах традиционного типа дары были одолжениями и обеспечивали социальные связи между группами. Посредством отложенных долгов формировались взаимные обязательства [Мосс 2011]. Точно так же, «миром», принято помогать соседям, которые оказались перед необходимостью совершения похорон: смерть организует большинство жителей и меняет их жизненный порядок, каждый знает, что и когда будет делать, во что включаться (обряжать покойника и готовить поминки, делать гроб, мыть дом после выноса покойника, копать могилу, ставить крест и т.п.).

МИЛОСТЫНИ

Многие говорили нам о том, что накормить чужого человека — как милостыню дать: ты накормишь этого, а кто-то в других местах и в другое время накормит

7 ФА СПбГУ Леш15—14, Леш15—24, Леш20а—39.

8 ФА СПбГУ Леш24—81.

твоих. Приведу одно из таких замечаний: собеседница рассказывает о том, что по реке сплавлялись двое парней, остановились в Ценогоре:

А у нас в это время корова отелилась. Я, помню, им ещё молока налила. Я говорю: «Понравится, ещё придёте». Ещё пришли! <смеётся>. Я говорю: «Кто-нибудь потом моим детям молока нальёт. Кто ли», — говорю, — «им подаст милостыню». Мало ли вдруг окажутся где ли в пути и будут голодны, <смеясь> накормит кто-нибудь. Ой! Тако тоже поговорили. Потом пришли ещё с банкой: «А ещё у вас молока нет?» Я говорю: «Давайте ещё налью, ладно уж». Деньги пихают. Я говорю: «Да ладно. Это будет вам», — говорю, — «как бы милостыня» <хохочет>. Милостыня, говорю. Кто ли моим детям подаст. «Тогда», — говорю, — «дети у меня где-то на стороне. Может тогда», — говорю, — «нуждаются». В жизни всё бывает ведь».

Приведу и прокомментирую рассказ, записанный в 2013 году. Разговор начинается с рассказа о похоронном обряде:

Раньше, вот, хоронить когда будут человека, напекут шанег, принесут, вот, — «поминайте у меня родных, кто умер, тех поминайте», по шанье давали. Ну сейчас это уже отменили, уже не подавают. Лучшие принесут так, на стол.

<А вообще просто ходили куда? По людям?>

Ходили? Ходили вот тут соберутся к покойному, тут и подавали.

<Тут и подавали, это и есть милостынька?>

Да. Так милостыню не носят сейчас.

Рассказчица объясняет, что раньше родственники умершего готовили и разносили еду «на помин» — бедным, чтобы те помянули умершего, теперь такого обычая нет: теперь собирают поминальный стол и ждут всех к себе в дом на поминки и пришедшим предлагают еду (шаньгу) на помин. Но потом женщина говорит о том, что сама она готовит и относит одиноким старым людям еду, чтобы поминали ее мать:

А я-то испеку дак тоже когда, снесу...

<А кому Вы снесёте?>

Шуре когда вот снесу.

<Одинокая которая?>

Да, бабулька-то.

<Она одинока, поэтому ей снесёте?>

Так она одинока, дочь-то в городе. Одна дочь осталась дак. Сын умер. Дед тоже, дедушка умер их...

<То есть, получается, милостыньку одиноким носят?>

Да, одиноким. Не понесут же богатым, богатым у них всё есть дак. Да, они поминать не будут. <...> Я дома дак тоже напеку, вот, Геля была Даниловна, она тоже одна, понесу ей. Дак-от Фелицаты Даниловны свекровы тоже снесу. Натё, поминайте...

<А это только шаньги или ещё чем-то можно?>

Да какие, рыба и всяко всё...

<Рыба? Тоже как милостынька?>

Да. Ваня и тетёру добудет, тетёрку снесёшь. Это всё, добыл чехоря зимой, снесла, Виктории... Так вот она <нрзб.> и не берёт. Я говорю, цё богаты не будут брать. Ты цё, у вас это-то, семья. Я говорю: отсулёна, говорят, скотина — в доме не животина.

<Как-как?>

Отсулёна скотина — в доме не животина.

<А что это значит?>

Это значит, если он застрелить не может и посулил. «Я застрелю дак снесу милостину». И он вот добыл, добыл два чухаря, одного мы снесли. У меня отсулён, я понесла, а она не берёт. Я говорю, и вот я ей сказала, да. Я говорю: отсулёна скотина — в доме не животина. Вот это как пословица.

Сын женщины, когда был на охоте, обещался отдать половину добычи на милостыню, охота удалась, он подстрелил двух тетеревов, одного хозяйка понесла как милостыню.

<А на рыбалке тоже так?>

Тоже так же бывает, бывает тоже. Ведь ездят, всё, ведь и сёмга встретится, и тыцют, и не могут занести, всяко. Посулят и забудут. Не верят ведь, а ведь всё это есть.

<А если вот она не берёт, и что делать-то, если «в доме не животина»?>

Возьмёт, куда! Дак цё, не добыл бы, я бы тебе не принесла. А если бы одну добыл, я бы половинку снесла. Птица-то большая чухарь. Тетеря ведь знаете? Большой ведь. Цё, я тебе сказала пословицу, всё. Поминай Виктора да и Анну Трофимовну, бабушку, всех поминай.

<А как помянуть надо? Ну вот мне принесли, например, и что, помянуть — это я что должна делать?>

Сваришь, сядешь кушать, я перекрестюсь, помяни, господи, мамушку родимую...¹⁰

Как мы видим из этого разговора, практика милостыни связана не только с общим порядком обычая, но и с порядком внутреннего контроля — верности принятому на себя обязательству. Охотник или рыбак, стремясь получить добычу, обещает отдать часть на Божье дело — на помин, на милостыню. Он может потом и забыть о том, что в азарте дал обет, «посулил», но рядом есть кто-то старший, в данном случае — мать, которая побеспокоится о том, все ли были сделано правильно: «*Посулят и забудут. Не верят ведь, а ведь всё это есть*». Какая-то беда в семье — пропажа скота, болезнь кого-то из домашних — также повод, чтобы «подать милостыню»: «Если корова не придёт, или телёнок, или овцы, опять молятся, кому-то милостыню подают, кормят, чтобы скот вернулся»¹¹.

В отношениях дара-милостыни, как мы видим, задействованы не только люди. Милостыня — материальная ценность (еда, вещь), которая изымается

10 ПЦ DTxt22—034_Arch-Lesh_22—07—13_SaukovaNV.

11 ПЦ DTxt11—335_Arch-Lesh_11—07—10_MaksimovaRI.

из обмена и потребления, для того чтобы стать жертвой-даром. Принесение в дар «посуленного» — подтверждение разделяемого дарищим и одариваемым общего ценностного порядка.

<А вообще это не принято — брать что-то с креста?>

Не знаю, не берут ведь. Но там, может, сносят, которы одиноки бабушки тут живут. И вот такие вот матери навешаны, шали-то они берут, полотенца, покровы всяко навешаны. Бабушки одинокие живут. У креста побыло, значит, уже оно всё, уже освящёно всё. И относят бабушкам одиноким, которы живут одиноки, носят. У креста полежало, значит, оно уже всё, перешло уже на ту сторону, переходит, говорят. И носят...

<А вот по другую сторону перешло...>

Да-да-да. Уже переходит всё на ту сторону-то. Раз оно было у креста, значит, уже оно всё освещено. Крест-от освящённый, значит, она, моё освящено. Моя еда освящена, ну, всё, можно уносить. Полежало у креста, помолвились, уже можешь ты брать, если хорошее твоё, жалко. И занеси какой-нибудь бабушке. Пусть она помолится за... за моих детей, там, за. Да, скажет: «Господи, помилуй, помоги моим-то детям, чтоб всё-то было». Помолитесь, поклоняешься, вот и всё... Я к бабушке отнесу, полежало у креста полотеньшко, ли платье, ли платок, нёчэ тоже ведь не но... не ношено, ново дак. Никто не... руками не цапал, ничё, вот, относили бабушкам.

<А если не освящённое, то уже не подходит, считалось, что не милостыня это?>

Да, да. Это уже всё¹².

Перераспределение благ посредством обетных крестов и часовен предполагает превращение материального (вещей, еды) в священные объекты — «по другую сторону перешло».

Православная церковь играет в этой местности не очень значительную роль. В деревнях членами возникших в 1990-е годы церковно-приходских общин становились в основном люди престижных профессий и статусов — учителя и библиотекари, председатели сельских советов и руководители предприятий и пр. Но все деревни практиковали и практикуют поклонение обетным крестам. Эта широко известная традиция существовала на Мезени и тогда, когда церковь была под запретом. Фольклорист Н.П. Колпакова, работая на Мезени, записала в полевом дневнике 1958 года:

Раньше по всей Мезени было много часовен и крестов на угорах. В 1930-х годах все это усиленно уничтожалось. Но, как ни странно, за последнее время начали снова восстанавливать. Так, женщины на палубе рассказывали мне, что немного выше Юромы в лесу заново поставлены два больших креста. Некая бабка Паранька из Кельчегоры видела вещий сон, повелевавший ей восстановить поруганную святыню. Бабка Паранька купила досок и своим иждивением соорудила первый крест, а рядом с ним как-то сам собой вырос и второй. Вскоре оба оказались обвешены, как и прежде, пеленами и иконами и туда опять-таки как прежде стали время от времени уединяться молеельщицы¹³.

12 ФА СПбГУ Леш15—90.

13 Российский институт истории искусств, кабинет рукописей. Н.П. Колпакова. Ф. 112. Оп. 2. Путевые дневники. Мезень 1928—1958. № 17. С. 262.

А вот пример из наших записей 2012 года:

<А не знаете, почему этот крест там стоит?>

Во имя Отца и Сына и Святого Духа, дак там и раньше стоял. Только он раньше стоял вот вишь, сюда дак по правую сторону стоял, он там свалился, дак почему-то по левую поставили. Я как помню с детства, там всегда стоял крест, значит, и до нас был ещё.

<То есть и в советское время к нему ходили?>

Всё равно, когда и ходили, хоть нас отучили от этого, а старушки-то всё равно ходили. Там чё, накроют, тоже и несут, милостыню отдавали старикам, кому-нибудь, кто постарше. И денег туда, и платочков навешают, и даже отрезы какие-то повесит кое-кто, кто чё просит, дак ведь я ведь не знаю чего.

<И это всё раздавали старикам?>

Всё раздавалось с креста, да, чтоб не портилось¹⁴.

До сих пор сохраняется благотворительная практика, сложившаяся вокруг почитания обетных крестов. Многие из крестов, поставленных в советское время и позже, размещаются на местах бывших часовен, которые были сакральным центром — залогом локальных крестьянских сообществ (общин). В XVII—XVIII веках и позже устройство приходов на севернорусских землях шло «снизу» и на мирском иждивении [Камкин 1990; Бернштам 2005: 63—67]. Несколько семейно-родственных или соседских групп образовывали общину с культовым центром в виде часовни [Пермиловская 2010]. Таким образом, существовало два типа приходской организации: церковный (канонический), в силу старообрядчества севернорусского населения редкий и поздний, и часовенный — народный по происхождению и узаконенный церковным обычаем [Лютикова 1992: 149]. По мнению Т.А. Бернштам, «многие позднетрадиционные консолидирующие и разъединяющие признаки в религиозном, социокультурном быту и домостроительстве прихожан» ведут свое начало именно от часовенного уклада [Бернштам 2005: 64].

В контексте перераспределения благ, о которых говорят наши информанты, важен тот факт, что в обычае приходов была часовенная казна, а также часовенные старосты, избираемые мирским сходом:

... часовенная казна предназначалась не только для содержания и служебного использования часовни (приобретение и заказ икон, покупка свечей, плата приходскому священнику за требы и молебны, приготовление пива для коллективных праздников и т.д.), но и для хлебной ссуды прихожанам, отпускаявшейся, как говорится, «без лихвы», т.е. на неопределенный срок и подчас без всякого обеспечения для самой часовни [Там же: 65].

Современная практика устройства часовен и крестов продолжает эту традицию: старосту выбирает деревня, не публично, но по умолчанию доверяя это служение человеку уважаемому и верующему, так было во всех деревнях нижней и средней Мезени и Вашки, в которых мы работали. Он или она являются распорядителями и блюстителями часовенного добра, часовня служит местом сбора пожертвований для бедствующих. Милостыня — она же треба — приносится в часовню или к кресту, а потом передается тем, кто в ней нуждается.

14 ФА СПбГУ Леш15—55.

Обмен дарами-помочами обеспечивает, с одной стороны, взаимность, с другой — суверенность участников отношений.

Всякий интерсубъективный обмен, особенно агонистический, предполагает дистанцию между двумя субъектами, двумя участниками игры; своей деятельностью обмена и дарения они как раз и конституируют этот разрыв, ежеминутно обозначая, что «мы — не вы», «наше — не ваше» [Зенкин 2006: 19].

Помочи одновременно и сплачивают сообщество и структурируют его, выявляя акторов.

В отличие от помочей, поддерживающих паритетные отношения соседствующих, но отдельных человеческих групп (семей-домохозяйств), мы наблюдаем и другие практики самоорганизации: они обеспечивают существование сообщества, основанного на договоре и общей святыне. Часовни и кресты поддерживаются общим попечением, члены сообщества вкладываются в почитаемый объект: подновляя крест, ремонтируя часовню, расчищая дорогу к святому месту, принося туда обетное (вещи и деньги)¹⁵.

Феномен дара-вклада рассматривался Эмилем Бенвенистом применительно к институту средневековых германских гильдий, его интересовала лексика социальных отношений. Лингвист писал:

Собственное значение *gild* — «дань за взаимность», «ответная дань». Это налог, взимаемый с отдельного человека за участие в распределении коллективных благ внутри корпорации, плата за вступление (производимая тем или иным способом) в корпорацию, члены которой связаны общностью культа [Бенвенист 1995: 66].

Поясняя историческое значение слова «гильдия», Бенвенист отмечал:

Прежде всего — это собрание по случаю праздника, жертвенная трапеза «братства», члены которого собираются для вольного причастия, и те, кто объединялись подобным образом, назывались так же. Понятие священной трапезы лежит в основе этого выражения [Там же: 65].

Гильдейский, иначе — корпоративный, тип социальной организации основан на общей ценности и договоре. Формой подтверждения и утверждения договора было пиршество. Бенвенист не случайно назвал такой праздник священной трапезой: она предполагала божественное участие. Участие священного (иерофания) обеспечивало договору совместно пирующих статус клятвы.

Такой тип объединения был практикой средневековых общин (*vita communis*), основанных на взаимно данной клятве (*conjuratio*)¹⁶. К типу *conjuratio*, как показал историк Отто Герхард Эксле, могут быть отнесены как локальные общности раннего Средневековья (крестьянская и городская общины), так и профессиональные объединения, например объединения купцов, ремесленников [Эксле 2007б: 97—98].

15 Поспелова А.А. Святые места деревни Белошцелье. Полевой отчет. 2018. Фольклорный архив СПбГУ.

16 Ср.: «Под *vita communis* с начала V в. понимали форму жизни киновийного монашества, монастыря как группы людей, которые живут между собой так, что являются собой общину единомышленников» [Эксле 2007а: 325].

По мнению Эксле, именно такие средневековые сообщества породили социальные формы права и «мира», ориентированные на группу: самоуправление, выборность должностных лиц на определенный срок, принцип большинства при принятии решения, принцип делегации и представительства.

Корпоративный принцип сельских общин, проявления которого мы можем наблюдать в мезенских деревнях сегодня, хранился «братчинами» (общинными пирами) и *обетными* праздниками¹⁷, которые служили укреплению союза соседей общины. Наиболее древние свидетельства о русских братчинах-складчинах относятся к XII веку, наиболее поздние — к концу XIX века [Зеленин 1928; Камкин 1993; 1996]. На братчинах, по материалам XIX века, за общей трапезой обсуждались и решались важные для сообщества дела, выяснялись отношения с властями. Братчина была органом самоуправления крестьянской общины, ее независимость от государства утверждались запретом на посещение братских пиров посторонними. В уставных и жалованных разным волостям и селам грамотах XV—XVII веков указывалось, что любых не званых на пир людей, будь то «тиуны и доводчики и иные люди наместничи или волостные люди кто ни буди, и мои Великого князя селчане и боярские люди... высылать вон» [Попов 1854: 21].

Принципы общинного праздника-складчины можно наблюдать на Русском Севере по сегодняшний день: на Дне деревни только несведущий наблюдатель может подумать, что за выставленные в клубе или на улице столы могут сесть все желающие. Пирующие строго следят за тем, чтобы определить, «кто чей» за столом, участвовать в трапезе должны только те, кто принадлежит группе.

Праздник День деревни появился в постсоветское время по аналогии с распространением праздников Дня города к концу 1990-х годов. Сценарии праздников деревень близки позднесоветской праздничной обрядности. Они включают в себя монологи ведущих, вручение наград, выступление местной самодеятельности, посещение представителем районных или областных властей и пр. Таким образом, День деревни — праздник, который можно рассматривать как «изобретенную традицию». Но функционально он похож на традиционные съезжие праздники: приезжают гости и родственники из других деревень¹⁸, для них в каждом доме готовят праздничные столы, на проведение праздника устраивается складчина, в которой участвуют как жители деревни, так и те, кто в ней родились, но живут в других местах, то есть в праздник вкладываются деревенские роды-семьи. Обязательный элемент праздника — посещение кладбища, к приезду могилы и ограды красят и подновляют. Таким образом, в праздновании участвуют и живые и мертвые члены сообщества.

17 Обетными, или заветными, праздниками, в отличие от престольных праздников, называют дни, посвященные какому-то святому, иконе или событию Священной истории, в день памяти которых произошла какая-то беда, затронувшая деревенское общество: падеж скота, пожар и т.п. Этот день «завещали» (завичали) — делали его праздничным (запретным для работ), устраивали общий молебен, иногда — крестный ход, общую трапезу.

18 ФА СПбГУ. *Поспелова А.А.* День деревни. Критерии удачного праздника. Полевой отчет. 2019.

Практики контроля (самосуды и формы покаяния)

В одном из сел женщина 76 лет, которая присматривает за часовней, рассказала, как часовня появилась. Раньше в центре села была церковь, потом ее не стало. Но сохранилась часовня на кладбище. Несколько лет назад «один мужик с сыном» разобрали часовню и перенесли на новое место — в центр села. На мой вопрос о том, кто решил, что часовню следует перенести, и как к этому относилось сельское общество, была рассказана история. Она началась с замечания: «хотели искупить свой грех». Его сын (взрослый и, видимо, нездоровый) поджег клуб, его хотели «утопить», но отец упрямил вызвать милицию, парня осудили за хулиганство. И когда тот отсидел и вернулся, они с отцом перенесли и отремонтировали часовню.

У нас церковь была до тридцать второго года. Она стояла, потом сгорела, потом на месте поставили вторую. А это часовня была в той стороне, там было и кладбище. Ну там теперь дома, так она стала мешать. Ну и отец с сыном перенесли. Сын тут у нас все пожарами занимался. Все сжигал дома, так хотели искупить свой грех, наверно.

<Так это недавно было?>

Ну, в теперешни времена. В семидесятые, в советское время... Посадили его в тюрьму-то, парня, так и че... потом, наверно, адвокат хороший — брат двоюродный, так за материальный ущерб еще на телевизор дали деньги. Телевизор купили.

<А он по пьяни, что ли, поджигал?>

Не знаю, чего ему тут, просто что-то есть какая-то мания. Уж поймали с поличным. Тут дом сжег, да ладно, ничего. Потом, значит, в школу забирался... Ну вот, сельский сход был здесь, на трибуне. Вся деревня собиралась. Хотели было его утопить. Потопили даже в воду. А тут отец его: «Не топите, не топите его!»

<А сейчас ему сколько?>

Да лет сорок нет, наверно...

<А это все происходило, когда ему было лет двадцать?>

Ну может быть, да...

<Ну то есть лет двадцать тому назад или больше? Я просто думаю, почему человек решает поставить церковь.>

Это церковь. Потом, значит... ну, часовня была холодная — у нас нет печки-то там. В ней отпевали покойных... Ну а потом, значит, что надо перенести. А в часовне был сначала склад. Ячмень сеяли, значит, колхоз. А потом был сельпо. Опять... я работала уже продавщицом здесь. Там были стиральный порошок да все — ну обыкновенный склад. А потом надо было это убрать, на дрова разрубить, а никто на дрова не мог разрубить — не решался. Значит, перенести.

<И вызвался отец вот этого парня?>

Да, отец и сын. Вот они вдвоем все разломали, потом перенесли, все сложили¹⁹.

19 ПЦ DTxt09—074_Arch-Lesh_09—07—15_ProshinaAA.

Обратим внимание и на замечание рассказчицы о том, что никто из односельчан не решился разрубить часовню на дрова, именно поэтому было решение ее перенести, а взялись за эту работу те, которые хотели принести свое извинение обществу — «искупить грех». Посредством искупления греха, то есть — признания своей вины и покаяния, восстанавливалась та порванная ткань, что связывала нарушителя с телом общины:

Будучи обществом с высокой социальной и индивидуальной значимостью взаимных зависимостей, «мир» относился к преступнику как сложной целостной личности и простому грешнику. Открытое порицание, разного рода жесты и обращения отражают рациональную, справедливую оценку преступника, подчиненную необходимости продолжать с ним общение в дальнейшем [Шатковская 2014: 43].

Наказание «пакостников». Еще один объект обычного права — промыслы²⁰. У мезенцев, занимающихся охотой, есть свои охотничьи тропы — «родовые путики».

*Путик — это место. Своя дорожка. Своя тропа*²¹.

*Или: Путик — это свое владение есть у хозяина. <...> Вот сильышки, так это называется путик*²².

Конкретный маршрут путика определен выбором мест, удобных для ловушек²³. Путик начинается не сразу за деревней, до него нужно пройти: самый близкий путик, о котором упоминали информанты, находится в 3—4 километрах от деревни; самый далекий — в 100 километрах: «*А то и по сто были раньше у старых мужиков*»²⁴. Чаще всего говорят о путиках за 15—20 километров от жилья. Передача путика от одного пользователя другому состоит в том, что один просит, а другой разрешает пользоваться его или ее родовым путиком. Путик обычно принадлежит одному члену семьи, например отцу, и тот водит на него своего сына, дочь, племянника, зятя или еще кого-нибудь.

У нас в деревне есть, но он по роду передаётся, этот путик. По роду.

<По мужчинам.>

*По мужчинам, да*²⁵.

Передача производилась не тем, кто в настоящее время охотился на путике, а старшим мужчиной в роду (отцом или дедом):

<А почему тогда считается, что дед передал, а не вы сами?>

Ну, я как сын, я пока еще отец живой, так как я имею право там у него кому-нибудь передавать.

<То есть он как бы владелец?>

*Если бы отца бы не было, умер бы, то тогда бы я... А если отец живой, так...*²⁶

20 ФА СПбГУ, полевые отчеты. Трофимов А.Е. Невод: сеть социальных отношений. 2016; Шматко А.А. Путик в социальной структуре архангельской деревни. 2011.

21 ПЦ DAu10—083_Arch-Lesh_10—07—12_MoiseenkoMN_MoiseenkoAN_1.

22 ПЦ DAu11—076_Arch-Lesh_11—07—06_AlimovaAA_1.

23 Там же.

24 ПЦ DAu09—075_Arch-Lesh_09—07—16_SemionovaLS_1.

25 ПЦ DAu09—094_Arch-Lesh_09—07—16_BojarintsevaNG_1.

26 ПЦ DAu11—068_Arch-Lesh_11—07—11_AlimovAE_AlimovIE_FedulovOA_1.

Путиками владеют и женщины; в том случае, когда отец передал его дочери или он достался женщине после смерти мужа, она может передать его родственнику, или, если он ее о том попросит, — соседу. Так, наша хозяйка (мы жили в ее доме в 2009 году), 57-летняя вдова, рассказывала, что у нее попросили передать путик, но она не уверена, поскольку может еще решиться выйти замуж, тогда путик достанется мужу.

У каждого охотника свой путик, кто охотится, ты на чужой путик не встанешь, не насторожишь, ни силки...

<А почему не встанешь, нельзя?>

Нельзя, а как.

<Накажут? Или почему нельзя?>

Ну почему? Потому что он зачурал это место²⁷.

Или:

Ну дак зачурено место, дак больше и оклейми, клеймо поставил кругом, больше к нам никто не придет в это место²⁸.

Это не означает, что по путику нельзя проходить: путики могли пересекаться, на них можно собирать грибы и ягоды: «...заходить-то заходи, а добычить-то — нет»²⁹.

Ставить силки на чужой охотничьей тропе запрещено обычаем, тем более невозможно собрать с чужих силков добычу: это называется «пакостничать». А в отношении «пакостников» действуют сурово: его «притапливают», ломают или крадут лыжи, когда он на охоте (что равноценно гибели, поскольку из леса без них зимой не выйти) и пр.

Значит, два охотника были, и вот тоже всё грешили, что один у другого там проверяет, да всё, и вот... И один сгорел в избушке, и дверь была подперта снаружи... подперта. Да, он не мог уйти³⁰.

Порядок охоты мезенцев был описан С.В. Максимовым (он путешествовал по Северу в конце 1850-х годов):

Каждый охотник твердо помнит и подробно знает свою тропу и ни за что не перемешает свои путики с чужими. Верный исконному обычаю и прирожденному чувству понимания чести и уважения к чужой собственности, он и подумать не смеет осматривать, а тем паче обирать чужие путики [Максимов 1871: 593].

П.С. Ефименко также описывал охотничьи практики северян:

...промысловые места эти, называемые еще *ухожьями*, а по роду промысла: *воргями* (занятые силками для ловли птиц) и *путиками* (лесные тропы со следами мелких зверей, на которых становятся ловушки и следуют стрелки), считаются принадлежностью промышленников известных местностей... На принадлежность таких *лесных угодий* служат у некоторых доказательством старинные письмена,

27 ПЦ DAu11-064_Arch-Lesh_11-07-07_AlimovaSA_1.

28 ПЦ DAu11-012_Arch-Lesh_11-07-16_AlimovaAA_1.

29 ПЦ DAu11-240_Arch-Lesh_11-07-08_PopovPS_1.

30 ПЦ DAu11-064_Arch-Lesh_11-07-07_AlimovaSA_1.

передающиеся *корню*, т.е. из рода в род, а у других заменяет их право давности владения, потому что крестьяне в точности следуют правилам издавна принятым и освященным временем... <...> ...пользование охотничьими угодьями переступается, когда владетели сами не в состоянии почему-либо пользоваться ими, за условное вознаграждение, и о том делаются письменные сделки [Ефименко 1869: 79].

Особое отношение к промысловой добыче отмечала и А.Я. Ефименко:

На нашем севере, где земледельческий труд заменен промысловым... религиозное уважение переносится на продукты труда промыслового. Часто богатая добыча бросается где-нибудь... в промысловой избушке или на морском берегу, и если только она носит на себе знак собственности, т.е. метку, по которой видно, что она не валяется случайно, а положена промышленником, то она в этих пустынях... более безопасна от вора, чем за десятью замками... [Ефименко 1884: 145].

Как мы видим, практики охоты и порядки контроля локальных обществ остаются неизменными, несмотря на то что государство за более чем 150 лет со времени их описания во второй половине XIX века вводило и многократно меняло свою фискальные правила в отношении местных охотничьих промыслов [Краева 2010; Старцев 2015].

Рыбный промысел (морской, речной, озерный) также сохраняет традиционный порядок локального контроля. И.С. Веселова описывает практику организации лова на речных тонях так³¹:

...совместное пользование тоней на реке видно июльскими белыми ночами из окон дома, который мы снимали для экспедиции. К одному месту на реке по ночам стояла очередь из трех-семи рыбацких лодок. Все они пытались удачу в ловле семги — запрещенной очередными изгибами российского законодательства. На данный момент вообще все традиции рыбной ловли (спинингом, сеткой и пр.), далеко не только семги, находятся в противоправной и наказуемой зоне. В очередь на реке могли встать как местные жители, так и приезжие рыбаки, хотя последние, во-первых, не сразу бы узнали правила поведения на реке, а во-вторых, могли бы спровоцировать панику и дальнейший конфликт, если бы их приняли за сотрудников рыбнадзора. Каждая лодка имела право забросить сетку один раз за подход к тоне. Каждый заход занимал минут по двадцать. Это значит, что за час попытать своего счастья могло не более 3 лодок, а за ночную вахту на каждую лодку могло выпасть от одного до максимум трех заходов. Однако мы не только не наблюдали попыток проскочить без очереди, мы не слышали о них ни разу. Такого не мог позволить себе никакого размера начальник. Только чужаки с большими деньгами и небольшой заботой о собственной репутации и безопасности могли попробовать нарушить принципы поведения на тоне. Нормы обычного права и неотвратимое наказание за их несоблюдение действуют на Мезени до сих пор [Веселова 2017: 112—113].

Добавлю к этому описанию еще один случай: рассказывая о своем первом опыте выхода на тony, молодой мужчина вспоминал свое удивление от жесткости контроля за порядком. У тони в низовье Мезени собралось восемь ло-

31 Тоня — углубление на дне реки, яма, куда чаще всего заходит рыба. Весной, после ледохода, тони специально чистили, чтобы затонувшие в ней предметы не рвали сети.

док, одна из лодок начала двигаться к тоне не в свой черед, другая сразу же (на ней были местные старики), не вступая ни в какие переговоры, резко рванула наперерез и разорвала тянущуюся за лодкой нарушителей сеть. Рассказывали нам на Мезени и о том, что «пакостника», зашедшего с сетью на тону не в урочное время, взявшего рыбу не по должному порядку, сначала «предупреждали», потом «притапливали». На мой вопрос о том, что значит — «притапливать», мой собеседник не ответил.

Ст. 330 «Самоуправство» УК РФ 1996 года однозначно относит практики самосуда к числу преступных, о какой бы каре ни шла речь³². Попытка сообществ самостоятельно восстановить социальную справедливость после совершенного индивидом правонарушения расценивается как новое правонарушение. «Объяснение этому вполне простое, — замечает историк права И.Н. Васев. — Современное регулярное (полицейское) государство не намерено поступаться частью своего суверенитета и жертвовать монополией на легальное насилие» [Васев 2016: 60]. Следует сказать, что это не всегда было так: волостные суды с выборными судьями, введенные повсеместно в пореформенной России, оставляли за локальными крестьянскими сообществами право на легальное насилие в определенных законом империи пределах [Степанова 2013].

Неприкосновенность чужого имущества. Рассказывая об одной из своих односельчанок, женщина сказала, что та вышла замуж вновь, после того как овдовела. Ее муж застрелился. Для своей постройки он использовал чужие бревна: разобрал чью-то развалившуюся (то есть давно оставленную без присмотра) постройку. Его случившееся через некоторое время самоубийство рассказчица связывала с тем, что он использовал чужое, то, что не ему принадлежало. Это был наш первый год работы в Мезенском крае и первый услышанный нами рассказ о правиле неприкосновенности чужих построек. Эта история отчасти объясняла нам то обстоятельство, почему так трудно было найти место для размещения группы на время экспедиции, хотя в каждой деревне полно пустых домов. Все дома — чьи-то, даже если никто не знает, есть ли где-то наследники тех, кто был последним владельцем.

Вот видите, там старая изба, вот, а это уже как бы... В общем, да, сын, сын построил. А, нет, даже внук. Это старая была, там, дедовская изба. А внук сейчас вот поставил уже другую избу рядом. Видите, старая осталась, все, падала. И вот, сохраняет это вот уголье ихнее, как бы родословная идет все. Оно... Ну, нигде оно не зарегистрировано, но здесь у нас как бы все местные, все знают, что вот это, это их. Так что соблюдают вот это все старое³³.

Неприкосновенность собственности определяет широко известную практику северян не запирают дома. Вместо замка, если хозяева уехали на покос или ушли в магазин, к двери приставляют палку-«сторожок», знак того, что дом закрыт для посещения.

32 Уголовный кодекс Российской Федерации от 13.06.1996 № 63-ФЗ // Собрание законодательства РФ. 17.06.1996. № 25. Ст. 2954.

33 ПЦ DTxt17—057.

Заключение

Вернакулярные практики исследуемых нами территорий можно определить как пережиток, сохранившийся на окраине империи. Но я не стану так поступать, поскольку за подобной оценкой скрывается определенная концепция социальной истории, основанная на идее прогресса человеческих сообществ, смены социальных институтов под давлением развития науки и технологий, «гуманизации» и пр. Мне ближе концепция социальной истории Фернана Броделя, учитывающая различия в темпоральных особенностях разных социальных структур, создающих в каждый момент истории свой узор. А также и убежденность в том, что мы, принимая участие в настоящем каждым своим действием, гораздо сильнее укоренены в прошлом, чем склонны думать об этом. Ханна Арендт писала:

...люди брошены в мир не наугад, но людьми же и рождены в уже существующий человеческий мир, ткань межчеловеческой связи предшествует всякому отдельному поступку и слову, так что и раскрытие нового пришельца через речь, и новое начало, полагаемое действием, это как бы нити, продаваемые в ранее уже сотканный узор и изменяющие сплетение так же, как они со своей стороны неповторимым образом воздействуют на все жизненные нити, с какими приходят в соприкосновение внутри ткани [Арендт 2000: 241].

В привычках настоящего, как уходящих на большую глубину, так и возникших и укоренившихся в последних нескольких поколениях, содержится не только то, что может быть отвергнуто, но и то, что может обеспечить будущее. Привычки и этос самоорганизации малых территориальных объединений (коммун, деревень, городов), возникший очень давно, я бы отнесла к числу последних.

Библиография / References

- [Арендт 2000] — *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Биbihина. СПб.: Алетейя, 2000.
(*Arendt H. Vita Activa, oder vom Tätigen leben. Saint Petersburg, 2000. — In Russ.*)
- [Афанасьев 1986] — *Афанасьев Ю.Н. Фернан Бродель и его видение истории // Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 3 т. Т. 1. Структуры повседневности. Возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986. С. 5—29.*
(*Afanas'ev Yu.N. Fernand Braudel i ego videnie istorii // Braudel F. Material'naya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm, XV—XVIII vv.: In 3 vols. Vol. 1. Struktury povsednevnosti. Vozmozhnoe i nevozmozhnoe. Moscow, 1986. P. 5—29.*)
- [Бакланова 1976] — *Бакланова Е.Н. Крестьянский двор и община на русском Севере. Конец XVII — начало XVIII в. М.: Наука, 1976.*
(*Baklanova Ye.N. Krest'yanskiy dvor i obshchina na russkom Severe. Konets XVII — nachalo XVIII v. Moscow, 1976.*)
- [Бенвенист 1995] — *Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр.; общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс—Универс, 1995.*
(*Benveniste É. Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes. Moscow, 1995. — In Russ.*)
- [Бернштам 2005] — *Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни. Очерки по церковной этнографии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005.*

- (*Bernshtram T.A. Prikhodskaya zhizn' russkoy derevni. Ocherki po tserkovnoy etnografii. Saint Petersburg, 2005.*)
- [Богословский 1909] — *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере: В 2 т. Т. 1. М.: Изд. Имп. о-ва истории и древностей российских при Московском ун-те, 1909.
- (*Bogoslovskiy M.M. Zemskoe samoupravlenie na Russkom Severe: In 2 vols. Vol. 1. Moscow, 1909.*)
- [Васев 2016] — *Васев И.Н.* Самосуд в крестьянском правовом быту // Алтайский вестник государственной и муниципальной службы. 2016. № 14. С. 60—63.
- (*Vasev I.N. Samosud v krest'yanskom pravovom bytu // Altaiskiy vestnik gosudarstvennoy i munitsipal'noy sluzhby. 2016. No. 14. P. 60—63.*)
- [Бенфильд 2019] — *Бенфильд Э.* Моральные основы отсталого общества. М.: Новое издательство, 2019.
- (*Banfield E. The Moral Basis of a Backward Society. Moscow, 2019. — In Russ.*)
- [Веселова 2017] — *Веселова И.С.* Этос хозяина: орнамент как таблица справедливого деления // Первичные знаки: назначенная реальность. СПб.: Пропповский центр, 2017. С. 93—116.
- (*Veselova I.S. Etos khozyaina: ornament kak tablitsa spravedlivogo deleniya // Pervichnye znaki: naznachennaya real'nost'. Saint Petersburg, 2017. P. 93—116.*)
- [Гарфинкель 2002] — *Гарфинкель Г.* Исследование привычных оснований повседневных действий // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 1. С. 42—46.
- (*GarfinkeI' G. Issledovanie privychnykh osnovaniy povsednevnykh deystviy // Sotsiologicheskoe obozrenie. 2002. Vol. 2. No. 1. P. 42—46.*)
- [Громько 1986] — *Громько М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М.: Наука, 1986.
- (*Gromyko M.M. Traditsionnye normy povedeniya i formy obshcheniya russkikh krest'yan XIX veka. Moscow, 1986.*)
- [Ефименко 1869] — *Ефименко П.С.* Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии. Архангельск: Архангельская губ. тип., 1869.
- (*Yefimenko P.S. Sbornik narodnykh yuridicheskikh obychayev Arkhangel'skoy gubernii. Arkhangel'sk, 1869.*)
- [Ефименко 1884] — *Ефименко А.Я.* Исследование народной жизни. Вып. 1. М.: Изд. В.И. Касперова, 1884.
- (*Yefimenko A.Ya. Issledovaniya narodnoy zhizni. Iss. 1. Moscow, 1884.*)
- [Зеленин 1928] — *Зеленин Д.К.* Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук СССР. 1928. Т. 101. № 3: Сб. статей в честь акад. А.И. Соболевского, изд. ко дню 70-летия с дня его рождения Акад. наук по почину его учеников. С. 30—36.
- (*Zelenin D.K. Drevnerusskaya bratchina kak obryadovyy prazdnik sbora urozhaya // Sbornik Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Akademii nauk SSSR. 1928. Vol. 101. No. 3: Sb. statey v chest' akad. A.I. Sobolevskogo, izdannyy ko dnyu 70-letiya s dnya ego rozhdeniya Akad. nauk po pochinu ego uchenikov. P. 30—36.*)
- [Зенкин 2006] — *Зенкин С.Н.* Сакральная онтология Жоржа Батая // Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. С. 7—48.
- (*Zenkin S.N. Sakral'naya ontologiya Zhorzha Bataya // Batay Zh. Proklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya. Moscow, 2006. P. 7—48.*)
- [Камкин 1990] — *Камкин А.В.* Общественная жизнь северной деревни XVIII века (Пути и формы крестьянского общественного изложения): Учеб. пособие. Вологда: Вологодский гос. пед. ин-т: ВППО, 1990.
- (*Kamkin A.V. Obshchestvennaya zhizn' severnoy derevni XVIII veka (Puti i formy krest'yansko go obshchestvennogo izlozheniya): Uchebnoe posobie. Vologda, 1990.*)
- [Камкин 1993] — *Камкин А.В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII веке: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1993.
- (*Kamkin A.V. Traditsionnye krest'yanskie soobshchestva Evropeyskogo Severa Rossii v XVIII veke: PhD Thesis Abstract. Moscow, 1993.*)
- [Камкин 1996] — *Камкин А.В.* Сельские православные приходы Русского Севера (к изучению церковной истории и религиозности синодальной эпохи) // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера: К 450-летию преподобного Трифона, Вятского Чудотворца. Т. I. Киров: Кировская областная научная библиотека, 1996. С. 244—246.
- (*Kamkin A.V. Sel'skie pravoslavnye prikhody Russkogo Severa (k izucheniyu tserkovnoy istorii i religioznosti sinodal'noy epokhi) // Religiya i tserkov' v kul'turno-istoricheskom razvitiy Russkogo Severa: K 450-letiyu prepodobnogo Trifona, Vyatskogo Chudotvortsya. Vol. I. Kirov, 1996. P. 244—246.*)
- [Копанев 1984] — *Копанев А.И.* Крестьяне русского Севера в XVII веке. Л.: Наука. Ленинградское отд-ние, 1984.

- (*Koranev A.I. Krest'yane russkogo Severa v XVII veke. Leningrad, 1984.*)
- [Краева 2010] — *Краева В.Н.* Правовое регулирование пользования охотничьими ресурсами на закрепленных охотничьих угодьях: Дис. ... канд. юрид. наук. М., 2010.
- (*Krayeva V.N. Pravovoe regulirovanie usloviy okhotnich'ikh работ na zakreplennykh okhotnich'ikh ugod'yakh: PhD Thesis. Moscow, 2010.*)
- [Лютикова 1992] — *Лютикова Н.П.* Пинежские часовни по письменным источникам XVIII—XIX вв. // *Русский Север: Ареалы и культурные традиции* / Сост. Т.А. Бернштам, К.А. Чистов. СПб.: Наука, 1992. С. 148—164.
- (*Lyutikova N.P. Pinezhskie chasy po pis'mennym istochnikam XVIII—XIX vv. // Russkiy Sever: Arealy i kul'turnye traditsii* / Ed. by T.A. Bernshtam, K.A. Chistov. Saint Petersburg, 1992. P. 148—164.)
- [Максимов 1871] — *Максимов С.В.* Год на Севере. СПб.: Изд. С.В. Звонарева, 1871.
- (*Maksimov S.V. God na Severe. Saint Petersburg, 1871.*)
- [Мариничева 2017] — *Мариничева Ю.Ю.* Техники тела, согласованность и память // *Первичные знаки: назначенная реальность*. СПб.: Пропповский центр, 2017. С. 47—90.
- (*Marinicheva Yu.Yu. Tekhniki tela, soglasiya i ramyaty // Pervichnye znaki: naznachennaya real'nost'*. Saint Petersburg, 2017. P. 47—90.)
- [Мионов 2018] — *Мионов Б.Н.* Российская империя: от традиции к модерну: В 3 т. 2-е изд., испр. Т. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 2018.
- (*Mironov B.N. Rossiyskaya imperiya: ot traditsii k modernu: In 3 vols. 2nd ed. Vol. 2. Saint Petersburg, 2018.*)
- [Мосс 2011] — *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Сост., пер. с фр., предисл. вступ. ст., коммент. А.Б. Гофмана. М.: Книжный дом «Университет», 2011.
- (*Mauss M. Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po sotsial'noy antropologii. Moscow, 2011. — In Russ.*)
- [Пермиловская 2010] — *Пермиловская А.Б.* Часовня в традиционной культуре Русского Севера // *Ярославский педагогический вестник*. 2010. Т. 1. № 4. С. 248—254.
- (*Permilovskaya A.B. Chasovnya v traditsionnoy kul'ture Russkogo Severa // Yaroslavskiy pedagogicheskiy vestnik. 2010. Vol. 1. No. 4. P. 248—254.*)
- [Попов 1854] — *Попов А.* Пирьы и братчины // *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России*, изд. Н. Качаловым. Кн. 2. Пол. 2. М.: Тип. А. Семёна, 1854. Отд. VI. С. 19—41.
- (*Popov A. Piry i bratchiny // Arkhiv istoriko-yuridicheskikh svedeniy, kasayushchikhsya do Rossii*, изд. Н. Kachalovym. Bk. 2. Pt. 2. Moscow, 1854. Sect. VI. P. 19—41.)
- [Старцев 2015] — *Старцев А.В.* Государственное регулирование охотничьего промысла в XVIII — начале XX века // *Вестник Томского государственного университета* МВД России. 2015. № 14. С. 152—156.
- (*Startsev A.V. Gosudarstvennoe regulirovanie okhotnich'ego promysla v XVIII — nachale XX veka // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta MVD Rossii. 2015. No. 14. P. 152—156.*)
- [Степанова 2013] — *Степанова С.О.* Развитие волостного суда в Российской империи в пореформенный период // *Труды Института государства и права Российской академии наук*. 2013. № 2. С. 58—70.
- (*Stepanova S.O. Razvitiye volostnogo suda v Rossiyskoy imperii v poreformennyy period // Trudy Instituta gosudarstva i prava Rossiyskoy akademii nauk. 2013. No. 2. P. 58—70.*)
- [Тимошенкова 1996] — *Тимошенкова З.А.* Приходские церкви и крестьянский мир на Северо-Западе России во второй половине XVII — начале XVIII в. // *Средневековая и новая Россия: Сб. науч. статей. К 60-летию проф. И.Я. Фроянова*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 1996. С. 477—490.
- (*Timoshenkova Z.A. Prikhodskie tserkvi i krest'yanskiy mir na Severo-Zapade Rossii vo vtoroy polovine XVII — nachale XVIII v. // Srednevekovaya i novaya Rossiya: Sb. nauch. statey. K 60-letiyu prof. I.Ya. Froyanova. Saint Petersburg, 1996. P. 477—490.*)
- [Шатковская 2014] — *Шатковская Т.В.* Социальные функции института наказания в обычно-правовой системе российских крестьян периода империи // *История государства и права*. 2014. № 21. С. 35—43.
- (*Shatkovskaya T.V. Sotsial'nye funktsii institutov v obychno-pravovoy sisteme rossiyskogo krest'yanskogo perioda imperii // Istoriya gosudarstva i prava. 2014. No. 21. P. 35—43.*)
- [Эксле 2007а] — *Эксле О.Г.* «Образ человека» у историков // *Эксле О.Г.* Действительность и знание: очерки социальной истории средневековья / Пер. с нем. Ю. Арнаутовой. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 304—334.

(Oexle O.G. Das Menschenbild der Historiker // Eksle O.G. Deystvitel'nist' i znanie: ocherki sotsial'noy istorii srednekov'ya. Moscow, 2007. P. 304—334. — In Russ.)

[Эксле 2007б] — *Эксле О.Г.* Средневековые гильдии: их самосознание и вклад в формирование социальных структур // *Эксле О.Г.* Действительность и знание: очерки социальной истории средневековья / Пер. с нем. Ю. Арнаутовой. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 96—125.

(Oexle O.G. Die mittelalterlichen Gilden: ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen // Eksle O.G. Deystvitel'nist' i znanie: ocherki sotsial'noy istorii srednekov'ya. Moscow, 2007. P. 96—125. — In Russ.)

[Sumner 1907] — *Sumner W.G.* Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals. Boston: Ginn and Co., 1907.

Ольга Скубач

Мягкое/твердое:

В. Г. ТАНА-БОГОРАЗ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ЭТНОГРАФИЯ НА ПЕРЕЛОМЕ ИМПЕРСКОЙ И СОВЕТСКОЙ ЭПОХ

Olga Skubach

Soft/Hard: W. Tan-Bogoraz and Russian Ethnography at the Turning point of the Imperial and Soviet Eras

Ольга Скубач (Алтайский государственный педагогический университет, Институт филологии и межкультурной коммуникации, доцент кафедры литературы; кандидат филологических наук) helga-sk@mail.ru

Olga Skubach (Altai State Pedagogical University; Institute of Philology and Intercultural Communication; Associate Professor, Department of Literature) helga-sk@mail.ru

Ключевые слова: отечественная этнография, мягкое/твердое, мимикрия, чукчи, колониальные стратегии.

Key words: Russian/Soviet ethnography, soft/hard, mimicry, Chukchee, colonial strategies.

УДК: 304.42+930.85+397.4
DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_221

UDK: 304.42 + 930.85 + 397.4
DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_221

В статье рассматривается метафора *мягкости/твердости*, регулярно появляющаяся как в научных, так и в художественных текстах В.Г. Тана-Богораза. Как представляется, эта метафора позволяет выявить центральный сюжет в биографии ученого, на протяжении многих лет колебавшегося между «твердой» миссией революционера-народника, не чужающегося насильственных методов, и «мягким» призванием этнографа. Эта же метафора, через оптику рефлексии Богораза, может быть спроецирована в целом на историю отечественной этнографии 1890—1920-х годов, противоречиво и непоследовательно стремившейся преодолеть собственный исходный колониальный характер.

The article discusses the metaphor of *softness/hardness*, which regularly appears in both fiction and non-fiction texts by W. Tan-Bogoraz. It seems that this metaphor makes it possible to identify the central plot in the biography of the scientist, who for many years hesitated between the “hard” mission of a revolutionary, who doesn’t shy away from violent methods, and the “soft” vocation of an ethnographer. The same metaphor, through the optics of Bogoraz’s reflection, can be projected on the history of Russian ethnography of the 1890s—1920s, which inconsistently sought to overcome its own original colonial character.

Проблема насилия в этнографии и антропологии, рефлексия относительно его последствий и способов преодоления — если и не центральный, то один из наиболее существенных вопросов в рамках постколониальных исследований¹. Источник «этнографического насилия» кроется, разумеется, в имперской прагматике, изначально лежащей в фундаменте этой дисциплины: стадия завоевания колонии естественно сменяется стадией изучения населяющих ее суб-алтернов; после работ М. Фуко кажется неприличным сомневаться в том, что механизмы производства знания непосредственно связаны с механизмами власти и принуждения.

Тезис относительно колониального и, стало быть, насильственного характера западноевропейской этнологии прочно утвердился в статусе аксиомы

1 См. об этом, в частности: [Stocking 1991].

постколониальных научных практик, однако русская этнография, формировавшаяся на фоне неправильной, «ненормальной» стратегии «внутренней колонизации»², демонстрирует специфические черты:

Едва ли можно не согласиться с тем, что содержание и методы антропологии и этнологии в Западной Европе в значительной мере формировались в контексте экспансии и создания колониальных империй. Особенности русской колониальной экспансии оказали тем не менее совершенно иное воздействие на русскую этнографию. «Инородцы» в России жили не далеко за океанами, не в чуждых и невыносимых климатических условиях, как это было в европейских колониальных империях. Это были те же самые народы, с которыми россияне сосуществовали в более или менее близком общении в течение веков. <...> Если рассматривать отношения русских с их неславянскими соседями... то больший смысл имела бы параллель с процессами внутренней интеграции национальных меньшинств, которые шли в Великобритании, Франции и Испании, чем с колониальной экспансией этих стран [Найт 2005: 188–189].

Колонизация и внутренняя интеграция предполагают, конечно, разные степени осуществления насилия и требуют разных дискурсов. Тем не менее, даже если настаивать на применении «жесткой» колониальной оптики для рассмотрения различных аспектов взаимоотношений российских имперских властей и «инородцев», отечественная ситуация все равно далеко не всегда укладывается в привычную схему «субъект власти — объект принуждения». Запутанный узел методологических коллизий, порожденных необходимостью иметь в виду сочетание, с одной стороны, разных форм и градаций государственного насилия и, с другой — целой палитры реакций на него со стороны российских автохтонов, в свое время замечательно очертил П. Верт [Верт 2005]. По его мнению, в этой сложной картине российских не-вполне-колониальных взаимодействий учет функций этнографии способен открыть новое проблемное поле:

Другой областью для будущего исследования мог бы стать вопрос о научном знании, но не только как о ресурсе для направленного наступления объединяющей власти. Скорее, поскольку власти все больше убеждались в ценности статистических и этнографических знаний для проведения государственной политики, можно было бы задуматься об изучении того, как подданные формировали определенные представления о себе у этнографов и чиновников, а также о тех скрытых, но существенных возможностях для манипуляции, которые были заложены в самой этой ситуации [Там же: 72].

Думается, не менее интересно задаться вопросом и о том, как вышеупомянутые этнографы — проводники имперского воздействия и восприимчивые ответных реакций подданных — формировали собственные представления об империи, подданных, этнографии и о самих себе. Если присутствие наблюдателя влияет на наблюдаемый объект, то справедливо и обратное: объект наблюдения способен изменить наблюдателя. И без того неоднозначная ситуация условно-колониального взаимодействия в российских реалиях приобретала порой совсем причудливые черты: известно, что русские этнографы второго поколе-

2 Этот термин используется вслед за А. Эткингом: [Эткинд 2013].

ния — те, кто вступил в науку в 1880—1890-х годах, — зачастую были политическими ссыльными; к примеру, ядром знаковой для этого периода «сибиряковской» экспедиции (1894—1896) стали более десяти ссыльных, живших на Чукотке и в Якутии, «лишь для вида были включены в состав экспедиции и несколько местных чиновников и священников» [Токарев 2015: 535]. Являясь сами объектами государственного насилия, — как, в каких формах они транслировали это насилие «инородцам»? Как сказывался на их контактах с имперскими чиновниками и туземцами тот факт, что, будучи, как правило, народовольцами, они лично были знакомы с методами террора и революционного насилия? Можно ли предполагать, что в свете этих обстоятельств они не могли в той или иной степени не отождествлять себя с объектами изучения, — и это притом что этнография базируется на восприятии «другого» как «чужого»? Став заложниками этих парадоксов, как они конструировали самообраз, на чем основывали свою идентичность? Как повлиял этот сложнейший опыт амбивалентности на формирование новой, советской этнографии, пионерами которой в большинстве они стали? И наконец, пытались ли они — и если да, то как — разорвать круг насилия?

Этот ряд вопросов определяет тематику данной статьи. В ее намеренно узком фокусе лишь один персонаж — Владимир Германович Тан-Богораз, чья биография соединила в себе все характерные для русских этнографов «второго призыва» приметы и парадоксы. В контексте этой работы важно, что Богораз, обладавший несомненной склонностью к рефлексии, сумел, как кажется, создать персональный миф, в котором противоречивые аспекты государственного, революционного и научного насилия то выступали в непосредственном обличье, то превращались в свою противоположность. В ситуации слома эпох, на которую пришлось жить Богоразу, вряд ли было возможно рассчитывать избежать контакта с насилием — в статусе его субъекта или, наоборот, жертвы. С учетом этих замечаний кажется, что биография Богоразу — это жизнетворчески сконструированный им текст, ключевой сюжет которого заключается не столько в попытке уклониться от насилия, сколько в стремлении «переиграть» нормы насильственных практик. Основой же этого личного сюжета стала метафора, обнаруженная Богоразом в ходе этнографических наблюдений.

Во втором томе своего труда «Чукчи» (часть II «Религия») ученый описывает распространенный среди аборигенов северо-востока Российской империи обычай, который носит название «мягко-человеческое бытие». Он представляет собой вызванное повелением духов изменение пола с мужского на женский или наоборот, причем эта метаморфоза влечет за собой радикальную инверсию всех гендерных и сексуальных норм, но взамен наделяет «превращенного» исключительно мощными шаманскими способностями.

У «мягкого человека» начинают появляться женские чувства и переживания. Он старается снискать у мужчин жалость и расположение к себе и с помощью «духов» преуспевает в этом. Так, он может возбудить во всех мужчинах желание бороться за его любовь. Из их числа он выбирает себе мужа, причем совершается обычный обряд свадьбы. <...> Супруги живут так же, как и прочие люди. Мужчина следит за стадом, занимается охотой и рыболовством, в то время как «жена» исполняет все домашние работы. В их сожительстве, modo Socratis, превращенная

жена всегда играет пассивную роль. Рассказывают, что некоторые «мягкие люди» утрачивают все мужские желания и в конце концов приобретают женские органы³ [Богораз 1939: 131–132].

И сам обычай, и его детали, подробно изложенные в работе Богораза, производят поразительное впечатление: в тексте рассматриваются формы полигамии, весьма колоритно описывается устройство и использование фаллоимитаторов в семейных союзах с «мягкими людьми» и т.д.

Разумеется, интерес Богораза-исследователя к подробностям чукотских трансгендерных практик — оборотная сторона его научного профессионализма и этнографической добросовестности. Другое дело — тот же интерес, но уже исходящий от Богораза-писателя. Известно, что литературное поприще привлекало его не меньше, чем научное, и в своих художественных текстах он неоднократно возвращался к изображению «мягких людей»⁴.

Феномен мягкости/твердости несколько раз упоминается в раннем цикле Богораза «Чукотские рассказы» (1900). Один из входящих в цикл очерков — «На реке Росомашей» — строится вокруг описания туземного праздника и сопровождающих его шаманских практик, а центральной фигурой в тексте становится «превращенный» шаман Тылювия⁵.

Тылювия производит на рассказчика поразительное впечатление: сохраняя все типично мужские конституциональные особенности⁶, она тем не менее обладает очевидной гендерной уникальностью:

...всего необыкновеннее было лицо Тылювии. <...> Несмотря на довольно заметный пушок, пробивавшийся на верхней губе, нельзя было сказать, что это мужское лицо. Что-то странное, не вполне уловимое, но тем не менее ясно заметное, пробивалось сквозь суровость этих мужественных линий и придавало им совсем особое выражение. Это действительно было лицо преображенного существа, внезапно изменившего самую суть своей природы. <...> В общем, Тылювия казалась существом совсем иной породы [Тан 1900: 250].

-
- 3 Текст цитируется по советскому изданию 1939 года, которое представляет собой весьма точный авторский перевод англоязычной первой публикации [Bogoraz 1907]. Примечательно, что позднейшее советское издание не содержит никаких купюр в части изображения религиозных или сексуальных чукотских практик. Термин «мягко-человеческое бытие» описывает все случаи гендерных превращений. Так, в работе Богораза речь идет и об обратной метаморфозе — трансформации женщин в мужчин [Богораз 1939: 134–135].
 - 4 Похоже, уже в советские времена этнограф Богораз «подарил» подсмотренную у чукчей технологию фаллопластики своему брату, хирургу Н.А. Богоразу, описавшему методику проведенной им соответствующей операции в 1936 году, — факт, который, несомненно, также свидетельствует о заинтересованности ученого в этой теме.
 - 5 Случай Тылювии подробно описан Богоразом в работе о чукчах [Богораз 1939: 133–134]; в рассказе он не отстает от фактического материала.
 - 6 «Тылювия была высокого роста — по крайней мере 8-ми вершков, с такими широкими плечами, которые сделали бы честь любому гренадеру. Ее огромные руки с узловатыми пальцами, которыми она перебирала тонкие завязки полога, скорее годились бы для топора или копья. Осанка и походка ее были совершенно мужские. Под широкими женскими одеждами можно было угадать худощавое, мускулистое тело с длинными ногами и узким тазом. Из-под выреза корсажа виднелась обнаженная шея и часть груди, плоской и костлявой, с резко обозначенными ямками — выступами ключиц — и без всяких признаков женственности» [Тан 1900: 250].

Завороженный этим необычайным существом, рассказчик добивается возможности присутствовать на проводимом Тылювией шаманском сеансе, в ходе которого происходит много необычного. Судя по некоторым замечаниям, рассказчик (конечно, скептик и рационалист) подозревает в происходящем фокус, искусное чревовещание, однако для него очевидна и другая сторона явления: в чукотском мире, наполненном духами и мистикой, Тылювия, несомненно, обладает пусть и не магической в прикладном значении слова, но вполне реальной силой: соплеменники неподдельно боятся ее и уважают.

Границы магии в рассказе вообще подвижны и зависят от точки зрения, что логично, учитывая ситуацию контакта двух разных миров, в которой постоянно пребывает этнограф. С позиции туземцев рассказчик тоже представляется шаманом: его удивительное искусство письменности позволяет ему в любой момент воспроизводить сложные семейные структуры чукчей⁷. С шаманским сеансом, который проводит Тылювия по просьбе рассказчика, зеркально соотносится «чудо», которое по настоянию хозяев стойбища вынужденно демонстрирует он сам:

— А ну-ка, Вэип, достань бумагу, где жители! Найди семью Такэ! Посмотрим, всех ли назовешь?..

<...> Чукчи слушали с молчаливым удивлением, которое каждую минуту возрастало. Егынъкэу поочередно смотрел то на мои губы, то на бумагу.

— Где ты их видишь? — сказал он наконец. — Разве это похоже на людей? Где нос, где глаза, где ноги? [Там же: 254].

Согласно наблюдению Дж.Дж. Фрэзера, «...в основе как магии, так и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений. <...> Так что аналогия между магическим и научным мировоззрением является обоснованной» [Фрэзер 1980: 61]. В конечном счете, как и наука, магия — это сила, способность влиять на действительность желаемым образом. Чукчи не так уж не правы, прозревая магию в статистической демонстрации Богораз-Вэипа («Чукчи называли меня Вэип по предполагаемому сходству моего лица с каким-то торговцем из кавралинов, умершим лет десять тому назад» [Тан 1900: 246]): противостоящее чукотскому русское имперское «шаманство», то есть способность учитывать и контролировать жителей огромного региона, даже не взаимодействуя с ними лично (один из зрителей «переписного чуда» особенно напуган тем обстоятельством, что Вэип, рассказчик, знает его имя и имена его близких, хотя никогда ранее с ними не встречался [Там же: 254]), — представляет реальнейшую силу, причем силу недобрую. Только лишь невинностью туземцев можно объяснить их ожидания блага как результата переписи: «...Это не ко вреду! Это для жизни, это для счастья! Солнечный Владыка желает узнать имена здешних жителей, всех — и женщин, и детей... <...> Он хочет узнать, сколько кому нужно посылать товаров: чаю, табаку и тканей!..» [Там же: 255]. Куда более трезвый рассказчик позволяет читателю увидеть другое: государственная перепись в лучшем случае редуцирует людей до нескольких знаков на бумаге (без носа, без глаз, без ног, следы «мышинных ног», «бег водяного червяка» [Там же: 254]), обесценивает и обезличивает их. Это тоже род

7 Богораз в 1897 году был «счетчиком» — участвовал в первой Всеобщей переписи населения Российской империи [Михайлова 2004: 102].

«превращения», только, в отличие от дарующей мощь метаморфозы Тылювии, это превращение лишает человека сил, делает его ничтожным атомом имперского мира.

Тема «превращения», метаморфозы, *твердости* и *мягкости* постоянно варьируется в тексте рассказа. Сама Тылювия — «ирка-ляуль» (то есть «мягкий человек»); рассказчику, ночующему у нее в пологе, она «мягко постлала» [Там же: 266]. Женщины на празднике поют: «Мы стали без костей!» [Там же: 281]. *Мягкость* — в целом «женское» свойство, аккумулирующее такие значения, как гибкость, изменчивость, пластичность, то есть адаптивность, способность к переменам, к выходу за пределы собственного «я» и контакту с «другим»; поэтому *мягкость* коррелирует с шаманством — способностью обитать в двух мирах сразу. Напротив, *твердость* ассоциируется с мужским миром ригидности и насилия, но и последовательности, определенности. «Тверд» тот, кто демонстрирует мужские качества, например шаманы, насылающие порчу на врагов, — даром, что они шаманы, обитатели двух миров, — «люди с твердым сердцем» [Там же: 275]. Этнография, в силу своих медиаторных задач, тоже очевидно смещается к «женскому» полюсу; сам рассказчик, постоянно вынужденный адаптироваться к культурно-иному миру чукчей, в этой системе координат — «мягкий человек»; не случайно, превращаясь в Вэипа, он теряет собственное имя и вместе с ним — право на уникальность.

Как представляется, мотив человеческой *мягкости/твердости*, а также возможной трансгрессии, трансформации одного в другое, приобрели для Богораза личный смысл, превратившись в главную, хотя, возможно, и неявную, коллизию его жизни и профессии. Колебания между полюсами *твердости* и *мягкости* (при этом содержание этих категорий и их границы регулярно изменялись в его восприятии) стали формирующей моделью его частной истории, но очень схожие флуктуации демонстрирует в те же годы вся русская, а потом и раннесоветская этнография. Случай Богораза вовсе не уникален; он специфичен лишь тем, что герой этой статьи более остро и внятно отрефлектировал подобную амбивалентность, прожив де-факто судьбу своей науки как собственный, персональный сюжет.

В основании личного интереса Богораза к «шаманам превращенного пола» лежит увлеченность идеями метаморфозы, мимикрии, двойственности, утраты или обретения идентичности и вытекающий отсюда вопрос доверия к миру, к этнографии и к самому себе. Судя по сохранившимся свидетельствам и документам⁸, ученый находился в непростых отношениях с собственной персоной. Сложная и противоречивая конструкция собственного «я», характерная для него, была постоянным объектом самосознания: «Богораз, обладавший прекрасным чувством юмора, которое порой граничило с горькой (само)иронией и сарказмом, называл себя двуликим Янусом» [Арзютов, Вахтин 2016: 103].

Отсюда проистекает смысловая дифференциация имени и псевдонима. Натан Менделевич Богораз сменил имя на имперски нейтральное *Владимир Германович* при крещении в 20-летнем возрасте, однако вернулся к нему, выбирая революционный псевдоним: Натан = Н.А. Тан, именно так он подписывал свои первые публицистические опыты:

8 В первую очередь следует упомянуть несколько вариантов автобиографии, написанных Богоразом в разные, хотя и близкие годы, в которых оценки одних и тех же фактов и событий меняются подчас довольно значительно (см.: [Михайлова 2004]).

Кстати, мое литературное имя «Тан» есть расчлененная подпись Н.А. Тан, т.е. имя «Натан». Уже после того подпись сама собой связалась с родиной моей — Таганрогом, выговаривается «Танагрог» (в древности Дон был Танаис, и близ устья стояла греческая колония Тана) [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 11].

И так я стал человеком двуличным, двойственным. С правой стороны Богораз, а с левой — незаконный Тан (автобиография 1927 года; цит. по: [Михайлова 2004: 95]).

Так, в двойственном единстве «твердого» Тана и «мягкого» Богораз и рассматривал себя пионер отечественной этнографии. Тот факт, что Богораз сохранил псевдоним и тогда, когда необходимость в нем отпала (после 1917 года), продолжая использовать двойную фамилию, — нечто большее, чем следование распространенной практике русских революционеров: у тех псевдоним, маска, подчас превращались в настоящее лицо и имя, Богораз же изначально прятал (и сохранял) в собственном псевдониме часть подлинного себя.

Очевидно, что страх утраты своего «я» был знаком ему не понаслышке, причем ранее всего будущий этнограф столкнулся с риском потери национальной идентичности. Он принял православие и новое имя в 1885 году, как утверждал — «для целей революционных»⁹ [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 10]. Впоследствии он порой обесценивал этот поступок: «Отдать свое старое имя, звание — жертва была небольшая. К тому же мы, южане, были в то время еврею не очень завязанные» (автобиография 1926—1927 годов; цит. по: [Михайлова 2004: 97]). Впрочем, в другом месте читаем иное: «В то время принять православие значило перестать быть евреем. Я, однако, евреем быть не перестал, о чем засвидетельствовал многими поступками» [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 11]. Потеря, видимо, была не столь уж незначительной. Как бы то ни было, революция требовала жертв. Принесенная ради великого дела жертва есть несомненное проявление твердости; но что, если «твердостью» — определенностью, собственной цельностью, идентичностью — как раз-таки и предстоит пожертвовать?

Богораз увлекся революционными идеями в юном 15-летнем возрасте благодаря влиянию старшей сестры, «добела раскаленной землевольческим огнем» [Там же: 7], и революционных стихов Сергея Синегуба, члена общества чайковцев, активно продвигавших «мягкую» практику «хождения в народ». Собственный революционный путь Богораз оказался радикальнее: приехав в Петербург, он в конце 1880 года стал членом Центрального университетского кружка, которым руководили сторонники террора Андрей Желябов и Софья Перовская, буквально пару месяцев спустя (1 марта 1881 года) организовавшие убийство Александра II. И сам теракт, и судебный процесс по делу «первомартовцев» всколыхнули все российское общество; в народовольческой среде личности Перовской и Желябова были канонизированы еще до их казни, чему немало поспособствовало поведение обвиняемых, использовавших судебные заседания как трибуну для пропаганды революционных идей.

Роли обоих были скроены, надо думать, не без использования литературных лекал. А.И. Желябов не оставил воспоминаний, тем не менее советские

9 Е.Н. Михайлова резонно предполагает, что загадочные «цели», о которых расплывчато говорит Богораз, — это главным образом соображения конспирации [Михайлова 2004: 97], что вновь актуализирует в связи с ним тему мимикрии, масок и протекающей отсюда специфической богоразовской «многоликости».

биографы цареубийцы дружно предполагали, что его народовольческая карьера началась со знакомства с романом Н.Г. Чернышевского «Что делать?» [Клеянкин 1959: 13; Прокофьев 1965: 8], — утверждение более чем вероятное, если учесть феноменальную популярность в 1860—1870-х годах этого литературного путеводителя в совершенный мир. «За 16 лет пребывания в университете мне не удалось встретить студента, который не прочел бы знаменитого романа еще в гимназии; а гимназистка 5—6 класса считалась бы дурой, если бы не ознакомилась с похождениями Веры Павловны» (цит. по: [Паперно 1996: 26]), — свидетельствовал в 1879 году противник демократического лагеря в целом и Чернышевского в частности П.П. Цитович, профессор Одесского университета. Реплика примечательна, поскольку Цитович рассуждает о том поколении, к которому и по времени (1870-е), и по локации (юго-запад Российской империи) принадлежал будущий этнограф. Богораз был одним из тех, кто прочел «знаменитый роман еще в гимназии»; в одной из автобиографий, рассуждая о жертвенном поколении «юнцов и юниц 1878—1880 гг.» — своем поколении, он вспоминает:

У нас в то время уже был гимназический кружок. Он читал литературу легальную и нелегальную. Легальные книжки мы попросту украли из фундаментальной библиотеки гимназии, в том числе и все запрещенные книжки — Писарева, Чернышевского «Что делать?» Гимназические власти хоть и косились на нас, но ничего не могли сделать [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 7].

Можно предположить, что образ «железного» Рахметова, воспринятый через призму его реального двойника — Желябова, серьезно впечатлил юного Богораза («был он прекрасный оратор, темпераментный и *твердый*» (Выделено мной. — О.С.) [Там же: 8], — писал Богораз позже о Желябове) и послужил исходной точкой для его личного мифа о «твердых людях», которые тем самым стали устойчиво ассоциироваться им с революционерами.

Сюжет же с Н.Г. Чернышевским, как кажется, завершился для Богораза в 1899 году. В год десятилетней годовщины со дня смерти писателя и критика Богораз пишет стихотворение «Памяти Н. Чернышевского», по форме — «кладбищенскую» элегию с предсказуемыми мотивами размышления над могилой и завещания потомкам. Характерно, что свойственный такому жанру мотив памяти в этом тексте инверсирован: могила Чернышевского рисуется забытой, почившего героя не помнят, — отсюда и потребность вновь напомнить о нем:

Над русскою великою рекою
Могила есть. Она еще свежа,
Но брошена забвенью и покою,
И обросла травой ее межа.

К могиле той никто не ходит в гости,
Лишь изредка холодных слез дождем
Над ней гроза расплачется от злости.
Туда вложил измученные кости
Изгнанник, бывший нам вождем.

[Богораз-Тан 1967: 94—95]

В 1890-х могила Чернышевского отнюдь не была заброшена, напротив: в 1891 году, полтора года спустя после смерти писателя, на ней установили часовню, которая стала местом паломничества его единомышленников [Чернышевский 1982: 470]. Можно предположить, что несоответствие реальному положению вещей в тексте Богораза объясняется не только вольной фантазией художника, но и делегированным чувством вины: в 1899 году, освободившись из колымской ссылки и получив приглашение участвовать в Джесуповской экспедиции Американского музея естественной истории, Богораз готовился всерьез и окончательно вступить на научное поприще и попрощался тем самым с народовольческой стезей. «Народная тропа» к могиле Чернышевского не зарастала, но заросла собственная тропа Богораза, в этот период, по-видимому, планировавшего отказаться от «твердого» революционного призвания во имя относительно «мягкого» этнографического.

Впрочем, этнография в случае Богораза изначально являлась оборотной стороной политики: как и многие его будущие коллеги по научному цеху, впервые на Север он попал (в 1889 году) в качестве ссыльного народовольца. Научная деятельность воспринималась им как продолжение революционной борьбы:

Социальное задание эпохи для последних землевольцев и народовольцев, попавших в далекую ссылку на Крайний Северо-Восток, состояло в изучении народностей, разбросанных там, первобытных, полуистребленных и почти совершенно неизвестных [Богораз 1934: XIII].

Другими словами, этнографический подход Богораза должен был демонстрировать осознанную полемику с колониальной стратегией Российской империи (как ее трактовали народовольцы): автохтонные народы провозглашались достойными изучения, а не использования.

«Это исторический факт, что антропология родилась и развивалась под сенью колониализма», — писал К. Леви-Стросс (цит. по: [Бочаров 1998: 135]). Данное утверждение было и остается справедливым, однако классическая бинарная модель Э. Саида, включающая «я» (субъекта дискурса) и «другого», лишённого права на слово о себе [Саид 2006], как уже говорилось выше, зачастую существенно усложняется в реальных ситуациях контакта субалтернов и представителей метрополии:

...столкновение культур не может быть полностью описано в терминах угнетения... колониальные представления не могут быть целиком сведены к «грубому политическому факту» колониализма... существуют значимые различия между разными голосами в колониальном хоре и... заинтересованным лицам (включая историков) небезразлично, собирается ли заезжий реформатор охранять или «развивать» данное стойбище и ожидает ли он спроса на водку или вопросов про мировую революцию [Слезкин 2008: 16].

И тем не менее: идет ли речь о спросе на водку или о вопросах мировой революции — при любом режиме общения это, разумеется, все равно не диалог равных, и позиция доминирования в том или ином виде проглядывает во всех случаях межкультурного взаимодействия.

Русские этнографы 1880—1890-х годов, в основном диссиденты-народовольцы, являвшиеся жертвами дисциплинарных механизмов той же власти, которая третировала и северных туземцев, и потому испытывавшие к ним предсказуемую симпатию, пытались по возможности игнорировать собствен-

ную роль проводников имперской политики. Получалось не всегда: в частности, Богоразу, как кажется, сделать это помешала успешная ученая карьера, ставшая, судя по замечаниям в письмах этого периода, изрядным сюрпризом для него самого [Михайлова 2004: 100]. В определенном ракурсе занятия наукой выделялись дезертирством с корабля революции. Богораз проявил гибкость, адаптировался к обстоятельствам, сумел обернуть ссылку в свою пользу, иначе говоря повел себя как *мягкий* человек, сродни чукотским шаманам. Волшебная сила, которую он приобрел в результате превращения из революционера в ученого, заключалась в возможности существовать сразу в двух мирах, способности понять иной народ — и получить за это репутационные и иные дивиденды; это был фаустовский выбор, за который подчас приходилось платить утратой «твердых» личностных оснований¹⁰.

В той или иной степени все дореволюционные этнографические предприятия Богоразы несут печать этой тягостной раздвоенности, сомнительного выбора. Участие в американской Джесуповской экспедиции 1897—1902 годов¹¹, которая вывела Богоразу в пул ученых с мировым именем и сделала его ведущим специалистом в области культуры чукчей, было для него, в числе прочего, жестом диссидентства в адрес российских властей¹². Тем не менее, как только появилась возможность вернуться к революционной деятельности (в 1905 году), Богораз не колеблясь окунул в нее, едва не сорвав план по обработке экспедиционных материалов [Там же: 113—115]:

Такая была ненасытная жадность, словно в душе, в глубине провальная дыра, — хватаешь кипящую жизнь горстями, рвешь клочьями и пихаешь в глубину. Наполняешь внутреннюю пустоту и не можешь наполнить. <...> Горькая пена рево-

-
- 10 В 1926—1927 году, когда революция превратилась в историю и научная карьера стала единственной возможностью самореализации, он сокрушенно писал: «...то, что было во мне Таном, поблекло, съезжилось, и я стал профессором частной этнографии, оброс учениками, ассистентами, студентами с рабфака, студентами из геофака и студентами просто так... Так... стал я ученым профессором геофака ЛГУ, ученым хранителем отдела МАЭ АН СССР. Как много учености...» [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 17].
- 11 См. исчерпывающий анализ этого периода деятельности Богоразы в работе: [Вахтин 2005].
- 12 Богораз не оставил свидетельств относительно причин, которые подвигли его согласиться с предложением об участии в экспедиции, поэтому здесь, конечно, приходится вступить на территорию допущений. «Интересно было бы понять психологические мотивы Богоразы и Йохельсона, заставившие их принять предложение Боаса. Хотели ли они вернуться в места своей ссылки свободными людьми и тем самым что-то кому-то доказать? Думали ли они, что эта экспедиция, как писал Боас, существенно укрепит их репутацию и поможет им занять достойное место в жизни? Или им было просто интересно? Или в основе лежали все-таки денежные соображения? Возможно, все эти предположения верны; точного ответа на этот вопрос мы, скорее всего, никогда не узнаем» [Вахтин 2005: 266—267], — резюмировал этот вопрос Н.Б. Вахтин. Последняя из перечисленных им возможностей представляется вполне убедительной: конечно, в основе этого решения лежал комплекс причин, и не последнее место среди них занимало стремление «что-то кому-то доказать». Это был красивый жест, однако красоту его несколько портили иные резоны, в том числе откровенно обывательского (карьера и жизненный успех) и меркантильного свойства. Иначе говоря, решение участвовать в экспедиции, обречь себя на «вторую экспедицию-ссылку, на этот раз добровольную» [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 15] не достигало до твердых высот революционной жертвы, о которой, несомненно, Богораз продолжал думать в эти годы.

люции, соленая, теплая кровь. И ею никак не напьемся, только захлебнемся, как пеною морской. И сохнут уста, и жажда сильней и настойчивей [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991: 15—16].

Выбор между *мягкостью* и *твердостью* у Богораза — это в первую очередь выбор между наукой, то есть пассивным (пусть и «включенным», согласно важнейшей этнографической заповеди) наблюдением, и революцией — активными (пусть и насильственными) действиями по содействию прогрессу. Два эти полюса, однако, угадываются и в деятельности Богораза-этнографа (в целом, конечно, более *мягкого*, чем Богораз-революционер), равно как и в деятельности других пионеров русской этнографии — Л.Я. Штернберга и В.И. Иохельсона, разделивших конспиративную и научную судьбу с героем этой статьи. Ю. Слезкин очень точно ухватил основной парадокс русского народовольческого сценария, определившего двойственный, противоречивый характер этнографии 1890-х годов:

...почти все радикалы 1880—1890-х годов были этнографами, и все без исключения были эволюционистами. Направление прогресса человечества — а значит, будущее крестьянской общины и в конечном счете будущее социализма — можно было определить путем изучения «наших живых предков». Самыми очевидными предками были индейцы, африканцы и австралийские аборигены, но когда молодые интеллектуалы прибыли в места ссылки, они обнаружили благородную и трудную задачу: здесь жили свои, российские индейцы, неиспорченные и неисследованные, достойные изучения, как далекие предки, и восхищения — как сознательные коллективисты.

Изучение и восхищение ввели в разные стороны [Слезкин 2008: 143].

Строгое научное «изучение» делало инородца *мягким* объектом в руках *твердого* этнографа¹³. Литературно-романтическое «восхищение» благородным дикарем, напротив, сообщало цивилизованному наблюдателю *мягкость*, но заставляло *твердеть* туземца-гиперборейца:

Это были охотники, нападавшие с копьём в руках на огромного белого медведя; мореплаватели, в утлых кожаных лодках державшие лавировать на негостеприимном просторе полярного океана, люди, для которых холод был стихией, океан — нивой, а ледяная равнина — попроще жизни, — вечные борцы с природой, *тело которых было закалено, как сталь* (Выделено мной. — О. С.) [Тан 1910: 202].

Тем не менее, становясь ли объектом изучения или превращаясь в объект восхищения, инородец оставался исключительно *объектом* для представителей «ссылной науки». Подлинный адресат этнографического дискурса народовольцев обитал, конечно, не на Севере.

13 Характерно, что в 1925 году, протестуя против слияния Географического института (этнографический факультет которого Богораз создал и возглавлял в паре с Л.Я. Штернбергом) и географического факультета ЛГУ, Богораз оперирует именно понятием *твердости*: Географический институт, по его словам, «опять собираются, как некую жидкость, перелить в университет. Довольно неприятно смотреть, как учреждение, над которым так много работали и привели его в состояние *твердое* (Здесь и далее выделено мной. — О. С.), вдруг опять должно перейти в первобытную жидкую субстанцию и перелиться в другое место. И после этого, когда же оно *отвердеет* опять? (письмо А.В. Луначарскому, февраль 1925 года; цит. по: [Вахтин 2016: 132]).

Раннесоветский период деятельности Богораза (1918—1929 годы)¹⁴ в целом демонстрирует продолжение той же народовольческой стратегии¹⁵, сохраняя и ее противоречивость. Романтическое «восхищение» «первобытными коллективистами» заставляет его пытаться использовать весь свой немалый научный авторитет, чтобы способствовать сохранению культуры и образа жизни северян. В марте 1923 года на коллегии Народного комиссариата по делам национальностей, где рассматривался вопрос о положении малых народностей Севера, он выступил с докладом, содержащим ряд конкретных предложений, ставших известными как «тезисы Богораза». В нем, в частности, он предлагал создать в северо-восточных регионах особые, так называемые заказные территории, по типу американских индейских резерваций. Однако реализация этой программы была чревата новым этапом объективации и в конечном итоге расчеловечивания представителей «малых народов»:

Туземные люди сами составляют лучшую часть богатства далеких пустынь. Вместе с многомиллионными рунами сигов и лососей, многотысячными стадами оленей, живыми сороками соболей и гнездами лисиц и песцов, они представляют живой капитал, созданный самой природой и подлежащий использованию техники [Об изучении и охране окраинных народов 1923: 170].

«Изучать» и «охранять» — вело к «использовать»; мягкие *методы* были предпочтительны не потому, что были мягкими, а потому, что являлись более эффективными для эксплуатации (по существу, конечно, «жесткой») природных ресурсов региона, к которым, ничтоже сумняшеся, относили и его обитателей. Вполне понятно, что Богораз, выбирая аргументы, склонялся к тем из них, что были способны убедить чиновников Наркомнаца, и потому настаивал в первую очередь на хозяйственной пользе предлагаемого подхода; однако не приходится сомневаться и в том, что туземец для него по-прежнему оставался неравным цивилизованному наблюдателю «другим». Несколько лет спустя, в 1926—1927 годах, комментируя в очередной раз свой давний отказ от иудаизма, он писал: «Мелкая народность — это тесная душевная тюрьма, и всех теснее — тюрьма еврейская — тысячелетнее гетто. Благословляю судьбу свою, что я из этой тюрьмы своевременно вышел» (автобиография 1926—1927 годов; цит. по: [Михайлова 2004: 97—98]). В эти же годы в качестве одного из руководителей Комитета Севера он продолжал отстаивать необходимость консервации «малых народов»: одежды интернационалистов были не для них¹⁶.

14 Этот период деятельности Богораза подробно рассмотрен в статье: [Вахтин 2016].

15 В чем Богораза неоднократно упрекали (вполне справедливо) оппоненты из рядов поборников магистральной, то есть марксистской, теории. См. об этом: [Слезкин 2008: 282].

16 Отдельный сюжет в истории ранней отечественной этнографии — это, конечно, этнический (а потом и гендерный) состав представителей этой науки. Разумеется, не является случайностью тот факт, что практически все первое поколение русских этнографов состояло из этнических евреев. После революции евреи по-прежнему охотно шли в этнографию, но к ним добавились и женщины: «С 1918 по 1922 г. численность студентов [этнографического факультета Географического института] выросла с 577 до 1530 человек, большинство из них были женщины. Немало было и евреев, толпами прибывавших в столицы из бывшей черты оседлости» [Слезкин 2008: 187], — «кто был ничем», тот «отвердел» и стал этнографом в новых реалиях.

Впрочем, и методы сохранения национальной самобытности северян, к которым прибегал Богораз, были подчас как минимум сомнительны. Вот, пожалуй, одна из самых известных историй, связанных с первыми шагами советской этнографии: ученица Богораза Н.И. Гаген-Торн вспоминала, как ученый просил «бывшее дворцовое ведомство»

выдать на нужды студенческих экспедиций красные фраки дворцовых ливрейных лакеев. И он был очень доволен, когда получил эти фраки. Они были розданы уезжавшим в экспедиции студентам в качестве обменного и дарственного фонда. На Севере в те годы красное сукно, необходимое для отделки национальной одежды, было дефицитным товаром; нарезанный на полоски красный фрак, как и его золоченые пуговицы, представляли серьезную ценность [Гаген-Торн 1971: 140].

Практический смысл этого эпизода (рисующего Богораза в роли незаменимого в годы послереволюционной разрухи «добытчика», способного обеспечить нужды опекаемой им науки) очевиден, но, кажется, мимо внимания биографов прошел символический его смысл. Сохранять этническую самобытность (национальную одежду) посредством рециклизации имперского мусора — это, конечно, в первую очередь оскорбительный жест бывшего политссыльного в адрес почившей (наконец!) Российской империи, которая те самые этнические меньшинства систематически «угнетала». Однако чего стоит обеспеченная таким способом национальная идентичность? Не менее важен и красный цвет упомянутых ливрей. В начале 1920-х годов революционная идеология обозначила свои исключительные права на использование красного цвета, и любое его упоминание приобретало характер программного заявления¹⁷. В этом контексте применение красного сукна «для отделки национальной одежды» неизбежно становилось актом культуртрегерства и пропаганды, имевших целями внедрение нового советского образа жизни, избавление от «пережитков» и в конечном итоге полную ассимиляцию бывших туземцев.

Окончательно став ученым, Богораз, конечно, не отказался от прежних «твердых» народовольческих идеалов: итоговым смыслом его этнографических усилий всегда мыслилось прогрессорство, обязанное, пусть и в отдаленной перспективе, привести к уничтожению той самой национальной самобытности, которую он отстаивал в 1920-х годах лишь как временную меру. Богораз, несомненно, был сторонником *мягких* методов постепенного воздействия и просвещения. «Мягкая сила», конечно, все равно остается силой, а «мягкое» воздействие не равно отсутствию воздействия. Однако эта разница становится сугубо академическим вопросом в свете тех потрясений, которые подстерегали советскую этнографию и ее объект, «малые народы Севера», в 1930-х, когда, «после весны 1928 г. ... Сталин сверг страну в новую революцию. С нэпом было

17 Показательный пример, связанный с «неправомерным» использованием красного цвета, представляет собой реакция участников похода «Красина» (1928) на «красную палатку» уцелевших членов экспедиции У. Нобиле: «красинцы» попросту отказались признавать ее красной. «Где знаменитая красная палатка, прославленная на весь мир? Почему вместо нее в центре льдины возвышается желтый полотняный конус с грязными разводами по бокам?» [Шпанов 1929: 146], — писал Н. Шпанов, журналист и участник советской миссии. Цвет итальянской палатки (выкрашенной в красный, чтобы служить заметным ориентиром поисковым командам) был интерпретирован почти как идеологический вызов Советам. Красный цвет фраков дворцовых лакеев в этой системе координат должен был выглядеть очевидным оксюмороном.

покончено, а вместе с ним — с “чуткостью”, заботой и постепенностью» [Слезкин 2008: 221]. При этом «само существование этнографии наводило на мысль, что некоторым народам требуется слишком много времени, чтобы стать современными» [Там же: 288]. Гордиев узел удалось разрубить, попросту отменив этнографию, объявленную пережитком колониализма [Там же: 289], а потом и ее объект изучения, «малые народы», в одночасье перестали быть «малыми» и потеряли право на «сохранение»: «Отсталость была преодолена. Малые народы выросли» [Там же: 294], — и, как и другие народы СССР, превратились в объект уже не «мягкого» этнографического, а самого что ни на есть «твердого» государственного насилия.

Эта статья начиналась как поиск возможностей выхода отечественной этнографии за рамки колониальной модели, как поиск формулы ненасильственной этнографии. В.Г. Богораз — человек, ученый, революционер весьма неоднозначный, более того намеренно культивировавший свою неоднозначность, — самая многообещающая в свете этой задачи персона в плеяде ранних русских этнографов. Не вызывает сомнений, что этнография изначально мыслилась им орудием противодействия имперской внутренней политике и зачастую им являлась, но элементы колониальных паттернов (пусть и условно-колониальных, учитывая особенности «внутренних» имперских российских стратегий) всегда присутствовали в его научных штудиях — и в народовольческие предреволюционные годы, и в советские послереволюционные. Дело, разумеется, не сводится к аспектам его личной деятельности, давно — и заслуженно — получившей высочайшую оценку. Проблема заключается даже не в характере самой этнографии, неизбежно трансформирующей знание о «другом» во власть над ним, столь же неизбежно чреватую объективацией и насилием. Прекрасно знакомый с теориями эволюционизма ученый, вероятно, вполне осознавал, что цивилизационный путь не преодолевает насилия, но заменяет одни его формы другими. Тем не менее между «мягкими» и «твердыми» формами насилия есть существенная разница — травмирующий советский опыт заставил в этом убедиться несколько поколений, принадлежащих не только «малым народам» СССР. «Мягко-человеческое бытие» по личному рецепту Богораза, — рецепту, позволившему ученому долгие годы удерживать баланс и не превратиться окончательно ни в актор насилия, ни в его жертву, — на общем фоне истории страны, вероятно, единственный выбор, дававший возможность сохранять человечность, во всей палитре «мягких» и «твердых» оттенков этого понятия.

Библиография / References

- [Арзютов, Вахтин 2016] — Арзютов Д.В., Вахтин Н.Б. Вместо введения // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 101–108.
(Arzjutov D.V., Vahtin N.B. Vmesto vvedeniya // Antropologicheskii forum. 2016. No. 29. P. 101–108.)
- [Богораз 1934] — Богораз В.Г. Предисловие автора к русскому изданию // Богораз В.Г. Чукчи. Ч. I / Авториз. пер. с англ. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. С. XIII–XXX.
(Bogoraz W.G. Predislovie avtora k russkomu izdaniyu // Bogoraz W.G. Chukchi. Pt. I. Leningrad, 1934. P. XIII–XXX.)
- [Богораз 1939] — Богораз В.Г. Чукчи. Ч. II. Религия / Авториз. пер. с англ.; под ред.

- Ю.П. Францева. Л.: Изд-во Главсевмор-пути, 1939.
- (Bogoraz W.G. Chukchi. Pt. II. Religiya / Ed. by Yu.P. Frantsev. Leningrad, 1939.)
- [Богораз-Тан 1967] — *Богораз-Тан В.Г.* Памяти Н. Чернышевского // Пoesзия в большевистских изданиях 1901—1917 годов / Сост. И.С. Эвентов. Л.: Советский писатель, 1967. С. 94—95.
- (Bogoraz-Tan W.G. Pamyati N. Chernyshevskogo // Poeziya v bol'shevistskikh izdaniyakh 1901—1917 godov / Comp. by I.S. Eventov. Leningrad, 1967. P. 94—95.)
- [Бочаров 1998] — *Бочаров В.В.* Политическая антропология и общественная практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 134—148.
- (Bocharov V.V. Politicheskaya antropologiya i obshchestvennaya praktika // Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii. 1998. Vol. 1. No. 2. P. 134—148.)
- [Вахтин 2005] — *Вахтин Н.* Тихоокеанская экспедиция Джесуа и ее русские участники // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 241—274.
- (Vahtin N. Tikhookeanskaya ekspeditsiya Dzhesu-ра i ee russkie uchastniki // Antropologicheskii forum. 2005. No. 2. P. 241—274.)
- [Вахтин 2016] — *Вахтин Н.* «Проект Богораза»: борьба за огонь // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 125—141.
- (Vahtin N. "Proekt Bogoraza": bor'ba za ogon' // Antropologicheskii forum. 2016. No. 29. P. 125—141.)
- [Верт 2005] — *Верт П.* От «сопротивления» к «подрывной деятельности»: власть империи, противостояние местного населения и их взаимозависимость // Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет / Сост. П. Верт, П. Кабытов, А. Миллер. М.: Новое издательство, 2005. С. 48—82.
- (Werth P. Ot "soprotivleniya" k "podryvnoy deyatelnosti": vlast' imperii, protivostoyanie mestnogo naseleniya i ikh vzaimozavisimost' // Rossiyskaya imperiya v zarubezhnoy istoriografii: Raboty poslednikh let / Comp. by P. Werth, P. Kabytov, A. Miller. Moscow, 2005. P. 48—82.)
- [Гаген-Торн 1971] — *Гаген-Торн Н.И.* Ленинградская этнографическая школа в двадцатые годы (у истоков советской этнографии) // Советская этнография. 1971. № 2. С. 134—145.
- (Gagen-Torn N.I. Leningradskaya etnograficheskaya shkola v dvadtsatye gody (u istokov sovetской etnografii) // Sovetskaya etnografiya. 1971. No. 2. P. 134—145.)
- [Клеянкин 1959] — *Клеянкин А.В.* Андрей Желябов — герой «Народной воли». М.: Соцэкгиз, 1959.
- (Kleyankin A.V. Andrey Zhelyabov — geroy "Narodnoy voli". Moscow, 1959.)
- [Михайлова 2004] — *Михайлова Е.Н.* Владимир Германович Богораз: ученый, писатель, общественный деятель // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В.А. Тишков, Д.Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 95—137.
- (Mihajlova E.N. Vladimir Germanovich Bogoraz: uchenyy, pisatel', obshchestvennyy deyatel' // Vydayushchiesya otechestvennyye etnologi i antropologi XX veka / Ed. by V.A. Tishkov, D.D. Tumarkin. Moscow, 2004. P. 95—137.)
- [Найт 2005] — *Найт Н.* Наука, империя и народность: Этнография в Русском географическом обществе // Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет / Сост. П. Верт, П. Кабытов, А. Миллер. М.: Новое издательство, 2005. С. 155—198.
- (Knight N. Nauka, imperiya i narodnost': Etnografiya v Russkom geograficheskom obshchestve // Rossiyskaya imperiya v zarubezhnoy istoriografii: Raboty poslednikh let / Comp. by P. Werth, P. Kabytov, A. Miller. Moscow, 2005. P. 155—198.)
- [Об изучении и охране окраинных народов 1923] — Об изучении и охране окраинных народов (Доклад профессора В.Г. Богораза-Тана, читанный в Большой коллегии Наркомнаца 27 марта 1923 года) // Жизнь национальностей. 1923. Кн. III—IV. С. 168—177.
- (Ob izuchenii i okhrane okrainnykh narodov: Doklad professora W.G. Bogoraza-Tana, chitanuyu v Bol'shoj kollegii Narkomnatsa 27 marta 1923 goda // Zhizn' natsional'nostey. 1923. Kn. III—IV. P. 168—177.)
- [Паперно 1996] — *Паперно И.* Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. М.: Новое литературное обозрение, 1996.
- (Paperno I. Nikolay Chernyshevskiy — chelovek epohi realizma. Moscow, 1996.)
- [Прокофьев 1965] — *Прокофьев В.* Желябов. М.: Молодая гвардия, 1965.
- (Prokof'ev V. Zhelyabov. Moscow, 1965.)
- [Саид 2006] — *Саид Э.* Ориентализм / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский мир, 2006.
- (Said E.W. Orientalism. Saint Petersburg, 2006. — In Russ.)
- [Слезкин 2008] — *Слезкин Ю.* Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
- (Slezkin Ju. Arkticheskie zerkala. Rossiya i malye narody Severa. Moscow, 2008.)

- [Тан 1900] — *Тан*. Чукотские рассказы: с двенадцатью рисунками. СПб.: Тип. т-ва «Народная польза», 1900.
- (*Tan*. Chukotskie rasskazy: s dvenadtsat'yu risunkami. Saint Petersburg, 1900.)
- [Тан 1910] — *Тан В.Г.* На каменном мысу // *Тан В.Г.* На тундре: Сборник рассказов. СПб.: Тип.-лит. т-ва «Просвещение», 1910. С. 197—319.
- (*Tan W.G.* Na kamennom mysu // *Tan W.G.* Na tundre: Sbornik rasskazov. Saint Petersburg, 1910. P. 197—319.)
- [Тан-Богораз, Владимир Германович 1991] — *Тан-Богораз, Владимир Германович* (Автобиография) // *Владимир Германович Богораз-Тан и Северо-Восток: Библиографический указатель* / Сост. И.В. Колонтеева; ред. Т.М. Хворостянка. Магадан: Изд-во Магадан. обл. универс. науч. б-ки им. А.С. Пушкина, 1991. С. 5—17.
- (*Tan-Bogoraz, Vladimir Germanovich* (Avtobiografiya) // *Vladimir Germanovich Bogoraz-Tan i Severo-Vostok: Bibliograficheskiy ukazatel'* / Comp. by I.V. Kolonteeva; ed. by T.M. Khvorostyanko. Magadan, 1991. P. 5—17.)
- [Токарев 2015] — *Токарев С.* История русской этнографии. М.: Ин-т русской цивилизации, 2015.
- (*Tokarev S.* Istoriya russkoy etnografii. Moscow, 2015.)
- [Фрэзер 1980] — *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980.
- (*Frazer J.G.* The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Moscow, 1980. — In Russ.)
- [Чернышевский 1982] — *Чернышевский М.Н.* Последние дни жизни Н.Г. Чернышевского // *Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников* / Сост. Е.И. Покусаев, А.А. Демченко. М.: Художественная литература, 1982. С. 449—470.
- (*Chernyshevskiy M.N.* Poslednie dni zhizni N.G. Chernyshevskogo // *N.G. Chernyshevskiy v vospominaniyakh sovremennikov* / Comp. by E.I. Pokusaev, A.A. Demchenko. Moscow, 1982. P. 449—470.)
- [Шпанов 1929] — *Шпанов Ник.* Во льды за «Италией». М.; Л.: Молодая гвардия, 1929.
- (*Shpanov Nik.* Vo l'dy za "Italiy". Moscow; Leningrad, 1929.)
- [Эткинд 2013] — *Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / Авториз. пер. с англ. В. Макарова. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
- (*Etkind A.* Internal colonization. Russia's imperial experience. Moscow, 2013. — In Russ.)
- [Богораз 1907] — *Богораз В.* The Chukchee: Religion. The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History. New York. Vol. 7. Pt. 2. Leiden; New York: E.J. Brill Ltd., 1907. P. 277—636.
- [Stocking 1991] — Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge / Ed. by G.W. Stocking // *History of Anthropology*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1991. Vol. 7.

Михаил Погорелов

Нестеснение в российских психиатрических больницах

(1880 — 1910-е ГОДЫ)

Mikhail Pogorelov

Non-restraint in Russian psychiatric hospitals (1880—1910s)

Михаил Погорелов (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, преподаватель; кандидат исторических наук) mikhail.alex.pogorelov@gmail.com.

Mikhail Pogorelov (PhD; Lecturer, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration) mikhail.alex.pogorelov@gmail.com.

Ключевые слова: история психиатрии, нестеснение, non-restraint, Корсаков, Баженов, насилие

Key words: history of psychiatry, non-restraint, Korsakov, Bazhenov, violence

УДК: 93/94

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_237

UDC: 93/94

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_237

В статье рассматривается, как российские психиатры в конце XIX — начале XX века внедряли систему *нестеснения* (non-restraint) в психиатрических больницах, стремясь отказаться от использования любых насильственных мер в отношении пациентов. *Нестеснение* стало одним из центральных принципов профессиональной идеологии психиатров, которые строили свою идентичность на основе гуманистических ценностей и помощи больным. Однако эти идеалы вступали в противоречие с реалиями психиатрических больниц, в которых регулярно фиксировались случаи насилия служащих над пациентами. Исследование основано на материалах периодической печати, докладах и выступлениях психиатров, официальных отчетах и больничных архивах, воспоминаниях врачей, санитаров и медсестер.

The article examines the attempts of Russian psychiatrists to introduce non-restraint system in Russian psychiatric hospitals in the late 19th — early 20th century. The principle of non-restraint became an essential part of professional ideology of the late Imperial Russian psychiatry, which built its professional identity on the basis of humanistic values and patient care. However, these professional ideals came into conflict with the routine of psychiatric hospitals, where cases of violence regularly occurred. The research is based on periodicals, official reports and hospital archives, memoirs of doctors and nurses.

Введение

Проблема насилия является сквозной в истории тотальных институтов, таких как психиатрические больницы или тюрьмы. Заведения, предназначенные для людей с психическими расстройствами, появляются в Новое время прежде всего как инструменты изоляции, и насилие в них долгое время оставалось повсеместным. Одновременно большинство больных продолжало находиться в семьях и общинах, где они также могли подвергаться неконтролируемому насилию. В XIX веке, с переходом к современному обществу, отношение к психически больным постепенно меняется. Психиатры и общественность в разных европейских странах переосмысливают саму идею психиатрической лечебницы,

стремясь сделать ее более открытой и гуманистической [Торр 2017: 16–18]. Критикуя старые дома умалишенных за их закрытый режим, неправомерные госпитализации, насилие со стороны персонала, они выступают за такие учреждения, которые бы основывались на идеях ненасилия. Эта критика получила воплощение в системе *нестеснения* (*non-restraint*), появившейся в Англии в конце 1830-х годов и постепенно распространившейся по другим странам¹. *Нестеснение* подразумевало устранение всех мер физического стеснения в психиатрических больницах, в первую очередь отказ от использования смиренных рубашек [Корсаков 1887: 421]. Многие психиатры, однако, понимали *нестеснение* в более широком смысле — как отказ от любого насилия и гуманистическое отношение к пациентам.

Согласно терминологии философа Мишеля Фуко (1926–1984), заведения для психически больных представляли собой дисциплинарные институты, упорядочивающие пространства и индивидов через установление нового типа власти, который использовал надзор вместо прямого насилия [Фуко 2018: 208–237]. Именно одну из таких регулятивных практик предлагала система *нестеснения*, которая позволяла поддерживать контроль в больнице без использования принуждения. Психиатры стремились уйти от физического насилия в учреждениях, установив дисциплинарный режим, охватывающий не только пациентов, но и медицинский персонал: надзирателей, санитаров и других служащих, которые теснее всего взаимодействовали с больными и чаще всего оказывались источником насилия по отношению к ним [Engstrom 2003: 5]. Если традиционно жизнь в домах умалишенных регулировалась через принуждение (будь то избиения, связывания или использование других мер сдерживания), то палаты современных больниц должны были превратиться в упорядоченные пространства, в которых пациенты находились бы под постоянным наблюдением врачей. Таким образом, введение системы *нестеснения* не могло ограничиться просто формальной декларацией об освобождении больных от смиренных рубашек. Оно требовало полной реорганизации всего режима внутри психиатрических больниц.

В этой статье рассматриваются идеология и практика *нестеснения* в российской психиатрии в 1880–1910-е годы². Почему система *нестеснения* получила такое распространение среди российских психиатров именно в этот период? Российская психиатрия оформилась как профессия и медицинская специальность в последней четверти XIX века. Сама риторика *нестеснения* оказалась убедительной и эффективной, когда психиатры стали бороться за профессиональную автономию и контроль над больницами, который они делили с царскими властями³. С одной стороны, они критиковали правитель-

-
- 1 В русскоязычной традиции получил распространение термин *нестеснение*, который и используется в данной статье. Российские психиатры также использовали термин *по restraint* (никакого стеснения), а не *non-restraint* (как у Дж. Конолли).
 - 2 Хотя историки писали о *нестеснении* в дореволюционной российской психиатрии [Каннабих 2015; Митрофанов 2019; Юдин 1951], до сих пор не было специального исследования, посвященного изучению практического применения этой системы.
 - 3 Как указывает Эрик Энгстром, немецкие университетские психиатры использовали *нестеснение* как риторический инструмент в своей борьбе с больничными психиатрами во второй половине XIX века [Engstrom 2003: 62–64]. Для российских психиатров риторическое использование *нестеснения* также представляло большие возможности для утверждения собственной профессиональной идентичности.

ственные учреждения для психически больных — старые дома умалишенных Приказа общественного призрения с их нарушением базовых прав пациентов и насилием. С другой стороны, психиатры строили собственную репутацию на реформировании земских и городских больниц, отказываясь от мер стеснения в отношении пациентов. Профессиональная идентичность российских психиатров во многом основывалась на гуманизме и ненасилии. Взяв на вооружение принцип *нестеснения*, они таким образом стремились укрепить свой профессиональный авторитет и позицию в обществе. Рассмотрение практик *нестеснения* на материалах конкретных больниц, предпринятое в этой статье, позволит ответить на вопрос о том, в какой степени российским психиатрам удалось искоренить насилие в подотчетных учреждениях.

Нестеснение в профессиональной идеологии российских психиатров

Нестеснение, как система принципов и практика, сформировалась в английской психиатрии в конце 1830-х годов. Она стала продолжением длительного тренда на гуманизацию психиатрических лечебниц, превращение их из институтов изоляции в учреждения медицинского типа. Как это ни парадоксально, но введение смирительных рубашек, которое происходит в первой четверти XIX века, рассматривалось как «гуманная» мера: если до этого узники домов умалишенных были заточены в изоляторы и скованы цепями, то теперь они связывались на непродолжительное время, а «камзол» ограничивал не все тело больного [Корсаков 1901: 567]⁴. Однако в 1830-е годы среди врачей возникает критика практики связывания пациентов. Процесс одевания смирительной рубашки мог приводить к травмам, а длительное нахождение в ней могло вызвать удушье, параличи нервов, отеки, ссадины, пролежни, а иногда даже привести к смерти [Корсаков 1887: 423—425; Краинский 1911: 7]. Помимо очевидного физического вреда и ограничения свободы, смирительная рубашка вызывала критику и в связи с тем, что она дегуманизировала и деморализовала больного [Корсаков 1887: 423—425].

Официальной датой введения системы считается 1839 год, когда английский врач Джон Конолли (1790—1866) отказался от использования мер стеснения в Хенуэльской психиатрической больнице⁵. В дальнейшем это движение получило распространение сначала в Великобритании, а затем в остальной Европе. В своей книге «О лечении душевнобольных без мер механического стеснения» Конолли объяснял, что *нестеснение* не ограничивается «просто

-
- 4 Смирительная рубашка появилась примерно в 1770-е годы, но получила распространение в первой четверти XIX века [Maierus 2017]. Арсенал мер, который использовался в XIX веке, до внедрения принципа *нестеснения* включал не только смирительные рубашки, но и множество других приспособлений для сдерживания пациентов: кожаные пояса с нарукавниками, смирительные (укротительные) кресла, запираемые шкафы, привязывание к кровати и пр.
 - 5 Как указывает Анджо Скалли, первым систему *нестеснения* ввел Роберт Хилл (Robert Gardiner Hill) в психиатрической лечебнице в Линкольне в 1837 году, за два года до того, как Конолли получил место директора Хенуэльской больницы. Хилл впервые объявил об этой системе на лекции в 1838 году и опубликовал соответствующую работу через год [Scull 1985: 124—125].

упразднением всех оков и ограничений», но является полноценной системой управления психиатрическими больницами, предполагающей «квалифицированную и достойную» прислугу, хорошее обращение, достаточное питание, чистую одежду и пр. [Conolly 1856: 35—36]. Основной пафос этой реформы заключался в том, чтобы уравнивать обитателей домов умалишенных с пациентами обычных больниц. По словам Конолли:

В то время как старая система ставила всех буйных и беспокойных пациентов в положение опасных животных, новая система рассматривает их как больных людей, чей мозг и нервы расстроены и которые должны быть возвращены к здоровью, комфорту и разуму. <...> Если все устройство старых больниц было направлено на безопасность и контроль, в новых оно стремится к лечению болезни и комфорту больного [Ibid.: 53].

Система *нестеснения* была воспринята российскими психиатрами через немецкую психиатрию, где идеи Конолли начали распространяться и воплощаться на практике в 1860-е годы [Engstrom 2003: 61—63]⁶. По крайней мере, к началу 1860-х *нестеснение* еще не встретило поддержки в российской медицине. Так, Александр Фрезе (1826—1884) в 1862 году скептически относился к возможности его осуществления на практике [Фрезе 1862: 85—86]⁷. Однако, как считается, именно он через семь лет впервые в Российской империи ввел принцип *нестеснения* в Казанской окружной психиатрической больнице [Корсаков 1887: 419]. Полноценные же дискуссии об этой системе начинаются среди российских психиатров в 1880-е годы. В 1887 году молодой московский психиатр Сергей Корсаков (1854—1900) выступил на 1-м съезде отечественных психиатров с программным докладом «О нестеснении». Вслед за Конолли, Корсаков понимал этот принцип не просто как отказ от любых мер физического стеснения, но и как полную реорганизацию больницы, включая правильное распределение времени, подбор профессионального персонала, индивидуализированный подход, организацию досуга для пациентов и широкое применение труда [Там же: 426—434].

Хотя Корсаков был сторонником полного *нестеснения*, он был настроен реалистически по отношению к российским больницам. Корсаков признал, что в большинстве заведений ввести эту систему невозможно до тех пор, пока они остаются переполненными, не имеют достаточного финансирования (что мешало нанять лучший персонал, организовать трудотерапию и расширить

6 Судя по всему, книга «О лечении душевнобольных без мер механического стеснения» (1856) Конолли так и не была переведена на русский язык. Распространению идей Конолли среди российских психиатров способствовал немецкий перевод 1860 года. Система *non-restraint* была переосмыслена немецким психиатром Вильгельмом Гринингером в его собственную концепцию «свободного лечения», изложенную в работе «О патологии и лечении психических расстройств» [Engstrom 2003: 62]. Книга Гринингера под заголовком «Душевные болезни» была переведена на русский язык в 1867 году.

7 По всей вероятности, впервые на русском языке *no restraint* упоминается в курсе лекций 1859 года Ивана Балинского (1827—1902), основателя первой кафедры психиатрии в Российской империи. Балинский скорее критично воспринял идеи о полном *нестеснении*, высказываясь за использование смиренных рубашек [Балинский 1958: 126—127]. Александр Фрезе упоминает *no restraint* в своей книге «Об устройстве домов умалишенных» (1862), ссылаясь на немецкое издание книги Конолли.

площади), а сами психиатры не готовы взять на себя ответственность за организацию нового режима. По его мнению, введение *нестеснения* имело шансы только тогда, когда для этого уже будут существовать достаточные условия. В качестве минимума Корсаков призвал ограничить применение смиренных рубашек только самыми необходимыми случаями и использовать их с разрешения врача и с регистрацией каждого случая [Там же: 435, 439].

Прения по докладу Корсакова показывают, что никто не выступил принципиально против системы *нестеснения*. Скорее, большинство высказывалось против «абсолютного» *нестеснения*⁸. Как заявил один из выступавших, отказ от связываний — это идеал, который пока недостижим в большинстве заведений. Аргументы противников полного *нестеснения* состояли в том, что если из российских больниц убрать меры стеснения, то это приведет к несчастным случаям, а «механический рестрейнт» просто заменят «химическим» (наркотическими средствами, снотворными и успокоительными) и изоляторами [Труды 1887: 438—439, 441—442]. Директор Казанской окружной психиатрической лечебницы Лев Рагозин (1846—1908) озвучил одну из главных проблем: при отсутствии профессионального персонала введение *нестеснения* приведет только к тому, что насилия станет больше. По его словам, «когда будет хорошая и обеспеченная прислуга, тогда *но рестрейнт* делается везде господствующей системой» [Там же: 436—437]. В итоге съезд высказался за «возможно широкое распространение» *нестеснения*, признавая, однако, что «нет достаточных оснований для требований абсолютного *no restraint*» [Там же: 1066].

Эти дискуссии о *нестеснении* происходят одновременно с институционализацией российской психиатрии. Она формируется как профессия и научная дисциплина в последней четверти XIX века, вместе с обществами, журналами, университетскими кафедрами, клиниками, а также особым набором профессиональных ценностей [Brown 1981]. Идеология и этос этой новой профессии складываются в специфических условиях 1880-х годов. Психиатры стремились реализовать характерные для интеллигенции идеи социальной справедливости, гуманизма и служения обществу с помощью практической работы «на земле» — в земских или городских больницах, в которые, как правило, поступали больные из социальных низов [Осипов 1930: 411; Nachten 2002]. Программа *нестеснения* с самоотверженным отказом от насилия очень хорошо рифмовалась с идеологией общественной психиатрии.

Этот факт может объяснить, почему система *нестеснения* получила такое распространение среди поколения российских психиатров (представленного в первую очередь С.С. Корсаковым, В.П. Сербским, Н.Н. Баженовым, П.П. Кащенко, В.И. Яковенко и др.), активное время работы которого пришлось на 1880—1890-е годы. В конце XIX века уже сложно было встретить публичные возражения против принципа *нестеснения*⁹. Последний стал необходимым

8 Банщиков преувеличивает, когда пишет о резких возражениях против доклада Корсакова на съезде, видимо чтобы подчеркнуть, что московская школа во главе с Корсаковым отстаивала более гуманистический подход к пациентам, в отличие от петербургской [Банщиков 1967: 105].

9 В 1890-е годы некоторые врачи высказывались за использование смиренных рубашек, но только для предупреждения несчастных случаев, в частности самоубийств [Протоколы 1893]. В то же время их оппоненты указывали на то, что смиренная рубашка не просто не является защитой от самоубийства, а может стать способом его осуществления [Беляков 1893: 142—143].



Рис. 1. Юбилейная выставка в Преображенской психиатрической больнице (1909). В левой части фотографии — смирительное кресло, цепи и горячая рубашка. Баженов Н.Н. История Московского доллгауза. М., 1909.

элементом профессиональной идентичности: достойным психиатром мог считаться только тот, кто добился отказа от любых мер стеснения в подотчетном учреждении. Подчеркивая, что цепи и смирительные рубашки стали артефактами прошлого, психиатры забирали их как сувениры во время посещения старых домов умалишенных и символически помещали в музей. Главный врач Преображенской больницы для душевнобольных Баженов к 100-летию юбилею учреждения сделал горячечные рубашки, цепи и смирительное кресло экспонатами выставки (рис. 1). Аналогичные предметы были выставлены в музее Психиатрической клиники Московского университета, которой руководил Корсаков [Рыбаков 1913: 25; Сербский 1906: 268].

Одновременно в профессиональной печати распространяется критика больничного насилия. Для психиатров было важно бороться с произволом в психиатрических больницах. По словам Петра Кащенко (1858–1920), «весь смысл прогресса психиатрии основан на одном... положении: освобождение человеческой личности». Как он добавлял, «психиатрия старается отнять у психиатрической больницы все, что бы отдаленно напоминало тюрьму и лишение свободы» [Труды 1911: 547]. По воспоминаниям Дмитрия Аменицкого (1873–1942), врачи Московской психиатрической больницы им. Алексеева видели свою основную цель в том, чтобы бороться за хорошее обращение с больными и избегать несчастных случаев¹⁰. Одна из стратегий, которую избрали многие психиатры, заключалась в том, чтобы сделать психиатрические больницы прозрач-

10 Музей Преображенской больницы. Ф. 1. Оп. 1. Д. 244. Л. 29.

нее, добиваясь огласки любого случая насилия. Для этого регулярно публиковались отчеты психиатрических больниц, раскрывающие данные о применении изоляторов и произошедших несчастных случаях [Отчет... Уфимского 1909: 69]. Свидетельства о насилии в больницах проникали также на страницы массовой печати и толстых журналов, привлекая к этой теме широкое общественное внимание. Опубликованная в 1899 году в журнале «Русская мысль» статья врача Алексея Мокшанцева «К психиатрическому вопросу», рассказывающая о фактах насилия над пациентами Саратовской психиатрической больницы, вызвала публичную дискуссию о положении больных [Мокшанцев 1899].

Ряд психиатров поднимали вопрос о том, что необходимы правила, которые покончили бы с бесконтрольным помещением больных в лечебницы и их бесправием. Одной из тем дискуссий конца XIX — начала XX века стал вопрос о правах пациента психиатрических больниц. Как замечал Николай Краинский (1869—1951), когда человек поступает в психиатрическую лечебницу, он лишается всяких гражданских прав, так как его пребывание там никак не регулируется и он полностью подвержен произволу главного врача и персонала [Краинский 1911: 2]. Более того, как он утверждал, в больницы попадало огромное количество здоровых. По его оценке, они составляли 10% пациентов таких учреждений. Как заключал Краинский, «легче грешнику войти в царство небесное, чем выздоровевшему больному выписаться из больницы своевременно» [Там же].

Важно отметить, что к этому времени так и не возникло современного общеперского законодательства, которое бы регламентировало госпитализацию и права пациентов психиатрических больниц. В соответствии с буквой закона, учреждения для психических больных и вовсе архаически именовались *домами умалишенных* (термин из *учреждений о губерниях* 1775 г.), хотя психиатры упрямо называли их психиатрическими больницами. Более того, существующие законодательные нормы и мышление административных властей (медицина находилась в ведении Министерства внутренних дел) отражали представление о психиатрических лечебницах как местах изоляции опасных душевнобольных. Это резко противоречило взглядам психиатров, хотя они не могли ничего сделать с принудительными помещениями в лечебницы [Погорелов 2017; Brown 1981: 233—292].

Не было также и правового акта, который регулировал или ограничивал бы использование насилия в больницах. В 1913 году комиссия по пересмотру врачебно-санитарного законодательства подготовила проект правил о психиатрических лечебных заведениях, в соответствии с которым меры механического стеснения должны были применяться исключительно по предписанию врача, а каждый случай — регистрироваться в скорбных листах [Хроника 1913: 166]. В 1911 году Николай Баженов (1857—1923) (либерал и член конституционно-демократической партии) предложил проект законодательства о душевнобольных, который, в частности, должен был зафиксировать права пациента и установить гарантии личной свободы, защитив общество «от злоупотреблений психиатрическими учреждениями с преступными целями» [Баженов 1911: 143]. Однако ни один из этих проектов так и не был принят. Режим в каждой конкретной психиатрической больнице зависел исключительно от действий и ответственности конкретного врача. Психиатры подчинялись в большей степени требованиям своего профессионального общества и репутации.

Насилие и *нестеснение* в российских психиатрических больницах

Как показывают историки психиатрии, изначальная эйфория психиатров, надевавшихся реформировать психиатрические больницы и ввести *нестеснение*, к концу XIX века постепенно сменяется скептицизмом и разочарованием [Lafferton 2022: 160; Shorter 1997: 33–68; Scull 2015: 223]. Терапевтические идеалы столкнулись с реальностью больничных палат: непрекращающимся притоком больных, неспособностью излечить пациентов и, как следствие, постоянной переполненностью. До 1930-х годов, когда появляется биологическая терапия и первые эффективные способы лечения психически больных, администрации больниц было сложно избежать инцидентов и в целом регулировать повседневную жизнь учреждений без использования мер стеснения [Lafferton 2022: 155; Zajicek 2009: 27–36]¹¹. В таких условиях многие психиатры оказывались не способны проводить систему *нестеснения*, а больницы продолжали оставаться местами изоляции, а не лечебными учреждениями, какими их хотели видеть врачи.

Аналогичную ситуацию мы можем увидеть в российских психиатрических больницах этого времени. До Великих реформ психиатрические учреждения были подчинены Приказам общественного призрения Министерства внутренних дел. Начиная с 1860-х годов «приказные» больницы (которые имели дурную репутацию) стали постепенно передаваться земствам и городским самоуправлениям, однако этот процесс затянулся на десятилетия. Поэтому и в 1890-е годы смирительные рубашки, ремни, а где-то даже кандалы и клетки продолжали использоваться в больницах [Якобий 1900: 2–24]. По словам Краинского, лечебницы Приказа общественного призрения и психиатрические отделения земских больниц представляли собой «свалочные пункты, в которых заключены сотни живых трупов» [Краинский 1911: 14]. Отчет Краинского о Харьковской губернской психиатрической больнице (Сабурова дача) в первой половине 1890-х годов является одним из самых известных документов, свидетельствующих о состоянии провинциальных лечебниц для душевнобольных в эти годы [Там же: 5; Петрюк 1999]. Пришедший туда молодым врачом, Краинский встретил на Сабуровой даче страшную картину:

В летние жары приходилось деревянными ложками снимать червей с гноящихся пролежней, которыми были усыпаны тела слабых больных. Порядок жизни больных в отделениях был прост: людей загоняли в помещение, за ними запирали дверь и с тех пор человек независимо от своей болезни становился человек за №... Одетые в рубище, без обуви, в паразитах и пролежнях, больные, как тени, целые дни бродили и валялись по палатам и коридорам [Краинский 1911: 6].

По словам Краинского, некоторые пациенты могли находиться в смирительных рубашках или быть привязанными к кроватям годами [Там же: 7]. При-

11 Биологической (активной) терапией называют ряд терапевтических техник (инсулиновая терапия, шоковая терапия и др.), появившихся в 1930-е годы и впервые позволивших лечить серьезные психические заболевания. В 1950-е годы, после изобретения нейролептиков, они постепенно вышли из употребления [Zajicek 2009: 7–8].

чина этих ужасных условий, по мнению Краинского, заключалась в том, что врачи не имели никакого отношения к психиатрии, а жестокость низшего и среднего персонала объяснялась неправильно подобранными кадрами и плохими условиями службы [Там же: 15]. В результате Краинский убедил земство в необходимости реорганизовать лечебницу и ввел там систему *нестеснения*. По его словам, он лично развязал в один день 120 пациентов и символически сжег смирительные рубашки у главного входа больницы [Там же: 7].

Повсеместное введение системы *нестеснения* в городских и земских лечебницах происходит в 1880—1890-е годы, когда их возглавили профессиональные психиатры [Баженов 1909: 101—102; Каннабих 2015: 306—323]. Однако ее осуществление на практике сталкивалось с рядом препятствий. В первую очередь психиатры регулярно вступали в конфликты с администрациями больниц и земствами по поводу освобождения пациентов от смирительных рубашек [Вырубов, Сергиевский 1910: 556—557]. Внедрение *нестеснения* требовало реорганизации больничного пространства и режима, трудотерапии, достаточного количества профессиональных санитаров и врачей, а также постоянного квалифицированного наблюдения. Кроме того, ситуацию осложняло помещение в общественные психиатрические лечебницы обвиняемых на судебно-психиатрическую экспертизу (так называемые испытуемые) и осужденных, признанных невменяемыми (так называемые статейные больные)¹². Часто именно «статьейные» пациенты (которые могли находиться в одних палатах с обычными больными) были ответственны за многие случаи нападений на служащих, которые иногда даже заканчивались смертельным исходом. Поэтому у администрации учреждения вставал выбор между *нестеснением* и обеспечением безопасности персонала. Главным же препятствием для внедрения *нестеснения* оказывалась хроническая переполненность больниц. Дело осложнялось тем, что закон требовал от врачей принимать всех больных без ограничений [Иогансон 1911: 671]. Согласно метафоре, распространенной среди психиатров, переполненные больницы превращались в «фабрики» неизлечимых «хроников» [Там же: 666].

Когда психиатры начали внедрять систему *нестеснения* в переполненных учреждениях, где при этом остро ощущался недостаток профессионального младшего персонала, это не могло не привести к росту (или, по крайней мере, сохранению) насилия. Нападения пациентов на сотрудников в психиатрических больницах были обычным делом. Данные о таких инцидентах обычно публиковались в больничных отчетах. За 1905 год в мужских отделениях Алексеевской больницы было зарегистрировано 223 случая нападений на прислугу, 17 — на надзирателей, один — на врача [Отчет... Алексеева 1906: 96]. В то же время в женских отделениях было зафиксировано 683 нападения на прислугу, 79 — на надзирательниц, 30 — на врачей [Там же: 99]. Возможно, такая разница была связана с тем, что в мужских отделениях санитары и надзиратели чаще применяли ответное насилие. В 1907—1912 годах в психиатрических больницах произошли по крайней мере четыре убийства психиатров пациентами (вполне вероятно, их было больше) [Смелов 1912]. Характерно, что угрозы нападений и даже убийств со стороны пациентов не заставили психиатров усомниться в системе *нестеснения*. Так, петербургский психиатр Николай

12 «Статьейные» пациенты — признанные по ст. 95 и 96 Уголовного уложения 1885 года невменяемыми и помещенные на принудительное лечение [Уложение 1886: 62—64].

Смелов (1860—?) видел причины этих убийств в неспособности организовать нормальное больничное пространство — что было связано с переполненностью, недостатком персонала и его непрофессионализмом, отсутствием занятости пациентов [Там же].

Несложно представить, какие масштабы могло носить ответное насилие со стороны персонала. Отказ от мер стеснения по понятным причинам вызывал раздражение у младших служащих, ведь именно им приходилось иметь дело с освобожденными пациентами и постоянно находиться под угрозой нападения. Когда в 1886 году Н. Баженов ввел *нестеснение* в Рязанской земской психиатрической лечебнице, многие служащие уволились в знак протеста [Труды 1887: 440].

Обнаружить случаи насилия служащих над пациентами гораздо сложнее, так как они обычно не фиксировались в отчетах или больничной документации. Однако масштабы этого насилия можно установить по воспоминаниям и критическим статьям самих врачей, хотя вряд ли даже они знали о всех случаях. Психиатры регулярно писали о сломанных ребрах, которые обнаруживали у пациентов. Это было следствием в том числе и того, что психиатры не могли обеспечить полный контроль и наблюдение в заведениях. Побои наносились служащими в отсутствии старшего персонала или врачей. Когда ординаторы обнаруживали у пациентов травмы, им было практически невозможно доказать вину санитаров и привлечь их к ответственности. Тем не менее больничные отчеты показывают, что число увольнений младших служащих было очень высоким, причем многих увольняли за грубое обращение (вероятно, это был эвфемизм, под которым подразумевалось применение силы).

Другой проблемой было то, что традиционные меры стеснения заменялись скрытыми формами сдерживания, формально не считавшимися насильственными. В первую очередь вместо смиренных рубашек в больницах стали больше применять изоляцию пациентов. С точки зрения Дж. Конолли и других основоположников системы *нестеснения*, комнаты для изоляции были легитимной заменой мерам физического стеснения: они должны были иметь мягкую обивку, чтобы пациенты не могли повредить себя [Корсаков 1901: 549; Conolly 1856: 43]. Многими психиатрами эта мера критиковалась как жестокая, учитывая, что помещение в «буйное» отделение было связано с принуждением, физическими и психологическими лишениями. Часто изоляторы оказывались крайне неудобными, а иногда прямо представляли угрозу для здоровья пациента. Так, изолятор Харьковской губернской психиатрической больницы имел не больше двух квадратных саженей площади и по впечатлениям наблюдателя напоминал «стойло, в котором больной может только поворачиваться, а не двигаться» [Архангельский 1887: 158].

Однако в 1890-е годы само понятие изоляции постепенно меняется. В большинстве земских психиатрических больниц это было уже не длительное заключение в тесное помещение без базовых удобств, а кратковременная (на несколько часов) изоляция пациента в обычной палате при открытых дверях и наблюдении служителя (для избегания несчастных случаев) [Концовский 1902: 150]. В то же время многие психиатры рассматривали любую изоляцию как стеснение и прибегали к ней только в качестве крайней меры. Судя по официальным отчетам, некоторые земские учреждения постепенно полностью отказывались от изоляции. Возможно, что какие-то случаи просто не фикси-

ровались в отчетах, хотя сама мера продолжала практиковаться¹³. Сталкиваясь с переполненностью и «статейными» пациентами, некоторые больницы были вынуждены возвращаться к практикам изоляции либо даже использовать их в больших масштабах.

Отказавшись от смиренных рубашек и изоляторов, многие больницы стали злоупотреблять снотворными, успокоительными и наркотиками, которые иногда давались пациентам принудительно [Сербский 1906: 270]¹⁴. Распространение этого «химического рестрейнта» было другим следствием введения системы *нестеснения*. В качестве альтернативы изоляции и «химическому рестрейнту» во многих больницах стали практиковать принудительные удерживания в постели и сухие или влажные обертывания для ажитированных пациентов¹⁵. Некоторые психиатры считали эти меры нарушением принципа *нестеснения*, однако на практике продолжали применять их как якобы менее болезненную и более гуманную процедуру [Айхенвальд 1912: 470; Отчет... Уфимского 1909: 67]. Авторы отчета Уфимской земской больницы, признавая, что влажные обертывания использовались в чрезмерном количестве, в то же время рассматривали их как единственный способ справиться с возбуждением «беспокойных хроников» [Отчет... Уфимского 1912: 65]¹⁶. В качестве альтернативы врачи стремились использовать лечебные купания для успокоения пациентов, однако в больницах не хватало ванн.

Вероятно, что «абсолютная» (или близкая к ней) система *нестеснения* могла быть осуществлена только в частных лечебницах или образцовых университетских клиниках. Характерно, что впервые *нестеснение* в Москве было введено Корсаковым именно в частной лечебнице А. Беккера в 1881 году. В.А. Громбах (1872—1852) вспоминал, что в частных больницах система *нестеснения* проводилась лучше, чем в общественных: в последних «можно было больного под шумок связать, а [в частных] это было невозможно» [Громбах 2022: 101]. Это объяснялось тем, что в частных заведениях было мало пациентов при большем количестве персонала, а также большей ответственностью главного врача перед своими клиентами.

Психиатрическая клиника Московского университета, открытая в 1887 году, вошла в историю московской психиатрии как раз в связи с тем, что Корсаков (бывший ее директором с 1893 по 1900 год) смог осуществить здесь свой терапевтический идеал — полное *нестеснение*. Единственная стеснительная

13 По воспоминаниям Д. Аменицкого, в Алексеевской больнице в 1900-е годы изоляция пациентов продолжала применяться, хотя официально была отменена (Музей Преображенской больницы. Ф. 1. Оп. 1. Д. 244. Л. 28).

14 В качестве снотворных применялись хлорид-гидраты и трионал, успокаивающих — скополамин (гиосцин), бромистые препараты, реже — морфий, кокаин или опий.

15 Процедура «влажного обертывания» (упоминается также как «окутка» или «укрут-ка») происходила следующим образом: возбужденного пациента обертывали влажными простынями и несколькими одеялами, после чего укладывали на кровать. Через несколько часов пациентов «развертывали». При этом могли использоваться крепкие тканевые одеяла и белье из парусины, которое было сложнее разорвать [Сербский 1906: 307]. Ординатор Уфимской психиатрической больницы Лев Айхенвальд признавал обертывания «тяжелой мерой стеснения» и указывал, что пациенты крайне болезненно переживали «укутывания» и воспринимали их как насилие над собой [Айхенвальд 1912: 469].

16 Всего за 1911 год было применено 1124 влажных обертывания [Отчет... Уфимского 1913: 61].

мера, которая могла применяться к больным — насильственное удерживание в постели. Однако, чтобы не причинить вред пациенту, санитары должны были удерживать его или ее при помощи мягких подушек, которыми захватывались руки [Рыбаков 1913: 33]. В 1895 году Корсаков отказался от изоляторов и ввел систему открытых дверей. Двери верхних (спокойных) отделений были открыты круглосуточно, а нижних (беспокойных) запирались только на ночь (за исключением случаев, когда в клинике были пациенты, склонные к побегу) [Там же: 34]. При этом, надо понимать, что клиника предоставила Корсакову «лабораторные» условия: здесь содержалось всего 50 пациентов, а директор мог контролировать прием и выписку больных. Это была роскошь, которую не могли позволить себе обычные городские и земские больницы.

В то же время Громбах, работавший в клинике в 1900-е годы, вспоминает случай, когда санитар все-таки ударил пациента, который до этого систематически избивал его [Громбах 2022: 95]. Понятно, что это было исключительным случаем. Однако это показывает, что даже в таких условиях абсолютно избавиться от насилия со стороны персонала было невозможно.

По утверждению современника, к началу XX века система *нестеснения* была принята в психиатрических заведениях Российской империи повсеместно [Чиж 1911: 132]. Согласно официальным отчетам, к началу 1900-х годов смиренные рубашки практически не использовались в земских психиатрических больницах, а если и применялись, то при разрешении врачей и в крайних случаях [Концовский 1902: 149]. Для многих городских лечебниц ввести *нестеснение* оказалось гораздо сложнее, как это было в случае больницы Николая Чудотворца в Санкт-Петербурге. Другую ситуацию представляли правительственные окружные лечебницы, где содержались преступники и действовал гораздо более жесткий режим [Рейтц 2012: 390—391]. Здесь, по словам современника, уже не шли в ход «грубые меры насилия», но широко использовались изоляторы и наркотические средства [Копыстинский 1927: 279]. Наконец, хуже всего дела обстояли в старых домах умалишенных и психиатрических отделениях общих больниц, где не работали профессиональные психиатры и уровень насилия оставался достаточно высоким [Ергольский 1912: 662].

При этом введение системы *нестеснения* в учреждениях зависело от конкретных психиатров, которые разделяли соответствующие ценности и были готовы взять на себя ответственность за осуществление нового режима, чреватого многими рисками. Часто для психиатров это было своеобразным тестом на репутацию. Однако даже земские больницы после отказа от традиционных мер стеснения были вынуждены обращаться к скрытым формам сдерживания: большему использованию медикаментов, изоляторов и обертываниям. Тем не менее это свидетельствует в том числе о том, что администрация учреждений все-таки не хотела возвращаться к смиренным рубашкам.

Нестеснение в Преображенской психиатрической больнице

Московская Преображенская психиатрическая больница занимает символическое место в истории российской психиатрии: именно здесь Корсаков начинает свою карьеру как молодой ординатор в 1875 году и здесь он введет *нестеснение* через тринадцать лет. В официозной историографии закрепился ее идеализи-

рованный образ как «рассадника передовых, гуманных психиатрических идей» [Рохлин 1963: 445]. Однако, по сути, это была типичная городская больница — со старой коридорной планировкой, неудобной для размещения пациентов, страдающая от постоянной переполненности. Поэтому поддерживать систему *нестеснения* здесь было сложнее, чем в современных лечебницах павильонного типа или земских колониях. Тем не менее именно здесь в 1887—1888 годы Корсаков ввел систему *нестеснения*, которая провалилась в 1890-е годы и которую вновь попытался внедрить Н. Баженов в 1900-е годы.

Это учреждение было открыто в 1808 году как дом умалишенных. Статус больницы оно получило только в 1838 году, когда благодаря Василию Саблеру ему было присвоено официальное название Преображенской лечебницы для душевнобольных. Саблер, ставший первым полноценным главным врачом учреждения, провел здесь «пинелевскую» реформу¹⁷, избавив больных от кандалов и заменив их более «гуманными» средствами стеснения: «запирательными шкапами», смирительными креслами, а позже — горячечными рубашками и другими способами связывания [Постовский 1905]¹⁸.

Первую попытку ограничить в больнице применение мер стеснения предпринял преемник Саблера Самуил Штейнберг (1831—1909), занимавший должность главного врача в 1872—1877 годы [Джагаров, Балабанова 1939: 31]. По его утверждению, когда он принял больницу, в стенах еще оставались железные кольца для привязывания [Штейнберг 1906: 22]. Штейнберг ввел новые правила, которые ограничивали применение «мер ограничения свободы больных» только исключительными случаями и запрещали надевать смирительный камзол без разрешения врача [Преображенская 1877: 8—9]. Тем не менее, по утверждению работавшего там Баженова, в 1870-х — начале 1880-х годов в больнице повсеместно использовали смирительные рубашки и привязывали больных к кроватям [Баженов 1909: 92]. Одновременно в эти годы широко используются успокоительные (опиум, морфий, хлорал-гидрат, бромиды), а также болезненные практики прежней эпохи — вроде растравления кожи на голове.

Штейнберг также попытался распределить различные категории пациентов внутри больницы, чтобы избежать столкновений между «буйными» и «спокойными». При отсутствии эффективных медикаментов сегрегация па-

17 В Российской империи «пинелевские реформы» (названные в честь французского врача Филипа Пинеля, который освободил душевнобольных от цепей) получают распространение в 1830-е годы. Они предполагали, в частности, ограничение мер стеснения. Так, устав Санкт-Петербургской больницы всех скорбящих (1832), — самого передового на тот момент учреждения в Российской империи, — предписывал, что меры стеснения могут налагаться на больных только с разрешения врача и его помощника. Однако на смирительный камзол это правило не распространялось [Рюль 1832: 62].

18 Саблер занимал эту должность в 1828—1870 годы. Р. Митрофанов почему-то утверждает, что первым *нестеснение* в Российской империи ввел Саблер в Преображенской больнице [Mitrofanov 2020: 197]. Автор ссылается на «Историю Московского доллгауза» Баженова, однако речь в цитируемом фрагменте идет о замене цепей смирительными рубашками и «более мягкими» мерами стеснения, но никак не о *нестеснении* (то есть полном устранении физических мер стеснения) [Баженов 1909: 64—65]. В позднесталинский период был сформулирован тезис о преемственности между «гуманистической» традицией Саблера и поколением Корсакова [Галачьян 1963: 461—462]. Однако на самом деле Корсаков и его поколение скорее разрывали с предшествующей практикой, когда отказывались от использования смирительных рубашек и других физических способов сдерживания пациентов.

циентов оказывалась одной из самых действенных мер, на которую могли рассчитывать администраторы больниц. «Буйные» были размещены отдельно в закрытых помещениях, однако при этом не связывались. В «спокойных» отделениях выздоравливающие пациенты могли иметь ключ от собственных палат¹⁹. Тогда же получает распространение полноценный досуг пациентов и работа в мастерских и оранжерее. Они должны были заполнить повседневную жизнь «освобожденных» от смиренных рубашек пациентов и упорядочить их рутину.

Официально введение системы *нестеснения* в Преображенской больнице произошло в 1887—1888 годы благодаря Корсакову и главному врачу Виктору Буцке (1845—1904) [Корсаков 1954: 485]. Больничный отчет подтверждает, что в 1888 году горячечные рубашки и другие меры стеснения не употреблялись ни разу. Тем не менее отделения для буйных, беспокойных и опасных пациентов оставались переполнены, из-за чего инциденты (в первую очередь драки) происходили каждый день. Составители отчета признавались, что 18 изоляционных комнат было недостаточно для размещения пациентов, представляющих угрозу для других больных и служащих²⁰.

Из-за этого в 1890-е годы происходит возвращение к систематическому использованию мер стеснения. По воспоминаниям служащего больницы, в эти годы пациентов привязывали к смиренному креслу и одевали на них горячечные рубашки. По-прежнему младший персонал мог избивать пациентов, хотя это запрещалось руководством учреждения²¹. То, что систему *нестеснения* так и не удалось поддерживать после 1888 года, было связано с постоянной переполненностью больницы [Джагаров, Балабанова 1939: 18]. Другим определяющим фактором стало то, что инициаторы реформы покинули учреждение: в 1888 году Корсаков уходит в университетскую клинику, а Буцке в 1894 году возглавил только что открывшуюся Алексеевскую психиатрическую больницу.

Новая попытка ввести систему *нестеснения* начинается в 1904 году, когда Преображенскую больницу возглавил Н.Н. Баженов. Баженов был одним из самых известных психиатров своего поколения, успешно совмещавших практическую, научную и общественную деятельность. Он уже имел опыт введения *нестеснения* в Рязанской психиатрической больнице во второй половине 1880-х годов [Карпов, Иващенко 2017: 27—47; Сироткина 2008: 74; Труды 1887: 440]. Предложив решения для наиболее серьезных проблем учреждения (переполненность больницы, насилие, недостаточность и непрофессионализм младшего и среднего персонала), Баженов и его соратники смогли добиться реализации системы *нестеснения* накануне Первой мировой войны.

Несмотря на то что в 1894 году в Москве была открыта вторая психиатрическая больница, — Алексеевская, — коечного фонда города все равно было недостаточно для размещения всех больных. При отсутствии действенной терапии неизлечимые пациенты (так называемые хроника) скапливались в ле-

19 Центральный государственный архив Москвы (далее — ЦГА Москвы). Ф. 177. Оп. 1. Д. 265. Дело о собрании сведений для всеподданнейшего отчета на 1874 г.

20 ЦГА Москвы. Ф. 217. Оп. 1. Д. 814. Отчет о деятельности Преображенской больницы для душевнобольных г. Москва за 1888 г.

21 Музей Преображенской больницы. Ф. 1. Оп. 1. Д. 244. Стенограмма беседы со старыми служащими больницы (7 декабря 1938 г.). Л. 93.

чебнице, из-за чего она не могла принимать «острых» больных, требующих госпитализации. Переполненность Преображенской больницы достигла пика в 1906 году, когда при штатной вместимости в 325 коек она содержала 545 пациентов [Отчет... Преображенской 1908: 62]. Чтобы освободить больницу от «хроников», Баженов добивается открытия семейного патронажа Преображенской больницы в Воскресенске в 1906 году, куда были эвакуированы около ста пациентов. В следующем году испытуемые и «статейные» пациенты наконец были отправлены в только что открывшуюся Московскую окружную лечебницу для душевнобольных [Там же: 63]. Одновременно городское самоуправление передало больнице здания бывшей суконной фабрики, где разместили новые отделения. Все эти меры позволили разгрузить больницу и подготовить условия для нового режима.

Опираясь на воспоминания младших служащих, можно утверждать, что в начале 1900-х годов в Преображенской больнице окончательно отказываются от смирительной рубашки и других «традиционных мер» стеснения²². Психиатр Н.Е. Осипов (1877—1934), работавший здесь ординатором в 1904—1907 годы, вспоминает, что не видел «ни одного связанного больного» [Осипов 1930: 409]. В то же время продолжали применяться влажные обертывания, успокоительные и изоляция к тем пациентам, которые угрожали сотрудникам и другим больным, или оказывали сопротивление [Отчеты 1900: 414; Отчет... Преображенской 1906: 39].

Однако это не решило, а скорее обострило проблему насилия внутри учреждения. В то время как спокойных «хроников» отправляли в семейный патронаж, в больнице «скапливались» в основном «беспокойные» и «буйные» пациенты [Отчет... Преображенской 1906: 27]. Следствием этого стал рост взаимного насилия внутри больницы: в 1910 году было зафиксировано 997 случаев нападений пациентов друг на друга, 523 нападения пациентов на младших служащих, 101 — на надзирателей, 21 — на врачей [Отчет... Преображенской 1911: 90]. С другой стороны, по различным источникам можно установить, что младший персонал применял ответное насилие к больным. Среди пациентов Преображенская больница считалась «настоящей тюрьмой». По их свидетельствам, больничная прислуга грабила и избивала пациентов [Быковский 1903: 60, 106—107]. Как вспоминал санитар Преображенской больницы, в начале 1900-х годов сложно было найти желающих работать в больнице, поэтому ему приходилось рекрутировать сотрудников на Хитровом рынке среди бывших каторжников²³. Факты насилия подтверждает и то, что каждый год работников увольняли за грубое обращение с пациентами, нетрезвое поведение или похищение пищи у пациентов.

Таким образом, насилие было следствием непрофессионализма младших служащих. Больничный персонал делился на три категории: главный врач, его помощник и ординаторы (младшие врачи, которые отвечали за прием больных и лечение)²⁴; средний персонал: надзиратели (по сути, фельдшерские работники), на которых было возложено наблюдение в отделениях; младший персо-

22 Музей Преображенской больницы. Ф. 1. Оп. 1. Д. 244. Стенограмма беседы со старыми служащими больницы (7 декабря 1938 г.). Л. 84.

23 Там же. Л. 80.

24 До 1910 года всего один дежурный врач приходил на два корпуса больницы, которые находились достаточно далеко друг от друга и были разделены Яузой.

нал (прислуга): служители в мужских отделениях (чаще их называли «дядьки») и сиделки («няньки») в женских. Вся работа с пациентами была возложена на младший персонал, им приходилось заниматься удержанием больных и быть основными объектами агрессии с их стороны. Поэтому чаще всего именно младшие служащие применяли физические действия по отношению к пациентам.

Другим аспектом этой проблемы было то, что между врачами и санитарями пролегла классовая пропасть. Врачи имели университетское образование и были представителями городского среднего класса, в то время как подавляющее большинство младших служащих было крестьянами (или выходцами из крестьян), в основном в возрасте 20—30 лет, часто неграмотными или малограмотными [Отчет... Преображенской 1906: 37]. Помощник главного врача Алексей Любушин жаловался, что «поступающие на службу служители обычно оказываются полуграмотными и в большинстве случаев не имеют никакого понятия об уходе за душевнобольными» [Любушин 1912: 326]. Материальное неравенство и колоссальная разница в жалованье только усугубляли эту классовую неприязнь.

В то же время для самих служащих работа оказывалась физически и психологически тяжелой. Сотрудница больницы, которая работала сиделкой в конце 1900-х годов, описывала «беспокойное» отделение следующими словами: «это был зверинец, а мы как укротители». Она вспоминала свою работу следующим образом:

Больных удерживают, а другие за них заступаются и накидываются. Одна обертка (Влажные обертывания. — *М.П.*), а что толку, все разорвет, а трое стоят и на тебя нападают. Персоналу было 10—12 нянь на 100—110 больных. Надзиратель один и на всю больницу. [Главного врача Н.Н. Баженова] в отделении и не бывало²⁵.

Помимо недостаточности персонала, другой проблемой была текучесть кадров. В отчете 1909 года отмечался случайный подбор служащих, которые набирались из безработных, а также трудный, опасный и малооплачиваемый труд [Отчет... Преображенской 1910: 97]. Чтобы привлечь к работе кандидатов, которые будут менее склонны к насилию при обращении с пациентами, был поднят образовательный ценз: с 1906 года брали только грамотных. Преимущество отдавалось также тем, кто имел рекомендации и справки с прежнего места работы. Кроме того, каждый новый служащий проходил трехмесячный испытательный срок.

После революции 1905 года положение младших служащих больницы немного улучшилось²⁶. Для них было открыто новое общежитие, рабочий день ограничен 10 часами, давался один выходной через каждые 4—5 рабочих дней. Текучесть кадров действительно уменьшилась, как и число увольнений за грубое обращение [Отчет... Преображенской 1906: 38; 1915: 18; 1916: 17]. Однако, по мнению администрации, это улучшение в положении служащих не привело к улучшению обращения с пациентами [Отчет... Преображенской 1909: 89; Любушин 1912: 326].

25 Музей Преображенской больницы. Ф. 1. Д. 241. Воспоминания старых сотрудников. Л. 4—5.

26 В 1905 году младшие служащие некоторых психиатрических больниц начали борьбу за улучшение своего положения, в результате чего условия их работы действительно были улучшены [Brown 1981: 352—361].



Рис. 2. А.Л. Любушин с сестрами милосердия. 1910-е годы. Музей Преображенской психиатрической больницы.

Изначально руководство больницы собиралось организовать служительскую школу, чтобы обучать уже набранных сотрудников. Однако в итоге Баженов решил на более радикальный шаг: он заменил весь младший персонал сестрами милосердия, а надзирателей — врачами-интернами. В результате «дядьки» и «няньки» были полностью отстранены от взаимодействия с пациентами. Это должно было позволить окончательно покончить с насилием в больнице. В то время как Баженов стал инициатором этой реформы, практически ее осуществляли его заместитель Любушин (рис. 2) и ординатор Осип Фельцман (1875—1919), который руководил отделением.

Баженов убедил Московское городское управление ввести новый тип «повышенного ухода» «в виде опыта» в одном из корпусов Преображенской больницы²⁷. Он начал осуществ-

ляться в августе 1910 года, когда были открыты новые отделения с наиболее сложными пациентами [Любушин 1912: 331]. Все осложнялось еще и тем, что отделения разместились в бывшем фабричном здании, чьи помещения мало подходили для больничных палат (рис. 3). Штат состоял из двух врачей-ординаторов, трех интернов (один мужчина и две женщины), 28 сестер милосердия и нескольких сиделок [Там же: 333]²⁸.

Ординаторы руководили отделениями и отвечали за лечение. Врачи-интерны должны были заменить надзирателей и одновременно восполнить нехватку врачей, которая остро ощущалась в больнице. Они вели дежурства, принимали новых больных, заполняли истории болезни [Там же: 335—336; Отчет... Преображенской 1911: 80]. Функции, которые до этого были возложены на младших служащих, передавались сестрам милосердия. Им поручался уход за больными, включая их удерживание. Сестры имели гимназическое, домашнее или фельдшерское образование, некоторые до этого работали надзирательницами в психиатрических больницах. Вся «черная» работа (уборка и пр.) была передана сиделкам и младшим служащим²⁹. Их взаимодействие

27 ЦГА Москвы. Ф. 179. Оп. 58. Д. 774. Дело Московской городской управы с перепиской по котовскому корпусу при Преображенской больнице (1908—1910). Л. 99 об.

28 Тот факт, что к работе были привлечены женщины-врачи, был уникальным для этого времени, так как подавляющее большинство представителей психиатрической профессии до Первой мировой войны составляли мужчины.

29 Проводимая Баженовым реорганизация вначале встретила протест со стороны части врачей, так и со стороны младших служащих, которые должны были уступить свою роль сестрам (это отразилось на них в том числе и в материальном плане) [Краснушкина 1963: 442].



Рис. 3. «Котовская половина» Преображенской психиатрической больницы. В этих отделениях был введен сестринский уход в 1910 году. Слева — бывшее фабричное здание. 1910-е годы. Альбом зданий, принадлежащих Московскому городскому общественному управлению: Т. 1. М., [б.г.].

с пациентами ограничивалось только случаями, когда им приходилось разнимать дерущихся или возвращать больных в палаты [Фельцман 1912: 313].

Идея заменить младшую больничную прислугу (которая, как правило, происходила из крестьян и не имела образования) сестрами милосердия из «интеллигентных» или «полуинтеллигентных» городских слоев уже достаточно давно циркулировала среди психиатров [Корсаков 1901: 562]. Основной аргумент в пользу этого состоял в том, что «некультурность» низшего персонала мешает уходу и способствует насилию. Кроме того, Фельцман подчеркивал умение сестер общаться с пациентами (благодаря их «культурности» и образованию): по его мнению, если сиделки и санитары скорее применят физическую силу, сестры будут использовать свой «моральный авторитет» и убеждение [Фельцман 1912: 311, 319—320]. Кроме того, принципиальной была замена старых служащих *женским* персоналом: сестры милосердия работали как в женских, так и мужских отделениях. Считалось, что сам факт присутствия сестер милосердия будет успокаивающе влиять на пациентов. Наконец, очевидно, что психиатрам было проще найти общий язык с сестринским персоналом, с которым у них не было таких классовых различий, чем с младшей прислугой.

Одновременно Фельцман и Любушин стремились сократить постельное содержание, которое также рассматривалось ими как форма сдерживания. Чтобы организовать рутину, большинство пациентов старались занять досугом и трудом: они работали до 6—7 часов в день под наблюдением сестер.

Цель этой реформы заключалась в том, чтобы покончить с насилием в больнице. Если до этого санитары и надзиратели были посредниками между вра-

чами и пациентами, то реорганизация должна была установить как раз врачебный контроль над последними (через институт интернов), приблизить к ним профессиональный, культурный и «сознательный» персонал, а также отстранить от больных младших служащих, передав их роль сестрам милосердия.

Удалось ли избавиться от насилия в Преображенской больнице? Насколько можно судить по имеющимся источникам, скорее да. По словам Фельцмана и Любушина, в новых отделениях в 1910—1912 годы не было случаев физического насилия, оскорблений или изоляции пациентов [Любушин 1912: 352; Фельцман 1912: 316, 320]. Влажные обертывания и медикаменты продолжали использоваться, но уже в гораздо меньших масштабах. В отчете за 1910 год указывалось, что «уход за больными при посредстве более интеллигентного персонала оказывает благотворное влияние на больных» [Отчет... Преображенской 1911: 80]. В то же время интернов и сестер милосердия по-прежнему было недостаточно для регулярного наблюдения, поэтому сиделок приходилось привлекать к их прежним обязанностям.

Заключение

Система *нестеснения*, предполагающая отказ от любых способов физического сдерживания и насилия, стала одним из главных достижений практической психиатрии XIX века и позволила полностью изменить облик психиатрических лечебниц. То, что российские психиатры оказались столь восприимчивы к этой системе, объясняется несколькими факторами. *Нестеснение* было созвучно ценностям общественной психиатрии, отводившим врачу роль служителя общества и борца за права пациентов. Профессиональная идентичность психиатров строилась вокруг идеи ненасилия и *нестеснения* как ее практического воплощения. Борьба с насилием в больницах предоставляла им возможность проявить свою агентность и укрепить профессиональный авторитет.

В конце XIX — начале XX века российские психиатры смогли отказаться от смиренных рубашек во многих психиатрических больницах. Однако им не удалось полностью искоренить насилие в переполненных учреждениях, где не хватало квалифицированного персонала. Отказавшись от связывания пациентов, психиатры были вынуждены обращаться к скрытым формам насилия (изоляция, обертываниям, «химическому рестрейнту»), чтобы сохранить управляемость в подотчетных лечебницах. Как показывает реформа Баженова в Преображенской больнице, замена младшего персонала сестрами милосердия позволила свести насилие в учреждении к минимуму. Однако этот случай является одним из немногих успешных примеров, а постоянный риск переполненности заведений делал эти достижения хрупкими и непрочными. Психиатры оказались не способны установить полный контроль в учреждениях, а насилие оставалось неискоренимым.

Изучение практик *нестеснения* выводит нас на более широкую тему о взаимосвязи между идеологией ненасилия и возможностями ее осуществления. Гуманистические идеалы психиатров наталкивались на непреодолимые институциональные препятствия, в то время как система психиатрической помощи оставалась на периферии государственного интереса. Эта проблема является сквозной в истории российской и советской психиатрии. Несмотря на сохранение психиатрами этоса ненасилия по крайней мере в первые десяти-

летия после революции, меры стеснения продолжали применяться в советских больницах, столкнувшихся с тем же комплексом трудностей — переполненностью, нехваткой ресурсов и профессионального персонала [Zajisek 2009: 72].

Библиография / References

- [Айхенвальд 1912] — *Айхенвальд Л.И.* Обертывание у душевнобольных как мера стеснения // Современная психиатрия. 1912. № 6. С. 462—470.
- (*AykhenvaI'd L.I.* Obertyvanie u dushevnobol'nykh kak mera stesneniya // Sovremennaya psikhiiatriya. 1912. No. 6. P. 462—470.)
- [Быковский 1903] — *Быковский И.К. (Альфред Ж.)* Сто дней в сумасшедшем доме (впечатления автора). М.: Тип. М.А. Добрышева, 1903.
- (*Bykovskiy I.K. (Al'fred Zh.)* Sto dney v sumasshedshem dome (vpechatleniya avtora). Moscow, 1903.)
- [Громбах 2022] — «Я с больными... любил разговаривать...». Из стенограммы воспоминаний В.А. Громбаха из архива Музея истории Преображенской психиатрической больницы им. В.А. Гиляровского (1944 г.) / Вступ. статья, подгот. текста к публ. и коммент. М.А. Погорелова // Отечественные архивы. 2022. № 5. С. 80—113.
- (“Ya s bol'nymi... lyubil razgovarivat'...”. Iz stenogrammy vospominaniy V.A. Grombakha iz arkhiva Muzeya istorii Preobrazhenskoy psikhiiatricheskoy bol'nitsy im. V.A. Gilyarovskogo (1944 g.) / Introd., prep. and comment. by M.A. Pogorelov // Otechestvennye arkhivy. 2022. No. 5. P. 80—113.)
- [Архангельский 1887] — *Архангельский П.А.* Отчет по осмотру русских психиатрических заведений. М.: Тип. В.В. Ислентьева, 1887.
- (*Arkhangel'skiy P.A.* Otchet po osmotru russkikh psikhiiatricheskikh zavedeniy. Moscow, 1887.)
- [Баженов 1909] — *Баженов Н.Н.* История Московского Доллгауза, ныне Московской городской Преображенской больницы для душевнобольных. М.: Моск. гор. обществ. упр., 1909.
- (*Bazhenov N.N.* Istoriya Moskovskogo Dollgauza, nyne Moskovskoy gorodskoy Preobrazhenskoy bol'nitsy dlya dushevnobol'nykh. Moscow, 1909.)
- [Баженов 1911] — *Баженов Н.Н.* Проект законодательства о душевнобольных и объяснительная записка к нему // Труды первого съезда Русского союза психиатров и невропатологов. М.: Правление съезда, 1914.
- (*Bazhenov N.N.* Proekt zakonodatel'stva o dushevnobol'nykh i ob'yasnitel'naya zapiska k nemu // Trudy pervogo s'ezda Russkogo soyuza psikhiiatrov i nevropatologov. Moscow, 1914.)
- [Балинский 1958] — *Балинский И.М.* Лекции по психиатрии / Под ред. Н.И. Бондарева и Н.Н. Тимофеева. Л.: Медгиз, 1958.
- (*Balinskiy I.M.* Lektsii po psikhiiatrii / Ed by N.I. Bondarev, N.N. Timofeev. Leningrad, 1958.)
- [Банщиков 1967] — *Банщиков В.М.* С.С. Корсаков, 1854—1900. Жизнь и творчество. М.: Всесоюзное научное медицинское общество невропатологов и психиатров, 1967.
- (*Banshchikov V.M.* S.S. Korsakov, 1854—1900. Zhizn' i tvorchestvo. Moscow, 1967.)
- [Беляков 1893] — *Беляков С.А.* О самоубийстве и несчастных случаях в психиатрических заведениях // Вестник клинической и судебной психиатрии и невропатологии. 1893. № 1. С. 1—144.
- (*Belyakov S.A.* O samoubiystve i neschastnykh sluchayakh v psikhiiatricheskikh zavedeniyakh // Vestnik klinicheskoy i sudebnoy psikhiiatrii i nevropatologii. 1893. No. 1. P. 1—144.)
- [Вьрубов, Сергиевский 1910] — *Вьрубов Н.А., Сергиевский С.С.* К вопросу о внутренней организации психиатрических больниц // Современная психиатрия. 1910. № 12. С. 555—572.
- (*Vyrubov N.A., Sergiyevskiy S.S.* K voprosu o vnutrenney organizatsii psikhiiatricheskikh bol'nits // Sovremennaya psikhiiatriya. 1910. No. 12. P. 555—572.)
- [Галачьян 1963] — *Галачьян А.Г.* Преображенская больница в период деятельности доктора В.Ф. Саблера (1828—1871 гг.) // Сборник научных трудов, посвященный 150-летию Московской психоневрологической больницы № 3. М.: Минздрав РСФСР, 1963. С. 456—462.
- (*Galach'yan A.G.* Preobrazhenskaya bol'nitsa v period deyatel'nosti doktora V.F. Sablera (1828—

- 1871 gg.) // *Sbornik nauchnykh trudov, posvyashchenny 150-letiyu Moskovskoy psikhonevrologicheskoy bol'nitsy* no. 3. Moscow, 1963. P. 456—462.)
- [Джагаров, Балабанова 1939] — *Джагаров М.А., Балабанова В.К.* К 130-летию 1-й Московской психиатрической больницы // *Труды 1-й Московской психиатрической больницы*. Вып. 2. М.: 1-я Московская психиатрическая больница, 1939. P. 9—38.
- (*Dzhagarov M.A., Balabanova V.K.* K 130-letiyu 1-y Moskovskoy psikhiatricheskoy bol'nitsy // *Trudy 1-y Moskovskoy psikhiatricheskoy bol'nitsy*. Issue 2. Moscow, 1939. P. 9—38.)
- [Ергольский 1912] — *Ергольский В.Н.* Земские затруднения с призреванием душевнобольных и как из них выйти // *Современная психиатрия*. 1912. № 9. С. 659—685.
- (*Yergol'skiy V.N.* Zemskie zatrudneniya s prizreniem dushevnobol'nykh i kak iz nikh vyyti // *Sovremennaya psikhiatriya*. 1912. No. 9. P. 659—685.)
- [Иогансон 1911] — *Иогансон Е.К.* О переполнении психиатрических больниц // *Современная психиатрия*. 1911. № 12. С. 665—678.
- (*Ioganson Y.E.* K o perepolnenii psikhiatricheskikh bol'nits // *Sovremennaya psikhiatriya*. 1911. No. 12. P. 665—678.)
- [Каннабих 2015] — *Каннабих Ю.В.* История психиатрии. М.: Академический проект, 2015.
- (*Kannabikh Yu.V.* Istoriya psikhii. Moscow, 2015.)
- [Карпов, Иващенко 2017] — *Карпов О.В., Иващенко Д.М.* История больницы имени П.Б. Ганнушкина. Тула: Изд-во ТулГУ, 2017.
- (*Karpov O.V., Ivashchenko D.M.* Istoriya bol'nitsy imeni P.B. Gannushkina. Tula, 2017.)
- [Концовский 1902] — *Концовский А.Д.* Очерки призрения душевнобольных в России. Киев: Тип. И.Н. Кушнарев и К., 1902.
- (*Kontsovskiy A.D.* Ocherki prizreniya dushevnobol'nykh v Rossii. Kyiv, 1902.)
- [Копыстинский 1927] — *Копыстинский Е.А.* О системе нестеснения // *Журнал невропатологии и психиатрии им. С.С. Корсакова*. 1927. № 3. С. 269—279.
- (*Kopystinsky E.A.* O sisteme nestesneniya // *Zhurnal nevropatologii i psikhii* im. S.S. Korsakova. 1927. No. 3. P. 269—279.)
- [Корсаков 1887] — *Корсаков С.С.* О нестеснении // *Труды первого съезда отечественных психиатров*. СПб.: Распоряд. бюро съезда, 1887.
- (*Korsakov S.S.* O nestesnenii // *Trudy pervogo s'ezda otechestvennykh psikhiatrov*. Saint Petersburg, 1887.)
- [Корсаков 1901] — *Корсаков С.С.* Курс психиатрии: В 2 т. Т. 1. М.: О-во для пособия нуждающимся студентам Имп. Московского ун-та, 1901.
- (*Korsakov S.S.* Kurs psikhii. Vol. 1. Moscow, 1901.)
- [Корсаков 1954] — *Корсаков С.С.* Избранные произведения. М.: Медгиз, 1954.
- (*Korsakov S.S.* Izbrannye proizvedeniya. Moscow, 1954.)
- [Краинский 1911] — *Краинский Н.В.* Почему в психиатрических больницах ломают ребра и кто в этом виноват? Вильна: Губ. тип., 1911.
- (*Krainskiy N.V.* Pochemu v psikhiatricheskikh bol'nitsakh lomayut rebra i kto v etom vinovat? Vilna, 1911.)
- [Краснушкина 1963] — *Краснушкина М.А.* Преображенская больница в период руководства Н.Н. Баженовым (По личным воспоминаниям) // *Сборник научных трудов, посв. 150-летию Московской психоневрологической больницы № 3*. М.: Минздрав РСФСР, 1963. С. 439—444.
- (*Krasnushkina M.A.* Preobrazhenskaya bol'nitsa v period rukovodstva N.N. Bazhenovym (Po lichnym vospominaniyam) // *Sbornik nauchnykh trudov, posv. 150-letiyu Moskovskoy psikhonevrologicheskoy bol'nitsy* no. 3. Moscow, 1963. P. 439—444.)
- [Любушин 1912] — *Любушин А.Л.* Впечатления о новом типе ухода за больными в четвертом мужском отделении Преображенской больницы // *Журнал невропатологии и психиатрии им. С.С. Корсакова*. 1912. № 2—3. С. 322—352.
- (*Lyubushin A.L.* Vpечatleniya o novom tipe ukhoda za bol'nymi v chetvertom muzhskom otdelenii Preobrazhenskoy bol'nitsy // *Zhurnal nevropatologii i psikhii* im. S.S. Korsakova. 1912. No. 2—3. P. 322—352.)
- [Митрофанов 2019] — *Митрофанов П.С.* Российские врачи в поисках языка самоанализа: понятия насилия и гуманности в профессиональном дискурсе психиатров Российской империи (конец XIX — начало XX в.) // *Вопросы истории естествознания и техники*. 2019. № 2. С. 292—321.
- (*Mitrofanov P.S.* Rossiyskie vrachi v poiskakh yazyka samoanaliza: ponyatiya nasiliya i gumannosti v professional'nom diskurse psikhiatrov Rossiyskoy imperii (konets XIX — nachalo XX v.) // *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki*. 2019. No. 2. P. 292—321.)
- [Мокшанцев 1899] — *А.М. [Мокшанцев]* К психиатрическому вопросу // *Русская мысль*. 1899. № 4. С. 129—140.
- (*A.M.* K psikhiatricheskomu voprosu // *Russkaya mysl'*. 1899. No. 4. P. 129—140.)

- [Осипов 1930] — *Осипов Н.Е.* Корсаков и Сербский. Первые профессора психиатрии Московского университета // Московский университет: 1755—1930: юбилейный сборник. Париж; Прага: Со-временные записки, 1930. С. 405—426.
- (*Osipov N.E.* Korsakov i Serbskiy. Pervye professora psikiatrii Moskovskogo universiteta // Sbornik v oznamenovanie 175-letnego Moskovskogo universiteta. Paris, Prague, 1930. P. 405—426.)
- [Отчет... Алексеева 1906] — Отчет Московской городской психиатрической больницы им. Н.А. Алексеева за 1905 год. М.: Городская тип., 1906.
- (*Otchet Moskovskoy gorodskoy psikiatricheskoj bol'nitsy im. N.A. Alekseeva za 1905 god.* Moscow, 1906.)
- [Отчет... Преображенской 1906] — Отчет по Московской городской Преображенской психиатрической больнице за 1905 год. М.: Городская тип., 1906.
- (*Otchet po Moskovskoy gorodskoy Preobrazhen-skoy psikiatricheskoj bol'nitse za 1905 god.* Moscow, 1906.)
- [Отчет... Преображенской 1908] — Отчет Московской городской Преображенской психиатрической больницы за 1907 год. М.: Городская тип., 1908.
- (*Otchet po Moskovskoy gorodskoy Preobrazhen-skoy psikiatricheskoj bol'nitse za 1907 god.* Moscow, 1908.)
- [Отчет... Преображенской 1909] — Отчет по Московской городской Преображенской психиатрической больнице за 1908 год. М.: Городская тип., 1909.
- (*Otchet po Moskovskoy gorodskoy Preobrazhen-skoy psikiatricheskoj bol'nitse za 1908 god.* Moscow, 1909.)
- [Отчет... Преображенской 1910] — Отчет по Московской городской Преображенской психиатрической больнице за 1909 год. М.: Городская тип., 1910.
- (*Otchet po Moskovskoy gorodskoy Preobrazhen-skoy psikiatricheskoj bol'nitse za 1909 god.* Moscow, 1910.)
- [Отчет... Преображенской 1911] — Отчет по Московской городской Преображенской психиатрической больнице за 1910 год. М.: Городская тип., 1911.
- (*Otchet po Moskovskoy gorodskoy Preobrazhen-skoy psikiatricheskoj bol'nitse za 1910 god.* Moscow, 1911.)
- [Отчет... Преображенской 1915] — Отчет по Московской городской Преображенской психиатрической больнице за 1913 год. М.: Городская тип., 1915.
- (*Otchet po Moskovskoy gorodskoy Preobrazhen-skoy psikiatricheskoj bol'nitse za 1913 god.* Moscow, 1915.)
- [Отчет... Преображенской 1916] — Отчет по Московской городской Преображенской психиатрической больнице за 1914 год. М.: Городская тип., 1916.
- (*Otchet po Moskovskoy gorodskoy Preobrazhen-skoy psikiatricheskoj bol'nitse za 1914 god.* Moscow, 1916.)
- [Отчет... Уфимского 1909] — Отчет психиатрической больницы Уфимского губернского земства за 1908 год. Уфа: Тип.-лит. торгового дома «Л.Е. Милоков и И.А. Медведев», 1909.
- (*Otchet psikiatricheskoj bol'nitsy Ufimskogo gubernskogo zemstva za 1908 god.* Ufa, 1909.)
- [Отчет... Уфимского 1912] — Отчет психиатрической больницы Уфимского губернского земства за 1911 год. Уфа: Тип. т-ва «Печать», 1912.
- (*Otchet psikiatricheskoj bol'nitsy Ufimskogo gubernskogo zemstva za 1911 god.* Ufa, 1912.)
- [Отчет... Уфимского 1913] — Отчет психиатрической больницы Уфимского губернского земства за 1912. Уфа: Тип.-лит. Н.В. Шаровкина, 1913.
- (*Otchet psikiatricheskoj bol'nitsy Ufimskogo gubernskogo zemstva za 1912 god.* Ufa, 1913.)
- [Отчеты 1900] — Отчеты по заведениям общественного призрения, находящимся в ведении Московского городского общественного управления за 1899 год. Ч. 1. Больницы. М.: Городская тип., 1900.
- (*Otchety po zavedeniyam obshchestvennogo prizreniya, nachodyashchimsya v vedenii Moskovskogo gorodskogo obshchestvennogo upravleniya za 1899 god.* Part 1. Bol'nitsy. Moscow, 1900.)
- [Петрюк 1999] — *Петрюк П.Т.* Система нестеснения и Сабурова дача // Вісник Асоціації психіатрів України. 1999. № 1. С. 174—193.
- (*Petryuk P.T.* Sistema nestesneniya i Saburova dacha // Visnik Asotsiatsii psikiatriv Ukraini 1999. No. 1. P. 174—193.)
- [Погорелов 2017] — *Погорелов М.А.* Психиатрия, наследственность и душевная болезнь: практики маргинализации «опасных» индивидов в Москве на рубеже XIX и XX веков // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2017. № 2 (37). С. 34—44.
- (*Pogorelov M.A.* Psikiatriya, nasledstvennost' i dushevnyaya bolezni: praktiki marginalizatsii "opasnykh" individov v Moskve na rubezhe XIX i XX vekov // Vestnik Permskogo universiteta. 2017. No. 2 (37). P. 34—44.)
- [Постовский 1905] — *Постовский Н.П.* Виктор Романович Буцке (биографический очерк). М.: Тип.-лит. т-ва «И.Н. Кушнерев и К^о», 1905.

- (*Postovskiy N.P.* Viktor Romanovich Butske (biograficheskiy ocherk). Moscow, 1905.)
- [Преображенская 1877] — Преображенская больница для душевнобольных в Москве. М.: Тип. И.И. Родзевича, 1877.
- (*Preobrazhenskaya bol'nitsa dlya dushevno bol'nykh v Moskve.* Moscow, 1877.)
- [Протоколы 1893] — Протоколы заседаний общества психиатров в Санкт-Петербурге за 1892 г. // Вестник клинической и судебной психиатрии. 1893. № 1. С. 1—51.
- (*Protokoly zasedaniy obshchestva psikhiatrov v Sankt-Peterburge za 1892 g.* // *Vestnik klinicheskoy i sudebnoy psikhiiatrii.* 1893. No. 1. P. 1—51.)
- [Рейтц 2012] — *Рейтц Г.В.* Из воспоминаний психиатра // Санкт-Петербургская психиатрическая больница св. Николая Чудотворца. К 140-летию: В 2 т. Т. I. История. СПб.: Изд.-полиграф. компания «Коста», 2012. С. 375—395.
- (*Reyts G.V. Iz vospominaniy psikhiatra // Sankt-Peterburgskaya psikhiatricheskaya bol'nitsa sv. Nikolaya Chudotvortsya. K 140-letiyu. Vol. I. History.* Saint Petersburg, 2012. P. 375—395.)
- [Рохлин 1963] — *Рохлин Л.Л.* Деятельность С.С. Корсакова в Преображенской больнице // Сборник научных трудов, посвященный 150-летию Московской психоневрологической больницы № 3. М.: Минздрав РСФСР, 1963. С. 445—462.
- (*Rokhlin L.L. Deyatel'nost' S.S. Korsakova v Preobrazhenskoy bol'nitse // Sbornik nauchnykh trudov, posv. 150-letiyu bol'nitsy.* Moscow, 1963. P. 445—462.)
- [Рыбаков 1913] — *Рыбаков Ф.Е.* Психиатрическая клиника императорского Московского университета им. А.А. Морозова за 25 лет (1887—1912). М.: Тип.-лит. В. Рихтер, 1913.
- (*Rybakov F.E. Psikhiatricheskaya klinika imperatorskogo Moskovskogo universiteta im. A.A. Morozova za 25 let (1887—1912).* Moscow, 1913.)
- [Рюль 1832] — *Рюль И.Ф.* Проект устава для Санкт-Петербургского дома умалишенных (ныне Больницы всех скорбящих). СПб.: Тип. Департамента нар. просвещения, 1832.
- (*Ryul' I.F. Proekt ustava dlya Sankt-Peterburgskogo doma umalishennykh (nyne Bol'nitsy vseh skorbyashchikh).* Saint Petersburg, 1832.)
- [Сербский 1906] — *Сербский В.П.* Руководство к изучению душевных болезней. М.: Студ. мед. изд. комис., 1906.
- (*Serbskii V.P. Rukovodstvo k izucheniyu dushevnykh bolezney.* Moscow, 1906)
- [Сироткина 2008] — *Сироткина И.* Классики и психиатры. Психиатрия в русской культуре конца XIX — начале XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
- (*Sirotkina I. Klassiki i psikhiatry. Psikhiiatriya v russkoy kul'ture kontsa XIX — nachale XX veka.* Moscow, 2008.)
- [Смелов 1912] — *Смелов Н.Я.* Памяти погибших психиатров // Обзорение психиатрии, неврологии, экспериментальной психологии. 1912. № 11—12. С. 641—647.
- (*Smelov N.Ya. Pamyati pogibshikh psikhiatrov // Obozrenie psikhiiatrii, neurologii, eksperimental'noy psikhologii.* 1912. No. 11—12. P. 641—647.)
- [Труды 1887] — Труды первого съезда отечественных психиатров, происходившего в Москве с 5 по 11 января 1887 г. СПб.: Распоряд. бюро съезда, 1887.
- (*Trudy pervogo s'ezda otechestvennykh psikhiatrov, proiskhodivshogo v Moskve s 5 po 11 yanvarya 1887 g.* Saint Petersburg, 1887.)
- [Труды 1911] — Труды третьего съезда отечественных психиатров. СПб.: Тип. Первой СПб. трудовой артели, 1911.
- (*Trudy tret'ego s'ezda otechestvennykh psikhiatrov.* Saint Petersburg, 1911.)
- [Фельцман 1912] — *Фельцман О.Б.* Об уходе сестер за душевнобольными в отделении нового типа Преображенской больницы // Журнал невропатологии и психиатрии им. С.С. Корсакова. 1912. № 2—3. С. 310—322.
- (*Fel'tsman O.B. Ob ukhode sester za dushevno bol'nymi v otdelenii novogo tipa Preobrazhenskoy bol'nitsy // Zhurnal nevropatologii i psikhiiatrii im. S.S. Korsakova.* 1912. No. 2—3. P. 310—322.)
- [Фрезе 1862] — *Фрезе А.У.* Об устройстве домов умалишенных. М.: Унив. тип., 1862.
- (*Freze A.U. Ob ustroystve domov umalishennykh.* Moscow, 1862.)
- [Фуко 2018] — *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- (*Foucault M. Surveiller et punir: Naissance de la prison.* Moscow, 2018. — In Russ.)
- [Хроника 1913] — *Хроника* // Журнал невропатологии и психиатрии им. С.С. Корсакова. 1913. № 1. С. 156—168.
- (*Khronika // Zhurnal nevropatologii i psikhiiatrii im. S.S. Korasakova.* 1913. No. 1. P. 156—168.)
- [Штейнберг 1906] — *Штейнберг С.И.* Краткий очерк движения психиатрического вопроса в Саратовском земстве за 23 года с 1883—1905 гг. Саратов: [Б.и.], 1906.
- (*Shteynberg S.I. Kratkiy ocherk dvizheniya psikhiatricheskogo voprosa v Saratovskom zemstve za 23 goda s 1883—1905 gg.* Saratov, 1906.)
- [Уложение 1886] — Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 года. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1886.

- (Ulozhenie o nakazaniyakh ugovovnykh i ispravitel'nykh 1885 goda. Saint Petersburg, 1886.)
- [Чиж 1911] — *Чиж В.Ф.* Учебник психиатрии. СПб.; Киев: Кн-во «Сотрудник», 1911.
- (*Chizh V.F.* Uchebnik psikhiiatrii. Saint Petersburg, 1911.)
- [Юдин 1951] — *Юдин Т.И.* Очерки истории отечественной психиатрии. М.: Медгиз, 1951.
- (*Yudin T.I.* Ocherki istorii otechestvennoy psikhiiatrii. Moscow, 1951.)
- [Якобий 1900] — *Якобий П.И.* Основы административной психиатрии. Орел: Тип. губ. правления, 1900.
- (*Yakobiy P.I.* Osnovy administrativnoy psikhiiatrii. Orel, 1900.)
- [Brown 1981] — *Brown J.* The Professionalization of Russian Psychiatry: 1857—1911. PhD Thesis. Philadelphia, 1981.
- [Conolly 1856] — *Conolly J.* The Treatment of the Insane without Mechanical Restraints. London: Smith, Elder & Co., 1856.
- [Engstrom 2003] — *Engstrom E.* Clinical Psychiatry in Imperial Germany: A History of Psychiatric Practice. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- [Hachten 2002] — *Hachten E.A.* In Service to Science and Society: Scientists and the Public in Late Nineteenth-Century Russia // *Osiris*. 2002. No. 17. P. 171—209.
- [Lafferton 2022] — *Lafferton E.* Hungarian. Psychiatry, Society and Politics in the Long Nineteenth Century. Cham: Palgrave Macmillan, 2022.
- [Majerus 2017] — *Majerus B.* The Straitjacket, the Bed and the Pill: Material Culture and Madness // *The Routledge History of Madness and Mental Health* / Ed. by G.A. Eghigian. Abingdon, Oxon: Taylor & Francis Group, 2017. P. 263—276.
- [Mitrofanov 2020] — *Mitrofanov R.* Alexander Freese and the establishment of psychiatry in the Russian Empire // *History of Psychiatry*. 2020. No. 31 (2). P. 194—207.
- [Scull 1985] — *Scull A.* A Victorian Alienist: John Conolly, FRCP, DCL (1794—1866) // *The Anatomy of Madness. Essays in the History of Psychiatry*. Vol. 1. People and Ideas / Ed. by W.F. Bynum, R. Porter and M. Shepherd. New York: Tavistock Publications, 1985.
- [Scull 2015] — *Scull A.* Madness in Civilization: A Cultural History of Insanity, from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- [Shorter 1997] — *Shorter E.* A History of Psychiatry: From the Era of the Asylum to the Age of Prozac. New York: John Wiley & Sons, 1997.
- [Topp 2017] — *Topp L.* Freedom and the Cage. Modern Architecture and Psychiatry in Central Europe, 1890—1914. Pennsylvania: Penn State University Press, 2017.
- [Zajicek 2009] — *Zajicek B.* Scientific Psychiatry in Stalin's Soviet Union: The Politics of Modern Medicine and the Struggle to Define 'Pavlovian' Psychiatry, 1939—1953. PhD Thesis. Chicago, 2009.

Ирина Гордеева

Идея мирной революции в российском радикально- пацифистском движении первой трети XX века

Irina Gordeeva

The Idea of Nonviolent Revolution in the Russian Radical Pacifist Movement
of the First Third of the 20th Century

Ирина Гордеева (Центр современной истории, Потсдам, Германия, научный сотрудник; кандидат исторических наук) gordeeva@zzf-potsdam.de.

Irina Gordeeva (PhD; Research Fellow, Leibniz Centre for Contemporary History, ZZf Potsdam) gordeeva@zzf-potsdam.de.

Ключевые слова: гражданское неповиновение, мирная революция, ненасилие, отказ от военной службы, радикально-пацифистское движение, толстовское движение

Key words: civil disobedience, nonviolent revolution, nonviolence, conscientious objection, radical pacifist movement, Tolstoyan movement

УДК: 94(47).083

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_261

UDC: 94(47).083

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_261

Статья посвящена истории создания толстовцами в начале XX века концепции мирной революции как альтернативы насильственно-революционному пути. В ней прослеживается развитие концептуального содержания этой идеи и организационная работа толстовцев по строительству радикально-пацифистского движения. Показано, что концепция мирной революции создавалась на основе идей Толстого, а также с учетом народных традиций пассивного сопротивления. Толстовцы и сектанты-пацифисты после 1917 года воспринимали себя в качестве участников мирной духовной революции, которая осуществляется параллельно насильственной революции большевиков.

The article deals with a history of emergence of the concept of nonviolent revolution as an alternative to violent revolution, created by Tolstoyans at the beginning of 20th century. The author traces the development of the idea and organization efforts of the Tolstoyans to build their radical pacifist movement. The article shows that the concept of the nonviolent revolution was created on the basis of Tolstoy's ideas as well as folk traditions of passive resistance. The Tolstoyans and sectarian pacifists after the 1917 perceived themselves as participants of the peaceful, spiritual revolution, which is carried out in parallel with the violent revolution of the Bolsheviks.

Понятие «революция», которое появилось в Новое время и приобрело современное значение во время Французской революции, многослойно. В нем противоречиво сочетаются два семантических поля: одно связано с восстанием, связанным обычно с насилием и нацеленным на смену государственного строя, второе отсылает к представлениям о всесторонних, глубоких и долгосрочных изменениях общества, и в этом втором определении уже отсутствует обязательная связь с насилием [Бульст и др. 2014: 522].

В российских гуманитарных науках почти не используется идущее от Просвещения определение революции, которое акцентируют внимание на ненасильственной компоненте революционных трансформаций. Ее отдельные

аспекты используются в российской пропагандистской литературе двух последних десятилетий в контексте критики «цветных» революций, «технологии» осуществления которых описываются как продукт экспорта из-за рубежа. Существование подобного стереотипа стало возможным в том числе в связи с отсутствием в России peace studies¹, неизученностью российских традиций ненасилия и пацифистского движения.

В центре «просветительской» традиции толкования революции находится идея мирной революции как процесса духовного и даже религиозного перерождения, «революции в сознании», «освобождения человеческой совести», без которых «никакая политическая революция произойти не может» [Там же: 636, 660]. В XIX веке представления о мирной, бескровной революции слились с понятиями «эволюция» и «реформы», и этот кластер значений стал антонимом тому распространенному и поныне понятию «революция», атрибутами которого являются внезапность и применение насилия [Там же: 630, 669]. История возникновения и бытования идеи мирной революции в России также имеет явственную религиозную подоплеку, она связана с историей религиозно-общественных движений конца XIX — XX века, религиозными традициями решения социального вопроса и альтернативными движениями второй половины XX века.

Коммунитарное движение как альтернатива насильственной революции

Концепция «мирной революции» была создана в России в начале XX в. представителями радикально-пацифистского движения. Организаторами этого движения были толстовцы. Их пацифизм зародился в рамках коммунитарного направления народнического движения 1870—1890-х годов. Коммунитарное движение — это общественное движение, участников которого объединяет цель изменения общества путем внутреннего духовного перерождения человека в условиях небольшой общины единомышленников [Bestor 1948]. Участниками коммунитарного движения были представители нескольких кружков нигилистов-шестидесятников, ученики А.Н. Энгельгардта, «богочеловеки» А.К. Маликова, Н.Н. Неплюев и его единомышленники, толстовцы и другие богоискатели последней четверти XIX — начала XX века. Для некоторых из них выбор «мирного» определения революции был реакцией на собственный опыт участия в революционном движении. Участники коммунитарного движения ставили радикальные цели по изменению общества через изменение сознания человека, в терминах революции они еще не мыслили, а, напротив, противопоставляли свой идеал революционному, ассоциируя последний прежде всего с насильственными методами изменения общества [Соловьев 1998; Гордеева 2017].

1 Изучение мира (*англ.*) — научная дисциплина, посвященная исследованию условий мирного сосуществования людей и причин возникновения вооруженных конфликтов (*Примеч. ред.*).

Зарождение толстовского радикального пацифизма в конце XIX — начале XX века

Толстовство — это этическое течение и религиозно-общественное движение, возникшее в России в конце 1880-х, а в других странах в 1890-х годах под влиянием работ Льва Толстого. Толстовцы определяли себя через понятие свободы: они предпочитали называться «свободными христианами» или представителями «свободно-религиозного» мировоззрения. Они не имели и не пытались выработать общую доктрину, их круг был пестрым в религиозном и идеологическом отношении и базировался скорее на общей этической платформе: учении о совести как голосе Бога в человеке, который превосходит все внешние авторитеты, включая государство и церковь, представлении о всеобщем братстве людей, а также ценностях и идеях ненасилия и свободы совести. На базе этой общей платформы часть толстовцев в начале XX века пыталась создать настоящее общественное движение.

Основы их концепции «мирной революции» были заложены религиозно-общественной публицистикой Л.Н. Толстого. «Деятельность участников прежних революций состояла в насильственном свержении власти и захвате ее. Деятельность участников теперешнего переворота должна и может состоять только в прекращении потерявшего смысл повиновения какой бы то ни было насильнической власти и в устроении своей жизни независимо от правительства», — писал Толстой в 1905 г. в статье «Конец века» [Толстой 1936: 257]. «Истинную революцию» Толстой мыслил как акт «христианского непослушания» самого народа: отказ от исполнения предписаний светских и церковных властей, от военной и полицейской службы, от подчинения начальству, уплаты налогов и работы на помещиков и капиталистов и т.п. Он верил в то, что если все перестанут подчиняться насильственному государству, станут «жить как свободные люди», то власть будет парализована и уничтожится рабство [Там же: 259].

Идея Толстого о мирной революции не предполагала коллективных действий или создания общественного движения. Вопрос об изменении социальных отношений был для него вопросом индивидуального религиозно-этического выбора каждого отдельного человека, его личных усилий по изменению собственной жизни. Он рекомендовал рабочим «направлять свои силы не на борьбу с правящими классами посредством бунтов, революций или социалистической деятельности, а только на себя, на то, чтобы жить лучше» [Толстой 1950: 147]. В рамках этого толстовского подхода следовало толстовское коммунитарное движение, которое в последней трети XIX века носило ярко выраженный эскапистский характер.

К переходу на позиции общественного активизма толстовцев подтолкнула работа «на голоде» в 1891—1892 годах, где они напрямую столкнулись с неспособностью государства решать масштабные социальные проблемы. Также на них произвела огромное впечатление история с закавказскими духоборами, которые в 1895 году массово отказались от военной службы, сожгли оружие, за что подверглись насилию со стороны властей. Наблюдая произвол российской власти и православной церкви, жестокие преследования сектантов, революционеров и вообще любых инакомыслящих, бедность простого народа и социальную несправедливость, толстовцы пришли к выводу, что изменение

жизни к лучшему имеет шанс на успех при условии координированных общественных действий в духе гражданского неповиновения. Поэтому они решили создать собственное общественное движение.

Идея мирной альтернативы насильственной революции в публицистике толстовцев начала XX века

Толстовцы активно занимались строительством своего движения с конца XIX века: они основывали периодические органы, печатали и распространяли литературу, формулировали свой идеал и вырабатывали программу, занимались народным просвещением, поиском единомышленников и союзников, обсуждали методы ненасильственного протеста, участвовали в публичных дискуссиях, защите свободы совести и отказчиков от военной службы, формировали сети взаимопомощи и, когда это стало возможным, учреждали общественные организации.

Особенно важными для развития движения были издательские проекты толстовцев. Уже с середины 1890-х годов толстовцы пытались издавать такие книги и статьи, которые могли бы стимулировать развитие радикально-пацифистского движения в Российской империи. В деле такой печати первым опытом толстовцев был неподцензурный «самиздатский» журнал «Архив Л.Н. Толстого», 12 номеров которого вышли в 1894—1896 годах при участии Толстого. Они состояли из перепечаток текстов самих толстовцев и западных христианских социалистов, анархистов и пацифистов с критикой существующего общественного строя, публикаций материалов по истории народно-религиозных движений и размышлений о том, каким образом можно вести ненасильственную борьбу с правительством. По свидетельству В.Д. Бонч-Бруевича, именно это положило начало распространения толстовства как одного из общественных движений: «...журнал этот широко читали в разных прогрессивных кружках, которых тогда тайно существовало очень много»².

Оказавшись в вынужденной эмиграции, толстовцы основали издательство «Свободное слово» с двумя центрами — в Англии и Швейцарии. Руководили им друзья Толстого Владимир Григорьевич Чертков и Павел Иванович Бирюков. Помимо серии книг и брошюр издательство имело три органа: «Листки “Свободного слова”» (1898—1902), журнал «Свободная мысль» (1899—1901) и газета «Свободное слово» (1901—1905). Толстовские журналы играли важную роль в дискуссиях европейских интеллектуалов по вопросу о взаимоотношениях между христианством и политикой, они «выступали как настоящие боевые органы, которые в открытой полемике с царской цензурой распространяли, вероятно, самую полную и свежую информацию о социальном и политическом положении в России и о произволе самодержавия» [Саломони 1997: 112].

Толстовская периодика распространялась среди сектантов, богоискателей и религиозных анархистов из разных слоев населения, также ее читали в студенческой и революционной среде. Открывая рубрику «Сведения из современной жизни в России» в № 8 «Листков “Свободного слова”» за 1899 год, Чертков

2 Бонч-Бруевич В.Д. Нелегальный журнал Л.Н. Толстого. [1953] // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 369. Карт. 31. Ед. хр. 38. Л. 13.

заявлял, что целью его издания является влияние на общественное мнение, последствием чего будут народный «протест и отпор, без которых невозможно ни малейшее улучшение современного положения вещей» [Чертков 1899: 1]. Толстовская печать целенаправленно работала над проблемами этики и методов протеста, обращала внимание на особенности народного сопротивления экономическому угнетению и притеснениям свободы совести, а также на те методы, с помощью которых вело борьбу студенческое движение. Разработка идеи мирной революции велась на страницах «Свободного слова» толстовцами В.Г. Чертковым и И.М. Трегубовым.

В № 5 «Свободного слова» за 1903 г. Чертков опубликовал свою статью «Насильственная революция или христианское освобождение?» [Чертков 1903]. Годом позже она вышла в виде отдельной брошюры с предисловием Толстого [Чертков 1904]. Он начал с полемики с «так называемыми» революционерами, под которыми понимал сторонников насильственных методов борьбы. Чертков писал, что революционное насилие никогда не ведет к чему-то хорошему, оно лишь усиливает ответное насилие со стороны правительства, в результате страдания народа только увеличиваются [Там же: 21—22].

Христианское учение не допускает насилия, но, по Черткову, из этого вовсе не следует, что оно предписывает слепо подчиняться правительству. Он признавал необходимость бороться с самодержавной властью и менять ее, «когда она становится вредной для общественного блага» [Там же: 10—12], но делать это «человек христианского жизнепонимания» может только ненасильственными средствами, например с помощью гражданского неповиновения, как это показал в своей книге «О непротивлении» американский христианский публицист Эдин Балу.

С точки зрения Черткова, в революционном движении нет ничего нового, «это — вовсе не “революция” в настоящем смысле этого слова, революция значит “переворот”, а всякий истинный переворот в жизни людей всегда начинается внутри человека, в его сознании, и затем уже проявляется в изменении внешних общественных порядков» [Там же: 17]. Чертков утверждал, что подлинно революционным является учение Христа и что эту революционную сущность христианского учения уловил Толстой. Альтернативой насильственной революции может быть только мирная христианская революция через полное неповиновение правительству.

В этом первоначальном наброске концепции мирной революции было сильное влияние народнической идеи: Чертков считал, что «безгневное неповиновение» соответствует «тому добродушно-широкому нраву, который вообще присущ славянскому племени». Более того, Чертков был уверен, что именно русский народ понимает необходимость борьбы «не за замену худшего правительства лучшим правительством, а за то, чтобы не было никакого правительства вообще» [Там же: 50].

В это время толстовцы уже были уверены в необходимости коллективных действий. В 1903 году Иван Трегубов на страницах «Свободного слова» опубликовал статью о всеобщей мирной стачке [Трегубов 1903: 26]. Он отталкивался от тех работ о всеобщей стачке, которые в то время обсуждалась в кругу европейских социалистов как метод пассивного протеста, способный положить конец капиталистическому строю. По мнению Трегубова, кроме двух традиционных путей в жизни общества — «пути повиновения и пути насилия», возможен третий путь — «христианский путь» мирного сопротивления «с целью

установления социальной организации, не знающей никакого насилия». Для борьбы с «православно-самодержавным деспотизмом» Трегубов предлагал использовать испытанное средство коллективной борьбы рабочих — стачку, которая будет успешной лишь в том случае, если станет всеобщей и мирной.

Для того чтобы устроить такую стачку, по мнению Трегубова,

не надо даже выходить на улицы, совершать демонстрации, строить баррикады и производить насилие над представителями православия и самодержавия, а нужно только одно: всем спокойно, но твердо, решительно и одновременно отказаться от повиновения им и с этого дня не принимать в их делах уже никакого участия, о чем и заявить им устно или письменно [Там же].

Всеобщая мирная стачка заключается в отказе от участия в церковных обрядах и выполнении государственных повинностей, от несения воинской службы, она предполагает бойкот создания тех средств и объектов, которые позволяют государству поддерживать свою власть (оружие, крепости, казармы, тюрьмы, военные суды), отказ платить налоги, предназначенные для поддержки церкви и снабжения армии, и т.п. Позднее, после январских событий 1905 года, Трегубов с восторгом писал о самой идее мирного шествия с петицией к царю Г. Гапона, бывшего в середине 1890-х его учеником в Полтавском народном училище. Он расценивал его как «мирную, безоружную стачку», организованную «на религиозной почве» и близкую по духу как толстовству, так и русскому народу [Трегубов 1905].

В 1907 году Чертков переиздал брошюру о революции под новым названием — «Наша революция», дополнив ее приложениями, два из которых были посвящены осмыслению опыта революции 1905—1907 годов и, в частности, всеобщей забастовки осени 1905 года. Чертков с восхищением писал, что эта «громкая» и «совершенно мирная» забастовка обнаружила «силу мирного неповиновения правительству», парализовав государственный механизм и заставив правительство пойти на уступки [Чертков 1907: 90—91]. Он выразил уверенность, что в России приближается «та настоящая революция, совершаемая во внутреннем сознании, без которой невозможно никакое истинное улучшение в условиях народной жизни» [Там же: 93]. Для ее успеха необходим подъем «разумно религиозного сознания в народе», то есть длительный период его самосовершенствования и духовного воспитания [Там же: 109].

Социальная база радикально-пацифистского движения в России. Толстовцы в поисках народной традиции ненасильственного сопротивления

Несмотря на то что первыми и наиболее активными толстовцами были представители дворянства и интеллигенции, они формировали свое движение в опоре на сектантские крестьянские массы. Поясняя свою общественно-политическую и этическую позицию, толстовцы обращались не только к идеям Толстого, к мировой философии ненасилия и гражданского сопротивления, но и к опыту народно-религиозных движений — как российских, так и зарубежных. У толстовцев был весьма богатый опыт общения с крестьянами и сектантами разных течений, полученный в те времена, когда они жили в зем-

ледельческих общинах и стремились оказывать местному населению медицинскую, юридическую и агрономическую помощь. Еще более интенсивными контактами толстовцев с народом были во время работы «на голоде», в процессе защиты духоборов от преследований и организации их переселения в Канаду.

В целях изучения народного опыта неповиновения и сопротивления государству и церкви толстовцы начали собирать материалы по истории сектантского движения. Большое собрание таких материалов отложилось при редакции «Свободного слова», однако почти весь этот архив, за исключением опубликованных материалов, был утрачен³. В 1910—1920-е годы работа продолжилась, и в настоящее время в многочисленных архивных фондах толстовцев необыкновенно богато представлены собранные ими материалы по истории русского сектантства и народного свободомыслия⁴. Целый ряд толстовцев и близких к ним общественных деятелей и исследователей занимались разработкой этой темы как в архивах, так и в живой работе с представителями религиозного разномыслия. Например, называвший себя «религиозным анархистом-индивидуалистом» литературовед Константин Семенович Шохор-Троцкий в 1910—1920-е годы собрал большую коллекцию документов по отходам от военной службы для книги «Лев Толстой и борьба за идею мира»⁵.

В плане практической работы с сектантами в духе пробуждения их сознания большую работу осуществляли Павел Бирюков и Иван Трегубов. Бирюков работал с канадскими духоборами: состоял с ними в активной переписке, в конце жизни прожил с ними несколько лет в Канаде. Трегубов сотрудничал с сектантами-трезвенниками, проповедуя в их среде идеи ненасилия и религиозного коммунизма. Эта проповедь была настолько успешна, что одно из направлений движения народных трезвенников, последователи И.Н. Колоскова, под влиянием толстовцев стали настоящей радикальной пацифистской сектой.

Появление толстовской концепции «мирной революции» с ее критикой революционного движения и апологетикой народного пассивного сопротивления вызвало резко отрицательную реакцию в революционной среде. Ожесточенная полемика о том, к каким формам протеста более склонны русские сектанты — насильственным или мирным, переросшая в настоящий конфликт, завязалась у толстовцев с социал-демократами [Бонч-Бруевич 1973: 153—154]. Толстовцы и социал-демократы были связаны совместной общественной работой и множеством дружеских и семейных связей. В.Д. Бонч-Бруевич, соратник Ленина и будущий большевик, в 1894 году в одном толстовском кружке получил огромное впечатление от рассказов о протесте духоборов против призыва на военную службу, после чего начал систематически изучать народно-религиозные движения [Там же: 273]. В 1900—1902 годах он был помощником Черткова в издательских делах. Интерес к сектантам как возможным участникам будущей революции в России с Бонч-Бруевичем разделял В.И. Ленин.

3 Часть материалов была опубликована, см.: [Чертков 1901—1905].

4 Уцелевшая часть сектантского архива толстовцев хранится в фонде Черткова в ОР РГБ (Ф. 435). Отдельные части этого архива можно обнаружить в личных фондах других участников движения в ОР РГБ, Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ), Отделе рукописей Государственного музея истории религии, Отделе рукописных фондов Государственного музея Л.Н. Толстого.

5 Этот труд не был завершен, но собранные материалы хранятся в личном фонде Шохор-Троцкого в ОР РГБ (Ф. 345).

После конфликта с толстовцами социал-демократы всячески принижали общественно-политическое значение деятельности толстовцев: признавая наличие у них определенных связей в сектантской среде, они отрицали оппозиционность толстовского движения, обвиняли толстовцев в очернении революционного движения и пособничестве правительству. Такое отношение нашло свое закрепление в работах Ленина о Толстом [Ленин 1978], концептуальная схема которых предопределила историю восприятия российским образованным обществом толстовского движения на век вперед. В ленинской схеме толстовцы противопоставлялись Толстому, им давались лишь уничижительные характеристики как пособникам правительственным гонениям против революционеров и проповедникам классового мира. Многочисленные и эмоциональные статьи Бонч-Бруевича на тему сектантства, его резкая полемика с толстовцами [Бонч-Бруевич 1973: 150—173] наводят на мысль, что социал-демократы считали толстовцев своими главными конкурентами за влияние на сектантов, причем это соперничество сохранялось до конца 1920-х годов.

Самостоятельное, независимое развитие идея мирной революции получила в период после Первой русской революции в российском евангельском движении. Она родилась из религиозных настроений самих верующих: их острое переживание собственного религиозного обращения резонировало с революционной эпохой [Coleman 2005: 127—129]. Хотя после Первой русской революции у баптистских лидеров интерес к политике и оппозиционным движениям постоянно рос, «революция духа» для них была скорее метафорой, которая связывала их повседневную жизнь со священной историей, их представления о духовной революции были почти не связаны с актуальной политикой и проблемой методов и этики протеста [Ibid.: 136].

В 1910-е годы вокруг толстовцев сложился круг радикально настроенных сектантов, которые разделяли с ними мирные революционные настроения и постепенно перенимали их общественно-политический язык. Символическая сплоченность этого круга выражалась, например, в том, что сектантам-анти-милитаристам полюбилась сочиненная близким к толстовцам А.М. Хирьяковым «Мирная Марсельеза» — переделка знаменитого французского революционного гимна на «толстовский» лад, в которой «революционные призывы были заменены “свободно-христианскими” призывами к братству, мирному труду, борьбе с войной и т.д.»⁶. Но подлинную солидарность между толстовцами и сектантами порождала проблема отказов от военной службы.

Отказы от военной службы и радикально-пацифистское движение в России

Важнейшей народной протестной практикой толстовцы считали отказы от военной службы. Собственно, пацифистское движение в России и началось с отказов от военной службы толстовцев, их попыток защитить отказчиков-сектантов, а также с осмысления отказов как важнейшей практики народного протеста, своего рода предпосылки формирования радикально-пацифистского движения и будущей революции.

6 Булгаков В.Ф. Друзья Толстого. 45 портретов // РГАЛИ. Ф. 2226. Оп. 1. Д. 14. Л. 85—86.

В конце XIX — начале XX века основная масса населения Российской империи — крестьяне — в армии служить не стремилась. Государство весьма эффективно решало задачи призыва и мобилизации, однако массового патриотизма у выходцев из простого народа воспитать не смогло, что стало особенно заметно в период Первой мировой войны и прежде всего в среде религиозных диссидентов [Sanborn 2003: 4].

Толстовцы воспринимали эти отказы как часть более общей народной традиции несотрудничества с государством. С XVIII века символический отказ от подданства представителей религиозного разномыслия выражался в бегстве в труднодоступные районы и за границу, в отказах от паспортов и присяги, от уплаты налогов и участия в переписи населения, от регистрации брака и крещения детей, от подчинения законам и распоряжениям представителей властей.

Сектантские отказы имели под собой религиозно-психологическую основу и не носили характера целенаправленного общественного движения. Наиболее точным термином для обозначения цели такого протеста является понятие «эскапизм». Результатом следования установке на эскапизм могли быть самоизоляция либо побег целыми группами в соседние страны [Чистов 2003: 413—419], но не создание протестного общественного движения.

В большинстве случаев, как заметили толстовцы, сектантская мотивация отказов от службы в армии не была связана с ненасилием. Следование этическим мотивам, запрещающим кровопролитие или применение силы, было довольно редким явлением в русской народной культуре, традиционно связанной с повседневным насилием. Весьма равнодушна к заповеди «не убий» и даже враждебна к пацифизму была и православная церковь, представители которой внесли свой вклад в создание доктрины «справедливой», или «священной», войны, которая оправдывала вооруженную защиту национальной независимости.

Доктрины религиозных диссидентов в XIX — начале XX века находились в процессе интенсивного развития и были подвержены внешним влияниям, в связи с чем их пацифизм зачастую носил ситуативный характер — он то появлялся, то исчезал, в зависимости от обстоятельств [Брок 1997: 117—121]. Наибольшее распространение в этой среде имели отказы, связанные с феноменом «эсхатологического нонконформизма», ярким примером которого служат радикальные течения старообрядчества (бегуны, неплательщики и т.п.), которые предписывали своим сторонникам отказываться от военной службы, отрицали деньги, паспорта, господствующую церковь и суды. Обоснованием необходимости бегства от государства у них была эсхатологическая теория, согласно которой начиная с Петра I правящий государь является Антихристом.

Заповедь «не убий» была актуальна лишь для немногих сектантских групп и отдельных религиозных диссидентов. На русской почве возникло всего три самобытных пацифистских религиозных течения, доктрины которых сложились без влияния зарубежных религиозных течений — духоборы, трезвенники и добролюбовцы.

Духоборы считали, что человек есть храм Божий, покуситься на его жизнь — страшный грех, равносильный покушению на самого Бога, поэтому в случае войны духоборы должны заниматься самозащитой, но не нападать на неприятеля и не убивать его. Другой предпосылкой духоборческого пацифизма были специфические представления о своем подданстве: они не считали себя пра-

вославными, а следовательно, не считали себя и русскими, подданными Российской империи, обязанными защищать ее [Иникова 1997: 123—124]. Среди последователей духоборческого учения всегда было много дезертиров.

Со временем эти принципы стали забываться, в XIX веке большинство духоборов соглашались служить и носить оружие, среди них появилось много казаков и служилых людей, участвовавших в войнах. Переход духоборов на позиции абсолютного пацифизма произошел в 1890-е годы после внутреннего раскола в их среде и под прямым влиянием учения Толстого. Лидер одной из духоборческих групп Петр Веригин попал в ссылку, где начал много читать, познакомился с идеями Толстого и вступил с ним в переписку. Толстовские идеи ненасилия в самом радикальном их варианте оказали на него огромное влияние, Веригин стал сознательным, принципиальным пацифистом. Часть духоборов под руководством Веригина полностью отказалась от поддержки государства и перешла на позиции радикальной уравнительности, абсолютного пацифизма и вегетарианства (их стали называть «постниками»).

Символической акцией, закреплявшей переход к пацифизму, стало сожжение оружия в ночь на 29 июня 1895 года, которое произошло одновременно в трех местах. В Елизаветпольской губернии и Карсской области все прошло без серьезных эксцессов, но в Ахалкалакском уезде Тифлисской губернии были использованы казаки и войска, и наведение порядка закончилось избиением постников, грабежами и насилием над женщинами [Поздняков 1901]. За этими событиями последовали репрессии против пацифистски настроенных духоборов. Радикально настроенная часть духоборов численностью более 7000 человек с помощью Л.Н. Толстого, толстовцев, квакеров и неравнодушной общественности переселилась в Канаду. Они так и остались абсолютными пацифистами, сделав сожжение оружия центральным событием своего исторического предания.

Еще одно русское пацифистское религиозное течение появилось после Первой русской революции; как отмечалось выше, это было одно из направлений течения народных трезвенников, отколовшихся от православной церкви, — последователи Ивана Колоскова [Савин 2018: 118]. Характерно, что их поворот к пацифизму и вегетарианству также произошел под влиянием идей Толстого и толстовцев. А третье такое течение, добролюбовцы, возникло под влиянием религиозно-пацифистского учения поэта-символиста Александра Добролюбова, который порвал с прежней жизнью и ушел в народ. Его последователи не создавали никаких организационных форм, избегали любых контактов с государством, поэтому их идеи и практики с трудом поддаются изучению.

Существовали в Российской империи и такие религиозные диссиденты, которые имели склонность к пацифизму, но не стремились отказываться от военной службы по социальным причинам. Сдерживающим фактором была потребность зажиточных членов общины в демонстрации своей лояльности по отношению к государству. К таким группам можно отнести, например, молкан, меннонитов, евангельских христиан и баптистов [Брок 1997: 117]. Во время Первой мировой войны и в первые годы советской власти в их среде⁷ имел место взрывной рост пацифистских настроений и отказов от военной службы.

7 За исключением меннонитов, которые с конца XIX века имели привилегию альтернативной гражданской службы.

В 1880-е годы в России появляются индивидуальные отказы от военной службы, которые совершаются не по причинам следования групповой религиозной традиции, а по велению личной совести. В индивидуальных отказах нередко можно проследить несколько мотивов, религиозных и светских одновременно. Такой отказ может быть следствием как отвращения к убийству, так и неприятия клятвы по религиозным мотивам, а также протестом против отчуждения собственного тела, которое неизбежно на военной службе. Отказчики указывали на свое отвращение к публичному раздеванию перед медицинской комиссией, к жизни в казарме и ношению военной формы, к военной муштре, необходимости выполнения команд начальства, занятиям гимнастикой, обучению обращению с оружием и прочим тренировкам, разучиванию молитв, также они говорили о неприятии казенных вещей, казенной пищи и прочих телесных практик, сопряженных с положением солдата.

У сектантов и старообрядцев считалось нормой использование разного рода хитростей, притворства и даже прямого обмана в целях сохранения верности своим религиозным принципам. Практики пассивного сопротивления религиозных диссидентов ничем не отличались от аналогичных практик крестьян, для которых, как это показал Дж. Скотт, были характерны «обыденные формы сопротивления» [Scott 1985: 292—293]. Скотт считает эти методы разновидностью «оружия слабых», применение которого особенно распространено в авторитарных обществах, где открытый протест против власти пресекается жестокими репрессиями.

В отличие от народного протеста против призыва, для общественного движения, основанного толстовцами, были характерны постоянные размышления о моральной чистоте методов протеста, соотношении целей и средств борьбы. Они старались сделать протест открытым и честным, основанным на продуманных, свободно принятых ценностях. Толстовцы-отказчики были склонны к публичному проговариванию своей позиции, они стремились к обоснованию своих взглядов и мотивов, приводили аргументы «от совести», цитировали Священное Писание, некоторые даже формулировали свой отказ в общественно-политических терминах, опираясь на работы Толстого, зарубежных мыслителей, ученых и религиозных деятелей — сторонников ненасилия.

Выстраивая свое «свободно-религиозное» пацифистское движение, толстовцы поставили перед собой цель гуманизировать народные практики отказа, превратить их из «оружия слабых» в осознанный, целенаправленный, честный и открытый социальный протест [Гордеева 2018].

Влияние Первой мировой войны на мирные революционные идеи толстовцев

В начале Первой мировой войны толстовцы-пацифисты были практически единственной общественной силой, которая не только не поддавалась патристическим настроениям, но и заявила о своем принципиальном неприятии войны. Они составили ряд антивоенных воззваний, за что были арестованы и подвергнуты суду в 1916 году, в результате которого почти все были оправданы [Рашковская, Рашковский 1993]. Это оправдание, случившееся при огромном сочувствии присутствовавшей на суде публики и самого суда, было признаком того, что идеям ненасилия удалось завоевать общественное мнение.

В период Первой мировой войны толстовцы обратили свою проповедь ненасилия к солдатам, рабочим, крестьянам и женщинам. Движение демократизировалось, к нему присоединилось большое количество крестьян [Петухова 2008: 45—46]. Одновременно произошла его радикализация: представления толстовцев о желаемой революции перешагнули государственные границы, в их риторике и идеологии утвердилась идея достижения путем мирной ненасильственной революции «всемирного братства» как главной цели развития человечества. Своей задачей пацифисты видели «активную борьбу с величайшим своим бедствием — с международным разъединением и милитаризмом, делающим из свободных братьев-людей — полчища рабов — врагов-волков, перегрызающих друг другу горло». Способом ведения такой борьбы они видели усиление в сознании людей веры в то, «что в нас, людях, есть единая душа, что мы все братья, дети одной семьи. А все эти Италии, Финляндии, Франции — все это одна фикция»⁸.

Во время войны резко выросло количество отказов от военной службы. Толстовцы придавали этому явлению исключительно важное значение, считая его первым предвестием будущей революции. Они пришли к выводу, что духовная революция, революция братства началась еще с Иисуса Христа, а в настоящее время продолжается среди простого русского народа⁹. Широко распространившееся дезертирство толстовцы воспринимали как признак роста самосознания русского народа. Они были убеждены, что в данный момент не очень важно, каковы мотивы дезертирства. Толстовцы считали дезертирство «крупным народным движением» и писали, что, хотя дезертиры и не являются идейными отказчиками, нежелание участвовать в войне, какими бы мотивами они не было обусловлено, понятно и естественно и подобные настроения указывают на возможность прекращения войны «вследствие иссякновения в наших войсках необходимого для ее продолжения военного пыла» [Чертков 1917].

Своей задачей толстовцы видели активное содействие развитию антивоенного сознания в «свободно-религиозном», подлинно пацифистском направлении. Активный сторонник этой идеи толстовец И.И. Горбунов-Посадов писал:

Но главное — это работа над сознанием людей. Нужно воспитание, антимилитаристическое воспитание, создание у юношества совершенно новой психологии; нужно сеять в юные души отвращение к убийству, принципы братства, отвращение ко всяким кровавым героям войны, нужны указания того, что всякое убийство есть преступление, каким бы словом оно ни прикрывалось, нужно знакомство юношества с истинными героями мира, любви и братства и заражение их чувствами, их идеями¹⁰.

Защита отказчиков от военной службы была главным направлением деятельности толстовцев с момента основания ими своего движения. Они собирали

8 «Всенародное братство и война», «Десятилетие мировой войны» и др. Речи и статьи, посвященные 10-летней и 14-летней годовщине империалистической войны и другие антивоенные статьи // РГАЛИ. Ф. 122. Оп. 1. Д. 38. Л. 42 об.

9 Чертков В.Г. «Против войны» — конспект доклада // ОР РГБ. Ф. 435. Карт. 22. Ед. хр. 2.

10 «Всенародное братство и война», «Десятилетие мировой войны» и др. // РГАЛИ. Ф. 122. Оп. 1. Д. 38. Л. 43—43 об.

информацию об отказчиках, оказывали им правозащитную помощь, распространяли в обществе информацию о мотивах отказывающихся. Работа по помощи отказывающимся велась при Московском вегетарианском обществе (МВО), которое с 1909 года было главным организационным центром толстовского движения. С появлением Государственной думы толстовцы пытались инициировать принятие закона, облегчающего участь отказчиков. Но ни при царском, ни при Временном правительстве этот вопрос решен не был, что в условиях войны еще больше сплотило радикальных пацифистов и пацифистски настроенных сектантов.

Развитие идей ненасильственной революции в 1917—1920-е годы. Организационные структуры мирного революционного движения

Революционные процессы начала 1917 года толстовцы и дружественные им сектанты восприняли как мирную революцию, о которой они мечтали. 18 апреля (1 мая) 1917 года появилась листовка «Привет творцам мирной революции», в которой выражалась уверенность, что Февральская революция была революцией, осуществленной посредством мирной, почти бескровной забастовки рабочих и солдат. Под листовкой стояли подписи «свободных христиан» — единомышленников Толстого, народных трезвенников, евангельских христиан и мирных социалистов. Подобное отношение с толстовцами разделяли широкие круги верующих, для которых Февральская революция стала не только политическим, но и религиозным событием. Переплетение языков демократии и христианства, уподобление политической революции Пасхе, празднику Воскресения Христа, получило широкое распространение в широких слоях населения [Coleman 2005: 128—130, 136]. В июне 1917 года толстовцы создали Общество истинной свободы (ОИС) в память Л.Н. Толстого. Его название восходит к месту из Евангелия, которое любил цитировать Толстой: «...и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32). ОИС стремилось путем нравственного самосовершенствования добиться преобразования общества, основанного на государственном насилии, в безгосударственную общину, в которой могла бы быть осуществлена «полная свобода во всех вопросах веры и жизни» [Крапивин и др. 2003: 171]. В программе ОИС было записано, что «всякое насилие, совершаемое над людьми как со стороны отдельных лиц, так со стороны партий и правительства, противно законам человеческой жизни». Толстовцы заявляли, что считают своим отечеством весь мир, а всех людей — своими братьями, поэтому «никакие люди, как бы они ни называли себя — монархическими, конституционными, демократическими или социалистическими правительствами, — не имеют права собирать, вооружать и обучать людей убийству, нападать на других людей и, ведя с людьми другой народности войну, разорять и убивать их» [Общество истинной свободы 1917: 6—7]. Подобные общества стали возникать по всей России.

С приходом к власти большевиков толстовцы начали выделять два параллельных течения в революции: мирное, духовное и насильственное, материалистическое. Они считали себя и сектантов-пацифистов активными пропагандистами и участниками мирной революции. С позиции мирных революционеров

они открыто и резко критиковали насильственную большевистскую революцию и продолжали борьбу за свои религиозно-анархические и пацифистские идеалы.

В набросках предисловия к новому изданию своей брошюры о мирной революции Чертков констатировал, что вопрос о революции остается актуальным даже после того, как в России произошли два крупных политических переворота. Царской власти уже не существует, но свобода не достигнута, власть лишь перешла «от кучки представителей самодержавного насилия к кучке, во многих отношениях не менее самодержавных представителей республиканского насилия»¹¹. Для достижения истинной свободы нужен новый, духовный переворот, о котором Толстой писал в статье «Переворот, предстоящий теперь человечеству», предполагающий отказ от повиновения любой насильнической власти и устроение своей жизни независимо от правительства. По мнению Черткова, такая подлинная революция в настоящее время происходит в русском народе помимо большевиков¹².

В первые годы после революции толстовцы имели возможность выпускать легальные журналы: «Единение» (1916—1917), «Голос Толстого и Единение» (1917—1920), «Обновление жизни» (1917), «Истинная свобода» (1920—1921; совместное издание толстовцев и трезвенников) и др. В программу толстовских журналов входили вопросы истории и современного состояния религиозного движения в России и других странах, христианский анархизм, антимиитаризм и пацифизм, движение Ганди, «братство народов и всеобщий мир», кооперативное движение в России и в других странах, вегетарианство.

Идея незаконченности революционного процесса, необходимости новой, духовной революции была основной мыслью всей толстовской публицистики периода Гражданской войны и 1920-х годов¹³. С одной стороны, развивая эту идею, толстовцы и сектанты-пацифисты заявляли о своей включенности в процессы революционного обновления, с другой — демонстрировали наличие у них своего, альтернативного проекта социализма. Публикации в толстовских журналах, письма в эти журналы и в ОИС представителей трудового народа, простых людей со всех концов страны были наполнены уверенностью в том, что параллельно внешней материалистической насильственной революции в России происходит невидимый духовный мирный революционный процесс, участниками которого ощущают себя авторы. Борьбу за мирную революцию толстовцы продолжали все тем же способом путем работы над духовным пробуждением народа¹⁴.

В 1917 — первой половине 1920-х годов лидеры толстовцев и их союзники предприняли несколько попыток сформировать органы самоуправления «религиозно-коммунистических» сил российского сектантства и с их помощью оказывать влияние на внутреннюю политику большевиков, а также самостоятельно выступать на международной арене. Осенью 1918 года был создан меж-

11 Чертков В.Г. Предисловие к брошюре «Наша революция» // ОР РГБ. Ф. 435. Карт. 17. Ед. хр. 4. Л. 1—2.

12 Чертков В.Г. Что сказал бы Толстой?: доклад. 10 сентября 1920 г. // ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 411. Ед. хр. 50. Л. 1—5.

13 См. об аналогичных представлениях о параллельности революции духа и политической революции у баптистов, а также о незавершенности политической революции без духовной реформации: [Coleman 2005: 152—153].

14 Статьи толстовцев о русской революции // ОР РГБ. Ф. 435. Карт. 95. Ед. хр. 8.

конфессиональный орган для защиты прав отказчиков от военной службы — Объединенный совет религиозных общин и групп» (ОСРОГ). В его состав вошли выборные представители «свободных христиан» (толстовцев), евангельских христиан, баптистов, меннонитов, адвентистов седьмого дня, молокан и народных трезвенников-колосковцев. Еще несколько человек вели дела верующих «внеисповедного направления» (малеванцев, добролюбовцев, иеговистов, еноховцев). ОСРОГ мыслился его организаторами в качестве альтернативы большевистским советам, как всероссийский представительный орган, выражавший взгляды и убеждения совести различных религиозных течений по всем вопросам, которые затрагивают их интересы [Крапивин и др. 2003: 268—269]. В 1919 году в некоторых городах возникли дочерние советы религиозных общин и групп, был создан институт уполномоченных ОСРОГ на местах (всего более ста уполномоченных). ОСРОГ предполагал со временем распространить свою деятельность на всю территорию РСФСР и других советских республик.

Благодаря солидарной работе толстовцев и сектантов и их историческим связям с большевиками появился декрет СНК РСФСР «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям» от 4 января 1919 года. Он предусматривал возможность не только альтернативной службы, но и полного освобождения от военной службы в связи с религиозными убеждениями. Декрет возлагал на ОСРОГ задачу осуществления экспертизы взглядов религиозных пацифистов для судов, принимающих решение об освобождении. Появление декрета лишь частично решило проблему: с самого начала имели место многочисленные нарушения его положений на местах, за отказы от военной службы продолжали жестоко наказывать, вплоть до расстрелов, очень быстро стали приниматься законы и подзаконные акты, которые ограничивали применение декрета.

Толстовцев не устраивала узкая трактовка понятия «религиозные убеждения»: как раз в это время в Советской России появлялось все больше и больше людей, неприятие убийства которыми не носило чисто религиозного характера. Стремясь отстоять право на отказ «по совести» для как можно большего числа пацифистов с самой различной мотивацией, толстовцы подготовили большую справку с подробным описанием мотивов отказов от военной службы¹⁵. В записке отказы «по совести» связывались с ростом самосознания русского народа, который произошел «благодаря своему самостоятельному внутреннему развитию» и привел к революционным событиям 1917 года. «Когда иссякает народное терпение, — предупреждали авторы, — то остановить массовый напор общенародной воли не в состоянии никакие ни угрозы, ни приманки. А то, что было при прежних правительствах, всегда может повториться и при всяком правительстве, пренебрегающем душевными потребностями народных масс»¹⁶.

Попыткой перехватить инициативу во влиянии на сектантство, превратить их из «мирных революционеров» в соратников большевиков стал «сектантский проект» В.Д. Бонч-Бруевича [Эткинд 1996: 279], в рамках которого планировалось развивать масштабное экономическое сотрудничество между больше-

15 См.: *Чертков В.Г.* Противники войны. Некоторые сведения об антимилитаристском движении среди русского народа // ОР РГБ. Ф. 435. Карт. 19. Ед. хр. 11.

16 Там же. Л. 32—33.

виками и «коммунистически настроенными сектантами». Идея заключения соглашения о сотрудничестве между правительством и сектантами принадлежала толстовцам, впервые она была изложена П.И. Бирюковым и И.М. Трегубовым в записке от 12 ноября 1920 года, к которой прилагался проект соглашения между земельными коммунами сектантов и советским правительством [Там же: 314—319]. Толстовцы писали, что сотрудничество с сектантами даст советской власти возможность создать экономическую опору в деревне в лице «сознательной, разумно-религиозной части русского народа», которая «не только не сопротивляется коммуне, но сама создает коммуны, и притом образцовые». Взамен толстовцы хотели гарантий соблюдения свободы совести, сохранения за представителями религиозных движений права на отказ от военной службы с оружием в руках и от выполнения других обязанностей, которые нарушают принципы пацифизма, вегетарианства и т.п. В записке также предлагалось учредить периодический орган «Мирный коммунист» [Там же: 319].

А. Эткинд пришел к выводу, что причиной появления инициативы толстовцев было стремление превратить коммунистическое сектантство «в самостоятельный фактор политической жизни страны» [Там же: 279]. Этот вывод подтверждают резолюции сектантских съездов, проведенных по инициативе ОСРОГ: Всероссийского съезда внецерковных религиозных течений (июнь 1920 года) и Первого всероссийского съезда сектантских сельскохозяйственных и производительных объединений (март 1921 года). В обоих случаях в центре дискуссий были вопросы свободы совести, отказов от военной службы и принудительной трудовой повинности, по которым были приняты самые радикальные резолюции пацифистского характера.

Съезд сектантских объединений поставил вопрос об объединении всех сектантских сельскохозяйственных коллективов в один всероссийский союз и поручил Совету съезда представлять в советских органах власти интересы всего русского сектантства, организованного в сельскохозяйственные и производительные коллективы¹⁷. Как пронизательно отметил А.И. Клибанов, этот съезд «со всей очевидностью продемонстрировал такое понимание задач сектантских кооперативных объединений, при котором они явились бы государством в государстве» [Клибанов 1969: 226]. Реакция властей на его постановления состояла в организации пропагандистской кампании и развертывании репрессий против толстовцев и других пацифистов¹⁸, отказе от сотрудничества с ОСРОГ, запрещении деятельности обществ истинной свободы по всей стране и закрытии толстовских журналов.

В августе 1921 года Трегубову и Бирюкову пришлось переработать свою записку, она стала более умеренной и лояльной по отношению к большевикам. При подготовке воззвания Наркомзема к сектантам с предложением о сотрудничестве положения толстовцев были переработаны Бонч-Бруевичем, причем он «вовсе убрал все относившееся к службе в армии» [Эткинд 1996: 282].

В период нэпа было действительно создано большое число религиозных трудовых коллективов, оказавшихся весьма эффективными в экономическом отношении. Экономические успехи «религиозных коммунистов», пацифистские настроения сектантства, а также наметившийся параллелизм и даже со-

17 ОР РГБ. Ф. 648. К. 18. Ед. хр. 15. Л. 20.

18 О том, какое серьезное значение большевики в это время придавали борьбе с толстовским пацифизмом, см.: [Шенталинский 2001; Савин 2020].

перничество религиозных структур и новой власти вызвали беспокойство большевиков.

Первая волна репрессий против участников радикально-пацифистского движения пришлась на 1921—1924 годы. Сначала были закрыты отделения ОИС (осень 1922 года), постепенно были вынуждены прекратить свою деятельность ОСРОГ и толстовские периодические издания. В 1923—1928 годах в результате силового давления органов ВЧК—ГПУ все основные союзники толстовцев, кроме трезвенников¹⁹, ушедшей в подполье части адвентистов и отдельных неорганизованных представителей «внеисповедных течений», отказались от принципа пацифизма. В 1927—1929 годах коммуны «религиозников» были переведены на «рельсы советского социализма» [Петрус 1953: 49] или же просто закрыты. Со стороны советской власти «сектантский проект» был последней попыткой заручиться поддержкой верующих на добровольной основе. В дальнейшем их вовлечение в советский проект происходило лишь принудительно, с использованием репрессий.

Толстовский периодический «самиздат». Транснациональное измерение радикально-пацифистского движения

После закрытия ОИС «штабом» религиозно-анархического и пацифистского движения становится МВО. В условиях постоянных гонений основной формой существования движения стало общение единомышленников, которое осуществлялось посредством интенсивной переписки и «самиздата» («циркулярные» письма МВО, «Письма МВО», «Бюллетени МВО», «Письма друзей Л.Н. Толстого» и т.п.). В «самиздате» публиковались специально подобранные под актуальную повестку дня тексты Толстого, материалы по антимилитаристическому, пацифистскому, вегетарианскому, молодежному и эсперантистскому движениям во всем мире, статьи по философии ненасилия и религиозного анархизма, теории и практике гражданского сопротивления, об отказах о военной службе и т.п. Тематически и идейно эти издания были гораздо больше привязаны к повестке дня аналогичных движений за рубежом, чем к внутренней политике в Советской стране. Однако и острые проблемы советской жизни толстовцы не могли обойти вниманием: посредством периодического «самиздата» толстовцы организовывали помощь репрессированным, рассказывали об отказчиках, занимались критикой принудительных, насильственных форм кооперации.

Советские пацифисты ощущали себя участниками огромного и мощного всемирного религиозно-пацифистского движения. Они писали письма и обращения к своим западным единомышленникам и общественности, а также к лидерам зарубежных стран. Не только лидеры движения, но и рядовые его участники, а также отдельные толстовские и сектантские коммуны составляли подобные воззвания. Самые обычные люди, крестьяне и рабочие, считали своим долгом выступать с критикой советских и зарубежных политических и

19 См. о важности темы пацифизма и связей с толстовцами в репрессиях против трезвенников: [Савин 2018].

культурных лидеров, давать им советы и выдвигать собственные внешнеполитические инициативы [Булоус 2006].

Толстовцы принимали участие в деятельности двух крупнейших пацифистских организаций — Интернационала противников войны (WRI) и Международного содружества примирения (IFOR). WRI был основан в 1921 году в Лондоне, главной его целью было проведение кампаний по защите отказывающихся от военной службы по мотивам совести. Со временем WRI все большее значение стал придавать социальным вопросам, поставив перед собой задачу бороться с социальными причинами войн. IFOR, основанное еще в 1919 году под названием Движение к христианскому интернационалу, разделяло антивоенную повестку дня с WRI, но при этом носило более религиозный и социалистический характер [Prasad 2005; Dekar 2016].

После Первой мировой войны во всемирном движении за мир произошел идеологический сдвиг, который заставил многие миротворческие группы выбрать теории социальной справедливости левого толка в качестве своей теоретической базы. Новое течение противопоставляло себя одновременно и капиталистической системе и идеалам насильственной революции Коминтерна, оно стремилось показать, что христианство и социализм совместимы [Ojajärvi 2020]. В своем сотрудничестве с WRI и IFOR толстовцы уделяли преимущественное внимание христианско-социалистическим и коммунистическим аспектам программ этих организаций, которые связывали возникновение войн с существованием социального неравенства и, соответственно, предполагали, что частью борьбы за мир без войн и насилия станет борьба за социальное равенство и справедливость.

Толстовцы основали ячейки данных организаций при МВО и поддерживали с ними отношения с помощью переписки. Толстовский «самиздат» подробно информировал своих читателей об истории формирования этих групп и текущих новостях, включая конференции и конгрессы. В 1923—1927 годы WRI регулярно получал и публиковал в своих бюллетенях новости из Советской России. В основном это были списки отказчиков от военной службы, информация о судах над ними, их положении в тюрьме, а также письма самих заключенных и новости о развитии законодательства о свободе совести в СССР [Brook 1997].

На рубеже 1920—1930-х годов, когда репрессии сделали невозможной открытую деятельность толстовцев в России, откровенно оппозиционные полемические публикации советских христианских пацифистов и анархистов переместились на страницы транснациональной прессы их единомышленников. Настоящим чемпионом по солидарности с советскими пацифистами была пресса болгарских толстовцев, которые до конца 1930-х годов имели широкие возможности в легальной печати. Они предоставили советским толстовцам возможность публично высказываться в своих изданиях: переводили и публиковали их книги, брошюры и статьи, регулярно печатали новости из Советской России, включая информацию о репрессиях.

В дальнейшей разработке теории «мирной революции» ведущая роль принадлежит последнему секретарю Толстого, толстовцу и радикальному пацифисту В.Ф. Булгакову, который был вынужден эмигрировать в Прагу. В 1923 году Булгаков опубликовал статью «К характеристике духовного облика русского народа за время революции». Особо значимым явлением в жизни русского крестьянства в революционный период он считал развитие в нем «свободно-

религиозного движения» [Булгаков 1923: 142—143]. С точки зрения Булгакова, это движение является участником революции, однако в ней оно не сотрудничает с большевиками, а противостоит им, отстаивая свои социально-религиозные ценности и занимаясь самостоятельным религиозным и социальным творчеством. Народный религиозный коммунизм, по мнению Булгакова, не имеет ничего общего с материалистическим, насильственным коммунизмом большевиков, его главными ценностями являются антимиитаризм и анархизм.

В эмиграции Булгаков активно участвовал в международном движении пацифистов и христианских социалистов. В августе 1926 года в рамках конференции IFOR в Обераммергау (Бавария) Булгаков и руководитель пражской религиозной общины «Новый Иерусалим» Пржемысл Питтер провозгласили создание Международного движения к христианскому коммунизму (МДХК). Более сорока участников конференции — христианских коммунистов из разных стран — присоединились к движению. В «Манифесте ко всем людям всех национальностей, вероисповеданий и классов, стремящихся к новой жизни», принятом МДХК, говорилось:

Знамя насильственной социальной революции реет над миром, и многие спешат встать под это знамя, хотя наличные результаты революции самым очевидным образом расходятся с тем идеалом, который она себе ставила. Мы, сторонники идеи христианского коммунизма, не встанем под кровавое знамя. В насильственное осуществление идеала коммунизма мы не верим и всякое вообще насилие над братьями — людьми отвергаем как средство, недостойное человека, развращающее его внутреннюю природу и являющееся первым и самым главным препятствием к какому бы то ни было улучшению и личной, и общественной жизни (цит. по: [Черепица 2007: 145]).

Организаторы движения провозглашали себя сторонниками «безнасиленной христианской революции», или неучастия в насилии (*non-cooperation*), в том смысле, как проповедовали это Лев Толстой и за ним Ромен Роллан и как осуществил это в своей деятельности Махатма Ганди [Там же: 148—149]. Подробнее о методах «безнасиленной, духовной революции» Булгаков писал в своей брошюре «Толстой, Ленин, Ганди» [Булгаков 1930].

Дальнейшая история МДХК, как и в целом транснациональная часть истории толстовского радикально-пацифистского движения, в настоящее время является малоизученной. Однако уже сейчас можно утверждать, что публицистика и практический опыт российских толстовцев первой трети XX века внесли значительный вклад в развитие мировых теорий и практик ненасильственного сопротивления. В частности, одно из направлений такого влияния шло через WRI и IFOR и конкретно через голландского пацифиста Барта де Лигта, который в 1930-е годы, опираясь в том числе и на толстовский опыт, разработал собственную теорию анархо-пацифизма, оказавшую большое влияние на послевоенную эволюцию анархизма и развитие представлений о методах протеста участников новых социальных движений [Pauli 2015].

Вера в близость и неизбежность новой, ненасильственной, духовной революции всемирного характера сохранялась еще долгое время среди «свободных христиан». Во время празднования юбилея Толстого в Политехническом музее 14 сентября 1928 года старый толстолец И.И. Горбунов-Посадов произнес оппозиционную речь, в которой были такие слова:

В двери мира стучится новая, величайшая революция, революция всемирного братства, великим возвестителем которой был Толстой, — новая революция, без насилия, без крови, но полная глубочайшей силы, которая уничтожит все границы между народами, все стены между людьми, всю эксплуатацию эксплуатируемых, все ограбление трудовых народов в мире, — революция, которая провозгласит переход всех земель в мире в распоряжение трудящихся, провозгласит совершенное уничтожение всех войн и всяких военных приготовлений, уничтожение всякого насилия, провозгласит соединение всех людей, всех народов в мире в одном всемирном братском свободном союзе [Горбунов-Посадов 1995: 264].

Новая волна арестов и преследований пацифистов началась одновременно с подготовкой официального празднования юбилея Толстого в 1928 году. В результате развернутой кампании против толстовцев в начале 1929 года была закрыта последняя легальная организация толстовцев — МВО. В конце 1920-х — 1930-х годах многие активные деятели «свободно-религиозного» движения были репрессированы. В 1930-е годы последними очагами радикально-пацифистского движения оставались толстовские коммуны, разгром которых завершился в годы Большого террора.

Последние международные выступления толстовцев в духе трансграничного христианского коммунизма относятся к 1936 году, когда толстовская коммуна «Братский труд» (Кожевниковский район Западно-Сибирского края) отправила в Коминтерн и ряду западных пацифистов декларацию «К трудящимся всех стран» с воззванием против войны и призывом к проведению в жизнь «мирного, безнасиельственного коммунизма». Один из членов этой коммуны С.М. Булыгин-Свободный (вторая часть фамилии — псевдоним) обратился к И.В. Сталину с просьбой разрешить ему участвовать в конгрессе WRI, запланированном на июль 1937 года. Булыгин определял движение, к которому принадлежал, как «радикальное антимилицитаристическое движение мирного, свободного коммунизма» и призывал Сталина опираться на те международные антивоенные движения, которые являются одновременно и мирными, и революционными (см.: [Даценко 1994]). Разрешения на выезд Булыгин не получил, в мае 1937 года он был арестован и вскоре расстрелян.

С уходом толстовцев с общественной арены надолго прекратилось и пацифистское движение. Те из них, кто выжил после репрессий, к публичным выступлениям не стремились. Важнейшим делом, которое удалось осуществить толстовцам в 1950—1970-е годы, было сохранение архивов и написание воспоминаний.

Идея ненасильственной революции российских радикальных пацифистов была построена на соединении религиозно-философских концепций ненасилия с народным опытом пассивного сопротивления. В революционную эпоху 1910—1920-х годов эта идея проявила свою значительную мобилизующую силу: толстовцам с ее помощью удалось объединить в одно движение на общей этической платформе антимилицитаризма, свободы совести и ненасилия представителей различных религиозных течений и социальных групп. Несомненный успех этого движения обернулся жестокими репрессиями против пацифистов во второй половине 1920-х — 1930-х годах, полным разгромом движения и его забвением в последующие десятилетия в СССР.

Прямого цензурного запрета на распространение религиозно-этических и общественных работ Толстого в СССР не существовало, однако религиозно-этическая часть его наследия, а вместе с ней и история толстовского пацифистского движения были надежно укрыты от широкой публики за ленинским канонным восприятием Льва Толстого как «гениального художника» и «смешного» мыслителя. В соответствии с этим канонном определялись содержание и тиражи собраний сочинений Толстого, проблематика толстоведения и режим доступа к архивным фондам толстовцев, десятилетиями находившимся «в описании».

Идеи пацифизма и мирной революции, представления о ненасильственных методах протеста, этическое и правовое обоснование права на отказ от военной службы вновь вошли в повестку дня и стали активно обсуждаться в СССР лишь в 1970—1980-е годы, когда в СССР появилось неофициальное, независимое движение за мир. К его участникам эти идеи пришли прежде всего из западных источников — советских книг и статей по истории новых социальных и религиозных движений на Западе, западных радиопередач и непосредственно от активистов зарубежных мирных движений, посещавших СССР. Узнать что-либо о существовании в России собственной пацифистской традиции оказалось гораздо сложнее, и хотя советская контркультурная молодежь открыла для себя Толстого и толстовство уже в конце 1970-х годов, собрать по крупицам разрозненные и труднодоступные материалы историкам удалось лишь в начале 1990-х [Илюхина 1992].

Идея мирной (духовной) революции в поздний советский период вдохновлялась движением Jesus movement, концепциями Чарльза Райха и других западных теоретиков контркультуры. В 1970-е годы предчувствием «революции сознания», «революции духа», «психоделической революции» жили участники подпольного экуменического кружка С. Риги и религиозно-философского семинара А. Огородникова и В. Пореша, тартуский студент, хиппи-толстовец А. Карев и многие другие представители движения хиппи. Однако в этот период идея мирной духовной революции не смогла выйти за рамки небольших кружков культурного андеграунда и приобрести ту же мобилизующую силу, которой она обладала в первой трети XX века. За исключением короткого периода ранней перестройки, когда советские хиппи одними из первых вышли на улицы, захваченные «карнавалом революций» [Kenney 2002: 157—194], эта идея осталась всего лишь одной из претенциозных метафор их самоописания.

Библиография / References

- [Бонч-Бруевич 1973] — *Бонч-Бруевич В.Д.* Избранные атеистические произведения. М.: Мысль, 1973.
- (*Bonch-Bruevich V.D.* Izbrannye ateisticheskie proizvedeniya. Moscow, 1973.)
- [Брок 1997] — *Брок П.* Русские сектанты-пацифисты и военная служба 1874—1914 гг. // Долгий путь российского пацифизма. М.: ИВИ РАН, 1997. С. 115—121.
- (*Brok P.* Russkie sektanty-patsifisty i voennaya sluzhba 1874—1914 gg. // Dolgiy put' rossiyskogo patsifizma. Moscow, 1997. P. 115—121.)
- [Булгаков 1923] — *Булгаков В.Ф.* К характеристике духовного облика русского народа за время революции // Крестьянская Россия: сборник статей по вопросам общественно-политическим и экономическим / Под ред. А.А. Аргунова и А.Л. Бема. Прага:

- Крестьянская Россия, 1923. Сб. 4. С. 142—148.
- (Bulgakov V.F. K karakteristike dukhovnogo oblika russkogo naroda za vremena revolyutsii // Krest'yanskaya Rossiya: sbornik statey po voprosam obshchestvenno-politicheskim i ekonomicheskim. Praga, 1923. Coll. 4. P. 142—148.)
- [Булгаков 1930] — *Булгаков В.Ф.* Толстой, Ленин, Ганди. Прага: [Б.и.], 1930.
- (Bulgakov V.F. Tolstoi, Lenin, Gandi. Praga, 1930.)
- [Булоус 2006] — *Булоус В.* В село Щербани на Полтавщину прихотили письма от Льва Толстого, Романа Роллана, Стефана Цвейга, Махатмы Ганди... // *Набат: Газета Кременчугского городского комитета Коммунистической партии Украины.* 2006. № 14 (131). 13 июля.
- (Bulous V. V selo Shcherbani na Poltavshchinu prikhodili pis'ma ot L'va Tolstogo, Romena Roliana, Stefana Tsveyga, Makhatmy Gandi... // *Nabat: Gazeta Kremenchugskogo gorodskogo komiteta Kommunisticheskoy partii Ukrainy.* 2006. No. 14 (131). July 13.)
- [Бульст и др. 2014] — *Бульст Н., Козеллек Р., Майер К., Фиш Й.* Революция (Revolution), бунт, смута, гражданская война (Rebellion, Aufruhr, Burgerkrieg) // *Словарь основных исторических понятий: избранные статьи / Пер. с нем. К. Левинсон; сост. Ю. Зарецкий и др. М.: Новое литературное обозрение, 2014. Т. 1. С. 520—728.*
- (Bul'st N., Kozellek R., Majer K., Fish J. Revolyutsiya (Revolution), bunt, smuta, grazhdanskaya voy-na (Rebellion, Aufruhr, Burgerkreig) // *Slovar' osnovnykh istoricheskikh ponyatiy: izbrannyye stat'i / Comp. by Ju. Zareckiy et al.* Moscow, 2014. Vol. 1. P. 520—728. — In Russ.)
- [Горбунов-Посадов 1995] — *Горбунов-Посадов М.И.* Воспоминания: В 3 ч. М.: Гос. лит. музей, 1995. Ч. 1.
- (Gorbunov-Posadov M.I. Vospominaniya: In 3 pts. Moscow, 1995. Pt. 1.)
- [Гордеева 2017] — *Гордеева И.А.* Идеи Н.Н. Неплюева в контексте истории неославянофильства второй половины XIX — начала XX века // *Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского института.* М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2017. Вып. 21. С. 35—53.
- (Gordeeva I.A. Idei N.N. Neplyueva v kontekste istorii neoslavyanofil'stva vtoroy poloviny XIX — nachala XX veka // *Svet Khristov prosveshchaet vseh: al'manakh Svyato-Filaretovskogo instituta.* Moscow, 2017. Iss. 21. P. 35—53.)
- [Гордеева 2018] — *Гордеева И.А.* Отказы от военной службы и формирование пацифистского движения в России в конце XIX — начале XX века // *Крестьяноведение.* 2018. Т. 3. № 4. С. 78—104.
- (Gordeeva I.A. Otkazy ot voennoy sluzhby i formirovaniye patsifistskogo dvizheniya v Rossii v kontse XIX — nachale XX veka // *Krest'ya-novedenie.* 2018. Vol. 3. No 4. P. 78—104.)
- [Даценко 1994] — Из жизни толстовских коммун в Сибири / Публ. А.Г. Даценко // *Возвращение памяти: историко-публицистический альманах.* Новосибирск: Сибирский хронограф, 1994. Вып. 2. С. 125—196.
- (Iz zhizni tolstovskikh kommun v Sibiri / Publ. by A.G. Datsenko // *Vozvrashchenie pamyati: istoriko-publitsisticheskiy al'manakh.* Novosibirsk, 1994. Iss. 2. P. 125—196.)
- [Илюхина 1992] — *Илюхина Р.М.* Российский пацифизм вчера и сегодня. М.: ИВИ РАН, 1992.
- (Ilyuhina R.M. Rossiyskiy patsifizm vchera i segodnya. Moscow, 1992.)
- [Иникова 1997] — *Иникова С.А.* История пацифистского движения в секте духоборов (XVIII—XX) // *Долгий путь российского пацифизма.* М.: ИВИ РАН, 1997. С. 122—136.
- (Inikova S.A. Istoriya patsifistskogo dvizheniya v sekte dukhoborov (XVIII—XX) // *Dolgiy put' rossiyskogo patsifizma.* Moscow, 1997. P. 122—136.)
- [Клибанов 1969] — *Клибанов А.И.* Религиозное сектанство и современность. М.: Наука, 1969.
- (Klibanov A.I. Religioznoye sektantstvo i sovremen-nost'. Moscow, 1969.)
- [Крапивин и др. 2003] — *Крапивин М.Ю., Лейкин А.Я., Далгатов А.Г.* Судьбы христианского сектанства в Советской России (1917 — конец 1930-х годов). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.
- (Krapivin M.Ju., Lejkin A.Ja., Dalgatov A.G. Sud'by khristianskogo sektantstva v Sovetskoj Ros-sii (1917 — konets 1930-kh godov). Saint Pe-tersburg, 2003.)
- [Ленин 1978] — В.И. Ленин о Толстом / Сост. К.Н. Ломунов. М.: Современник, 1978.
- (V.I. Lenin o Tolstom / Comp. by K.N. Lomunov. Moscow, 1978.)
- [Общество истинной свободы 1917] — *Общество истинной свободы.* Опыт краткого изложения основ истинной свободы // *В чем истинная свобода? М.: Изд. О-ва истинной свободы в память Л.Н. Толстого, 1917. С. 3—8.*
- (Obschestvo istinnoy svobody. Opyt kratkogo izlozheniya osnov istinnoy svobody // *V chem istinnaya svoboda? Moscow, 1917. P. 3—8.*)
- [Петрус 1953] — *Петрус К.* Религиозные коммуны в СССР. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1953.

- (*Petrus K. Religioznye kommuny v SSSR. New York, 1953.*)
- [Петухова 2008] — *Петухова Т.В.* Коммуны и артели толстовцев в советской России (1917—1929). Ульяновск: УЛГТУ, 2008.
- (*Petuhova T.V. Kommuny i arteli tolstovtsev v sovetskoy Rossii (1917—1929). Ul'yanovsk, 2008.*)
- [Рашковская, Рашковский 1993] — *Рашковская М.А., Рашковский Е.Б.* «Милые братья и сестры!»: (Страницы истории толстовского движения 1914—1917) // Религии мира. История и современность, 1989—1990. М.: Наука, 1993. С. 154—168.
- (*Rashkovskaja M.A., Rashkovskij E.B. "Milye brat'ya i sestry!": (Stranitsy istorii tolstovskogo dvizheniya 1914—1917) // Religii mira. Istoriya i sovremennost', 1989—1990. Moscow, 1993. P. 154—168.*)
- [Поздняков 1901] — Материалы к истории и изучению русского сектантства: В 9 вып. Вып. 1. Рассказ духоборца Васи Позднякова. Christchurch (Hants): A. Tchertkoff, 1901.
- (*Materialy k istorii i izucheniyu russkogo sektantstva: In 9 iss. Iss. 1. Rasskaz dukhobortsa Vasi Pozdnyakova. Christchurch (Hants), 1901.*)
- [Савин 2018] — *Савин А.И.* «Рим горит, а христиане виноваты»: Жизнь и судьба трезвенника Ивана Колоскова // Исторический курьер. 2018. № 1. С. 103—118.
- (*Savin A.I. "Rim gorit, a khristiane vinovaty": Zhizn' i sud'ba trezvennika Ivana Koloskova // Istoricheskiy kur'er. 2018. No. 1. P. 103—118.*)
- [Савин 2020] — *Савин А.И.* Последние пассажиры «Философского парохода»: к истории высылки из СССР религиозных пацифистов // Новое прошлое / The New Past. 2020. № 4. С. 178—193.
- (*Savin A.I. Poslednie passazhiry "Filosofskogo parokhoda": k istorii vysylki iz SSSR religioznykh patsifistov // Novoe proshloe / The New Past. 2020. No. 4. P. 178—193.*)
- [Саломони 1997] — *Саломони А.* Эмигранты-толстовцы: между христианством и анархизмом (1898—1905 гг.) // Русская эмиграция до 1917 года — лаборатория либеральной и революционной мысли / Под ред. Ю. Шеррер, Б. Ананьича. СПб.: Европейский Дом, 1997. С. 112—127.
- (*Salomoni A. Emigranty-tolstovtsy: mezhdru khristianstvom i anarkhizmom (1898—1905 gg.) // Russkaya emigratsiya do 1917 goda — laboratoriya liberal'noy i revolyutsionnoy mysli / Ed. by Yu. Sherrer, B. Anan'ich. Saint Petersburg, 1997. P. 112—127.*)
- [Соловьев 1998] — *Соловьев К.А.* «Я сказал: вы — боги...»: религиозное течение в освободительном движении 70-х гг. XIX в. («богочеловечество»). М.: МГУ, 1998.
- (*Solov'ev K.A. "Ya skazal: vy — bogi...": religioznoe techenie v osvoboditel'nom dvizhenii 70-kh gg. XIX v. ("bogochelovechestvo"). Moscow, 1998.*)
- [Толстой 1936] — *Толстой Л.Н.* Конек века // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. М.; Л.: Худ. лит., 1936. Т. 36. С. 231—277.
- (*Tolstoj L.N. Konets veka // Tolstoj L.N. Polnoe sobranie sochineniy. Moscow; Leningrad, 1936. Vol. 36. P. 231—277.*)
- [Толстой 1950] — Толстой Л.Н. К рабочему народу // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. М.; Л.: Гос. изд-во худ. лит., 1950. Т. 35. С. 122—150.
- (*Tolstoj L.N. K rabochemu narodu // Tolstoj L.N. Polnoe sobranie sochineniy: In 90 vols. Moscow; Leningrad, 1950. Vol. 35. P. 122—150.*)
- [Трегубов 1903] — *Трегубов И.М.* О всеобщей мирной стачке // Свободное слово / Parole Libre. Christchurch. 1903. № 7. Стб. 25—26.
- (*Tregubov I.M. O vseobshchey mirnoy stachke // Svobodnoe slovo / Parole Libre. Christchurch. 1903. No. 7. Col. 25—26.*)
- [Трегубов 1905] — *Трегубов И.М.* Георгий Гапон и всеобщая стачка // Освобождение. 1905. № 66. С. 264—265.
- (*Tregubov I.M. Georgiy Gapon i vseobshchaya stachka // Osvobozhdenie. 1905. No. 66. P. 264—265.*)
- [Черепица 2007] — *Черепица В.Н.* Счастье жить для других: западнобелорусские последователи религиозно-философского учения Л.Н. Толстого. 1921—1939 гг. Гродно: ГрГУ, 2007.
- (*Cherepica V.N. Schast'e zhit' dlya drugikh: zapadnobelorusskie posledovateli religiozno-filosofskogo ucheniya L.N. Tolstogo. 1921—1939 gg. Grodno, 2007.*)
- [Чертков 1899] — *Чертков В.Г.* Предисловие // Листки Свободного слова. 1899. № 8. С. 1—2.
- (*Chertkov V.G. Predislovie // Listki Svobodnogo slova. 1899. No. 8. P. 1—2.*)
- [Чертков 1901—1905] — Материалы к истории и изучению русского сектантства: В 9 вып. Christchurch (Hants): Hants: A. Tchertkoff, 1901—1905.
- (*Chertkoff A. Materialy k istorii i izucheniyu russkogo sektantstva: In 9 iss. Christchurch (Hants), 1901—1905.*)
- [Чертков 1903] — *Чертков В.Г.* Насильственная революция или христианское освобождение? // Свободное слово. 1903. № 5. Стб. 25—27; № 6. Стб. 23—28; № 7. Стб. 20—23; № 8. Стб. 18—27; № 9. Стб. 21—24; № 10. Стб. 25—29.
- (*Chertkov V.G. Nasil'stvennaya revolyutsiya ili khristianskoe osvobozhdenie? // Svobodnoe slovo.*

1903. No. 5. Col. 25—27; No. 6. Col. 23—28; No. 7. Col. 20—23; No. 8. Col. 18—27; 1904. No. 9. Col. 21—24; No. 10. Col. 25—29.)
- [Чертков 1904] — *Чертков В.Г.* О революции: Насильственная революция или христианское освобождение? Лондон: Свободное слово, 1904.
- (*Chertkov V.G.* O revolyutsii: Nasil'stvennaya revolyutsiya ili khristianskoe osvobozhdenie? London, 1904.)
- [Чертков 1907] — *Чертков В.Г.* Наша революция. Насильственное восстание или христианское освобождение? М.: Тип. А.П. Попплавского, 1907.
- (*Chertkov V.G.* Nasha revolyutsiya. Nasil'stvennoe vosstanie ili khristianskoe osvobozhdenie? Moscow, 1907.)
- [Чертков 1917] — *Чертков В.Г.* О прекращении войны // Голос Толстого и Единение. 1917. № 2. С. 7.
- (*Chertkov V.G.* O prekrashchenii voyny // Golos Tolstogo i Edinenie. 1917. No. 2. P. 7.)
- [Чистов 2003] — *Чистов К.В.* Русская народная утопия. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
- (*Chistov K.V.* Russkaya narodnaya utopiya. Saint Petersburg, 2003.)
- [Шенталинский 2001] — *Шенталинский В.А.* Донос на Сократа. М.: Формика-С, 2001.
- (*Shentalinskij V.A.* Donos na Sokrata. Moscow, 2001.)
- [Эткинд 1996] — *Эткинд А.М.* Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича // Минувшее: исторический альманах. М.; СПб.: Atheneum; Феникс, 1996. Т. 19. С. 275—319.
- (*Etkind A.M.* Russkie sekty i sovetskiy kommunizm: projekt Vladimira Bonch-Bruevicha // Minuvshee. Moscow; Saint Petersburg, 1996. Vol. 19. P. 275—319.)
- [Bestor 1948] — *Bestor A.* The Evolution of the Socialist Vocabulary // Journal of the History of Ideas. 1948. Vol. 9. No. 3. P. 259—302.
- [Brock 1997] — *Brock P.* Testimonies of Conscience Sent from the Soviet Union to the War Resisters' International 1923—1929. Toronto: Printed privately, 1997.
- [Coleman 2005] — *Coleman H.J.* Russian Baptists and spiritual revolution, 1905—1929. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- [Dekar 2016] — *Dekar P.R.* Dangerous People: The Fellowship of Reconciliation Building a Non-violent World of Freedom, Justice, and Peace. Virginia Beach, VA: Donning Company Publishers, 2016.
- [Kenney 2002] — *Kenney P.* A Carnival of Revolution. Central Europe 1989. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- [Ojajärvi 2020] — *Ojajärvi R.* The Spirit of Comintern? Historical contexts of the Movement towards Christian International, 1919—1923 // Kirliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History. 2020. No. 1. P. 168—178.
- [Pauli 2015] — *Pauli B.J.* Pacifism, Nonviolence, and the Reinvention of Anarchist Tactics in the Twentieth Century // Journal of the Study of Radicalism. 2015. Vol. 9. No. 1. P. 61—94.
- [Prasad 2005] — *Prasad D.* War is a Crime against Humanity: The story of War Resisters' International. London: War Resisters' International, 2005.
- [Sanborn 2003] — *Sanborn J.* Drafting the Russian Nation: Military Conscription, Total War, and Mass Politics, 1905—1925. DeKalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 2003.
- [Scott 1985] — *Scott J.* Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. New Haven; London: Yale University Press, 1985.

Ольга Розенблюм

«Плохими методами не построишь хорошее общество»

ДИСКУССИИ О (НЕ)НАСИЛИИ, ПОЛИТИКЕ
И БЕСОВЩИНЕ В МОСКОВСКИХ ДИССИДЕНТСКИХ
КРУГАХ 1960—1970-х ГОДОВ

Olga Rosenblum

“A Good Society Cannot be Built with Bad Methods”:

Discussions on (Non)Violence, Politics, and Devildom in Moscow Dissident Circles of the 1960s and 1970s

Ольга Розенблюм (научный сотрудник Центра литературных и культурных исследований Ассоциации Лейбница, Берлин; кандидат филологических наук) rosenblum@zfl-berlin.org.

Olga Rosenblum (PhD; Research Fellow, Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin) rosenblum@zfl-berlin.org.

Ключевые слова: диссиденты, насилие, бесовщина, политика, общественность, кружки, Литвинов, Кормер, Инициативная группа по защите прав человека в СССР

Key words: dissidents, violence, devildom, politics, community, circles, Litvinov, Kormer, Initiative Group for the Defense of Human Rights in the USSR

УДК: 821.161.1+304.9

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_285

UDC: 821.161.1+304.9

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_285

В статье на материале интервью с Павлом Литвиновым и романа Владимира Кормера «Наследство» исследуются дискуссии в кругах московских диссидентов 1966—1976 годов, связанные с темами недопустимости насилия по отношению к представителям стороны насилия (государства) и недопустимости насилия над борющимися с насилием (партийной дисциплины). Рассматриваются декларации и попытки создания неиерархически устроенных объединений, а также критика этих проектов, характеризующая их как бесовский соблазн и сопоставляющая их с нечаевщиной. Эволюция проектов этих объединений и отношения к политической деятельности (отказ от политики) рассматривается в статье как реакция на эту критику.

Based on an interview with Pavel Litvinov and on Vladimir Kormer's novel *Inheritance*, this article examines discussions in Moscow dissident circles in 1966—1976 on the themes of the impropriety of violence against representatives of the violent party (the state) and the impropriety of violence against those who fight violence (party discipline). Declarations and attempts to create non-hierarchical associations are examined, as are criticisms of these projects, which were characterized as evil temptations and compared to Nechayevism. The article examines the development of the projects of these associations and their attitude to political activity (turning away from politics) as a reaction to this criticism.

Нужна планомерная защита человеческих прав и идеалов, а не политическая борьба, неизбежно толкающая на насилие, сектантство и бесовщину.

Андрей Сахаров. 31 декабря 1973 года, Москва¹

Исследователи московского диссидентского движения 1960—1980-х годов и прежде всего ставившие своей целью объяснить описываемый ими феномен

1 Сахаров А. О себе // Сахаров А. Мир, прогресс, права человека: Статьи и выступления. Л.: Советский писатель. С. 13.

западному читателю, знакомому с другими формами протеста², обычно описывают его через противопоставление морального (нравственного) и политического протестов.

Главное все же заключается не в том, чтобы решить, считать ли борьбу диссидентов политической, как склонен думать Запад, или этической, как утверждают они сами. Важно понять, почему диссиденты отвергают термин «политика» [Весье 2015: 363], —

пишет Сесиль Весье, и первый же пример среди приведенных ею далее действительно содержит резкий контраст между декларацией и практикой³. Политика, пишет Весье, характеризовалась диссидентами как «грязное дело» [Там же: 365], как «деятельность государства или же тех, кто стремится завладеть государством, иначе говоря, кто хочет стать государством» [Там же]. Она приводит и примеры обратных деклараций — как в 1969 году Андрей Амальрик полагал, что диссидентов можно рассматривать «как зародыш политической оппозиции» [Там же: 366], как в 1991 году Юрий Орлов говорил, что борьба за права человека в тоталитарном обществе всегда носит политический характер, поскольку нацелена на изменение режима, а Лариса Богораз, выступая на том же семинаре, настаивала на том, что деятельность диссидентов не была политической, поскольку они не боролись за власть (см.: [Там же: 369]). Филипп Буббайер, бравший интервью у диссидентов почти одновременно с Сесиль Весье, также в 1990-е годы, в книге «Совесть, диссидентство и реформы в Советской России» приводит примеры, когда они говорили о своей деятельности как о моральном сопротивлении, в котором важно было преодоление собственных иллюзий и страхов (Павел Литвинов, Андрей Синявский, Александр Гинзбург) [Буббайер 2010: 126].

В этой статье мы рассмотрим несколько дискуссий в кругу московских диссидентов о понятиях, релевантных как для морали, так и для политики, — «насилие» и «ненасилие»; рассмотрим, в каких именно контекстах проблематизировалось насилие, как отказ от насилия был связан для диссидентов с отказом от политической деятельности и какого рода — неполитические — объединения в связи с этим рассматривались и казались возможными. В центре внимания в статье — полемика с Виктором Красиным⁴, спор с которым и поведение кото-

2 См., например: [Opposition als Lebensform 2013]. Другие формы протеста исследователи обнаруживали и в СССР: [Власть и оппозиция 1995; Кулевиц 2009; Роговин 1993].

3 Декларацией, отмеченной Сесиль Весье, было высказывание Эдуарда Кузнецова о том, что он и те, кто вместе с ним пытались угнать самолет, руководствовались не политическими, а духовно-нравственными идеями [Весье 2015: 364]], тогда как план угона самолета предполагал, что летчиков свяжут, но по возможности бить не будут (в запасе тем не менее был на всякий случай изготовленный кастет, об этом см.: Кузнецов Э. Дневники. Париж: Les Éditeurs Réunis, 1973. С. 112).

4 Виктор Красин (1929—2017) — бывший заключенный сталинских лагерей, сотрудник ЦЭМИ, один из создателей (вместе с Петром Якиром) в 1969 году Инициативной группы по защите прав человека в СССР, сам момент и способ создания которой спровоцировал рефлексии на темы партийности, лидерства, «бесовщины», «кружковщины», «политики»; после ареста в 1972 году Красин и Якир дали обширные показания, признали вину и от имени раскаявшихся руководителей движения за права человека выступили на пресс-конференции 5 сентября 1973 года; после досрочного освобождения Красин описал эти события в книге «Суд», опубликованной в издательстве Валерия Чалидзе, с которым тесно сотрудничал Павел Литвинов (Красин В. Суд. Нью-Йорк: Chaldize Publications, 1983).

рого определили две ключевые темы тех дискуссий — темы насилия над представителем стороны насилия, которой (которому) и нужно противостоять, и насилия над борющимися с насилием, (не)допустимого при этой борьбе.

Статья строится на двух основных источниках, в разные годы и в разных жанрах описывающих кружки 1966—1967 годов и рефлектирующих понятия «политика» и «насилие»: на интервью с Павлом Литвиновым, с 1966 года активно общавшимся с Виктором Красиным⁵, и на описывающем круг Красина, сопоставляющем его с «Бесами» Достоевского в романе Владимира Кормера «Наследство», начатом в 1967 году, то есть синхронно происходящим дискуссиям, и завершённом в 1975 году⁶, после кризиса 1972—1973 годов, связанного с делом Петра Якира и Виктора Красина.

-
- 5 К 1966-му — началу 1967 года, когда они занимались печатанием самиздата, относится воспоминание Павла Литвинова о том, что Красин много рассказывал о лагере и что на более молодых слушателей, не имевших этого опыта, рассказы Красина и его отношение к власти производили большое впечатление: «И я на него [Красина] молился. Я совершенно считал, что этот человек все понимает, что если бы все смотрели на суть коммунизма и советской власти взглядом Красина, был бы полный успех нашего великого дела» (Беседа О. Розенблюм с Павлом Литвиновым 12 марта 2021 года). Во второй половине 1966 года Литвинов стал меньше заниматься самиздатом и больше — помощью Александру Гинзбургу в работе над «Белой книгой» (Белая книга по делу А. Синявского и Ю. Даниэля / Сост. А. Гинзбург. Frankfurt a.M.: Possev-Verlag, V. Gogachek KG, 1967). Затем, после ареста Галанскова, Лашковой, Добровольского и Радзиевского, после демонстрации в их поддержку, повлекшей новые аресты, Литвинов занимался подготовкой сборника «Правосудие или расправа?» (Правосудие или расправа? Дело о демонстрации на Пушкинской площади 22 января 1967 года: Сб. документов / Под ред. П. Литвинова. London: Overseas Publications Interchange, 1968), после суда — подготовкой сборника «Процесс четырех» (Процесс четырех: Сб. материалов по делу Галанскова, Гинзбурга, Добровольского и Лашковой / Сост. и коммент. П. Литвинова. Амстердам: Фонд имени Герцена, 1971), который вышел, когда Литвинов находился уже в ссылке после участия в демонстрации на Красной площади 25 августа 1968 года. В ссылку к нему приезжал и Красин, с Красиным он поддерживал переписку.
- 6 Краткую биографическую справку о Владимире Кормере (1939—1986) дает В. Кантор в предисловии к публикации его прозы: «Он окончил МИФИ, работал в социологическом центре Ю. Левады (внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов), потом в 1968 году И.Т. Фролов взял его, беспартийного, на работу в журнал “Вопросы философии”, где Володя вел до 1979 года отдел “зарубежной философии”» [Кантор 2009: 14], — то есть до присуждения ему парижской премии имени Вл. Даля за роман «Крот истории, или Революция в республике S=F». В 1969 году вместе с Михаилом Меерсоном-Аксеновым и Евгением Барабановым Кормер участвовал в издании сборника «Μεταποία», куда вошли (под псевдонимами) написанные ими статьи, позже опубликованные в журнале «Вестник РХД». Статья Кормера (*Алтаев О. Двойное сознание интеллигенции и псевдо-культура // Вестник РХД. 1970. № 97. С. 7—32*), написанная им уже после начала работы над романом «Наследство», датирована годом создания Инициативной группы. Роман в сокращенном виде был опубликован издательством «Посев» лишь после смерти автора (*Кормер В. Наследство. Frankfurt a.M.: Possev-Verlag, V. Gogachek KG, 1987*), в России он вышел полностью сначала в журнале «Октябрь» (1990), затем — отдельным изданием в «Советском писателе» (*Кормер В. Ф. Наследство. М.: Советский писатель, 1991*). В этой работе цитаты приводятся по более позднему изданию (*Кормер В. Наследство. М.: Время, 2009*) с предисловием В. Кантора (см.: «Я познакомился с Володей и подружился, когда он писал “Наследство”. Он боялся за рукопись. Сделанные под копирку экземпляры раздавал друзьям — на хранение. Одним из этих друзей — не без гордости могу сказать — был я. А Володя гордился, что его роман печатала та же машинистка, что печатала тексты Солженицына. Это был как бы шаг к художественной власти над миром. Он был уверен в своей грядущей известности» [Кантор 2009: 11].

Ненасилие над представителями стороны насилия

О «Бесах» Достоевского Красин рассуждал много уже в 1966 году. Вспоминает Павел Литвинов:

...мы говорили про Достоевского и про «Вехи» очень много с Витькой <Красиным> — с первого знакомства, эти вопросы очень были живы. <...> Красин был против Верховенского, которого он считал предшественником Ленина, — Верховенский, как известно, был зашифрованный Нечаев. Верховенский был одновременно и Нечаевым, и Лениным, с одной стороны, хотел осуществить благородную революцию, с другой — всех обманывал, это была страшная и опасная работа. Эти связи все время обсуждались: Иванов — Нечаев, Нечаев — Ленин и все такого рода герои — они были умны и хотели что-то хорошее построить, но — методы. Вопросы о черте, об Иване Карамазове...

Для меня вопрос методов всегда был однозначен: плохими методами не построишь хорошее общество. Красин человек был лукавый, он с этим как бы соглашался, а потом в подрыв своих же слов говорил, что все-таки именно Верховенский или Нечаев организовали что-то, у них что-то работало, и у Ленина получилось, а у всех благородных — ничего не получилось. Это была одна из важных тем, и она у нас с Красиным началась очень рано⁷.

Павел Литвинов приводит слова Владимира Кормера, дружившего, как он помнит, с Красиным, о человеке, которого подозревали в стукачестве: «А я бы стукача, если б надо было, убил бы без сомнений», — и вопрос к нему Красина: «А он серьезно об этом говорит?» В романе «Наследство», над которым Кормер начал работать примерно в то же время, в которое мог состояться этот разговор (в издании 2009 года начало работы над романом датировано осенью 1967 года⁸), политическое убийство описано как очевидное зло, что ставит нас сейчас перед вопросом, чем же являлась эта провокативная фраза — взвешенным мнением или высказыванием романиста-антрополога, провоцирующего на отклик будущего героя своего романа, которого одна из героинь будет описывать как бросающегося словами, но не способного к действию⁹. Провокативность в романе Кормера станет одной из важных характеристик кружков — Кормер ее припишет кружкам русской эмиграции 1920-х годов, где одним из действующих лиц будет провокатор Проровнер.

Вероятно, к зиме 1967—1968 годов относится воспоминание Павла Литвинова о том, что пример декабристов воспринимался как отрицательный из-за обсуждавшихся в тайных сообществах планов цареубийства («...все относились отрицательно к употреблению насилия»¹⁰), меж тем как сам пример мирного

7 Беседа О. Розенблум с Павлом Литвиновым 20 сентября 2021 года. Прочитав эту статью, Павел Литвинов уточнил, что в 1966—1967 годах он также обсуждал с друзьями идеи Ганди (идея ненасильственного сопротивления в противовес революции по примеру Октябрьской).

8 Кормер В. Наследство. С. 733.

9 См.: «Так он горел, так ждал, пока у него будут единомышленники, так презирал нас за бездействие... а теперь, когда эти единомышленники наконец появились, то что же оказалось? Вздор! Я их видеть не могу!..» (Кормер В. Указ. соч. С. 150).

10 Беседа О. Розенблум с Павлом Литвиновым 20 сентября 2021 года.

стояния на площади — отказа от насилия, выбора протеста как мирного, — воспринимался отрицательно в силу своей бесперспективности:

— Если обсуждаются «Бесы», обсуждаются кружки, нечаевщина, то присутствует ли в этих дискуссиях пример декабристов как пример мирного выхода на площадь?

— Это присутствовало, может, не в той же компании. Подразумевалось, что это <мирный выход на площадь> нормально, хорошо, но только из этого ничего не выйдет. Когда это обсуждалось, это было еще время, когда не было выходов на площадь, были подписи. Подпись под письмом была примерно эквивалентом выхода на площадь на год позже¹¹.

Мирный выход на площадь как средство политического воздействия в 1967 году воспринимался как бессмысленная акция теми людьми, которым через полтора года, в августе 1968 года, мирный выход на площадь как декларация несогласия с тем, чему невозможно сейчас противостоять политически, показался тем выбором, который сделать можно и должно: если в 1967 году значимым — имеющим результат в масштабах общества — поступком казался такой поступок, который окажет именно физическое воздействие на общество, запустив в нем механизмы дальнейшего, тоже физического, воздействия на общество¹², то в 1968 году значимым уже стал поступок, направленный на формирование общественного мнения. Результат этого поступка, таким образом, сместился, во-первых, в будущее, а во-вторых, в сторону перемен в обществе, а не физической смены тех, кто обществом управляет. В первой половине 1968 года Литвинов акцентирует понятия «общественное мнение», «общественность»¹³ (см. работу об этом понятии у Литвинова: [Matsui 2015]): общественное мнение и общественность становятся акторами, заменяющими такой вид объединения, как партия, подчеркивающими добровольность и вхождения в это объединение, и выхода из него, и самого выбора деятельности, с ним связанного (распространение самиздата, выход к памятнику Пушкину 5 декабря и др.).

Фокус внимания в обсуждении темы насилия после демонстрации на Красной площади, давшей именно пример несопротивления милиции¹⁴, сместился

11 Беседа О. Розенблюм с Павлом Литвиновым 20 сентября 2021 года.

12 См. ироническое описание такого рода физических воздействий на общество в стихотворении «Памяти Герцена, или Баллада об историческом недосыпе» (1972) Наума Коржавина (декабристы разбудили Герцена, Герцен — Чернышевского, Чернышевский — Желябова и т.д.), которого Павел Литвинов называет среди тех, кого в его кругу читали и обсуждали.

13 Книга «Процесс четырех», над составлением которой Литвинов работал с января по август 1968 года, содержит раздел «Отношение общественного мнения» с письмами поддержки в адрес осужденных, а также открытое письмо его и Ларисы Богораз «К мировой общественности» (название утвердилось в соответствии с обратным переводом с английского языка, подготовленным западными журналистами при передаче письма по радио; название, данное авторами, соответствовало названию раздела в книге «Процесс четырех» и тогдашнему словоупотреблению — «К мировому общественному мнению»; замена оказалась существенной: «общественность» подразумевает что-то более физическое, материальное, чем «мнение» — то есть именно людей, масштаб объединения которых определить трудно).

14 При задержании сопротивлялся милиции — так, что ему выбили зубы (вероятно, по этой причине его не судили, а отправили в спецпсихбольницу), — только один участник демонстрации, как раз не поддержавший идею мирного протеста, Виктор Файнберг. Павел Литвинов вспоминает о разговоре с Файнбергом, который, ссылаясь на

на тему насилия внутри объединений. 22 августа 1971 года, то есть еще до третьего ареста Виктора Красина¹⁵, Павел Литвинов пишет из ссылки матери:

Во всем, что я говорил и писал о Москве, имелся в виду не город сам по себе, а опред<еленный> круг людей. Источников информации о нем у меня достаточно много... и устных и письменных. Многие вещи, которые (по крайней мере, мне так казалось) были раньше в чистом виде, теперь выродились в голую форму, трепотню и светскую жизнь, с одной стороны, в ревбесовство и фанатизм с другой¹⁶.

После ареста Петра Якира (21 июня 1972 года) и Виктора Красина (12 сентября 1972 года), после их обширных признательных показаний, данных от имени руководителей Демократического движения, реакция на саму идею партийности у тех, от чьего имени они говорили, стала еще более резкой. К концу 1973 года относятся слова Андрея Сахарова, взятые нами для эпиграфа к этой статье, — о том, что политическая борьба связана с сектантством, насилием и бесовщиной. Выбранное Сахаровым слово («секта» вместо «кружка») отсылает к религиозным контекстам и к Достоевскому, не оставляя за кружками возможности служить также и пространством общественной дискуссии, которого очевидно не хватало.

Ненасилие над борющимися с насилием

Дискуссия вокруг другого разворота темы «Бесов» — вопрос о том, какой должна быть организация, чтобы само ее устройство не предполагало насилия над людьми, в этой организации состоящими, — оказалась более длительной и болезненной.

Необходимость создания не только практик, но и институтов постоянной, регулярной активности обсуждалась, по воспоминаниям Павла Литвинова, в марте 1968 года на специально организованной для этого встрече: после их с Ларисой Богораз письма «К мировой общественности», спровоцировавшего высказывания поддержки со стороны западных интеллектуалов и письма граждан СССР с сообщениями о правонарушениях, после пика подписантской кампании, связанного с поддержкой осужденных в январе 1968 года на «процессе четырех», после вызванных этой подписантской кампанией репрессий (прежде всего в адрес тех, кто собирал эти письма — Натальи Горбаневской и Александра Есенина-Вольпина):

книжку об Андрее Желябове и Софье Перовской, рассуждал о том, что «без какой-то формы насилия и террора ничего не изменишь» (Беседа О. Розенблюм с Павлом Литвиновым 20 сентября 2021 года). Разговор этот, вероятно, нужно отнести к 1973 году, когда вышла книга «Нетерпение» Юрия Трифонова об Андрее Желябове в серии «Пламенные революционеры» и когда могли встретиться Литвинов, вернувшийся из ссылки в Усуглях в конце 1972 года, и Файнберг, в феврале 1973 года выпущенный наконец из Ленинградской спецпсихбольницы (оба они эмигрировали в 1974 году); при такой датировке понимать этот разговор нужно как рефлексию цены морального протеста и его результативности.

15 Отметим также: и за несколько недель до того, как с трибуны Большого театра (о чем сообщала «Литературная газета») директор ИМЛИ Борис Сучков определил нечавщину как «самый мрачный и безотрадный тупик русского революционного движения», осужденный Марксом и Энгельсом [Dmitriev 2021: 494].

16 Hoover Archive. Litvinov Pavel. Box 2. Folder 10. P. 7—8.

Был решен вопрос с «Хроникой»: Наташа сказала, что она будет ее делать¹⁷. Одновременно был разговор, что нужна какая-то группа. Я не помню, было ли слово «инициативная» — какая-то организация. Я сразу сказал: слово «организация» — это прямо гэбэшное, из всех кодексов, нужно какие-то более мягкие слова употреблять. Я считал, что слово «группа» было самое подходящее, потому что оно ни к чему не обязывало. Но ничего не было решено по поводу этого дела.

<...> Идея Инициативной группы была, а группы никакой сделано не было. А потом мы с Ларой уехали известно куда, и в это время стал большим активистом генерал. <...> Генерал хотел все время вести лидерскую группу...¹⁸

К вопросу о том, какой должна быть организация, которая, в отличие от «Хроники», не могла быть анонимной, обсуждение вернулось весной 1969 года, когда к обсуждавшим за год до того создание организации после отъезда в ссылку Ларисы Богораз и Павла Литвинова присоединились новые люди:

У генерала встретились люди, которые хотели создавать — или не создавать — Инициативную группу. Два человека в самом начале были за то, чтобы ее создавать: это были генерал и Толя, Тошка <Якобсон>. И на встрече была еще Майя Литвинова — моя жена, которая приехала из Усуглей¹⁹.

Острый конфликт возник между генералом Григоренко и Майей Улановской, женой Анатолия Якобсона, имевшей опыт участия в подпольной организации — молодежном антисталинском «Союзе борьбы за дело революции». Павел Литвинов цитирует Майю Литвинову, которая пересказала ему слова Майи Улановской, представлявшей, вероятно, себе организацию по принципу той, в которой она состояла, члены которой были арестованы в начале 1951 года (трое были расстреляны, остальные получили 10 и 25 лет лагерей): «...я считаю, что это неправильно, общество к этому не готово, вас всех пересаживают сразу, если вы создадите “Инициативную группу”»²⁰. Спор был именно о том, должна ли новая организация быть создана по образцу предыдущих. Так, «Союз борьбы за дело революции» вполне сознательно воспроизводил некоторые практики народовольцев — распространение листовок, «пятерки», «когда члены “пятерки” знали только друг друга и руководителя “пятерки”»... [Марков 2007: 46, 48, 50, 76] (о молодежных подпольных организациях в СССР см. также: [Fürst 2002]). На значимость идеи создания объединений не по ленинскому принципу указывает и соотнесение Ленина с Нечаевым в цитате выше, и сопоставление с демократическим централизмом, отсылающее к работе Ленина «Государство и революция»:

Майя <Литвинова> мне все это рассказала, и я сказал, конечно, что надо действительно, чтобы все, кто будет участвовать, согласились, а иначе это глупо: у нас не коммунистическая партия, чтоб кто-то решил — и все присоединились, демократический централизм... Мы начинаем медленно, и кто участвует в чем-то, может не участвовать в другом. Не надо, чтобы была какая-то централизованная орга-

17 Первый номер «Хроники текущих событий» Наталья Горбаневская датировала 30 апреля 1968 года.

18 Беседа О. Розенблум с Павлом Литвиновым 12 марта 2021 года.

19 Беседа О. Розенблум с Павлом Литвиновым 22 сентября 2021 года. Майя Русаковская (Копелева) приезжала в Усугли, где отбывал ссылку Павел Литвинов, но окончательно переехала туда в конце мая 1969 года.

20 Беседа О. Розенблум с Павлом Литвиновым 22 сентября 2021 года.

низация, в которой, если большинство решило, то все должны присоединяться, то есть — коммунистический принцип демократического централизма²¹.

Ключевым, таким образом, был — или таковым он стал в момент создания Инициативной группы, — вопрос о воле, которая есть у рядовых членов создаваемой организации²². После той встречи, во время которой Майя Улановская спорила с генералом Григоренко, должна была состояться еще одна, но 7 мая Григоренко был арестован, а 20 мая датировано создание группы. Александр Лавут запомнил, что «в тот день не случайно собралось у Якира много народу, человек 20, может, 30», что «Якира и Красина не было, и ждали, что они вот-вот приедут», что они приехали и объяснили, что встретились с корреспондентами западных изданий и отдали им письмо, текст которого, вместе со списком ставящих подписи, и должен был обсуждаться в этот день:

И отдали нам этот текст, где внизу было написано: Инициативная группа... не помню дословно, защиты или по защите прав человека в Советском Союзе. И дальше шли 15 фамилий. Почему эти? Ну, они сами знают, кого надо записать. В некоторых случаях это было вполне естественно, это те, кто и работали над этим письмом, и вообще были в это все хорошо вовлечены, а другие (почему по-советски) — чтобы было представлено общество в разрезе... И мореплаватель, и плотник, и писатель, и каменщик²³.

Таким образом, проблематизированы оказались и вопрос репрезентативности (должны быть представлены разные слои общества), и вопрос репрезентации (можно ли говорить от имени других?²⁴). Этот конфликт с обсуждением возможности репрезентировать и маленькую группу, и народ, и неясно как подсчитываемую и очерчиваемую группу сторонников запомнил Павел Литвинов:

Мустафа <Джемилев> в какой-то момент приехал и сказал: «Что бы мы ни делали в защиту <кого-то> — все крымские татары подписываются в поддержку: я уполномочен от крымских татар». А генерал говорит: «А у нас есть 200 тысяч человек, и я уполномочен их представлять», — вот такие были вещи, наивные²⁵.

21 Беседа О. Розенблюм с Павлом Литвиновым 22 сентября 2021 года.

22 «Я тоже был среди тех, кто считал, что не надо никакой политики. Не то что вообще (это, кажется, было единое мнение кроме разве что у Красина), а что ничего похожего на партию <не должно быть> — в том понимании, к которому мы все призывали, по воспитанию, образованию.

— *То есть никакого руководителя, никакой структуры?*

— ...почему же, руководитель в любом деле может быть. Не может быть партийной дисциплины. Когда член партии, неважно, сколько там, пятнадцать человек или пятнадцать миллионов, дает обязательства действовать так, как партия решила» (Памяти Александра Лавута. Интервью О. Розенблюм с А. Лавутом. 2013. 4 июля // <https://gefter.ru/archive/9305> (дата обращения: 28.08.2023)).

23 Там же.

24 «Якир от имени Инициативной группы делал заявления — иногда согласовав с людьми, иногда не согласовав» (Беседа О. Розенблюм с Павлом Литвиновым 20 сентября 2021 года). Вероятно, как реакция на эту практику, когда один представляет всех, возникла и практика подписывать различные заявления: указывались имена, затем указывалось, что подписавшиеся являются членами Инициативной группы. См.: Документы Инициативной группы по защите прав человека в СССР / Сост. Г.В. Кузовкин, А.А. Макаров // <http://old.memo.ru/history/diss/ig/docs/igdocs.html> (дата обращения: 28.08.2023).

25 Беседа О. Розенблюм с Павлом Литвиновым 22 сентября 2021 года.

Объединение по партийному принципу, объединение людей в организацию, которая не дает им затем воли принимать решения и уходить, — это одна из концепций, существовавших в диссидентском сообществе (Красин, Якир). Она противостояла другой — концепции абстрактной, не имеющей границ, общественности (Литвинов). Кружки при этом могли восприниматься как «сектантство» (Сахаров) или как репетиловщина²⁶, то есть как место формирования идей реформ большого масштаба, оказывающихся бессмысленными разговорами и поэтому, скорее всего, не представляющих опасности, — действие «Горя от ума», где Чацкий разговаривает с Репетиловым, позволяет и такое понимание бесовщины²⁷.

Насилие и бесовщина в романе В. Кормера «Наследство»

Грибоедовский разворот бесовщины дает в «Наследстве» и Кормер. В 1927 году в маленьком немецком городке часах в трех езды от Мюнхена, судя по названиям, которые пытается вспомнить в 1960-е Наталья Михайловна Вельде, одна бывшая бестужевка, там жившая, рассказывала ей, тоже бывшей бестужевке, захавшей ненадолго в процессе перемещений в неясном ей самой направлении:

— Душа моя, если б ты только знала, что у нас тут делается! — сказала Анна. — Мы сейчас только тем и занимаемся, что возрождаем русскую идею да русскую государственность. Ха-ха-ха, мы-то, конечно, главным образом разговариваем, но кто его разберет! Черт знает до чего дожили!²⁸

Этот фрагмент, содержащий несколько цитат из «Горя от ума»²⁹, превращает в бесовщину неопасную и комичную трепотню Репетилова, поставив рядом с ней убийство — убийство одного из гостей Анны, после которого все участницы того кружка из этого маленького городка постараются уехать.

Угроза прочитывается и в отсылке к «Дару» Набокова³⁰, то есть к Чернышевскому, который гораздо опаснее Репетилова, и к самой теме наследования и преемственности Чернышевскому, которую таким образом показывает Кор-

26 См. две ссылки на высказывания Габриэля Суперфина, относящиеся к 1970—1971 годам: приглашение пойти «к бесам» (к Якиру) и высказывание «про какое-то сборище» «Левон и Боренька, чудесные ребята!» [Розенблюм/Кукуй 2023: 108].

27 Тема чертовщины — в связке с пустой болтовней — появляется в тот момент, когда Репетилов говорит, что он «готов <...> душу прозакласть» за то, что Чацкий не найдет себе такого верного друга, эта тема потом будет усилена вопросом Чацкого «Да из чего беснуетесь вы столько?», заданным в ответ на упоминание «общества» и «тайного собрания», описанного через крик (звучащий «что сотни голосов») в сочетании с претензией на «государственное дело» (Грибоедов А.С. *Горе от ума* / Изд. подгот. Н.К. Пиксанов при уч. А.Л. Гришунина. М.: Наука, 1987. С. 114, 110, 113).

28 Кормер В. Указ. соч. С. 105.

29 Ср.: «государственность» vs. «государственное дело», «главным образом разговариваем» vs. «Шумите вы? и только?», «черт» vs. «беснуетесь», «но кто его разберет» vs. «...Вслух громко говорим, никто не разберет» (Грибоедов А.С. Указ. соч. С. 114, 113).

30 Ср. два временных пласта в обоих произведениях, у Набокова более поздним оказывается тот, который становится у Кормера более ранним, — русская эмиграция 1920-х годов в Германии; более ранним временным пластом у Набокова оказывается эпоха Чернышевского, роман, о котором пишет Годунов-Чердынцев, — так же, как пишет в 1960-е свой роман об эмиграции 1920-х Николай Вирхов, герой «Наследства».

мер: Чернышевский и подпольные организации в царской России / подпольные организации эмигрантов после революции (глава «В подполье») / подпольные организации сегодняшних наследников тех и других (домашние кружки, описанные Кормером в «Наследстве» с персонажами, легко узнаваемыми в тех кругах, которые позже назовут диссидентскими). Будет или не будет этими нынешними подпольщиками продолжена многолетняя традиция насилия, они примут наследство или не примут?³¹

Наследство в буквальном значении этого слова возникает в самом конце романа, и вопрос о том, удастся ли его получить, остается открытым — но герои ищут обходные пути, чтобы это удалось: одна из главных героинь, Таня Манн, оказывается дочкой дворянина, миллионера, политика Дмитрия Муравьева, убитого в 1927 году провокатором Проровнером, работавшим на советскую разведку; оказывается, ей причитается часть наследства Муравьева:

Это был Дмитрий Николаевич Муравьев, лицо до войны весьма известное, историк-медиевист, довольно талантливый, но отошедший в предреволюционные годы от истории ради *политической деятельности*, сын и внук видных сановников всех последних царствований, женатый на дочери сибирского золотопромышленника, принесшей ему, по слухам, семь миллионов, и сам миллионер³² (Курсив в цитатах здесь и далее наш. — О.Р.).

Наследуя Муравьеву, Таня Манн, очевидно, наследует и «видным сановникам»: герои романа наследуют у своих родителей, даже если они не были с ними знакомы, идеи, поведение, манеру говорить³³. Ключевые вопросы романа: что осталось от того наследства, которое было и сохранилось, но не было передано напрямую? насколько опасны сегодняшние бесы? могут ли они перейти к насилию или они могут только рассуждать о нем? В этом втором временном пласте романа, в 1960-е, убийство не происходит, но, если Таня найдет способ получить наследство в обход Инюрколлегии, которая хочет съесть все наследство налогами (она думает про фиктивный брак)³⁴, могут ли эти сегодняшние подпольщики найти путь, чтобы принять наследство каким-нибудь обходным путем?

Как и в цитате, отсылающей к Грибоедову, как и во многих других эпизодах романа, в главе «Большая политика» рядом с «партией» и «политикой» появляется «черт»:

— Послушайте, а за каким *чертом* вы вообще влезаете во все это?! Ведь это же отвратительно! Зачем вам это? Ведь люди придумали себе занятие *политикой*,

31 Еще одна вероятная отсылка — темой наследства, о котором неясно, передано оно или нет, а также бесовщиной, хоть и данной здесь в другом ракурсе, в связи со стихиями, как у Пушкина и Блока [Магомедова 1995], — к роману «Пушкинский Дом» Андрея Битова, ходившему в самиздате, когда Кормер заканчивал работу над «Наследством». К «Пушкинскому Дому» отсылает и такой прием, как периодически возникающие в романе отточия, обозначающие пропуски, недоступные читателям.

32 Кормер В. Указ. соч. С. 107.

33 Экзальтированная манера разговора Тани Манн похожа на манеру разговора ее матери с ее отцом; вернувшегося в СССР и там расстрелянного провокатора, убившего Муравьева, приезжает разыскивать его сын, отца своего почти не знавший, Григорий Григорьевич, и тем не менее повторяющий его не только именем, но и лицом — в такой степени, что человек, расстрелявший его отца, пугается, представив себе, что вернулся тот, расстрелянный.

34 Кормер В. Указ. соч. С. 730.

чтобы не думать о нравственности. Вернее, вся нравственность теперь сместилась в область политического. Считается, что нравственно принадлежать к одной *партии* и не принадлежать к другой. Человек может быть жаден, может быть пропойцей, может быть подл по отношению к своим близким, к жене, но никто не интересуется этим. Интересуются только, за правое или за неправое дело он выступает! <...> Не вмешивайтесь, бросьте! В конце концов вас просто убьют! Начавши заниматься политикой, надо самому быть готовым на убийство!..³⁵

Слова эти произносит главный редактор журнала Кондаков, задача которого в романе — репрезентировать «политика до мозга костей»³⁶, пытающегося при этом вообразить возможность такой политики в будущем, которая будет нравственной. Когда в следующий раз повествование вернется к Муравьеву, это будет в главе «В подполье», которая начнется с того, что «Муравьев был убит почти сразу же по возвращении из Лондона...»³⁷: убийство в романе, начатом тогда, когда Кормер в кругу тех, кого он в романе и описал, рассуждал о возможности убийства стукача, оказывается именно примером грязной политики.

Бесовщиной, однако, оказывается и гораздо менее, казалось бы, преступное деяние, с юридической точки зрения и вовсе не преступное. В романе описан дом, где регулярно собираются бывшие лагерники и новая молодежь, где плохо кормят, но много пьют, где рассуждают о политике и о Боге. Хозяйка этого дома, говоря об одном из своих гостей, Хазине, за биографией которого вполне узнается Виктор Красин, сравнивая его с Петенькой Верховенским, сообщает, что его выгоняют из института «за *деятельность*». Деятельность осуждавшего за бездействие оказывается, однако, не государственного, как задумано, масштаба, а мелкой, мелочной³⁸, и когда Ольгу просят расшифровать, что она понимает под словом «деятельность», она сначала говорит «бесовщина»³⁹, затем «гадость», затем поясняет, в чем она видит гадость:

Вижу в том, что меня хотят заставить делать то, чего я не хочу! В том, что это... наоборот! Почему если кто-то думает иначе, чем они, то это уже подлость, это приспособленчество?! Это трусость? Я хочу быть человеком со своим мнением и жить, как я хочу, а не как они хотят... А то как они говорили, когда бегали с этим письмом в защиту Иркиного хахала? Нас, видите ли, не интересует, почему ты подписываешь и о чем ты при этом думаешь! Подписывая, ты становишься просто *социальной единицей* и в качестве таковой только и имеешь значение... Сволочи!⁴⁰

35 Там же. С. 450.

36 Там же. С. 435.

37 Там же. С. 493.

38 «Таскался пьяный по институту, поджег какие-то плакаты... Конечно, у Целлариуса были через это неприятности. Надо иметь хоть каплю порядочности» (Там же. С. 151).

39 Там же. С. 152.

40 Там же. Один из присутствующих поправляет Ольгу: «Это не он, это Васенька из Питера говорил...» — то есть Павел Литвинов, внук «ленинградского туза», который еще недавно «был просто модный и дешевый мальчик и основное время проводил на бегах...» (Кормер В. Указ соч. С. 153); даны две абсолютно ясно указывающие на него детали (внук сталинского наркома, бега на Московском ипподроме), Ленинград, возможно, должен был сделать его не только узнаваемым, но и в какой-то мере типическим. См. комментарий Павла Литвинова к фрагменту о социальной единице: «Очень похоже <на Красина>, но сказать, что я слышал <от него> именно это выражение, не могу» (Беседа О. Розенблюм с Павлом Литвиновым 20 сентября 2021 года).

Две приведенные нами цитаты из романа Кормера — одна о политическом убийстве, вторая о человеке как обезличенной социальной единице — отражают именно те два разворота темы насилия, которые выше мы рассматривали на материале интервью с Павлом Литвиновым. Казалось бы, их позиции близки: совпадают оценки партийности, воспроизведения советской системы, неуважения к личности, бесовщины. Почему же в этом случае Литвинов — как, впрочем, и все остальные⁴¹ — показан в романе шаржированно?

Различие — в прогнозах на будущее: Кормер не видит возможности развития этих кружков вне описанных им соблазнов. Тема соблазнов — первый подход к разговору о бесовщине — возникает в самых первых текстах Кормера: в романе «Предания случайного семейства» (1970)⁴² и в статье «Двойное сознание русской интеллигенции и псевдо-культура» (1969), где, поясняя принцип двойного сознания, он перечисляет шесть бывших у интеллигенции в разные годы соблазнов: соблазн «музыки революции», соблазны «сменовеховский», «социалистический», «военный», «оттепельный», «технократический»⁴³. Хронологически к сегодняшнему дню, видимо, должен был относиться соблазн оттепельный («надежд на перемены»), но, поскольку, как пишет Кормер, все эти соблазны не были интеллигенцией «изжиты», «преодолены», и поэтому можно сказать, что они существуют «единовременно», к сегодняшнему дню, вероятно, нужно отнести и второй соблазн, «сменовеховский» — «это нынешний “демократический” соблазн, т.е. вера, что Россия осознала, наконец, идею права, и теперь сравнительно нетрудно претворить эту идею в жизнь»⁴⁴.

«Что же изобретет русская интеллигенция? Чем еще захочет она потешить Дьявола?» — одной из гипотез, высказанных Кормером, оказывается «новая вспышка ортодоксального сталинского коммунизма»⁴⁵: поскольку, как пишет он в это время в романе, от наследства отказаться очень трудно. Предположим, что история с созданием Инициативной группы, почти совпавшая по времени с выходом статьи Кормера, заставила его усилить в романе акценты и заговорить уже не о соблазнах, но именно о бесах.

«Кружки» среди других пространственных метафор и форм объединений

Того решения, которое находит Литвинов, Кормер ко времени окончания работы над романом еще не знает — статья, в которой оно будет предложено, выйдет лишь в следующем, 1976 году, и выйдет в Нью-Йорке: общество долж-

41 Отметим, что в романе «Наследство» нет положительных героев: это роман-памфлет, где все персонажи в той или иной степени чем-то скомпрометированы. Так, Николай Вирхов, молодой человек, пишущий роман об эмиграции 1920-х годов, потенциальный «Годунов-Чердынцев» из «Дара» Набокова, сообщает, что он хочет писать, как Хайдеггер, что сразу компрометирует задуманный роман — и спорной общественно-политической репутацией Хайдеггера, и претенциозностью автора (Кормер В. Указ. соч. С. 131).

42 Фразу героя романа, отсылавшего к «Подростку» Достоевского, цитирует В. Кантор: «Стремления моей юности были соблазном» (Кантор В. Указ. соч. С. 6).

43 Алтаев О. [Кормер В.] Двойное сознание интеллигенции и псевдо-культура. С. 31.

44 Там же.

45 Там же. С. 32.

но быть организовано так, чтобы в нем не было иерархии и чтобы оно занималось не политикой, а правами человека, которые нужно понимать как зону внеполитическую⁴⁶, гуманитарную, гуманистическую (о дискуссиях вокруг прав человека см.: [Nathans 2011]). Внеполитическими, таким образом, должны были быть и предмет занятий общества, и способы, которые оно для этого находит. Возможно, что Кормер назвал бы эту концепцию соблазном отсутствия иерархии⁴⁷:

В России родилось свободное общественное мнение, которое каждый новый политический процесс стало считать своим кровным делом, выступать в защиту каждого политического заключенного, независимо от национальности, вероисповедания, причины ареста.

Но это было не только возрождением доброты и милосердия, это было рождением правосознания в советском обществе. Впервые интеллигенция поняла, что советская конституция, несмотря на все ее несовершенства, — это закон, который в букве своей охраняет их достоинство граждан, который на бумаге стоит на защите прав человека. Движение за права человека, обратив внимание как советской бюрократии, так и общества и всего мира на несоответствие между поведением режима и конституцией — советским законодательством, а также на ряд международных конвенций и пактов о правах человека, которые Советский Союз ратифицировал, думая не столько об их исполнении, сколько о своем международном престиже, открыло мощный рычаг общественного преобразования — право.

Мы считаем, что если России суждено стать справедливым обществом, то только на этом пути. Здесь коренится главное различие между движением за права человека в Советском Союзе и освободительными движениями в России царской. Движение за права человека поставило в центр своего внимания защиту человека от произвола государства, а не вопросы государственного и социального устройства. Посвятив себя этой практической задаче, возрождающаяся интеллигенция изживает порок старой интеллигенции — слепую веру в возможность внешними средствами создать на земле абсолютно справедливую жизнь, преодолевает духовную болезнь утопизма⁴⁸.

В книге Людмилы Алексеевой «История инакомыслия в СССР» (1983), на многие годы задавшей образец для описания истории диссидентского движения, но содержащей при этом минимальную дистанцию между исследователем и исследуемым явлением, предложен компромиссный вариант существования общества (той его части, которая мыслит «иначе») — внеиерархический, но

46 Ср. с позицией Сахарова, выраженной в тексте, ставшем эпиграфом к этой статье.

47 «То есть он считал: да, политика все еще грязна, лжива, бесчестна — но она не должна больше быть такой! Это варварство. Она должна быть благородна, разумна, исходить из подлинных интересов людей, а не интересов правящей клики или оппозиционной партии, современная политика должна быть гуманна, или, если угодно, христианизована» (Кормер В. Указ. соч. С. 437). Эта цитата содержательно почти совпадает с сегодняшним высказыванием Литвинова:

«— Павел Михайлович, вы говорите, что политика казалась чем-то грязным, а с другой стороны — что еще не доросли до политики. Как это сочетается?»

— Одна политика была грязной — советская политика, а другая была чистой — могла быть чистой...» (Беседа О. Розенблюм с Павлом Литвиновым 22 сентября 2021 года).

48 Литвинов П. О движении за права человека в СССР // Самосознание / Сост. П. Литвинов, М. Меерсон-Аксенов, Б. Шрагин. Нью-Йорк: Хроника, 1976. С. 86—87.

целенаправленный: слово «движение», скомпрометированное процессом Виктора Красина и Петра Якира (1972—1973), сохранилось как активно употребляемое участниками описываемого явления⁴⁹:

Между правозащитниками нет формальных связей — ни внутри ядра движения, ни между ядром и «периферией». У них нет ни лидеров, ни подчиненных, никто никому не «поручает» никаких дел, а может лишь сам делать задуманное, если не будет добровольных помощников. Никто не имеет каких-либо обязанностей, кроме налагаемых собственной совестью. Но именно из-за добровольности присоединения к этому братскому ордену люди действуют с самозабвенной активностью, какой не вызвать приказами и понуканием.

<...> Отсутствие формальных связей между участниками движения не означает отсутствия у него структуры. Каркасом правозащитного движения стала сеть распространения самиздата [Алексеева 2012: 224].

Слово «движение» позволяло сообщить описываемым действиям масштаб и идею прогресса — и в этом смысле противостояло метафоре «кружков», то есть феномена, заикленного на себе самом, двигающегося на месте, ко времени начала работы Людмилы Алексеевой над этой книгой только недавно описанного Кормером как «кружковщина» и «бесовщина». Предысторией «движения» они не стали: предыстория у Алексеевой обозначена как таковая, но существенна она именно событийной своей стороной — первыми митингами, первыми публикациями материалов о судебных процессах и т.д.⁵⁰ Кружки к концу 1970-х себя скомпрометировали, и в «Истории инакомыслия в СССР» значимой частью описываемого феномена — как существовавшие несколько лет дискуссионные площадки и потому важный предмет для изучения (к которому, добавим, нам представляется важным вернуться сегодня) — они не стали, хотя примеры исследований кружков именно с этой точки зрения с конца 1960-х годов были достаточно заметны⁵¹.

«Движение» в приведенной выше цитате снабжено описанием, подавшим его как естественное, никем не направляемое, органическое, но оно здесь лишь

49 См. его в приведенной выше цитате из статьи Литвинова; см. также «день рождения правозащитного движения в СССР» и «день рождения правозащитного движения» в применении к демонстрации на Пушкинской площади 5 декабря 1965 года в двух изданиях, подготовленных участниками самого движения (см.: [Алексеева 2012: 208]; Пятое декабря 1965 года / Сост. Д. Зубарев, Г. Кузовкин, Н. Костенко, С. Лукашевский, А. Паповян. М.: Мемориал, 2005. С. 5). См. другой пример рефлексии понятия «движение» — комментарий Натальи Горбаневской к интервью Александра Лавута: «Движение, демдвижение (и даже демдвиж) были действительно любимыми словечками Красина. Оно и впрямь было движением, только не с заглавной буквы, как Красин его произносил» (Памяти Александра Лавута. Интервью О. Розенблюм с А. Лавутом).

50 «Становление» движения, по Алексеевой, началось в 1968 году, и, таким образом, то, что было до 1968 года — разделы «Начало» (1953—1964) и «Первые правозащитные выступления» (1965—1968), — рассматривается ею как период, подготовивший это становление. См. книгу, название которой отражает именно это понимание периодизации московского диссидентского движения: *Поликовская Л. Мы предчувствие, предтеча... Площадь Маяковского. 1958—1965. М.: Звенья, 1997.*

51 См. статью, которую в 1990-е авторы круглого стола, близкие и Тарту, и диссидентским кругам, называли как значимую не только с исследовательской точки зрения, но и благодаря актуальности общественной [Уварова, Рогов 1998]: «Трудно назвать эпоху русской жизни, в которую устная речь — разговоры, дружеские речи, беседы, проповеди, гневные филиппики — играла бы такую роль» [Лотман 1975: 29].

одна из нескольких пространственных метафор. С этой метафорой, подразумевающей горизонталь, должны сочетаться «ядро» и «периферия»; «периферия» взята в кавычки, то есть названа так условно, а «ядро» именно и обозначает центр, несмотря на описываемое в цитате отсутствие лидеров и подчиненных. Можно предположить, что подразумевается пространственный, географический центр (но где он находится внутри движения?), поскольку дальше речь идет о сетях распространения самиздата (еще из обозначений пространства — «сеть» и «каркас»), но важно, что этот набор пространственных метафор цельной, непротиворечивой картинкой (метафоры) не дает: он все равно подразумевает неравенство.

Но указание на вертикаль в этом отрывке все же присутствует: у правозащитников, пишет Алексеева, «нет ни лидеров, ни подчиненных», не они назначают «обязанности» — но совесть.

«Совесть», с которой мы начали эту статью, высказывания о которой сделал предметом своего изучения Филипп Буббайер, оказывается той высшей инстанцией, которая может отдавать распоряжения⁵². Вместо инстанции политической значимой оказывается высшая этическая инстанция, отчасти напоминающая традицию русской классики с пророками Пушкина и Лермонтова и с музой Ахматовой, диктовавшей еще Данту. Бесы и Дьявол, сообщающие, по Кормеру, правозащитникам их соблазны, оказываются схожим образом устроенной этической инстанцией.

Обоим этим этическим диктатам противостоит концепция Павла Литвинова, предложенная им в статье 1976 года: движение есть, а иерархии может не быть; права человека и есть та высшая инстанция, которая диктует людям, что и как должно делать, требует их подчинения, хоть ими же и создана. Борьбы за власть («грязной политики») не будет — но какие тогда прогнозы, насколько утопическими являются надежды на перемены, отнесенные далеко в будущее? Вспоминая о разговорах с Красиным середины 1960-х годов, Павел Литвинов говорил о надеждах «на успех нашего великого дела»; эта формула звучит непривычно, гораздо известнее тост «За успех нашего безнадёжного дела!». Этот тост — и интерес к Кьеркегору, о котором вспоминает Литвинов⁵³, — можно понимать в связке с отказом от насилия и участия в политике, предполагающей насилие. Да, общество развивается — но, если отказаться от соблазна физических воздействий на него, экзистенциализм кажется актуален.

Библиография / References

[Алексеева 2012] — Алексеева Л.М. История инакомыслия в СССР: новейший период. 3-е изд., стер. М.: Московская Хельсинкская группа, 2012.

(Alexeeva L.M. Istoriya inakomaysliya v SSSR: no-veyshiy period. 3rd ed., ster. Moscow, 2012.)

[Буббайер 2010] — Буббайер Ф. Совесть, диссидентство и реформы в Советской России / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2010.

(Boobbyer Ph. Conscience, Dissent and Reform in Soviet Russia. Moscow, 2010. — In Russ.)

52 См. большой корпус интервью с диссидентами о понятии «совесть»: [Boobbyer 2022].

53 Беседа О. Розенблум с Павлом Литвиновым 5 марта 2021 года.

- [Весье 2015] — *Весье С.* За вашу и нашу свободу! Диссидентское движение в России / Пер. с фр. Е. Баевской, Н. Кисловой, Н. Мавлевич. М.: Новое литературное обозрение, 2015.
- (*Vaissié C.* Pour votre liberté et pour la nôtre. Le combat des dissidents de Russie. Moscow, 2015. — In Russ.)
- [Власть и оппозиция 1995] — Власть и оппозиция. Российский политический процесс XX столетия / Ред.: В.В. Журавлев, О.В. Волобуев и др. М.: РОССПЭН, 1995.
- (*Vlast' i oppozitsiya.* Rossiiskii politicheskii protsess XX stoletiya / Ed. by V.V. Zhuravlev, O.V. Volobuev et al. Moscow, 1995.)
- [Кантор 2009] — *Кантор В.* Герой «случайного семейства» (о жизни и прозе Владимира Кормера) // Кормер В. Наследство. М.: Время, 2009. С. 5–47.
- (*Kantor V.* Geroy "sluchaynogo semejstva" (o zhizni i proze Vladimira Kormera) // Kormer V. Nasledstvo. Moscow, 2009. P. 5–47.)
- [Кулевиц 2009] — *Кулевиц Э.* Народный протест в хрущевскую эпоху: Девять рассказов о неповиновении в СССР / Пер. с англ. С. Иванова. М.: АИРО-XXI, 2009.
- (*Kulavig E.* Dissent in the years of Khrushchev: Nine stories about disobedient Russians. Moscow, 2009. — In Russ.)
- [Лотман 1975] — *Лотман Ю.М.* Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) // Литературное наследие декабристов / Отв. ред. В.Г. Базанов, В.Э. Вацуро. Л.: Наука, 1975. С. 25–74.
- (*Lotman Yu.M.* Dekabrist v povsednevnoy zhizni (Bytovoe povedenie kak istoriko-psikhologicheskaya kategoriya) // Literaturnoe nasledie dekabristov / Ed. by V.G. Bazanov, V.E. Vazuro. Leningrad, 1975. P. 25–74.)
- [Магомедова 1995] — *Магомедова Д.М.* Две интерпретации пушкинского мифа о бесовстве: (Блок и Волошин) // Московский пушкинист: Ежегод. сб. Рос. АН ИМЛИ им. А.М. Горького. Пушкин. комис. М.: Наследие, 1995. С. 251–262.
- (*Magomedova D.M.* Dve interpretazii pushkinskogo mifa o besovstve: (Blok i Voloshin) // Moskovskiy pushkinist: Ezhegod. sb. Ros. AN IMLI im. A.M. Gor'kogo. Pushkin. komis. Moscow, 1995. P. 251–262.)
- [Макаров 2007] — *Макаров А.А.* Деятельность молодежной группы «Союз борьбы за дело революции»: Дипломная работа. М., 2007. (На правах рукописи.)
- (*Makarov A.A.* Deyatel'nost' molodezhnoy gruppy "Soyuz bor'by za delo revolyutsii": [Graduate thesis]. Moscow, 2007. (Script.))
- [Роговин 1993] — *Роговин В.З.* Власть и оппозиция. М.: Товарищество журнала «Театр», 1993.
- (*Rogovin V.Z.* Vlast' i oppozitsiya. Moscow, 1993.)
- [Розенблюм/Кукуй 2023] — Мемуары, не сверенные с архивом: 1970–1983 (Москва — Места вынужденного пребывания — Тарту) // «Быть тебе в каталожке...» Сборник к 80-летию Габриэля Суперфина / Сост. О. Розенблюм, И. Кукуй. Франкфурт-на-Майне: Esterum, 2023. С. 89–110.
- (*Memuary, ne sverennye s arhivom: 1970—1983 (Moskva — Mesta vynuzhdenного prebyvaniya — Tartu) // "Byt' tebe v katalozhke..." Sbornik k 80-letiyu Gabrielya Superfina / Ed. by O. Rosenblum, I. Kukuj. Frankfurt a.M.: Esterum, 2023. P. 89—110.*)
- [Уварова, Рогов 1998] — Семидесятые как предмет истории русской культуры / Ред.-сост. И.П. Уварова, К.Ю. Рогов. М.; Венеция: Объединенное гуманитарное изд-во, 1998.
- (*Semidesyatye kak predmet istorii russkoy kultury / Ed. by I.P. Uvarova, K.Yu. Rogov. Moscow; Venice, 1998.*)
- [Boobbyer 2022] — *Boobbyer Ph.* Interviews on ethics, conscience and dissent in the USSR (Беседы об этике, совести и инакомыслии в СССР). [Data Collection] // University of Kent. Kent Data Repository. <http://doi.org/10.22024/UnikKent/01.01.471>.
- [Dmitriev 2021] — *Дмитриев А.Н.* «Наш Достоевский»: присвоение как саморазрушение // *Revue des études slaves.* 2021. Vol. 92. No. 3/4, Lectures de Dostoïevski. P. 487–505.
- (*Dmitriev A.N.* "Nash Dostoevskiy": prisvoenie kak samorazrushenie // *Revue des études slaves.* 2021. Vol. 92. No. 3/4, Lectures de Dostoïevski. P. 487–505.)
- [Fürst 2002] — *Fürst J.* Prisoners of the soviet self? Political Youth Opposition in Late Stalinism // *Europa-Asia studies.* 2002. Vol. 54. No. 3. P. 353–375.
- [Matsui 2015] — *Matsui Y.* Obshchestvennost' across Borders: Soviet Dissidents as a Hub of Transnational Agency // *Obshchestvennost' and Civic Agency in Late Imperial and Soviet Russia: Interface between State and Society.* 2015. P. 198–218.
- [Nathans 2011] — *Nathans B.* Soviet Rights-Talk in the Post-Stalin Era // *Human Rights in the Twentieth Century / Ed. by S.-L. Hoffmann.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011. P. 166–190.
- [Opposition als Lebensform 2013] — *Opposition als Lebensform: Dissidenz in der DDR, der ČSSR und in Polen / Hrsg. von A. Plato, T. von Vilímek.* Berlin: Münster, 2013.

(Не)насилие в русской культуре

Дмитрий Калугин, Борис Маслов

О понятии человеческого¹

Dmitri Kalugin, Boris Maslov

On the Concept of Humanity

Дмитрий Калугин (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»), Санкт-Петербург, профессор; кандидат филологических наук) dkalugin@hse.ru.

Борис Маслов (Университет Осло, доцент; PhD) borismas@ifikk.uio.no.

Ключевые слова: человечность, Фукидид, Козеллек, Шмитт, история понятий

УДК: 82.091+821.161.1+7.01

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_301

Современное русское понятие человечности складывалось под влиянием французского *humanité*, которое — подобно его аналогам в других языках — восходит к латинскому *humanitas*. В статье затрагивается ряд вопросов методологии: является ли понятие человечности лишь историко-культурным конструктом? свидетельствует ли отсутствие в языке соответствующей лексики о том, что это понятие чуждо той или иной культуре? может ли представление о человечности служить основой для политики ненасилия? выделяется ли русское понятие из ряда аналогичных понятий в европейских языках? В статье выдвигаются контраргументы против самого значительного историко-семантического исследования понятия человечности — работы Козеллека об «асимметричных» понятиях, написанной под влиянием идей Карла Шмитта.

Dmitry Kalugin (PhD; Professor, HSE University, St. Petersburg) dkalugin@hse.ru.

Boris Maslov (PhD; Associate Professor, University of Oslo) borismas@ifikk.uio.no.

Key words: humanity, Thucydides, Koselleck, Schmitt, history of ideas

UDC: 82.091+821.161.1+7.01

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_301

The modern Russian concept of *chelovechnost'* (humanity) evolved under the influence of the French *humanité*, which — similarly to its analogues in other languages — derives from the Latin *humanitas*. The article touches on a set of methodological questions: does the concept of humanity represent merely a construct of cultural history? is its alienness to a given culture inferrable from the absence of a corresponding lexeme? can the notion of humanity supply the foundation to a politics of non-violence? does the Russian concept differ from analogous concepts in other European languages? The article puts forward counter-arguments against the most notable contribution to the historical semantics of humanity — Koselleck's 1975 study of "asymmetrical" concepts, which shows the influence of the ideas of Carl Schmitt.

1 Авторы признательны А. Блюмбауму, И. Клигеру, Н. Мовниной, Т. Никитиной за критические замечания, которые помогли в работе над статьей.

I. «Некая перемена в мыслях»: античные конструкции бесчеловечности

В разгар Пелопонесской войны Лесбос взбунтовался против власти Афин — города-«тирана», контролировавшего в течение большей части V века до н.э. почти все острова Эгейского моря. Восстание было подавлено, и афинский народ принял решение наказать жителей Митилены с исключительной по меркам той войны жестокостью: все граждане-мужчины должны были быть казнены, а женщины и дети — проданы в рабство. На следующий день решение было пересмотрено, и вдогонку уже посланным вестникам спешно снарядили вторую галеру. Убийство тысяч митиленцев было остановлено в ту минуту, когда афинский генерал Пахес уже «прочитал указ и приготовлялся исполнить его» (3, 49, 4).

Так в своей «Истории» рассказывает об этих событиях их современник Фукидид, которому нередко приписывают исполненный пессимизма взгляд на человеческую природу. Гоббс Фукидид вдохновил на то, чтобы предпочесть монархию республике². Ницше искал у афинского историка право сильного — чистую, еще не замутненную этикой политику: Фукидид как будто свидетельствует об эпохе до добра и зла, когда «благое» все еще было синонимом благородства высших, а «дурное» — подлости низших сословий. Власть, как пишет Ницше в трактате «К генеалогии морали», тогда принадлежала тем, кто, подобно афинянам, оставляли «повсюду и навсегда, наподобие основанных обща колоний, напоминания о дурных и добрых делах» [Ницше 1990: 428].

Эта взятая из Надгробной речи Перикла цитата (2, 41, 4—5: *πανταχοῦ δὲ μνημεῖα καθὼν τε καὶ αὐθῶν αἰδία ζυγατοικίσαντες*) по-своему блестяще иллюстрирует тенденциозный тезис Ницше: формулировка Фукидида настолько неудобна для современного читателя, ждущего от оратора недвусмысленной похвалы в адрес своих соотечественников, что переводчики часто вводят в текст уточнения. Гоббс добавляет «врагов»: «...и установили повсюду вечные памятники — зла, которое мы причинили нашим врагам, и добра, которое мы сделали нашим друзьям» («...and set up eternal monuments on all sides, both of the evil we have done to our enemies, and the good we have done to our friends») [Thucydides 1959: 112]. За Гоббсом следует и Рекс Уорнер, автор самого авторитетного современного перевода «Истории» на английский, но он избавляется и от «злых дел», заменяя их на «страдания», которые афиняне обрушивают на своих врагов [Thucydides 1972: 148]³. Афиняне делают плохо только тем, кто того заслуживает.

В том же абзаце, в котором Ницше приводит эту знаменательную цитату, он упоминает «белокурую бестию», чьи взгляды на нравственность чужды современному человеку. Переводчики действительно камуфлируют неудобную им «этику», прославляющую злые дела, при помощи политики (либо добавляя в текст «врагов», либо заменяя «зло» на неизбежные в военное время «стра-

2 См.: [Strauss 1984: 59]. Уже в XVI веке «История» Фукидида служила «дежурной ссылкой при оправдании империалистических завоеваний» («a standard authority for justifying imperial conquest») [Hoekstra 2012: 28].

3 Точно передает смысл подлинника перевод Ф.Г. Мищенко: «вечные памятники содеянного нами добра и зла» [Фукидид 2012: 94]. Перевод Г.А. Стратановского невен: «вечные памятники наших бедствий и побед» [Фукидид 1981: 82].

дания»). Однако, как мы увидим, эта подчиненная политической целесобразности этика уже была объектом критики со стороны самого Фукидида.

Как бы ни удручали нас сейчас рассуждения Ницше о том, что древние греки заслуживают восхищения потому, что у них не было понятия о нравственно «дурном», сам тезис об исторической изменчивости этических представлений не может быть просто отброшен в сторону. Речь идет о пределах историзма — о границе, которая отделяет антропологическую и историко-культурную контекстуализацию от релятивизма, отрицающего универсальность важнейших аффективно-этических характеристик, объединяющих людей разных сословий, рас, культур и исторических формаций, а следовательно ставящего под сомнение общность человечества как вида. «Генеалогический» радикализм Ницше требует критического анализа тем настойчивей, что он заложил основу современной истории понятий.

В статье 1975 года «Об историко-политической семантике асимметричных понятий-антонимов» Райнхарт Козеллек развивает свой подход к истории фундаментальных нравственных категорий, возводя ее, как и Ницше, к древним грекам [Koselleck 1979: 211—259]. Основан этот подход на *асимметричных* понятиях, с помощью которых «я» не просто противопоставляется «другому», а возвеличивается за его счет.

Генеалогия асимметричного разделения мира, которую стремится проследить Козеллек, ведет от Античности к зарождению Нового времени в дискурсе Просвещения, кристаллизации новых понятийных установок в эпоху Французской революции и, наконец, — к ужасам новейшей истории, когда врагам начали отказывать в том, что они люди:

Конкретное обозначение врага, до тех пор скрытое за завесой просвещенческих языковых приемов, обнаружилось открыто. Король, увиденный с точки зрения человечества как *нечеловек* (*menschlich gesehen ein Unmensch*), должен быть устранен. ...гетерономные категории оказались противопоставлены таким образом, что при помощи отрицания, заложенного во мнимом понятии-антониме (*Gegenbegriff*), стало возможно преследовать цель уничтожения любого, кто в тот момент признавался противником. Тотальное понятие человеческого, как только оно стало использоваться в политике (*einmal politisch gehandhabt*), привело к тоталитарным последствиям [Ibid.: 252—254].

Уже в первой книге Козеллека «Критика и кризис» (1959) модернность предстает как патология, порожденная Просвещением. Вопреки расхожему мнению, согласно которому корни нацизма следует искать в реакции на Просвещение (в романтизме и национализме), Козеллек винит в главных бедах XX века подчинение политики этике и происходящую из этого непримиримость, контрапунктность просвещенческого дискурса. Вслед за своим старшим коллегой Карлом Шмиттом, в свое время придворным юристом Рейха, (а в конечном итоге — вслед за Ницше, по-своему читавшим Фукидида) Козеллек искал альтернативу Новому времени в чистой политике, не путавшей баланс сил с выбором между добром и злом.

Знаменательно, что последние страницы главы об асимметричных понятиях посвящены апологии трактата Шмитта «О понятии политического» (1932)⁴.

4 О шмиттианских предпосылках теории асимметричных понятий см.: [Pankakoski 2021: 562].

Бесспорное достижение его предшественника, согласно Козеллеку, состояло в выявлении фундаментального для политики противопоставления «друга» и «врага». Может показаться, что именно верность учителю заставляет Козеллека утверждать, что позиция (*Parteinahme*) самого Шмитта не имеет значения (речь ведь идет о «понятии *политического*, а не о понятии политики»!), и даже укорять в наивности тех, кто хочет «начертать понятие о мире» выше парной пары «врага — друга» (“*wer den Frieden als Oberbegriff zu ‘Freund und Feind’ stilisiert*” [Ibid.: 258—259]).

Веря, что Шмитт обнаружил в борьбе с «врагом» извечный закон человеческой истории, Козеллек ищет собственное, квазилингвистическое обоснование этого антитетического принципа. Поэтому его находка — асимметричные понятия — никак не может быть подана как порождение Нового времени. Козеллек обнаруживает их у древнегреческих авторов в противопоставлении эллинов и варваров, а также в Средние века в паре «христианин — язычник», что и позволяет ему снисходительно напоминать ревнителям «мира», что «конфликты» будут возникать всегда, подобно сопровождающим их «асимметричным понятиям-антонимам и техникам отрицания» [Ibid.: 259].

Таким образом, универсальность политики, понятой по Гоббсу и Шмитту, как будто снимает с Просвещения обвинение в том, что своей контрарностью оно заразило Новое время. С другой стороны, именно фундаментальный характер политики противостояния, о котором Козеллек узнал от Шмитта, позволяет утверждать ее принципиальную неподотчетность нравственной критике: враг всегда останется врагом. Главное не считать врага *дурным*, потому что такого демонизированного врага придется уничтожить, а это ведет к тотальному террору.

Противоречие в анализе Козеллека кажется теоретически разрешимым при условии разведения трех типов контрарных пар: «друг — враг» (симметричные понятия-антонимы), «грек — варвар» и «христианин — язычник» (асимметричные понятия-антонимы), и «человек — нечеловек» (этически асимметричные, современные понятия-антонимы)⁵. Однако вряд ли такое разведение возможно, ведь нравственная окраска как раз и делает понятия асимметричными; так, например, согласно Козеллеку, для греков варвары были «трусливыми, неумелыми, жадными, свирепыми и т.д.» [Ibid.: 218].

На самом деле локальное гражданское самосознание (принадлежность к собственному полису) имело для греков в V веке куда большее значение, чем восприятие себя как не-варваров, а к таким народам, как персы и египтяне, большая часть уничижительных характеристик, которые приводит Козеллек, была вовсе не применима. Националистическая риторика Демосфена, прежде всего его речи против Филиппа, действительно основана не нехитрой мысли, что эллин лучше «варвара». Однако даже Демосфен предлагает демосу обратиться за помощью не только к другим грекам, но и к персидскому царю, и вынужден уточнять, что врагом Греции является «мерзкий выходец из Македонии, откуда раньше и раба приличного нельзя было купить», а не один из тех «иноземцев, которые из благородных мест» (3, 31).

Предпринятая Козеллеком попытка построить генеалогию асимметричных понятий остается неубедительной сразу по трем причинам.

5 Ср.: [Postoutenko 2011: 98].

Во-первых, он переносит в Античность современные категории, создавая ложную картину структурной аналогии⁶. Козеллек оперирует немецкой оппозицией «человек — нечеловек» (Mensch — Unmensch), аналоги которой он подыскивает в далеком прошлом. Между тем совсем не случайно то, что древние греки не пользовались этой оппозицией (очень редкое слово ἀνάνθρωλος ‘бесчеловечный’ впервые зафиксировано в III веке н.э.). Понятие φιλανθρωλία (букв. ‘человеколюбие’), которое станет характеристикой Бога в христианстве, в классический период часто употребляется в значении «сострадание, человеческое отношение», однако у него нет понятия-антонима⁷. До Плутарха греки почти не использовали даже прилагательные «иноземный» (βάρβαρος и βαρβαρικός) с негативной окраской. Наконец, если у римлян было слово-понятие *humanitas*, которое окказионально могло противопоставляться неотесанности и жестокости, однако общее значение которого было близко русскому расхожому понятию «культурность» («цивилизованность», «образованность»), то и тут греки предпочитали другие лексикализации: «образование» (παιδεία), «ученость, любовь к словам» (φιλολογία), с одной стороны, и «необразованность» (ἀπαιδευσία), «немузыкальность» (ἄμουσία) — с другой.

Во-вторых, как уже было сказано, не выдерживает критики предположение, что асимметричные понятия свободны от этики в том же смысле, в котором (будто бы) внеэтичны симметричные понятия «друг — враг» у Шмитта. В-третьих, для античного мироощущения первоначальной политикой была политика мира, а не политика войны. У Козеллека же полис упоминается не как основание политики как таковой, а как атрибут эллинизма, которого лишены варвары [Ibid.: 219]. Это парадоксальное смещение акцентов имело далекоидущие методологические последствия. Политика внутреннего самоуправления, созидаящая общее дело, вовсе не демонизирует скопом всех тех, кто оказался вне республики: она их *не замечает*. «Другие», исключенные из полиса, оказываются не в роли врага, а скорее в роли лишенного достоинства «человека из подполья». Единственное, что у них остается, — это звание человека. В Новое время именно на этом основании, как мы увидим, возникает парадоксальная понятийная конструкция, в которой человеческого больше всего там, где человек почти полностью расчеловечен. Этот важный семантический поворот оказывается в концепции Козеллека упущен.

Анализ асимметричных понятий у Козеллека подталкивает к выводу, что предпринятое Шмиттом изгнание этики из политики — как раз утопический, характерно нововременной проект. Идея человечности должна быть дискре-

6 Трудности, с которыми сталкивается Козеллек при анализе греческого материала, усугубляются тем, что он опирается на опубликованную в 1923 году книгу Юлиуса Ютнера «Эллины и варвары: из истории национального самосознания». Согласно Ютнеру, «два эти понятия зависят друг от друга наподобие математических функций» [Jüthner 1923: vii], что позволяет ему рассматривать их историю крайне схематично, предполагая, что значение этих слов-понятий на разных языках оставалось в целом неизменно в течение тысячелетий. Подобный подход неизбежно приводит к тому, что на древность некритично накладываются позднейшие представления. Предложенный Козеллеком анализ пары «христианин — язычник», напротив, кажется в целом убедительным и полезен для прояснения средневековых памятников (см.: [Seidl 2009: 48–54]; иначе: [Paradies 2022]).

7 Значение древнегреческого слова, морфологически эквивалентного русскому слову *человеконенавистничество* (μισανθρωλία), — ‘мнительность’ или ‘конфликтность’, а никак не ‘жестокость, отсутствие сострадания’ (ср.: Платон, Федон, 89d).

дитирована, объявлена производной от политического понятия врага, сведена к функции идеологического оружия⁸. Между тем Козеллек полагает, что это понятие становится опасным, только когда оно «используется политически» (*einmal politisch gehandhabt*). Признавая существование чисто этического понятия человеческого (которое порицает те или иные формы действия, отвергая их как негодные для субъекта морали, но не обнаруживая при этом в тех, кто живет не по-людски, врагов), Козеллек как будто допускает крамольную для Шмитта и с трудом укладывающуюся в гегелевскую концепцию нравственности как общественного обычая (*Sittlichkeit*) мысль, что оно могло бы служить не борьбе с нечеловеками, а консолидирующей политике мира и общего дела. К такому понятию, как мы видели, близки «человеколюбие» у греков и «человечность» у римлян. Более того, представление о человечности тех или иных поступков или форм поведения обнаруживается даже в тех контекстах, где оно не может дать о себе знать устойчивым, лексически выраженным понятием. С таким контекстом мы сталкиваемся в описанном выше эпизоде «Истории» Фукидида⁹.

Предмет описания Фукидида — война греков против греков, а нередко и братоубийственная гражданская рознь в пределах одного города, своего рода античный прообраз войны всех против всех у Гоббса. Однако даже в условиях, которые сам историк имплицитно характеризует как повторяющиеся патологии (1, 22, 4; 2, 48, 5), чистая политика, присваивающая победителю право наносить вред побежденному и даже похвалиться этим, не берет верх над понятием человеческого.

После того как афиняне приняли решение искоренить население взбунтовавшейся Митилены, что-то заставило их вернуться к обсуждению этого уже закрытого дела: «На следующий день у них тут же случилась некая перемена в мыслях (*μετάνοιά τις*), и они пересмотрели свое решение: они осознали, что решение уничтожить не виновных, а весь город, было жестоким [незрелым, диким] и большим (*ὄμδὸν... καὶ μέγα*) [предприятием]» (3, 36, 4). Фукидид аккуратно подбирает слова: слово *метанойя*, которому в будущем предстоит стать основным обозначением христианского раскаяния, фиксируется в этом пассаже впервые и поясняется редким синонимом *аналогизмос*: если аристотелевский *анагноризис* — это (повторное) узнавание, то *аналогизмос* — это повторное рассуждение, пересмотр уже рассмотренного. Спорность принятого накануне решения связана, с одной стороны, с его особым качеством, обозначаемым при помощи многозначного слова *ὄμδός* ('жестокое', 'незрелое'), а с другой — с масштабом (*μέγα*), приближающим обычную для военного времени казнь предателей к современному понятию геноцида.

Первоначальное решение не осмысливается афинянами как преступное; даже выступающий против него Диодот не ставит под сомнение его справед-

8 Так, у Шмитта понятие человечества (*Menschkeit*) — «это идеологическое орудие империалистической экспансии, а в его этически-гуманитарной форме представляет собой специальное средство экономического империализма» [Schmitt 1932: 42].

9 В «Истории» не встречаются слова *φιλάνθρωπος* 'человеколюбивый' и *φιλάνθρωπία* 'человеколюбие' (хотя они уже появляются у его современников: Aesch. PV 11, Eur. Fr. 953). В важнейшем месте своего труда Фукидид говорит о «человеческом» принципе (*κατὰ τὸ ἀνθρώπινον* 1, 22, 4), согласно которому «такие же или схожие» события в истории повторяются; речь идет об одном из следствий неизменности человеческой «природы» (ср.: 2, 48, 5; 3, 82, 2; иная трактовка: [Cogan 1981: 185–196]).

ливость: согласно его аргументации, представляющей собой развернутую критику смертной казни, это решение нецелесообразно с управленческой точки зрения (3, 45—47). И тем не менее оно вызывает произвольное отторжение. Ключевое в данном случае слово ὄμβρος может отсылать к разным аспектам непригодности для человека — сырой, неприготовленной или даже перепереваренной пище, незрелым плодам, еще не побывавшим в печи глиняным сосудам, преждевременным родам (см.: [Liddell et al. 1996, s.v. ὄμβρος]). Значения ‘дикий’, ‘свирепый’, ‘жестокий’, которые мы находим у Эсхила (господа «жестоки» по отношению к рабам (Ag. 1045)) и Софокла (хор с симпатией отзывается об Антигоне — «диком чаде дикого отца», не научившемся уступать «несчастиям» (Ant. 471)), имеют переносный характер. Фукидид использует это слово еще раз, в той же третьей книге, по отношению к беспощадной гражданской войне в Коркире (3, 82, 1).

Афиняне отвергают свое первоначальное решение как несообразное человеческой природе, одним словом как бесчеловечное. И они спешат исправить свою ошибку, тем более что вестники казни уже находятся в пути на Лесбос. В одном из самых известных мест «Истории» Фукидид показывает, каким образом второй, отправленной позже галере удалось предотвратить уничтожение города. Так как митиленские представители обещали гребцам большое вознаграждение, те плыли, сменяясь, круглые сутки, и даже перловку, перемешанную с вином и оливковым маслом, ели, не откладывая весел.

По воле судьбы ни одно дуновение ветра не противилось им, и так как посланное первым судно плыло на свое чудовищное (ἄλλόκοτον) дело без рвения, а это спешило таким вот образом, первое опередило второе настолько, что Пахес успел прочитать указ и приготовлялся исполнить его, а тут прибывает второе судно — и оно предотвратило убийство. настолько близка была Митилена к опасности (3, 49, 4).

Фукидид выстраивает этот синтаксический период таким образом, чтобы добиться максимального драматического напряжения, не только откладывая развязку, но и неожиданно переключаясь на историческое настоящее («а тут прибывает второе судно»). И тем не менее он соблюдает характерную эмоциональную дистанцию, повествуя о событиях так, что читатель одновременно сострадает тем, кто стремится спасти гибнущих, и ставит себя в положение исполнителей едва не состоявшейся казни. Дополнительно акцентировать бесчеловечность первой миссии нет необходимости, так как любая иная реакция на происходящее была бы противна человеческой природе. Ведь именно с этой противоестественностью связана спасительная задержка: при помощи сложной антитезы Фукидид характеризует дело, которое было поручено плывущим в первой галере, как «противное их характеру», «странное», «чудовищное» (ἄλλόκοτος).

Одна из задач Фукидида — показать, как ведут себя люди, чьи действия, пусть даже направленные против врага, кажутся *дикими* им самим. Так, мысль об избыточной насильственности их собственной империалистической политики в отношении Митилен не дает афинянам спать спокойно. Хотя в распоряжении древнегреческого историка и нет отвлеченного существительного, аналогичного латинскому *humanitas*, немецкому *Menschlichkeit* или русскому *человечность*, близкое по смыслу понятие он передает при помощи других

лексических средств (прилагательные *ῥῆμος* и *ἄλλόκοτος*), синтаксических конструкций и риторических приемов.

II. «Полюби нас черненькими»: злоключения человечности в России

В своем анализе пары «человек — нечеловек» Козеллек сосредоточен на немецком материале; между тем в европейском контексте этот материал кажется скорее необычным. Слова *Urmensch*, *Übermensch*, *Untermensch* заимствуются и калькируются в другие языки, но их сложно считать определяющими в семантическом поле человечности и бесчеловечности в английском, французском или русском языках. Доминирует в этом поле не «политическое» уничтожение или уничтожение врага, а оценка поведения как соответствующего некоторым нравственным ожиданиям.

Нередко этот преимущественно этический дискурс получает политическую проекцию, однако политика войны и здесь уступает политике мирного сосуществования, условием которого оказывается внутреннее очищение человека от «нечеловека». Французское *humanité*, англ. *humanity*, рус. *гуманность* и *человечность* в общем и целом наследуют — в результате множественного и опосредованного семантического калькирования — латинскому *humanitas*, понятию с размытой цивилизационной семантикой, получившему дополнительные религиозные коннотации в эпоху Средневековья¹⁰. Наконец, совсем не укладываются в козеллековскую теорию понятий-антонимов такие русские слова, как *нелюдимый* (пусть избегающий «цивилизации», но при этом вовсе не похожий на врага) или *нечеловеческий* (здесь отрицание может семантически соответствовать приставке *сверх-*; ср. *нечеловеческие усилия*).

Для уяснения понятия человечности в современных европейских языках важнее мысль Козеллека об универсализации и *сингуляризации* понятий в Новое время [Koselleck 1979: 54]: после краха сословного общества на место множественных свобод пришел общий для всех императив Свободы, на место многообразных прав и привилегий отдельных социальных групп — Права Человека. Хотя сам Козеллек не рассматривает понятие человечности в данном ракурсе, можно предположить, что именно этот историко-семантический сдвиг привел к тому, что в конце XVIII века, в эпоху сентиментализма, все люди были уравнианы в своей человечности и главным стало — *быть человеком*, что бы это ни значило. Этот новый акцент на единстве (*братстве* и *равенстве*) всех людей наложил на кризис этики добродетелей. Человек Нового времени только и может быть добродетельным, если демонстрирует свою человечность.

Языковые интуиции подсказывают носителю русского языка, что человечность — это не столько социальное или политическое, сколько аффективное понятие, близкое к состраданию и сочувствию. Это связано с тем, что в России человечность, как и многие другие понятия, концептуализируется в первую очередь не философским, юридическим или политическим дискурсами, а при помощи литературы и отчасти литературной критики. В результате акцент

10 В своем обзоре истории этого понятия в западноевропейских культурах Ханс Эрих Бёдекер на первое место ставит его использование в богословии [Bödeker 1982].

делается не на правах человека и автономии субъекта, как в восходящей к Канту традиции [Hill 1980], а на психологическом анализе, выявлении семантических оттенков и идеологическом перетолковывании понятий. Хотя следующий ниже краткий очерк ограничивается материалом XIX века, намеченные тенденции имели продолжение и в литературе модернизма (от «Мелкого беса» Сологуба до «Скифов» Блока), и в советскую эпоху, и в самое последнее время.

Главным русским литературным сюжетом, запустившим рефлексию о человеке через выстраивание антитетических категорий (цивилизованный человек vs. дикарь), была встреча с другим, а местом, где разворачивались связанные с ней события, стал в первую очередь Кавказ¹¹. Сама эта встреча нередко интерпретировалась в руссоистском ключе, а сентименталистский словарь с его утверждением общности человеческой природы несмотря на культурные и сословные различия, навязывался этому этническому другому вполне в колониальном духе. В этой дихотомии цивилизованности — дикости Россия выступала как цивилизующее начало, однако на первом плане, в согласии с западно-европейскими образцами, оказывалась симпатия к диким — от пушкинской Земфиры, ставшей жертвой «цивилизованного» любовника, до Лукашки в «Казаках» Толстого, гордящегося тем, что он убил человека.

С другой стороны, подобно аналогичным понятиям в европейских языках, человечность была связана с «социабельностью» — особым характером взаимодействия между людьми, построенном на демонстрации расположения и симпатии. В целом русское слово *человечность* близко к французскому пониманию человечности (*humanité*) как стандарта поведения¹². Хотя и в этом ракурсе возможно смешение крайностей. У Михаила Бакунина, например, «дикое» революционное насилие осмысляется как защита «цивилизации и человечности» от еще более «дикой» государственной власти:

В июньских восстаниях в первый раз встретились без масок, лицом к лицу, дикая народная сила, борющаяся уже не за других, а собственно за себя, никем не руководимая, подымающаяся собственным движением для защиты своих священнейших интересов, и дикая военная сила, не обузданная никакими соображениями уважения к требованиям цивилизации и человечности, общественной учтивости и гражданского права и в опьянении дикой борьбы беспощадно все жгущая, режущая и уничтожающая [Бакунин 1989: 461].

То место, которое Бакунин отводит человечности в допускающей насилие политике непримиримой борьбы, определяется в категориях учтивости и соблюдения приличий.

История цивилизованности в России претерпела, начиная с Петровской эпохи, разные повороты — от научения, добровольного или нет, правильному поведению, и критики щеголей и петиметров в сатирической литературе до, уже в режиме просвещенческой этики самосовершенствования, масонской

11 О механизмах конструирования кавказского текста см.: [Китанина 2009].

12 Вежливость и учтивость, столь важные в определении цивилизованности во Франции, непосредственным образом связаны с человечностью (об этом см.: [Старобинский 2002]). Слово *humanité* означает «мягкость, благородство, доброту, отзывчивость к чужим страданиями» («*douceur, honnêteté, bonté, sensibilité pour les malheurs d' autrui*» [Le Dictionnaire... 1762: 893]).

работы над собой. Но едва ли не важнейшим эпизодом этой истории была Отечественная война 1812 года, поколебавшая просвещенческие настроения русского общества. Размышления Батюшкова, пораженного видом сгоревшей Москвы, отражают характерную для его современников растерянность¹³: если просвещенность, то есть цивилизация, не спасают от варварства, то они скомпрометировали себя в качестве универсальных оснований жизни для всех людей.

Новые ориентиры в 1820-е годы русские авторы ищут в насыщенном полемикой нововременном европейском дискурсе. Так, французский католический консерватизм становится питательной средой для рассуждений о человечности в «Первом философическом письме» Чаадаева (1829, опублик. 1836). В этом сочинении, написанном на французском языке, понятие *humanité* с его католическими обертонами (см. подробнее: [Велижев 2022: 46–48]) служит одной из отправных точек в раздумьях автора о своей стране.

Политико-религиозные идеи Чаадаева, мечтавшего об объединении Европы на основании католицизма, исходили из того, что Россия отстала от общемировой цивилизации:

Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру. Конечно, не пройдет без следа и то наставление, которое нам суждено дать, но кто знает день, когда мы вновь обретем себя среди человечества (au milieu de l'humanité) и сколько бед испытаем мы до свершения наших судеб? [Чаадаев 1991: 326].

Итог развития народов, размышляет Чаадаев во «Fragments et pensées diverses», должен привести к выявлению общечеловеческого начала, ведь путь этот заповедан Евангелием, «которое не знает рас помимо одной человеческой, или же следует обратить человечество вспять, вернуть его к исходной точке, на которой оно стояло в то время, как слово “человечность” еще не было изобретено (le mot d'humanité n'avait pas encore été inventé)» [Там же: 476].

Уже в рамках открыто националистического дискурса христианские коннотации понятия человечности органичным образом сочетались с цивилизационной критикой Европы. В книге очерков «Москва и москвичи» (1842) Загоскин, размышляя о значении слова «человечность» и некоторых смежных понятий (гуманность, космополитизм, филантропия, человеколюбие), пишет:

Гуманность. Я думаю, что в этом слове не всякий француз узнает свое *humanité*, тем более что при переделке на русские нравы оно получило смысл гораздо обширнейший. *Гуманность* можно перевести русским словом *человечность*, то есть способность сочувствовать всему, что составляет истинное достоинство человека, или вообще любовь ко всему человечеству, и, разумеется, в самом высоком значении этого слова [Загоскин 1988: 348–349].

13 Ср.: «Москвы нет! Потери невозвратные! Гибель друзей, святыня, мирное убежище наук, все осквернено шайкою варваров! Вот плоды просвещения или, лучше сказать, разврата остроумнейшего народа, который гордился именами Генриха и Фенелона. Сколько зла!» [Батюшков 1977: 435]. Эти «ужасные проступки вандалов, или французов в Москве и в ее окрестностях, поступки беспримерные и в самой истории, — пишет Батюшков в другом месте, — расстроили мою маленькую философию и поссорили меня с человечеством» [Там же: 436].

Любовь в самом высоком значении этого слова — это, по всей видимости, христианская любовь, и можно сказать, что в представлении Загоскина именно христианский универсализм в его православной версии придает русским словам *гуманность* и *человечность* смысл «гораздо обширнейший».

Таковы те понятийные предпосылки, которые предопределили характерный поворот в трактовке человеческой общности в русской культуре. Мы остановимся здесь на двух взаимосвязанных сюжетах.

Первый можно обозначить как рождение (все)человечности — неологизм, часто используемый Достоевским, — из духа русской «народности»¹⁴. Фактически это становится главным лейтмотивом знаменитой речи о Пушкине 1880 года:

Ибо что такое сила духа русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности? Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее назначение этой силы. Тут он угадчик, тут он пророк [Достоевский 1984: 147].

Всечеловечность и всемирность пушкинского гения должна стать залогом будущего единения народов:

О, народы Европы и не знают, как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону! [Там же: 148].

Пересоздание концепции человечности на основании русской народности, воплотившейся в пушкинском гении, поможет Европе преодолеть внутренние противоречия — те самые, порожденные Просвещением очаги контрарности, которые, согласно Козеллеку, сделали из Европы колыбель нескончаемых кризисов¹⁵. Достоевский обещает победить европейскую тоску, установив новое братство, где не будет «ни первых, ни последних». При этом за громкими сло-

14 О проблеме общечеловеческого размышляет уже критик Валериан Майков, пытаясь понять «отношение национальности к личности и личности к человечности»: «...личность заключается в противоположности внешним влияниям; но чтоб перейти в человечность, она должна освободиться от крайности, противоположной той, которая преобладает в национальности. Вот почему в характерах истинно великих людей никогда не найдете вы односторонностей ни большинства, ни меньшинства тех наций, которые ими гордятся. Личность есть только ступень к чистоте человеческого типа» [Майков 1985: 140] (курсив снят. — Д.К., Б.М.). Великие люди в данном случае — это те, кто смог преодолеть различие между национальным и общим, став воплощением общечеловеческого начала.

15 Козеллек рассматривает понятие всечеловечности у Достоевского в том же контексте, что и человека будущего у Маркса; их он оценивает положительно, противопоставляя их политизированному понятию сверхчеловека в рецепции Ницше [Koselleck 1979: 256].

вами пушкинской речи скрывается понимание человечности, которое можно обозначить как *рессантиментное*. Достоевский, как и Чаадаев, мечтает, что недооцененная Европой Россия преподаст ей свой урок; именно в этом ракурсе, предполагающем взгляд на себя со стороны другого, в полной мере реализуется двойственная логика исключенности и исключительности.

Во втором томе «Мертвых душ» есть примечательный разговор Чичикова с Уленькой о том, что надо принимать человека, даже если он дурен. На возражение, что такого человека «не надо прогонять, но и не надо любить», Чичиков отвечает: «По христианству именно таких мы должны любить». И тут же, обратясь к генералу, сказал с улыбкой, уже несколько плутоватой: «Изволили ли, ваше превосходительство, слышать когда-нибудь о том, что такое: полюби нас черненькими, а беленькими нас всякой полюбит?» [Гоголь 1951: 164]. И дальше рассказывается «преказусный анекдот» про управителя-немец, которого подвыпившие судейские засадили на полтора года за то, что он их плохо встретил. Дело, благодаря хлопотам жены, кончилось хорошо, управитель-немец пошел на мировую и отделался «двумя тысячами да угостительным обедом», на котором, «когда все уже развеселились и он также, вот и говорят они ему: “Не стыдно ли тебе так поступить с нами? Ты всё бы хотел нас видеть прибранными, да выбритыми, да во фраках. Нет, ты полюби нас черненькими, а беленькими нас всякой полюбит”» [Там же: 166].

В победной реплике судейских цивилизованный человек слышит голос того, кто не только не обладает его этическими качествами, но последовательно их отрицает, сознательно противопоставляя им дикость, доведенную до уничтожения человеческого в человеке. В этой сцене звучит одна из главных гоголевских тем — увидеть брата в том, кто утратил все, кроме своей человеческой природы, кто составляет самый низ общественной иерархии, и, как Акакий Акакиевич, утратил всякое достоинство, даже свой пол — не случайно его старую шинель чиновники называли «капотом».

Другой важный сюжет, также занимавший Гоголя, — это сюжет о «великом грешнике». По замечанию Лотмана, он питался двумя традициями: средневековыми апокрифами, в соответствии с которыми «превзошедший все меры грешник ближе к спасению, чем не знавший искушений праведник», и «просветительской верой в добрую природу человека» [Лотман 1988: 338]. У Гоголя эта вера транслируется резонером, носителем оптимистического взгляда на мир; на ней основывались его попытки создать во втором томе «Мертвых душ» утопическое видение жизни будущего.

Программа Достоевского идет в этом направлении еще дальше: необходимо, без всякой задней мысли, полюбить человека во всей его мерзости, распознать через мерзость святость и увидеть его достойным любви. Размышляя о русском народе, Достоевский пишет:

Повторяю: судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно вздыхает. А ведь не все же и в народе — мерзавцы, есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем нам путь освещают! Я как-то слепо убежден, что нет такого подлеца и мерзавца в русском народе, который бы не знал, что он подл и мерзок, тогда как у других бывает так, что делает мерзость, да еще сам себя за нее похваливает, в принцип свою мерзость возводит, утверждает, что в ней-то и заключается l'Ordre и свет цивилизации, и несчастный кончает тем, что верит

тому искренно, слепо и даже честно. Нет, судите наш народ не по тому, чем он есть, а по тому, чем желал бы стать [Достоевский 1981: 43].

Упоминание порядка (l'Ordre), цивилизации и (имплицитно, через метафору света) Просвещения не случайно: «слепо» убежденный в своей правоте автор верит в то, что народ «слепо» верит в европейские ценности и сможет дать им новое основание. Народ и Россию необходимо «полюбить черненькими», и тогда они явят миру свою святость, «чудесную способность», «способность всепримиримости, всечеловечности» [Достоевский 1978: 55].

Если реконструировать логику Достоевского, то человек должен показать себя в своей нечеловечности, чтобы другие увидели в этой нечеловечности человека, и, таким образом, преобразились сами и открыли в себе подлинную человечность (всечеловечность). Именно это и подается как подлинный вид эмпатии, как подлинная открытость другому человеку и миру, и если человек или мир на это не способен, то виноваты в этом только они. В рамках ресентиментной конструкции человечности продвижение общей гуманистической риторики может сосуществовать с требованием переименования существующего порядка вещей — в том числе и насильственным путем. Именно на этот пугающий потенциал гуманизма по-русски указывает украинская писательница Оксана Забужко, которая находит в русской литературе готовность прощать все и всем, а в творчестве Достоевского — «затаенную ненависть и зависть» [Zabuzhko 2022: 7].

Понятие человечности в Новое время не является, несмотря на тезисы Козеллека, прежде всего политическим понятием; но и в качестве понятия этического оно включает многообразные формы принуждения, прежде всего по отношению к самому себе, но также — в форме дидактического увещевания или образцово-показательного навязывания — и по отношению к другому. В данном случае не важно, о чем идет речь — о телесной дрессуре, умении пользоваться ножом и вилкой, способности подавлять агрессивные импульсы или даже о чувстве христианской любви, которому европейской цивилизации следует поучиться у якобы сберегшего его русского народа. Можно даже сказать, что любой *разговор* о человечности — это разговор о степени насилия, которое способен выдержать человек в своем стремлении существовать в мире и гармонии с другими.

Сама же возможность такого разговора основывается на этическом понятии человечности, которое чуждо идеологии непримиримой вражды. В борьбе с нечеловеком в себе люди неравны, так как не все претендуют на моральное совершенство, но, примеряя на себя образы должного или допустимого, они неизбежно обнаруживают то, что их объединяет — поверх меняющихся общественных представлений, которыми Гегель предлагал ограничить область нравственного, — в человечество. Об этом нам напоминает рассказанная Фукидидом и не замеченная Ницше история о митиленцах, которых спасло от гибели отвращение палачей к самим себе.

Библиография / References

- [Батюшков 1977] — *Батюшков К.Н.* Опыты в стихах и прозе. М.: Наука, 1977.
(*Batyushkov K.N.* Opyty v stikhakh i proze. Moscow, 1977.)
- [Бакунин 1989] — *Бакунин М.А.* Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 291—527.
(*Bakunin M.A.* Gosudarstvennost' i anarkhiya // Bakunin M.A. Filosofiya. Sotsiologiya. Politika. Moscow, 1989. P. 291—527.)
- [Велижев 2022] — *Велижев М.Б.* Чаадаевское дело: идеология, риторика и государственная власть в николаевской России. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
(*Velizhev M.B.* Chaadaevskoe delo: ideologiya, ritorika i gosudarstvennaya vlast' v nikolaevskoy Rossii. Moscow, 2022.)
- [Гоголь 1951] — *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: В 14 т. Т. 5. Мертвые души. Т. П. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951.
(*Gogol' N.V.* Polnoe sobranie sochineniy: In 14 vols. Vol. 5. Mertvye dushi. Vol. II. Moscow; Leningrad, 1951.)
- [Достоевский 1978] — *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 18. Статьи и заметки 1845—1861. Л.: Наука, 1978.
(*Dostoevskiy F.M.* Polnoe sobranie sochineniy: In 30 vols. Vol. 18. Stat'i i zametki 1845—1861. Leningrad, 1978.)
- [Достоевский 1981] — *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 22. Дневник писателя за 1876 год. Январь-апрель. Л.: Наука, 1981.
(*Dostoevskiy F.M.* Polnoe sobranie sochineniy: In 30 vols. Vol. 22. Dnevnik pisatelya za 1876 god yanvar' — aprel'. Leningrad, 1981.)
- [Достоевский 1984] — *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 26. Дневник писателя, 1877, сентябрь-декабрь — 2012, август. Л.: Наука, 1984.
(*Dostoevskiy F.M.* Polnoe sobranie sochineniy: In 30 vols. Vol. 26. Dnevnik pisatelya za 1877 sentyabr' — dekabr', 1880 avgust. Leningrad, 1984.)
- [Загоскин 1988] — *Загоскин М.Н.* Москва и москвичи. Записки Богдана Ильича Бельского, издаваемые М.И. Загоскиным. М.: Московский рабочий, 1988.
(*Zagoskin M.N.* Moskva i moskvichi. Zapiski Bogdana Il'icha Bel'skogo, izdavaemye M.I. Zagoskinym. Moscow, 1988.)
- [Китанина 2009] — *Китанина Т.А.* Две заметки о Пушкине и «кавказском тексте» // Пушкин и его современники: Сб. науч. трудов / Под ред. Е.О. Ларионовой, О.С. Муравьевой. СПб.: Нестор-История, 2009. С. 231—247.
(*Kitanina T.A.* Dve zametki o Pushkine i "kavkazskom tekste" // Pushkin i ego sovremenniki: Sbornik nauchnykh trudov / Ed. by E.O. Lariionova, O.S. Murav'eva. Saint Petersburg, 2009. P. 231—247.)
- [Лотман 1988] — *Лотман Ю.М.* В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М.: Просвещение, 1988.
(*Lotman Yu.M.* V shkole poeticheskogo slova. Pushkin. Lermontov. Gogol'. Moscow, 1988.)
- [Майков 1985] — *Майков В.Н.* Литературная критика. Статьи и рецензии. Л.: Художественная литература, 1985.
(*Majkov V.N.* Literaturnaya kritika. Stat'i i retsenzii. Leningrad, 1985.)
- [Ницше 1990] — *Ницше Ф.* К генеалогии морали / Пер. с нем. К. Свьясьяна // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
(*Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral // Nitsche F. Sochineniya: In 2 vols. Vol. 2. Moscow, 1990. — In Russ.)
- [Старобинский 2002] — *Старобинский Ж.* Слово «цивилизация» / Пер. с фр. С. Зенкина // Старобинский Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры: В 2 т. М.: Языки славянской культуры, 2002. Т. 1. С. 110—149.
(*Starobinski J.* Le mot «civilisation» // Starobinski Zh. Poeziya i znanie: Istoriya literatury i kul'tury. Moscow, 2002. Vol. 1. P. 110—149. — In Russ.)
- [Фукидид 1981] — *Фукидид.* История / Пер. с др.-греч. и примеч. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1981.
(*Thucydides.* History / Transl. and notes by G.A. Stratanovskiy. Leningrad, 1981. — In Russ.)
- [Фукидид 2012] — *Фукидид.* История / Пер. с др.-греч. Ф.Г. Мищенко. М.: Академический проект, 2012.
(*Thucydides.* History / Trans. by F.G. Mischenko. Moscow, 2012. — In Russ.)
- [Чаадаев 1991] — *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991.
(*Chaadaev P.Ya.* 1991. Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma: In 2 vols. Vol. 1. Moscow, 1991.)
- [Bödeker 1982] — *Bödeker H.E.* Menschheit, Humanität, Humanismus: Im 8 Bd. // Geschicht-

- liche Grundbegriffe / Hrsg. von O. Brunner, R. Koselleck, W. Conze. Bd. 3. Stuttgart: Klett, 1982. P. 1063—1128.
- [Cogan 1981] — *Cogan M.* The Human Thing: The Speeches and Principles of Thucydides' History. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- [Le Dictionnaire... 1762] — Le Dictionnaire de l'Académie française: En 2 t. 4^{ème} éd. T. I. Paris: Veuve de Bernard Brunet, 1762.
- [Hill 1980] — *Hill T.E.* Humanity as an End in Itself // Ethics. 1980. Vol. 91. P. 84—99.
- [Hoekstra 2012] — *Hoekstra K.* Thucydides and the bellicose beginnings of modern political theory. Thucydides and the Modern World / Ed. by K. Harloe and N. Morley. Cambridge: Cambridge UP, 2012. P. 25—54.
- [Jüthner 1923] — *Jüthner J.* Hellenen und Barbaren: aus der Geschichte des Nationalbewußtseins. Leipzig: Dieterich, 1923.
- [Koselleck 1979] — *Koselleck R.* Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.
- [Liddell et al. 1996] — *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- [Pankakoski 2021] — *Pankakoski T.* The Long Goodbye: Recent Perspectives on the Koselleck/Schmitt Question // History and Theory. 2021. Vol. 60. No. 3. P. 558—572.
- [Paradies 2022] — *Paradies P.* Treason as Touchstone. Asymmetrical Relations between 'Heathens' and 'Christians' in Middle High German Epic Literature // Beyond "Hellenes" and "Barbarians": Asymmetrical Concepts in European Discourse / Ed. by K. Postoutenko. New York: Berghahn, 2022. P. 41—55.
- [Postoutenko 2011] — *Postoutenko K.* Asymmetrical Concepts and Political Asymmetries: A Comparative Glance at 20th Century Democracies and Totalitarianisms from a Discursive Standpoint // Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck: Historical Semantics and beyond. Bielefeld: transcript Verlag, 2011. P. 81—113.
- [Schmitt 1932] — *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. München: Duncker & Humblot, 1932.
- [Seidl 2009] — *Seidl S.* Narrative Ungleichheiten: Heiden und Christen, Helden und Heilige in der Chanson de Roland und im Rolandslied des Pfaffen Konrad // Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 2009. Bd. 156. S. 46—64.
- [Strauss 1984] — *Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- [Thucydides 1959] — *Thucydides.* The Peloponnesian War / Transl. by Th. Hobbes; ed. by D. Grene. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959.
- [Thucydides 1972] — *Thucydides.* History of the Peloponnesian War / Transl. by R. Warner. Penguin: London, 1972.
- [Zabuzhko 2022] — *Zabuzhko O.* No guilty people in the world? Reading Russian literature after Bucha // Times Literary Supplement. 2022. April 22. P. 7—8.

Лена Марасинова

Государево милосердие в России XVIII века

Lena Marasinova

Sovereign's Mercy in Russia of the 18th Century

Лена Марасинова (Институт российской истории РАН, главный научный сотрудник Центра изучения русского феодализма; доктор исторических наук) lenamarassinova@gmail.com.

Ключевые слова: Просвещение, милосердие императора, монополия на насилие, мораторий на смертную казнь

UDK: 94(470+571)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_316

Статья посвящена понятию «государево милосердие», которое являлось важнейшей составляющей картины мира любого российского подданного и одновременно использовалось в качестве важного канала репрезентации власти. Противоречивый контекст употребления этого понятия дает возможность по-новому оценить взаимосвязь престола и человека в России XVIII века. С одной стороны, у подданных всегда оставалась последняя надежда на монаршую милость, что проявилось в текстах челобитных и особенно в их официально установленных формулярах, которые задавали отношения престола и населения в парадигме «самодержец — «раб». Этот устоявшийся словесный оборот стал неотъемлемой частью политического официального языка и наиболее часто употреблялся в прошениях, судебных приговорах и так называемых милостивых манифестах. С другой стороны, нельзя сказать, что сами монархи относились к проявлению милости исключительно как к орудию социального контроля. Понимание сущности *государева милосердия* часто становилось серьезной, почти экзистенциальной проблемой для императора, особенно в контексте смертной казни и «монополии на насилие». Высочайше даруя жизнь осужденному преступнику, власть присваивала себе и «монополию на милосердие», что было даже с точки зрения Екатерины II, создавшей компиляцию идей просветителей под заглавием «Наказ» Уложенной комиссии, знаком гуманизации политики престола. Однако детальное сравнение текстов итальянского философа Беккарии и Наказа показывает диаметрально противоположные позиции русской императрицы и мыслителя. Для Беккарии любой факт *государева милосердия*, не обеспеченного законом и зависящего от воли автократа, был свидетельством политической деспотии. Для русских монархов и подданных единственным источником *монаршего милосердия* оставалась сакрализованная прихоть императора.

Lena Marasinova (Dr. habil.; Senior Research Fellow of the Department of Russian Feudalism Studying, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences) lenamarassinova@gmail.com.

Key words: Enlightenment, mercy of the emperor, monopoly on violence, moratorium on the death penalty

UDK: 94(470+571)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_316

This article is about the concept of “sovereign mercy,” which was the most important component of the worldview of any Russian subject and was also used as an important channel for the representation of power. The contradictory context of using this concept makes it possible to re-evaluate the relationship between the throne and the individual in Russia in the 18th century. On the one hand, subjects always had a monarch’s mercy as their last hope, which appeared in texts of petitions and especially in their officially established forms, which gave the relationship of the throne and the population in an “autocrat/slave” paradigm. This well-established turn of phrase was an integral part of political official language and was most frequently used in petitions, court sentences, and so-called merciful manifestos. On the other hand, it cannot be said that the monarchs themselves treated the manifestation of sovereign mercy solely as an instrument of social control. Understanding the essence of sovereign mercy often was a serious, almost existential problem for the emperor, especially in the context of capital punishment and a “monopoly on violence.” By supremely granting life to a sentenced criminal, the state also granted itself a “monopoly on mercy,” which from the point of view of Catherine the Great, who created a compilation of ideas of enlightenment under the title of “Order” of the Legislative Commission, was a sign of the humanization of the of the throne’s policies. A detailed comparison of the texts of the Italian philosopher Beccaria and the Order shows the diametrical positions of the Russian empress and the thinker. For Beccaria, any fact of sovereign mercy that was not secured by law and that was dependent on the will of the autocrat was proof of political despotism. For Russian monarchs and their subjects, the only source of monarchial mercy was the sacralized whim of the emperor.

«Милостивый государь и «Отец Отечества»

Практика посланий на высочайшее имя существовала со времен Древнего мира и может, пожалуй, считаться неотъемлемым атрибутом любой монархии, в котором заключена прочно укоренившаяся вера подданных в справедливость и милосердие верховного правителя. Свидетельства о подаче челобитных великому князю, а позднее царю, относятся к XV—XVI векам: «жалобники» упоминаются в первом общероссийском своде законов 1497 года, а также в Судебнике 1550-го и в Соборном уложении 1649 года¹. К XVIII столетию челобитные становятся важнейшей частью политической жизни страны, главным легитимным средством, к которому прибегало население, защищая свои права. К царю с надеждой зывали представители практически всех сословий и социальных групп: писали посадские люди и купцы; писали дворцовые и черносошные крестьяне, статус которых давал им основание воспринимать монарха как своего непосредственного господина; писало духовенство, признавая главенство светской власти над патриархом; осмеливались писать частновладельческие крепостные, видевшие в своем помещике лишь временного и действительно «условного» владельца земли, издревле принадлежащей царю и общине; писали, наконец, наиболее приближенные к престолу служилые люди. Царю шли петиции и индивидуальные жалобы, которые просители часто были вынуждены передавать через посредников, но ни один выход двора не мог обойтись без попыток вручить челобитную лично монарху в руки².

Постепенное усложнение социальной жизни русского общества обусловило быстрый рост объема челобитных на высочайшее имя и расширение круга проблем, затрагиваемых в жалобах, что привело в конечном итоге к жесткой регламентации их формуляра [Волков 1974: 11—13], а также к возникновению специальных правительственных органов, через которые шло ограничение потока посланий монарху и их фильтрация. На протяжении XVIII века постоянно выходили именные и сенатские указы, регламентирующие процедуру подачи петиций и прошений: «О неподаче государю прошений о таких делах, которые принадлежат до рассмотрения на то учрежденных правительственных мест, и о нечинении жалоб на Сенат, под смертною казнию», «О неподаче и неприимании челобитен к делу не принадлежащими словами», «О неподавании прошений Ее Императорскому Величеству лично» и т.д.³ Запрещалось пре-

-
- 1 «А будет ему в приказе суда не дадут, или против его челобитья указу ему не учинят, и ему о том бити челом и челобитныя подавати государю, и то в челобитных своих описывати, что он о том деле наперед того в приказе бил челом, а указу ему в приказе не учинено» (Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Собр. 1-е. СПб., 1830 (далее — ПСЗ). Т. I. № 1. С. 20. 1649, 20 января). См. также: Судебники XV—XVI веков / Под общ. ред. В.Д. Грекова. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. С. 19, 142—143, 375—376, 380, 386.
 - 2 В XVII веке 1 сентября на Симеона Летопроводца государи выносили свое личное решение по всем жалобам. Из грамот Михаила Федоровича и Алексея Михайловича видно, что монастырским людям и крестьянам назначалось три срока в году приносить личные челобитные верховному правителю: на Семенов день, Троицын день и Рождество (Круглый год. Русский земледельческий календарь / Ред. А.Ф. Некрылова. М.: Правда, 1989. С. 336).
 - 3 ПСЗ. Т. V. № 3261; Т. V. № 3475; Т. XVI. № 12240; Т. XVII. № 12903; и др.

подносить прошения императору на улице, в церкви, в праздничные дни, во время куртагов, обращаться с челобитными на высочайшее имя мимо надлежащих присутственных мест, Сената и генерал-рекетмейстера, а также ловить придворных и чиновников при выходе из коллегий и канцелярий, пытаюсь вручить им послание, адресованное монарху. Указы подобного содержания, блокирующие доступ подданных к венценосной особе, издавались на протяжении всего века практически ежегодно, что свидетельствует лишь о том, что подданные их игнорировали.

Стоическая вера в милосердие высшей инстанции не ослабевала, а мощное стремление достучаться до престола ломало все преграды. Екатерина была недалеко от истины, когда писала, что «весь город Москва иным не упражнялся, как писанием ко мне писем о таких делах, из коих многие уже давно решены были, либо течением времени сами собою исчезли»⁴. Этот порыв обратиться напрямую к государыне был свойственен не только жителям древней столицы, но и населению всей империи. Императрица вспоминала:

По восшествии моем на престол было у меня три секретаря; у каждого из них было по 300 прошений, и того 900. Я старалась, колико возможно, удовлетворять просителей, сама принимала прошения. Но сие вскоре пресеклось, понеже в один праздник, во время шествия к обедне, просители пресекли мне путь, став полукружием на колени с письмами. Тут приступили ко мне старшие сенаторы, говоря, что законы запрещают государю самому подавать прошения. Я согласилась на то, чтоб возобновили закон о неподаче самому государю писем⁵.

Анализ законодательства, упорядочивающего содержание, стилистику и объем поступающих жалоб, свидетельствует, что власть заботилась о сокращении потока прошений и перенесении большинства возникающих проблем в компетенцию органов местного управления. Наиболее значимой частью формуляра челобитной на высочайшее имя с точки зрения терминологической оставался жестко задаваемый трафарет обращения к монарху и подписи просителя. К концу XVII века социальная иерархия общества и представления о ней власти следующим образом отражались в «понятийном аппарате» прошений на высочайшее имя: представители податного населения должны были подписываться *сирота твой*, духовенства — *богомалец твой*, а служилым людям следовало именовать себя *холоп твой* [Там же: 48—49]. Традиционно, со времен «Русской правды», *холопом* считался человек несвободный, «крепкий земле и господину, дворовой, либо купленный раб»⁶. В русском языке бытовали

4 Рассказ императрицы Екатерины II-й о первых пяти годах ее царствования // Русский архив. 1865. Кн. I. № 1—6. Стб. 472—473.

5 Закон «о неподачии прошений Ее Императорскому Величеству, минуя надлежащие присутственные места и о наказаниях, определенных за преступление указа», будет «возобновляться» на протяжении всего правления Екатерины (См.: ПСЗ. Т. XVI. № 11606, 11687, 12117; Т. XVII. №12316; Т. XVIII. № 12903, 12946, 12966; и др.).

6 *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 4. СПб.; М.: Изд. Т-ва М.О. Вольф, 1914. С. 559. См. также, например: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3 т. Т. III. СПб.: Изд-во Отделения русского языка и словесности Имп. Акад. наук, 1903. Стб. 1384—1385; Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный: В 6 ч. Ч. VI. СПб.: При Имп. Акад. наук, 1822. Стб. 1171—1172.

понятия «кабальный», «полный», «обельный», «докладной» холоп. Однако наряду с определениями, отражающими путь к несвободному положению, данное понятие использовалось для наименования приближенной к верховной власти знати.

Укоренившееся с конца XV века в государственной практике Московской Руси обращение великого князя, а затем и царя к подданным было связано с ордынским влиянием. Зависимые от Ивана III знатные люди начали в обязательном порядке именоваться *холопами*, то есть так, как было принято называть вассалов хана, после того как великий князь обрел независимость от ордынского «царя» и сам стал претендовать на царское достоинство. Следовательно, появление обозначения «холоп» при обращении знатных людей к правителю не являлось следствием ужесточения их зависимости: оно имело целью не уничижение знати, а поднятие статуса великого князя, так как приравнивало его к правителям «царского» ранга [Хорошкевич 2001: 113, 121]. Таким образом, к XVIII столетию понятие *холоп* приобрело в русском языке двойное и даже внутренне конфликтное значение: с одной стороны, это наименование носили закабаленные люди, часто близкие по своему положению к рабам, а с другой — оно адресовалось элите общества, выражало особую близость к престолу и потому воспринималось как весьма престижное.

В посланиях на имя монарха представители низших социальных слоев, пытаясь самовольно повысить свой статус, нередко вместо «сирот» подписывались «холопами». Именно этот факт и побудил Петра I в декабре 1700 года запретить «не по чину» именовать себя в посланиях царю. В «памяти», направленной из ратуши в Брянск «земским таможенникам и кабацким бурмистрам», которая, как и многие акты казуального российского законодательства XVIII века, непосредственно касалась всего непривилегированного населения, говорилось: «Изо многих городов земские и таможенные и кабацкие бурмистры к Великому государю пишутся в отписках *холопами*, которых чинов наперед сего писались *сиротами*; и буде впредь кто станет так писаться, и за то учинено будет наказание»⁷.

Однако действие этого акта оказалось недолговечным — уже 1 марта 1702 года формуляр посланий монарху был изменен именным указом Петра «О форме прошений, подаваемых на высочайшее имя»:

На Москве и во всех городах Российского царства царевичам и боярам, и окольным, и думным, и ближним, и служилым, и иноземцам, и купецким, и чернослободским, и всякого чину людям писать в челобитных, свою государскую честь, новым изложением, в начале: *Державнейший Царь, Государь Милостивейший*, и потом писать дело, а перед прошением, вместо милосердного *Всемилоостивейший Государь, прошу Вашего Величества* и потом прошение, а по прошении совершить *Вашего Величества нижайший раб* и под тем писать челобитчикам имена свои с прозванием и месяц и число и год; а по прежнему обыкновению в челобитных его царского именования титул не писать [Волков 1974: 32—34]⁸.

7 ПСЗ. Т. IV. № 1819. С. 91. 1700, 22 декабря.

8 С середины 80-х годов XVII века и до указа Петра начальные элементы обращения к царю в челобитных звучали как «великому государю царю», далее следовали имя и отчество царя и его сокращенный (для внутригосударственного употребления) титул.

Анализ прошений на высочайшее имя после 1702 года свидетельствует, что новый формуляр и, в частности, подпись «Вашего Величества нижайший раб», легко был усвоен челобитчиками и быстро перешел в разряд автоматически воспроизводимых штампов⁹. Официально заданное наименование подданных сохранялось и неоднократно подтверждалось¹⁰ вплоть до 1786 года, то есть до указа Екатерины II «Об отмене употребления слов и речений в прошениях на Высочайшее имя и в Присутственные места подаваемых челобитен». В императорском повелении, объявляемом «во всенародное известие», изменялась идентификация самого факта обращения к монарху и название послания:

Отныне впредь, вместо подаваемых до сего на имя Ее Величества *челобитен*, как к Ее Величеству, так и в присутственные места по искомым и другим делам, писать жалобницы или прошения, в коих после титула Ее Величества *бьет челом*, ставить: *приносит жалобу*, или *просит имярек*¹¹.

Кроме того, принципиально трансформировалась словесная форма выражения зависимости автора послания от престола:

В присылаемых же к Ее величеству письмах и реляциях или донесениях, по окончании оных, вместо *всеподданнейшего раба*, подписывать просто: *всеподданнейший*, или *верный подданный*; а равным образом в патентах, присяжных листах и во всех прочих бумагах, где до сего слово *раб* включается было, вместо оного употреблять имя: *подданный*¹².

Безусловно, смысловым центром указа являлся запрет на использование во всех официальных бумагах понятия *раб* в качестве наименования, характеризующего отношения личности и престола. Это одно из многочисленных «семиотических» преобразований власти отменяло уже сложившуюся традицию этикетной формы выражения зависимого положения. Во второй половине XVIII века термин *раб* был всеупотребительной подписью в самых различных посланиях, от писем отцу до представляемых монарху планов и проектов крупных сановников. В таких стереотипных фразах понятие *раб* имело метафорический смысл, далекий от содержания слов «невольник» или «обращенный в собственность», и приближалось по своему значению к этикетной подписи «покорнейший слуга».

Между тем императрица все же идет на запрет условного трафарета. Логично было бы предположить, что в данном случае ученица Вольтера следо-

9 См., например, письма Ф.М. Апраксина Петру (Российский государственный архив древних актов (далее — РГАДА). Ф. 9. Отд. II. Кн. 11. Л. 25–26, 38–39; Handschriftenabteilung der Göttinger Universitätsbibliothek, 2* Cod. Ms. Asch 171 Beil.). Установленная формула *нижайший раб* со временем обросла и другими выразительными определениями — *последний, подданный, страждущий* и т.п. (см., например, прошение В.Б. Голицына. 1775 год, июль: Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее — ОР РГБ). Ф. 64. Карт. 94. Д. 17. Л. 4 об. — 6).

10 Так, в 1721 году в связи с изменением титула российского монарха и провозглашением его императором еще раз был определен формат подписи в челобитных и отписках — «Вашего Императорского Величества нижайший раб имярек» (ПСЗ. Т. VI. № 3850. С. 453–454. 1721, 11 ноября).

11 ПСЗ. Т. XXII. № 16329. С. 534. 1786, 13 февраля.

12 Там же.

вала риторике Просвещения¹³, отдавая на сей раз должное гуманистическому учению не только в письмах философам, но и в указе, подлежащем исполнению. По всей видимости, стремлением к просветительской стилистике можно объяснить и искоренение архаичных уничижительных формул «челобитная», «бить челом» [Рое 2000: 210—211] и замене их на производные от «просить», «жаловаться», «приносить жалобу» и т.п. [Агеева 2008: 173—176]¹⁴. В то же время законодательство XVIII столетия, особенно его второй половины, свидетельствовало об усложнении официальной трактовки института подданства и все более интенсивном использовании властью понятия *подданный* в качестве орудия социального контроля.

Однако Екатерина оставила без корректировки титулатуру, которую ввел Петр: в начале прошения писать «*Державнейший Царь, Государь Милостивейший*, и потом писать дело, а перед прошением, вместо милосердного *Всемилоостивейший Государь, прошу Вашего Величества* и потом прошение». В данной формулировке интимно-патриархальное обращение XVII века «государь-батюшка» было заменено на «державнейший царь», а призывное «всемилоостивейший государь» трансформировалось в почтительное «Ваше Величество». Однако отеческий и материнский мотив милосердия сохраняли непосредственную ассоциацию с образами двух «великих» по титулу императоров: Петра I и Екатерины II.

Новое наименование царя *Отец Отечества* было преподнесено Петру Сенатом в дни празднования Ништадтского мира вместе с титулом *император* и определением *великий*. В 1767 году депутаты Уложенной комиссии, вдохновленные «предпринятым подвигом утвердить непреложными законами блаженство нации», также обратились к императрице с просьбой принять титулы: «Екатерина Великая, премудрая, мать Отечества». Екатерина титул *Мать Отечества* отклонила, но образ «милосердной государыни» старалась поддерживать на протяжении всего своего правления. Свои многочисленные указы она настойчиво мотивировала заботой о «благоденствии верноподданных». «Мы со дня самого вступления нашего на всероссийский престол сему правилу последуем о пользе и всеобщем добре наших подданных пеших, яко мать о детях своих»¹⁵.

13 Вероятно, сыграла свою роль свойственная эпохе несколько идеалистическая вера в силу разумного законодательства, строгое подчинение которому должно было преобразить и страну, и людей. Будучи еще юной великой княгиней, Екатерина писала: «Свобода, душа всего, без тебя все мертво. Хочу повиновения законам, но не рабов; хочу общей цели — сделать счастливыми, но вовсе не своенравия, не чудачества, не жестокости, которые несовместны с нею» (Собственноручные заметки Великой княгини Екатерины Алексеевны // Сборник Русского исторического общества. Т. 7. М.: Тип. Имп. Акад. наук, 1871. С. 84; далее — Сб. РИО).

14 О.Г. Агеева высказала предположение, что изменения формуляра прошений на высочайшее имя в 1786 году было так или иначе связано с реформированием двора и русификацией наименований отдельных чинов, относящихся непосредственно к этому же времени. Учитывая данное замечание, можно говорить не только об ослаблении монопольного присутствия немецкого языка в терминологии придворной иерархии, но и замене некоторых архаичных для конца XVII века русских слов и выражений в политическом лексиконе. Немаловажно, что подобные лингвистические нововведения сопровождались напряженной работой над шеститомным словарем русского языка в специально учрежденной в те же годы Российской академии.

15 ПСЗ. Т. XVI. № 11843. С. 270. 4 июня 1763.

«Государево милосердие» и смертная казнь

Часто встречающееся в официальных документах понятие *государево милосердие* показывает его высокую корреляцию прежде всего с угрозой смертной казни и ее отмены *по беспримерному монаршею милосердию*. Приговоры к смертной казни в России XVIII века требовали обязательной конфирмации, поскольку только монарх мог распоряжаться жизнью подданного. Это исключительное право использовалось как важный канал репрезентации власти. Воля императора могла выступать и орудием справедливого возмездия, и демонстрацией *царской милости* в случае замены смертной казни другим наказанием.

Гуманизация уголовных практик и история моратория на смертную казнь в середине — второй половине XVIII века дают важный материал для понимания *государева милосердия* в контексте религиозного сознания самого монарха. Хорошо известно и подтверждается сведениями различных по своему происхождению документов, что Елизавета Петровна ввела негласный мораторий на смертную казнь, следуя своему обету, данному перед иконой Спаса в день дворцового переворота 1741 года. Решение императрицы не было объявлено подданным и может быть определено как негласный мораторий. Приговоры к смертной казни выносились, как и прежде, все они поступали на высочайшую конфирмацию и оставались без ответа. После смерти Елизаветы Петровны было обнаружено более трех тысяч нерассмотренных дел. Приговоренные колодники отправлялись на каторгу и гибли там в течение нескольких недель. Императрица никогда не интересовалась их судьбой и была уверена, что сполна отблагодарила Бога, который «милости хотел, а не жертвы»¹⁶.

Действия российской монархини в ночь перед переворотом мотивировались прежде всего глубоким религиозным чувством. Еще Михаил Щербатов проницательно замечал: «Хотя не можно сказать, чтобы Елизавета Петровна не имела исполненное человеколюбием сердце, но смертные казни при самом восшествии ее на престол отставлены были не на основании систем человеколюбия, но по единой набожности»¹⁷. Все эти курьезы религиозного чувства так бы и остались сокровенным опытом отдельной личности, если бы этой личностью не была императрица, властвующая в самодержавной Российской империи. С одной стороны, обряд венчания на царство придавал особую экзальтацию христианской вере любого русского монарха. С другой стороны, сакральная воля государя, помазанника Божьего, сама по себе воспринималась как непреложная. Именно этими далекими от политического прагматизма, можно сказать экзистенциальными, обстоятельствами и объясняется контекст законов о «невершении смертной экзекуции».

Однако современники и потомки не особенно вникали во всю сложность мотивов Елизаветы, вероятно до конца не понятных и ею самой. Двадцатилетний мораторий на высшую санкцию стал реальностью, и отчасти этот факт

16 См.: ПСЗ. Т. XX. № 14275. С. 82—86. 1775, 17 марта; Т. XXI. № 15488. С. 649—650. 1782, 7 августа.

17 Щербатов М.М. Размышления о смертной казни // Чтения в Обществе истории и древностей российских. Кн. 1. М.: Унив. тип., 1860. С. 66.

и побудил итальянского просветителя Черазе Беккариа поставить вопрос: «Является ли смертная казнь действительно полезной и справедливой в хорошо устроенном правлении?»¹⁸ Во всяком случае, именно Беккариа один из первых с нескрываемым восхищением отозвался о двадцатилетнем моратории «императрицы Московии Елизаветы, подавшей отцам народов знаменитый пример, равный по меньшей мере многим победам, купленным кровью сынов отечества»¹⁹. Характерно, что из всей мировой истории философ смог опереться лишь на беспрецедентный опыт категорического запрета смертной казни для всех без исключения подданных в России середины XVIII века да извлечь из далекого прошлого в качестве дополнительного доказательства привилегию «римских граждан», не подлежащих высшей мере наказания. Собственно, здесь заканчивалось краткое перечисление «немногих общественных союзов», которые и то «только на короткое время воздерживались от смертной казни». Беккариа уподобил этот отказ власти от сомнительного права на убийство с «великими истинами, которые подобны мгновенной вспышке молнии по сравнению с длинной непроглядной ночью, поглотившей человечество»²⁰.

В наследство от царствования Елизаветы Петровны Екатерина II получила традицию негласного моратория на смертную казнь и несколько тысяч нерассмотренных дел, за которые по действующему законодательству была вынесена высшая мера наказания²¹. Императрица вспоминала о первых месяцах своего правления: «Тюрьмы были так наполнены колодниками, что хотя при смерти своей императрица Елизавета Петровна освободила до семнадцати тысяч колодников, однако при коронации моей 22 сентября 1762 года оных еще до восьми тысяч было»²².

Очевидно, что Екатерина Алексеевна в ночь перед дворцовым переворотом ни русскому, ни немецкому Богу не молилась, никому перед иконой и распятием обетов не давала, а «молитвенником всех государей»²³ почитала, как ни странно, не Новый Завет, а трактат «О духе законов» простого смертного француза Монтескье. Не с меньшим пиететом относилась она и к Чезаре Беккариа, превратив главу X «Наказа» Уложенной комиссии «Об обряде криминального суда» в сплошное цитирование текста «О преступлениях и наказа-

18 Цит. по: Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Пер. М.М. Исаева. М.: Юрид. изд-во НКЮ СССР, 1939. С. 314. Необходимо заметить, что существующие переводы трактата Беккариа на русский отличаются стилистическими, а иногда и смысловыми оттенками. Ср., например: *Зарудный С.И.* Беккариа о преступлениях и наказаниях в сравнении с главою X-ю Наказа Екатерины II и современными русскими законами: Материалы для разработки сравнительного изучения теории и практики уголовного законодательства. СПб.: Тип. Второго отд-ния собств. Его Имп. Величества канцелярии, 1879; [*Беликов С.Я.*] Маркиз Беккариа. О преступлениях и наказаниях / Пер. с итал. с этюдом «Значение Беккариа в науке и в истории русского уголовного законодательства». [Харьков: Б.и.,] 1889; *Беккариа Ч.* О преступлениях и наказаниях / Пер. с итал. Ю.М. Юмашева. М.: Стелс, 1995.

19 *Беккариа Ч.* О преступлениях и наказаниях / Пер. с итал. М.М. Исаева. С. 314.

20 Цит. по: Там же. С. 314, 317–318, 331.

21 Указа о «невершении смертной казни» без санкции Сената императрица сразу не подтвердила, но и распоряжений о приведении в исполнение не вынесенных в предшествующее правление приговоров не последовало.

22 Собственноручная записка Екатерины II о первых годах ее царствования // Коваленский М.Н. Хрестоматия по русской истории. Т. 3. М.: Т-во «Мир», 1917. С. 200–201.

23 Письмо Екатерины II д'Аламберу. 1765 // Сб. РИО. 1872. Т. 10. С. 29–31.

ниях». Однако детальное сравнение текста знаменитого трактата и десятой главы «Наказа» обнаруживает выборочное и пристрастное заимствование, что показывает не только предпочтения императрицы, но и ее косвенное несогласие с Беккариа, а также попытку адаптировать идеи автора «О преступлениях и наказаниях» к российской действительности.

В 1775 году, после расправы с участниками восстания Пугачева, Екатерина приказала похоронить выставленные напоказ тела казненных, «лобные места истребить» и «впредь по преступлениям, смертную казнь заслуживающим, поступать по точной силе 1754 года указа»²⁴. Несмотря на то что именно тогда императрица практически подтвердила полную приостановку смертной казни и ни разу не нарушила ее до конца своего правления, она хранила молчание по поводу своего личного отношения к двадцатилетнему мораторию предшествующего царствования. Показательно, что единственное оценочное высказывание о феноменальном опыте Елизаветы Петровны Екатерина просто скопировала в свой «Наказ» из трактата Беккариа²⁵.

Бескомпромиссно противостоять смертной казни она не собиралась, но и злоупотреблять пытками и экзекуциями с просветительской рациональностью считала нецелесообразным. В трактате Беккариа дважды ставит вопрос риторический вопрос — «справедлива ли смертная казнь в хорошо устроенном правлении» и «необходима ли она для безопасности и общественного порядка»²⁶. Разумеется, Екатерина обращается только ко второй формулировке и цитирует лишь соображения философа об исключительных случаях вынужденного для власти лишения жизни своих подданных:

...смерть гражданина может в одном только случае быть потребна, сиречь, когда он, лишен будучи вольности, имеет еще способ и силу, могущую возмутить народное спокойство. ...или во время безначалия, когда самые беспорядки заступают место законов. А при спокойном царствовании законов... где вся власть

24 ПСЗ. Т. XX. № 14294. С. 104—106. 1775, 6 апреля. Кстати заметить, что расправа с участниками восстания Пугачева станет практически последней смертной казнью в Российской империи вплоть до повешения пятерых декабристов в 1826 году. Во время Наполеоновских войн полковник М.М. Петров, впервые в жизни увидевший виселицу недалеко от городка Штропен, был глубоко потрясен: «Между прочим... вдруг предстало глазам моим... какое-то отдельное строенье... не виданного никогда мною образа: с пятью столбами... стоящими на высоком круглом цоколе. На столбах этих лежали перекладыны. Я спросил проводника моего: “Что это такое?” Он отвечал: “Виселица”. <...> Тоскливое изумление, как черный ворон, простерлось и объяло душу мою скорбию. “Как, — думал я, — и в те самые минуты, когда, казалось мне, что судьба совершила уже лестные желания мои, приблизив меня в благоговении к божественной Германии, к народу, казавшемуся мне, по описаниям и слухам от многих, благоизбранным нравов, и вот на первом шаге моем к ним встречает меня прекрасное ручательство — виселица!!” (1812 год: Воспоминания воинов русской армии. Из собрания отдела письменных источников Государственного исторического музея / Сост. Ф.А. Петров и др. М.: Мысль, 1991. С. 136—137).

25 См.: Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Пер. М.М. Исаева. С. 317—318; Наказ императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения / Под ред. Н.Д. Чечулина. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1907. С. 62; см. также: Плавинская Н.Ю. Наказ Комиссии о сочинении проекта нового уложения Екатерины II: Первоначальный текст Наказа, источники, переводы, тексты. М.: Памятники исторической мысли, 2018. С. 181—199.

26 Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Пер. с итал. М.М. Исаева. С. 241, 314; Наказ императрицы Екатерины II. С. 62.

в руках Самодержца, — в таком государстве не может в том быть никакой нужды, чтоб отнимать жизнь у гражданина²⁷.

Первая половина правления Екатерины была отмечена тремя громкими казнями, завершившимися отсечением головы, повешением, виселицей по жребию и четвертованием. Однако сентенции по делу поручика Василия Мировича, виновников московского Чумного бунта 1771 года и, как уже отмечалось, участников восстания Емельяна Пугачева 1773—1774 годов свидетельствуют, что после двадцатилетнего моратория власть вынуждена была развернуто аргументировать оправданность возобновления смертных казней. Характерно, что при этом использовалось христианское учение, преступники обвинялись в попрании не только государственных законов, но и закона Божьего, а благостный образ *милосердной государыни* изолировался от смертных приговоров. Священный образ венценосной императрицы возвышался над окончательным решением, которое принимало представительное собрание. За исключением Синода, который чисто плотнo самоустранился от подписания смертных приговоров, Сенат, президенты коллегий, персоны первых трех классов и прочие бюрократические иерархи как бы брали на себя всю ответственность за казнь. Тем самым «беспримерное милосердие и сострадательное человеколюбивое сердце Ее императорского величества» оставалось незапятнанным.

По делу поручика Мировича объявлялось, что императрица собственноручно на докладе Сената написала о прощении подпоручика за оскорбление своей особы, но вот вынесение вердикта по поводу его покушения на «целость государственную и всеобщее благополучие отдает в полную власть собранию»²⁸. В приговорах убийцам архиепископа Амвросия и участникам пугачевского восстания образ императрицы связывался прежде всего с актами помилования, а не с решением о смертной экзекуции. Даже если это помилование заключалось в том, что повешены были не все виновники Чумного бунта, а только двое по жребию, а остальные наказаны кнутом и сосланы на каторгу. Высочайшее решение о снисхождении к казакам, выдавшим Пугачева, вообще было торжественно зачитано с Красного крыльца в Кремле при большом скоплении народа на другой день после публичных казней. В этом тексте монаршее помилование было названо «беспримерным милосердием самодержицы нашей, превосходящей всех смертных и единому Богу в излишней щедрот своих уподобляющейся»²⁹.

Екатерина полагала, что в документах, исходящих от престола, понятие *милосердие* придает особое звучание прагматичному использованию таких идей и ценностей Просвещения, как «веротерпимость», «торжество фундаментальных законов», «соответствие наказания тяжести преступления» и т.п. Однако в то же время *государево милосердие* рассматривалось ее современником Чезаре Беккариа как обратная сторона деспотизма. Итальянский мыслитель писал:

27 Зарудный С.И. Беккариа о преступлениях и наказаниях в сравнении с главою X-ю Наказа Екатерины II... С. 74; Плавинская Н.Ю. Наказ Комиссии о сочинении проекта нового уложения. С. 392—393.

28 См.: ПСЗ. Т. XVI. № 12228. С. 890—892. 1764, 17 августа; № 12241. С. 897—907. 1764, 15 сентября.

29 См.: ПСЗ. Т. XIX. № 13695. С. 364—371. 1771, 10 ноября; Т. XX. № 14233. С. 1—15. 1775, 10 января.

Для предотвращения преступности надо способствовать развитию наук и просвещения, награждать добродетели, уделять больше внимания воспитанию детей. Необходимо отказаться от института помилования: милосердие должно быть в законах, а не быть прихотью судьи или правителя³⁰.

Характерно, что эти слова из трактата философа, столь широко цитируемого в «Наказе», императрица проигнорировала.

Екатерина исключает из «цитатника» «Наказа» неприемлемое для любого просветителя отождествление греха и преступления и обходит стороной вопрос Беккариа: «Каким образом порча в сердце может служить мерилom при наказании?»³¹ Именно в правление императрицы возрастает особая ценность искреннего сожаления осужденного по поводу совершенного преступления и все более становятся типичными приговоры, дополняющие клеймение или каторгу покаянием в монастыре [Marasinova 2016]. Стремление властей, выражаясь в стилистике Фуко [Фуко 1999: 7–104], не только карать тело, но и исправлять душу, по мнению некоторых современных исследователей, было результатом опосредованного воздействия идей пиетизма на русское законодательство, проводником которых выступала и сама императрица. Как указывает немецкий историк Клаус Шарф, влияние на юную цербтскую принцессу Софью Августу Фредерику³² военного пастыря-пиетиста Фридриха Вагнера и духовного наставника великой княгини Екатерины Алексеевны выпускника университета в Галле Симона Тодорского «сравнимо с влиянием Вольтера»: «...евангельские мотивы покаяния, искупления, прощения она использовала даже в полемических высказываниях» [Шарф 2015: 85–108].

Не случайно высочайшие конфирмации по делам о смертных преступлениях свидетельствуют, что именно императрица стала инициатором приговоров к «купному наказанию покаянием», которые должны были выносить светские суды. Одну из первых таких конфирмаций Екатерины написала в 1766 году собственноручно на французском языке непосредственно на докладе Сената по делу об убийстве геодезиста Шулепникова его женой Федорой. Следствие по этому делу тянулось более восьми лет и, можно сказать, зашло в тупик в связи с крайне смутными и путанными показаниями вдовы геодезиста: она говорила, что нашла мужа уже скоропостижно умершим, и тут же обвиняла во всем дворовых девок, которые его якобы задушили, или вообще заявляла о собственном «беспамятстве». В усольской воеводской и галицкой провинциальной канцеляриях согласно сложившейся традиции решили, что «для изыскания истины» Шулепникову следует пытать, однако указы 1763 и 1765 годов требовали осмотрительности по части допроса с пристрастием, и

30 Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Пер. с итал. М.М. Исаева. С. 394.

31 С точки зрения философа: «Лишь один <Творец> позволил себе оставить за собою право соединить в одном лице законодательную и судебную власти, так как только он один способен избежать при этом отрицательных последствий такого совмещения» (Там же. С. 223–226).

32 Вспоминая о своей ранней юности в Цербсте, Екатерина писала: «Мне дали наставника, который обучал меня Закону Божьему. <...> Сей духовный отец чуть не подверг меня в меланхолию: наговорил мне столько о Страшном суде и о том, как трудно спастись» (Записки императрицы Екатерины Второй. СПб., 1907. С. 7–8; см. также письмо Екатерины II Гримму от 20 января 1776 года: Сб. РИО. Т. 23. С. 41).

дело было передано в Сенат, где также не хотели рисковать и направили экстракт императрице. В высочайшей конфирмации говорилось:

Есть большое количество показаний против этой женщины, но ее показания противоречивы... Я освобождаю ее от допроса и повелеваю заключить на один год в монастырь или тюрьму, не позволяя никому ее видеть, кроме священника, который должен побуждать ее покаяться при помощи религиозных чувств, поста и молитвы... затем поступить, как законы повелевают³³.

Характерно, что в 60—70-е годы XVIII столетия церковное покаяние присуждалось часто лишь на финальном этапе вынесения вердикта, то есть в высочайших конфирмациях. Но постепенно эта склонность императрицы привлекать церковь к борьбе со «смертными преступлениями» была осознана Сенатом, а потом и низшими судебными инстанциями. К концу 70-х — началу 80-х годов, особенно после проведения губернской реформы и публикации Устава благочиния, покаяние все чаще появляется в сентенциях уголовных палат и земских судов, выносимых по делам, за которые ранее подобная форма взыскания не полагалась [LeDonne 1984: 196]. Постепенно таинство самообвинения грешника перед лицом Всевышнего окончательно превратилось в неотъемлемую часть резолюций по тяжким преступлениям, выраженную формализованной строкой приговора. Многотомные «Журналы высочайшим конфирмациям на докладах Сената и других мест» и «Реестры решенным делам по уголовной экспедиции» на протяжении десятилетий воспроизводили один и тот же юридический штамп в отношении осужденных представителей высшего сословия: «Держав целую неделю на хлебе и воде, предать церковному покаянию; а потом по лишении чинов и дворянского достоинства сослать на поселение»³⁴.

В некоторых приговорах, усугубляющих наказание наложением епитимьи или осуждением на церковное покаяние, оправданность подобной меры аргументировалась. Но если в царствование Елизаветы шли общие рассуждения о последнем праве преступника позаботиться о своей душе перед казнью и «просить Бога умиловаться», то при Екатерине речь шла об «очистке совести» и исправлении в этой земной жизни. Так, например, считалось, что от кнута последует только «скорбь», а покаяние принесет «сердечное восчувствование злодеяния» и «превращение в полезного члена общества»³⁵.

Таким образом, для подданных Российской империи *государево милосердие* оставалось и объектом веры, и часто единственным средством добиться справедливости, а иногда и сохранить жизнь. Соответственно, это понятие использовалось как важный механизм социального контроля и было призвано демонстрировать всемогущество и сакральность самодержавного престола. В то же время во второй половине XVIII века, в период царствования Елизаветы Петровны и Екатерины II, ореол *милосердной монархини и матери Отечества* служил средством подтверждения легитимности их «женского» правления. *Государево милосердие* было демонстрацией и «монополией власти на

33 См.: РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 146. Л. 1—4.

34 См., например: РГАДА. Ф. 10. Оп. 3. Д. 3. Л. 17, 18 об., 25, 37 об. и др.; Ф. 248. Оп. 62. Кн. 5269—5439. Л. 79—80, 137 и др.

35 См., например: ПСЗ. Т. XX. № 15032. С. 958—961. 1780, 9 июля; РГАДА. Ф. 248. Оп. 61. Д. 5195. Л. 75—91 об.; и др.

насилие» и высочайшей милости, что проявлялось особенно в связи со смертными приговорами. И если русские императрицы считали *милосердие* христианской добродетелью, то итальянский просветитель Чезаре Беккария видел в праве «казнить и миловать» обратную сторону деспотизма.

Библиография / References

- [Агеева 2008] — *Агеева О.Г.* Императорский двор в России. 1700—1796 годы. М.: Наука, 2008.
- (Ageyeva O.G. Imperatorskiy dvor v Rossii: 1700—1796. Moscow, 2008.)
- [Волков 1974] — *Волков С.С.* Лексика русских челобитных XVII века: формуляр, традиционные этикетные и стилевые средства. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1974.
- (Volkov S.S. Leksika russkikh chelobitnykh XVII veka: formulyar, traditsionnye etiketnye i stilevye sredstva. Leningrad, 1974.)
- [Фуко 1999] — *Фуко М.* Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.
- (Foucault M. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Moscow, 1999. — In Russ.)
- [Хорошкевич 2001] — *Хорошкевич А.Л.* Русь и Крым: от союза к противостоянию. Конец XV — начало XVI вв. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- (Khoroshkevich A.L. Rus' i Krym: ot soyuza k protivostoyaniyu. Konets XV — nachalo XVI vv. Moscow, 2001.)
- [Шарф 2015] — *Шарф К.* Екатерина II, Германия и немцы / Пер. с нем. И. Карташева и М. Лавринович; научн. ред. пер. М. Лавринович. М.: Новое литературное обозрение, 2015.
- (Sharf K. Katharina II, Deutschland und die Deutschen. Moscow, 2015. — In Russ.)
- [LeDonne 1984] — *LeDonne J.P.* Ruling Russia: Politics and Administration in the Age of Absolutism, 1762—1796. Princeton, NJ: Princeton UP, 1984.
- [Marasinova 2016] — *Marasinova E.* Punishment by Penance in 18th-Century Russia: Church Practices in the Service of the Secular State // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History.* 2016. No. 17 (2). P. 305—332.
- [Poe 2000] — *Poe M.T.* "A People Born to Slavery": Russia in Early Modern European Ethnography, 1476—1748. Ithaca; London: Cornell University Press, 2000.

Сергей Польской

Clementia Augustae:

МИЛОСЕРДИЕ И «НЕЛЕПЫЙ ОБЕТ» ИМПЕРАТРИЦЫ

Sergei Polskoi

Clementia Augustae: Mercy and the "Absurd Vow" of Empress

Сергей Польской (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», доцент Школы исторических наук; Институт всеобщей истории РАН, старший научный сотрудник Центра по изучению XVIII века; кандидат исторических наук) spolskoy@hse.ru.

Sergei Polskoi (PhD; Associate Professor at the School of Historical Sciences, HSE University; Senior Researcher at the Centre for the Study of the 18th Century, Institute of World History, Russian Academy of Sciences) spolskoy@hse.ru.

Ключевые слова: история понятий, милосердие, милость, помилование, отмена смертной казни, макиавеллизм, антимаккиавеллизм, диссимуляция, монархический язык раннего Нового времени

Key words: history of concepts, clemency, mercy, forgiveness, abolition of the death penalty, Machiavellianism, anti-Machiavellianism, dissimulation, monarchical language of the Early Modern Period

УДК: 94(47)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_329

UDC: 94(47)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_329

С 1744 по 1764 год в России фактически были приостановлены все смертные казни. Современники и историки связывали эту меру с обетом императрицы Елизаветы Петровны, данным ею в ночь на 25 ноября 1741 года. Однако все известные факты противоречат этому мифу, который оказался необыкновенно устойчивым, так же как и отказ рационально объяснять действия императрицы в историографии. Несомненно, что все «ходы» императрицы в направлении отмены смертной казни и смягчения политики наказаний были политическими и дискурсивными, то есть направленными на достижение конкретных целей и, самое главное, осмысляемыми в категориях политики, права, религиозных представлений и литературы ее эпохи, причем ключевым понятием вокруг которых строится интерпретация ее действий в представленной статье является милосердие (*clementia*). История понятия «милосердие», его связь с монархическим языком эпохи позволяет нам контекстуализировать действия императрицы и лишить их мистического ореола.

From 1744 to 1764, all capital punishments were suspended in Russia *de facto*. Contemporaries and historians associated this measure with the Empress Elizabeth Petrovna's vow, made by her on the night of 25 November 1741. However, all known facts contradict this myth, which has proved unusually persistent, as has the refusal to rationalize the empress's actions in historiography. There is no doubt that all the Empress's "moves" towards the abolition of the death penalty and mitigation of punishment policy were political and discursive, i.e., it were aimed at achieving specific goals and, most importantly, were comprehended in the categories of politics, law, religious ideas and literature of her epoch, and the key concept around which the interpretation of her actions in the presented article is based is mercy (*clementia*). The history and interpretation of the concepts of *clemency*, its connection with the monarchical language of the epoch allows us to contextualize the empress's actions and deprive them of their mystical aura.

8 августа 1717 года в Петербурге под палящим солнцем медленно и мучительно умирала заживо закопанная по голову женщина. Из придворной кареты на нее смотрели две девочки, которые, вернувшись с прогулки в Летний дворец, поспешно надиктовали письмо князю Меншикову:

Светлейший Князь Александр Данилович,

по должной своей вине, баба, которая закопана уже ныне немалое время и при самом часе смерти ея, того ради вас просим, аще возможно, то бы вы приказали ее от той смерти для здравия Государя нашего батюшки, тако и Государыни нашей матушки, свободить, и отослать в монастырь,

в прочем вам пребываем доброжелательными

Anna Elisabet¹

Генерал-губернатора Петербурга в этот день не было в столице, он уехал осматривать строительные работы в Петергофе и Ораниенбауме и вернулся только на следующий день ввечеру, когда, видимо, и получил это письмо². Скорее всего, эту женщину, оставшуюся безымянной для истории, не удалось спасти, — если царевны застали ее «при самом часе смерти», она едва смогла бы прожить еще сутки. Такая казнь обычно назначалась мужеубийцам³, к мольбе сохранить жизнь и отправить преступницу в монастырь власти иногда прислушивались и таким образом спасали жертву⁴. В этом отношении просьба двух царевен не была чем-то выходящим за рамки традиционного христианского милосердия (*misericordia*, в значении сострадания и сочувствия), если бы не стала первым шагом к политическому милосердию (*clementia*) будущей императрицы Елизаветы Петровны. Случаи осуществления бесчеловечной казни женщин зафиксированы вплоть до начала 1740-х годов [Сергеевский 1887: 111], когда одна из сочинительниц письма, взывавшего к милосердию «полудержавного властелина», став императрицей, заявила в августе 1743 года, что «мы всякие смертные преступления не натуральною, но политическою смертию наказывать уставили» [Таганцев 1902: 973], и фактически с 17 мая 1744 года приостановила исполнение смертных приговоров в Российской империи.

Формальный процесс введения первого в истории Нового времени моратория на смертную казнь хорошо изучен в исследовательской литературе и не нуждается в повторении [Викторский 1912: 215—233; Марасинова 2019; Писаренко 2014: 182—190; Таганцев 1902: 972—973; Сергеевский 1890], при этом почти никто из ученых, за исключением С. Бринера [Bruner 1990], не пытался дать удовлетворительного объяснения логики поступка императрицы. Историки объясняли отмену смертной казни религиозностью императрицы, не поддающейся логическому объяснению [Викторский 1912; Марасинова 2019]. Между тем ссылка на религиозность ничего не объясняет, поскольку почти любой человек этого времени был религиозен, дихотомии между религиозным и светским для него не существовало. К тому же исследователи уже давно отметили, что упадок смертной казни в Европе был скорее связан с секуляризацией, и, на-

-
- 1 Российский государственный архив древних актов (далее — РГАДА). Ф. 142. № 560. Л. 1. 1717. Августа 8. Письмо царевен Анны Петровны и Елизаветы Петровны кн. Меншикову. Письмо написано писарским почерком, подписи-автографы выделены курсивом.
 - 2 См.: Журнал 1717 году // Повседневные записки делам князя А. Д. Меншикова 1716—1720, 1726—1727 гг. / Публ. С.Р. Долговой и Т.А. Лаптевой. М.: Российский фонд культуры, 2000. С. 150.
 - 3 См.: *Перри Д.* Другое и более подробное повествование о России // Чтения императорского Общества истории и древностей российских. 1871. № 2. С. 129—130.
 - 4 Подробнее об этом виде казни см.: [Сергеевский 1887: 108—111; Kollmann 2012: 283—287].

оборот, представители разных христианских церквей вплоть до настоящего времени поддерживали применение смертной казни. Смертная казнь не противоречит учениям христианской церкви — еще Альбер Камю заметил: «Высшая мера наказания веками была фактически религиозной карой» [Камю 1998: 615].

Как показывает Ричард Эванс, осознанная критика смертной казни начинается только в эпоху Просвещения, вместе с секуляризацией сознания, поскольку «растущая уверенность в том, что смерть окончательна, подтолкнула просветителей... к мысли о том, что смертная казнь действительно непоправима» и общество теряет людей, которых оно могло бы исправить здесь и сейчас, а не в некоей «будущей жизни» [Evans 1996: 901]. М.М. Богословский предполагал, что отмена смертной казни могла быть как раз следствием личного страха императрицы перед смертью, как считали некоторые ее современники [Богословский 1913: 166]. Однако это предположение основано на слухах: сама Елизавета Петровна в 1740-е годы часто присутствует на многочисленных церемониях похорон⁵, а ее отношение к смерти соединяет христианское смирение с позицией неостоицизма, о чем она пишет принцессе А.И. Гессен-Гомбургской в своем собственноручном письме: «...уведомились мы о кончине супруга Вашего, и о том сожалеем. Но понеже сей путь по воли Божией всем необходим есть, того для печалию сокрушать себя непотребно, но в терпении с благодарением пребыть угодно пред Богом»⁶. К.А. Писаренко, отрицая существование мифического обета и религиозные основания решения императрицы, связывает его с «личными взглядами» императрицы, но их содержание он умалчивает [Писаренко 2014: 184].

Едва ли не единственной работой, где предпринята попытка выйти за банальный круг объяснений, стала статья канадского историка Сириллы (Кириллы Леонидовича) Бринера (1908—2005), который постарался обнаружить широкое интеллектуальное поле, оказавшее влияние на поступок Елизаветы. По мнению исследователя, этот поступок не был еще связан с Просвещением, однако «греческая классика, религиозный гуманизм, чувствительность, которую можно было почерпнуть из французских романов, и даже Лейбниц лучше соответствовали атмосфере, в которой жила Елизавета», все это создавало «интеллектуальную и эмоциональную ауру, которая облегчала принятие мер, столь созвучных эпохе Просвещения» [Bruner 1990: 390]. Увы, попытки Бринера перевести разговор в плоскость интеллектуальной истории остались не замечены историками.

Сама Елизавета Петровна ни сказала ничего, что прямо объясняло бы ее поступок. Возможно, поэтому в историографии так живуча легенда об обете императрицы. Нам представляется, что ответы на вопрос о причинах «политики милосердия» Елизаветы Петровны и ее небывалого решения можно обнаружить опираясь на методы *интеллектуальной истории* (прежде всего

5 См.: Маркелл [Родышевский]. Слово при присудствии Ея Императорскаго Величества <...> 1742 года, Марта 28 дня. СПб.: При Имп. акад. наук, [1742]. Л. 16; Письма обер-гофмейстера Х.В. Миниха Иоганне-Елизавете принцессе Ангальт-Цербстской (1745—1746) // Российский архив: Альманах. [Т. XVIII]. М.: Рос. архив, 2009. С. 78, 88.

6 Елизавета Петровна, императрица. Письмо принцессе А.И. Гессен-Гомбургской от 27 октября 1745 г. / Публ. К.А. Писаренко // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII—XX вв.: Альманах. [Т. XVI]. М.: Рос. архив, 2007. С. 57.

Кембриджской школы), прием *насыщенного описания* К. Гирца и гендерный подход. Чтобы понять действия человека с помощью первого из этих методов, необходимо выявить «сущность нормативной лексики, доступной агенту для описания и оценки его поведения», поскольку язык является для человека «не вторичным явлением по отношению к его замыслам, а одной из детерминант его действий» [Skinner 1989: 22]. Метод «насыщенного описания» позволяет найти тот набор интерпретаций действий индивида, которые укоренены в определенной культуре, описать и в то же самое время ограничить репертуар возможных значений повторяющихся ритуалов и моделей поведения в рамках знаковой системы [Гирц 2004: 11–36]. Наконец, гендерный подход напоминает нам о неоднозначном положении женщины-монарха в традиционном обществе и выявляет те стратегии, которые позволяют ей укрепить свою власть в соответствии с практиками сформировавшейся политической культуры [Negrup 2006: 505–510; Villefonteaux 2014]. Отдельно стоит упомянуть работы Кристи Кессерлинг и Джеймса Грегори о милосердии в британской культуре, стоящие на границе интеллектуальной истории и истории практик [Gregory 2021; Kesselring 2003]. На российском материале, насколько нам известно, до сих пор не появилось подобных исследований.

Предметом нашего исследования станут синонимичные понятия «милосердие» и «милость» в монархическом языке раннего Нового времени на примере их функционирования в политическом дискурсе российской монархии середины XVIII века. В своей статье я предлагаю взглянуть на эту проблематику через политику «милосердия и кротости» российской императрицы Елизаветы Петровны (1741–1761), приостановившей исполнение смертных приговоров в Российской империи с 17 мая 1744 года. Погружение в широкий языковой и семиотический контекст культуры раннего Нового времени позволит понять прагматику действий императрицы и способы ее прочтения современниками, а с другой стороны, анализ этого отдельного случая может расширить наше понимание истории понятия «милосердие».

«Нелепый обет»

3 октября 1742 года Калужская провинциальная канцелярия исполнила указ Сената, по которому зачинщики восстания на крепостной мануфактуре Никиты Демидова были жестоко наказаны на глазах у крестьян окрестных деревень: трех человек били кнутом, а Ивана Герасимова и Лариона Карпова повесили в присутствии мстительного помещика⁷. Десять лет спустя волосной староста и «все тоя волости крестьяне» составили челобитную на имя императрицы, в которой вспоминали исполнение этого смертного приговора и прямо обвиняли помещика и местные власти в нарушении воли суверена:

7 В крестьянской челобитной датой казни назван 1743 год, но в докладе Сената 20 марта 1754 года на высочайшее имя указ о смертной казни крестьян датируется «742 году сентября 24 дня» и называется «имянным», то есть подписанным лично императрицей. Это ошибка, поскольку указ был сенатским. Для калужских крестьян это все было представлено как воля императрицы, поскольку все указы, даже провинциальных канцелярий, начинались со слов «По Указу Ея императорского величества...» (см.: РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. № 1465. Л. 124–124 об.).

А когда всемилостивейшая и державнейшая наша государыня императрица изволила восприять всероссийский престол, тогда милостивыми ея теплым сердцем презрению ко приятию к вышнему всещедрому богу обещанию, токмо которые, забыв страх божий, явятся по уложению указом ея смертной убивственной вине, и тех, место смерти, доровала живатом к сылки⁸.

Как известно, Мишель Фуко описывал смертную казнь как явление суверена толпе — невидимый для большинства живой монарх являлся подданным в акте исполнения наказания — калеча или убивая преступника [Foucault 1979: 49]. В случае калужских крестьян казнь была делом рук помещика, нарушившего волю суверена, который, как верили его подданные, дал перед Богом обет милосердия и не мог явить себя в убийстве.

Если для приписных крестьян воля императрицы даровать жизнь преступникам была несомненным благом, актом христианской любви, то секретарь французского посольства в Петербурге Жан-Луи Фавье полагал, что она была абсурдной с точки зрения «государственного резона». Фавье не сомневался в том, что императрица действительно обладает «чрезмерной добротой, человечностью, которая довела ее до *нелепого обета*». Однако этот обет, «который она дала в ночь заговора и своего вступления на престол — не предавать никого смерти во время своего царствования», привел к вредным последствиям — «70 тысяч злодеев, которые заслужили высшей меры наказания, находятся под охраной 20 тысяч человек»⁹. Фавье был не одинок в своем осуждении моратория на смертную казнь, порицание неблагоразумного поступка императрицы едва ли не преобладает среди ее образованных современников [Brunner 1990: 409–410, 415].

Но и русские крестьяне, и европейские дипломаты и газетеры безоговорочно верили в легенду о клятве императрицы. Согласно распространенному мифу, Елизавета, прежде чем отправиться в казармы Преображенского полка, ночью 25 ноября 1741 года «пред образом Спаса Нерукотворенного обещалась» никого не казнить в свое царствование, что будто бы неукоснительно выполняла все двадцать лет своего царствования¹⁰. Этот миф об обете императрицы в ночь переворота, растиражированный уже при ее жизни, с завидным упорством продолжают транслировать многие современные историки: «Хорошо известно, что за двадцать лет правления императрицы Елизаветы Петровны, с 1741 по 1761 год, не было совершено ни одной смертной казни» [Марасинова 2019: 133] (ср.: [Анисимов 1999: 538; Павленко 2018: 179]). Впервые разоблачить этот миф попытался еще М.И. Семевский, который сомневался в том, «насколько справедливо это странное мнение» об отмене казней, ведь «в 1742 г. вышло несколько указов по

8 Прощение крестьян Ромодановской волости императрице Елизавете Петровне (1752 г. не ранее апреля 2) // Материалы по истории волнений на крепостных мануфактурах в XVIII веке. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. С. 149–159.

9 *Favier J.-L. Une leçon de géostratégie: les Observations sur la Russie en 1761 / Texte établi, présenté et annoté par Francine-Dominique Liechtenhan. P.: Éditions SPM, 2016. P. 73–74.* Цифры, которые приводит Фавье, явно завышены. По ведомостям, полученным в Сенате к 14 апреля 1746 года, к смертной казни во всей империи с мая 1744 года (то есть почти за два года) было приговорено 229 человек, но из вынесенных на местах приговоров Сенат посчитал нужным утвердить только 50. См.: РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 1023. Л. 8.

10 Сочинения кн. М.М. Щербатова. СПб.: Изд. кн. Б.С. Щербатова, 1896. Стб. 444; Архив князя Воронцова. Кн. 3. М.: Тип. Грачева и Ко, 1871. С. 649–650.

поводу казней и пыток» [Семевский 1860: 338]. Ему вторил М.М. Богословский, утверждавший, что до 1744 года смертные казни продолжали исполняться [Богословский 1913: 166]. С. Бринер полагал, что обет императрицы не более чем распространенное заблуждение (popular belief), поскольку «в действительности отмена смертной казни была длительным процессом, стимулируемым исключительно неограниченной волей монарха и сдерживаемым рудиментарным характером российской судебной системы» [Брунер 1990: 389]. Уже в начале нашего века К.А. Писаренко показал, что императрица не давала никакого обета об отмене смертной казни, первые распоряжения императрицы о «нечинении» смертной казни последовали только в 1743 году [Писаренко 2014: 185].

Действительно, исполнение смертных казней было приостановлено только сенатским указом 17 мая 1744 года, последовавшим после резолюции императрицы 10 мая 1744 года на доклад сенаторов 11 октября 1743 года¹¹. Вплоть до мая 1744 года от имени далекой и невидимой императрицы, олицетворявшей политическое тело империи, преступников вешали, закапывали заживо, сжигали. Сама Елизавета неоднократно подтверждала действие смертной казни как в своем присутствии в Сенате, так и именными указами. Поразительно, что 15 декабря 1741 года, в день, когда императрица объявляет в Сенате свой знаменитый указ об освобождении осужденных и снятии недоимок с тяглого населения империи¹², она лично приказывает вернуть смертную казнь для иноверцев, перешедших в православие и совершивших убийство¹³. Примеры можно легко умножить¹⁴, но вполне очевидно, что эти личные распоряжения императрицы о назначении смертной казни прямо не совместимы с ее обетом «никого не казнить».

Источники, созданные непосредственно после переворота 25 ноября 1741 года, так же упорно молчат о каком-либо обете императрицы и ее желании приостановить смертные приговоры. В одном из самых ранних сочинений, написанных вскоре после переворота, — «Краткой реляции», созданной кем-то из близкого круга приближенных к бывшей цесаревне людей, — даются подробности ночи переворота, Елизавета молится перед выходом в казармы, но нет речи о каком-либо обете¹⁵. В панегирическом сочинении Петра Крекшина «О бедственном злострадании и благополучном восшествии на престол императрицы Елисавет Петровны» вообще нет упоминания молитвы, цесаревна перед переворотом просит солдат только избежать кровопролития¹⁶. Ритуализованная религиозность этого времени не мыслила начала опасного предприятия без молитвы, молитва цесаревны, скорее всего, была, как, возможно, был и личный обет государыни. Но он вряд ли касался отмены смертной казни,

11 РГАДА. Ф. 248. Оп. 105. Д. 8321. Л. 262—263. В «Полном собрании законов Российской империи» опечатка — вместо 17 мая 1744 года названо 7-е, что привело к ошибкам в дате среди историков, не работавших с архивными документами.

12 Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Собрание 1-е (далее — ПСЗ). Т. 11. СПб.: Тип. II отд. Собственной его императорского величества канцелярии, 1830. № 8481.

13 ПСЗ. Т. 11. № 8482.

14 См. например: ПСЗ. Т. 11. № 8526; Т. 12. № 8910; № 8940.

15 Научно-исследовательский отдел рукописей Библиотеки Академии наук (далее — НИОР БАН). 1.4.18. Краткая реляция о восшествии Государыни Елисавет Петровны на Всероссийский отечески[й] престол. Л. 15—15 об.

16 ОР ГИМ. Муз. 1898. Л. 75 об. — 76.

уже только потому, что нельзя дать обет и потом более двух лет постоянно его нарушать, чтобы только в 1744 году наконец приступить к его исполнению.

Одним из первых сочинений, где говорится о намерениях Елизаветы Петровны уничтожить смертную казнь, был литературный «портрет» императрицы, анонимно опубликованный в Гамбурге (1748)¹⁷. Как нам удалось установить, он создан Иоганной-Елизаветой Ангальт-Цербстской в мае-июне 1746 года¹⁸. Она провела при русском дворе почти полтора года (с 9 февраля 1744-го по 28 сентября 1745 года) и постоянно общалась с императрицей как раз в то время, когда последовал указ 17 мая 1744 года. Мать Екатерины II знала о решении Елизаветы от нее самой, при этом она ничего не сообщает о каком-либо обете, а скорее говорит о личных добродетелях императрицы и античных образцах как причинах такого решения:

...пример сентиментов щедрости, кроткого и человеколюбивого Ея нрава есть таковой: некогда осматривала она свой Оружейной кабинет, показан Ей мечь некоего палача, которым он вершил [казни], по обыкновению ремесла таких людей, на что она ответствовала: «я уповаю, что сего в мое Государствование уже не случится». Слова благопристойнейшие такой Государыни, которая народ свой любит и есть образом Божества, желающего, чтоб ни один из смертных не погиб! Да и говорят, что нет еще примера, чтоб она приговор к смерти подписала: в чем она уподобляется оному римскому императору, которой, долженствуя оной подписать, обыкновенно говаривал: «дай Боже чтоб я писать не умел!»¹⁹.

Интересно, что принцесса видит в решении Елизаветы не слабovolьную прихоть. По ее мнению, императрица, следуя путям милосердия, сохраняет правосудие, поскольку «она ненавидит преступление, а не преступника» и «она знает наказывать виноватаго по правилам правосудия, и прощает неповинного по правилам же благоразумия», что есть пример для тех, «кто кормило Государства управляет»²⁰.

Обет «никого не казнить» абсурден, поскольку не вписывается в традиционные практики²¹. Перформативный акт обета предполагал или *акт жертво-*

17 *Portrait naturel de l'Impératrice de Russie glorieusement régnante*. Hambourg: Chez Petit et Dumoutier, [S.a.]. Цитируемый ниже русский перевод был сделан в Коллегии иностранных дел в ноябре 1748 года: Существительный портрет Славно-Государствующей императрицы всероссийской // Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. 44. Оп. 44/1. 1748 год. Д. 2.

18 Барон Христиан Вильгельм фон Миних, обер-гофмейстер российского двора, сообщает принцессе 28 июня 1746 года о том, что им получен портрет Елизаветы, и упоминает принцессу как его сочинительницу (см.: РГАДА. Ф. 2. Д. 76. *Lettre du baron C. Münnich à la princesse J.E. d'Anhalt-Zerbst, Juin 28 / juillet 9, Peterhoff*. Л. 6).

19 АВПРИ. Ф. 44. Оп. 44/1. 1748 год. Д. 2. Л. 521—521об. Иоганна-Елизавета прямо отсылает нас к «*De Clementia*» Сенеки, это слова его ученика Нерона «*Ultimam nescirem litteras*».

20 АВПРИ. Ф. 44. Оп. 44/1. 1748 год. Д. 2. Л. 520 об.

21 У нас есть только малодостоверные сообщения в сочинениях иностранцев (К. Буссова, П. Петрея и И. Массы) о «тайном» обете Бориса Годунова никого не казнить в первые пять лет своего правления. Показательно, что русские источники об этом молчат. И. Масса считал, что слух о тайном обете распространял сам Годунов, но обета не было, поскольку убийства противников царя продолжались все время (см.: *Буссов К. Московская хроника. 1584—1613* / *Die Moskauer Chronik. 1584—1613*. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. С. 83—84; *Масса И. Краткое известие о Московии в начале XVII в. М.: Соцэргиз, 1936. С. 53*).

вания (вклад, строительство храма), или *самоограничение* (это прежде всего отказ от удовольствий и «наказание плоти» — пост, власяница, уход в монастырь, паломничество и т.д.). Христианский обет — это то, что совершается по отношению к Богу. Как говорит Григорий Назианзин, это «обещание умиловительной жертвы», а такая жертва Богу как раз отсутствует в мнимом обете императрицы. Елизавета Петровна если и давала обет, то он должен был быть согласен с традицией, и очевидно, что возведение Спасо-Преображенского собора (1743) или ее паломничества в Троице-Сергиеву лавру (1742) и в Киев (1744), как и другие демонстративные акты благочестия императрицы, ближе всего к традиционному пониманию христианского обета. Нарушить обет — взять на себя тяжкий грех, о чем Елизавета Петровна не могла не знать, дать же обет и больше двух лет его нарушать — невысказано.

Очевидно, что Елизавета не давала обета об отмене смертной казни. Она могла отказаться лично подписывать смертные приговоры, то есть не брать на себя ответственность за пролитие крови подданных, но это не должно было вести ее к отмене смертной казни как таковой. Смертные приговоры «по Уложению и указам» продолжали выносить гражданские присутственные места и военные суды²² и могли выносить и далее без ее участия. Почему-то ей было необходимо остановить исполнение казней в целом. Сделать действия императрицы дискурсивными, то есть доступными интерпретации, нам может помочь только изучение политического языка эпохи и, в частности, важнейшего понятия монархического языка — *милосердия*.

Regni clementia custos

Рассуждая о милосердии (*mercy, clemency*) в современной правовой системе демократических государств, американские правоведы Н. Хуссейн и О. Сарат утверждают, что право помилования есть «юридически санкционированное беззаконие» (*legally sanctioned a legality*), по сути, оно остается элементом монархического правления в демократиях, поскольку помилование выходит за рамки закона и несет на себе признаки неограниченного правления [Sarat, Hussain 2007: 6]. На это еще в XVIII веке указывал и известный английский теоретик права Уильям Блэкстон. По его мнению, помилованию нет места в демократии, поскольку там не признается никакой власти выше власти магистрата, «который только исполняет законы» и не может их нарушать. Право помилования — это «одно из величайших преимуществ монархии перед любой другой формой правления», однако помилование не может существовать «в совершенном законодательстве», поскольку тогда «милосердие государя выглядело бы как молчаливое неодобрение законов»²³. Действительно, милосердие всегда выходит за рамки закона и традиционно является частью мо-

22 По указу 8 октября 1726 года (ПСЗ. Т. 7. № 4964) вынесение смертных приговоров было возможно только с одобрения царствующей особы, однако уже постановлениями 31 декабря 1727 года (ПСЗ. Т. 7. № 5218) и 12 сентября 1728 года (ПСЗ. Т. 8. № 5333. Ст. 16) Верховный тайный совет отменил его и передал решение дел о смертной казни на уровень Сената в столице и губернаторов на местах [Kollmann 2012: 435].

23 *Blackstone W. Commentaries On The Laws Of England. Book the Fourth. Oxford: Clarendon Press, 1769. P. 390.*

нархической прерогативы. По своему характеру, происхождению и развитию оно связано с эволюцией монархической власти и порожденного ею политического языка.

Зарождение современного понимания милосердия, как полагает Мелисса Барден Даулинг, во многом связано с гражданскими войнами и формированием режима принципата в Риме, которое привело к возникновению неограниченной власти одного человека, стоящего выше граждан республики. Действительно, в античной Греции, в республиканских полисах граждане были равны — они не могли прощать и миловать друг друга. В греческом мире понятию милосердия соответствовало несколько терминов, основной из которых «филантропия» (φιλανθρωπία) — буквально это «человеколюбие». Однако в текстах классической эпохи это снисхождение, милость высшего к низшему, подразумевающая милосердие завоевателя по отношению к побежденным, которым прощают их сопротивление после победы и возвращают часть имущества. Если же греческим полисом управляет тиран, подобно Писистрату в Афинах, который обращается со своими подданными как с покоренным народом, народ ничем не отличается от завоеванных варваров, и поэтому милосердие по отношению к народу с его стороны есть знак признания покорности подданных [Dowling 2006: 3–4]. Кроме «филантропии», греки знали еще два близких понятия — *πραότης* и *ἐπιείκεια*, оба они могут переводиться как «кротость», подразумевают гуманность и мягкость обращения и являются скорее личными, а не общественными качествами гражданина.

В латинском языке так же существовала группа слов, соответствующая понятию «милосердие» (*misericordia*, *mansuetudo*, *indulgentia*). Важнейшим из них является *clementia*, понимаемая первоначально как мягкость (и погоды, и характера) и снисходительность, а затем как прощение побежденных врагов и признавших свою вину преступников. Именно это слово становится центральным термином римской политической культуры, во многом благодаря этике стоицизма и влиятельнейшему трактату Сенеки «О милосердии» («*De clementia*»). Для стоиков противоположностью милосердия является не благородная суровость (*severitas*), а необузданная жестокость (*crudelitas*). Суровость представляется добродетелью, дополняющей милосердие и сдерживающей его, а вот жестокость основана на эмоциональной чрезмерности, отсутствии контроля, поэтому она осуждается [Ibid.: 5–8]. Сенека также определяет милосердие как безусловную форму господства — «снисходительность высшего лица по отношению к низшему при назначении наказания»²⁴. Трактат «О милосердии», в основе которого лежали политические наставления Нерону, стал конституирующими для жанра «княжеских зеркал» (*Specula principum*) и постоянно цитировался [Lachaud, Scordia 2007].

Эти наставления для государей ориентировались также и на библейскую мораль, которая позволила связать атрибуты власти божественной и монархической. Концепция «подражания Христу» (*Christomimetes*), развитая христианами богословами уже в позднеримскую эпоху, требовала от государя уподобления Богу в его качествах [Ladner 1959: 7–36, 107–32; Polskoj 2022: 92; Runciman 1977: 5–25]. Авторы наставлений, проповедей и толкований постоянно вспоминали одно из ключевых увещаний Христа: «Будите убо милосерди, якоже и Отец ваш милосерд есть» (Лк. 6:36). Уподобление Богу возможно

24 Seneca. *De clementia*. II. 3. 1

только на путях милосердия, христианский монарх один обладает правом помилования, стоящим выше закона и человеческой справедливости. Но монарх, уподобляясь Богу, должен был сохранить баланс между справедливостью и милосердием. В русской традиции дискуссии о соотношении «милости» и «правды» возникли еще на рубеже XV—XVI веков, и если Федор Карпов склонялся в сторону баланса справедливости и милосердия, сохраняющего народы и царства («Милость бо без правды малодушество есть, а правда без милости мучительство есть, и сиа два разрушают царство и всяко градосожителство»), то Иван Пересветов настаивал, что государь должен быть «грозным и мудрым», поскольку «Бог не веру любит, правду» и «не мочно царю без грозы быти»²⁵.

Эта проблема актуальна и для итальянского современника московских публицистов: Н. Макиавелли полагал, что для государя подчинение важнее любви подданных, но при этом князь должен казаться благочестивым и милосердным, поскольку милосердного государя будут любить больше, чем жестокого. Макиавелли определенно видит в своем «государе» особу мужского пола, но, как замечает М. Вийпонто, когда женщина-правительница «имеет репутацию жестокой, культура раннего Нового времени осуждает ее как чудовище», уподобляя Иезавели и Гофоллии, поскольку уделом женщины должны быть мягкость и милосердие [Villeponteaux 2014: 5]. Поэтому Елизавета I Английская пыталась избежать упреков в жестокости, подчеркнуто демонстрируя свое королевское милосердие. Политические теоретики этого времени полагали, что женщины в большей степени, чем мужчины, подвержены страстям, поэтому женщинами гораздо легче манипулировать, чем мужчинами. Это делало позицию английской королевы довольно проблематичной: ее милосердие вызывало «подозрение в том, что это всего лишь слабоумная, эмоциональная жалость» [Ibid.: 6].

Та же дилемма стояла и перед российской императрицей Елизаветой, милосердие которой иностранные дипломаты расценивали как свойство женской натуры и проявление ее слабостей. Так, в 1748 году прусский посол Финкенштейн писал: «...из слабости темперамента и проистекает столь прославленное ее милосердие, столь скупую на кровь преступнейших из подданных ее содействующее» [Лиштенау 2000: 292]. Французский дипломат Дальон скептически замечал, что императрица напрасно полагает, «будто милосердием привлечет к себе сердца народа, тогда как народ этот не понимает, что такое любить, и никогда не поймет»²⁶. Если перечитать указы в екатерининскую Уложенную комиссию, составленные через пять лет после смерти Елизаветы, то окажется, что Дальон был прав, большинство депутатов настоятельно требуют возвращения смертной казни. Среди них был и князь М.М. Щербатов, утверждавший, что «царствование императрицы Елисаветы Петровны, конечно, достойно удивления, ибо, невзирая на милосердие ее, что казнь смертная стала отменена, воровство и смертоубийство гораздо реже в России стали». Однако Щербатов полагал, что «окромя сего милосердия многие другие притчины тому способствовали», важнейшая из которых — нахождение армии в границах России, расформированные на постой войска поддерживали порядок на

25 Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2000. С. 354, 434, 560.

26 M. Dalion à m. Amelot, 11 septembre 1743 // Сборник Русского исторического общества (далее — Сб. РИО). Т. 105. СПб.: Тип. А. Траншеля, С. 82.

местах, поэтому преступления уменьшились²⁷. Впрочем, это тоже было следствием миролюбивой политики Елизаветы, которая до Семилетней войны сопротивлялась многочисленным попыткам втянуть Россию в европейские войны.

Семиотическая модель поведения Елизаветы лежит не в христианских образцах, а скорее в римской классике: несомненно, ее образец — Тит Веспасиан, на что прямо указывают современники²⁸. Крупнейший теоретик неостоицизма Юст Липсий в своей книге «Увещения и приклады политические» («*Monita et exempla politica*»), переведенной в Петровскую эпоху Симоном Кохановским, восхвалял милосердие императора Тита, который использовал принятие жреческого сана, для того чтобы отказываться от подписания смертных приговоров: «Тит... того ради принял на себе великое священство, дабы чисти от крове имел руце, что и сохранил... сей глагол всегда во устах своих имел: *лучше мне есть самому погибнути, нежели кого инаго погубити*»²⁹.

Возможно, именно этот пример вдохновил и Елизавету Петровну после миропомазания и причащения в алтаре Успенского собора Московского Кремля, которые приближали ее к священническому сану [Успенский 1998: 171—173], найти предлог для отказа лично подписывать смертные приговоры: ее руки не должны были быть обагрены кровью, как и у Тита. С точки зрения гендерной иерархии принятие священничества абсолютно немыслимо, ведь женщинам даже нельзя находиться в алтаре, не говоря уже о том, чтобы причащаться там по чину священнослужителей. Но во время коронации Елизавета выступала не как женщина, но как суверен, носитель политического тела, которое обладает всеми чертами маскулинности. Это, как кажется, еще раз доказывает положение Синтии Херрап — монарх имел не только два тела (физическое и политическое), но и два гендера (мужской и женский) одновременно [Негтур 2006: 498—499]. В этом отношении совершено иной семиотический смысл приобретают ежегодные торжества в честь событий 25 ноября, на которые императрица неизменно является в мужском гвардейском мундире, как и придворные маскарады-«метаморфозы».

Рассуждения классической древности и «новых» авторов о княжеском милосердии суммировал «Северный Монтень» — Юхан Оксеншерна. Как все хорошие второстепенные авторы, он довольно точно передал «общие места» представлений своей эпохи:

...люди милосердием гораздо лучше приклоняются, нежели силою и жестокостию. Марк Аврелий таковое имел изображение с надписию: *Regni clementia custos* (Страж царства — милосердие). <...> Самодержец яко есть наместник Божий в области своей, и последовательно должен, как возможно, царствовать сообразно Царю Царей, иже есть превышшая доброта и неизмерное милосердие. <...> Господь Бог благославляет Государей, которые кротостию и милостию царствуют над народом, и тем укрочают жесткость над подданными своими. Вместо того, что обыкновенно тиранны приемлют злосчастный конец достойный тигрскому своему поведению³⁰.

27 Сочинения кн. М.М. Щербатова / Под ред. И.П. Хруцова. СПб.: Тов. «Печатня С.П. Яковлева», 1896. Стб. 427—456.

28 «Елисавета Титу подражает» (*Щербатов М.М.* Разные сочинения кн. М.М. Щербатова. М.: В Унив. тип., 1860. С. 6).

29 Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее — НИОР РГБ). Ф. 247. № 741. Л. 95. Увещения и приклады политические.

30 НИОР РГБ. Ф. 310. № 884. Л. 54 об. — 55. Собрание размышлений о разных вещах господина Комеса Ивана Оксестерна.



Рис. 1. Символ XXII «Praesidia Maiestatis» (Защитение величества) из латинского издания книги Диего Сааведра Фахардо «Идея христианско-политического государя выраженная в 101 символе» (Амстердам, 1659)

Этот текст, как кажется, проясняет нам дискурсивную логику поступка Елизаветы, политика милосердия которой должна были склонить подданных на сторону государыни, узурпировавшей престол. Ведь даже Макиавелли, наставляя «нового государя» о том, как избежать заговоров против своей персоны, советовал: «Государь не должен опасатца заговору, когда любит ево народ, но боятца, когда он в ненависти» [Юсим 2019: 147].

Эмблематика, образы которой активно заимствует визуальная пропаганда Елизаветинской эпохи, интерпретирует милосердие как атрибут добродетельного монарха³¹. Возможно, наиболее прославленное эмблематическое наставление для государей создает Диего Сааведра Фахардо, который сопровождает мотто и символы довольно пространными политическими рассуждениями. Так, символ XXII «Praesidia Maiestatis» («Защитение величества») посвящен проблеме баланса милости и справедливости. На изображении (рис. 1) мы видим стран-

ную птицу, состоящую наполовину из страуса, наполовину из орла — государь должен уподобиться им, поскольку они символизируют две стороны монарха:

Государь иметь должен желудок страуса, столь горячий от милосердия, чтобы переварить железо, и быть также орлом с громом справедливости, каковой, поражая одного, устрашает всех. <...> Пусть же Справедливость и Милосердие шествуют рука об руку, связанные друг с другом подобно частями тела единого, но так, дабы одно могло быть исполнено без ущерба для другого.

Сааведро, как и большинство политических писателей его эпохи, уверен, что чрезмерное милосердие не менее опасно для государя и его подданных, чем сама жестокость:

Ничто так не губительно, как слишком милосердный Государь. <...> Иногда снисходительность и терпение приносят больше вреда, чем само преступление. Ибо зло становится смелее, когда может посулить себе помилование³².

31 См.: [Alciati A.]. Liber emblematum. Frankfurt a. M., 1566. S.P. Emblema IX. См. также: [Махов 2014: 541–542]; Ripa C. Iconologia Overo Descrittione Di Diverse Imagini. Roma: Appresso Lepido Facij, 1603. P. 68–70.

32 The Royal Politician Represented in One Hundred Emblems. Written in Spanish by Don Diego Saavedra Faxardo <...> Transl. by Sir James Astry. London: M. Gylliflower and L. Meredith, 1700. P. 168. Желудок страуса, согласно Плинию Старшему («Naturalis Historia»), мог переваривать железо и камень.

Этот аргумент часто повторялся защитниками смертной казни, в том числе его воспроизвел А.П. Сумароков, который в своей торжественной речи на коронацию Екатерины II (1762) обрушился на неразумную политику милосердия прежней императрицы. Не называя ее прямо, а используя знаковое для прежнего царствования имя римского императора Тита, он указывал новой государыне, как некогда Иван Пересветов, что правосудие выше милости. Сумароков фактически требовал восстановления смертной казни, настаивая на уничтожении «злодеев» как акте высочайшей справедливости и уподоблению Богу «мстителю беззакония»:

Плакал Тит, когда беззаконникам подписывал казни; плакал, но подписывал; ибо без того, был бы он участником соделанного ими беззакония. <...> Злодеи ни малейшего помилования не достойны. <...> Точный возмездия размер известен единому Богу, и чем более человек, а особливо Монарх, имущий способы более всех смертных, подавати роду человеческому блаженство, к точности сей приближается, тем более уподобляется он Богу³³.



Рис. 2. Эмблема для «Иллюминации перед Золотую решеткою» в Московском Кремле из «Обстоятельного описания торжественных порядков коронования императрицы Елисавет Петровны» (СПб., 1744)

Интересно, что именно эмблема Сааведро Фахардо «*Praesidia Maiestatis*» дважды использовалась в транспарантах во время коронации Елизаветы. Это изображение украшало триумфальные ворота в Китай-городе, воздвигнутые Синодом, и иллюминацию в Кремле, которая была зажжена 15 апреля 1742 года³⁴. В той же кремлевской иллюминации был использован транспарант, прямо отсылавший к дилемме Макиавелли, — эмблема изображала сердца подданных, которые служили основанием для короны (рис. 2). Это изображение восходило к идеям Сенеки и повторяло вслед за ним: «На сих подпорах безопасно»³⁵.

«Тит времен наших»

В начале декабря 1761 года Елизавете Петровне были поднесены первые шесть отчеканенных медалей из сюиты «в память важнейших событий» ее «счаст-

33 А.П. Сумароков уже при жизни Елизаветы высказался против отмены смертной казни на страницах «Трудолюбивой пчелы» (1759) и позже в статье «О казни». См.: Сумароков А.П. Полное собрание всех сочинений. 2-е изд. М.: В унив. тип. у Н. Новикова, 1787. Ч. 2. С. 230—231; Ч. 5. С. 47; Ч. 9. С. 291.

34 См.: Обстоятельное описание торжественных порядков коронования Ея августейшего императорского величества государыни императрицы Елисавет Петровны. СПб.: Печ. при Имп. Акад. наук, 1744. Рис. № 49. Иллюминация перед золотую решеткою.

35 См.: Обстоятельное описание торжественных порядков. Рис. № 48.

ливого правления»³⁶. Среди них была и медаль «Clementia Augustae» (рис. 3), на которой визуализировалось монаршее милосердие: аллегорическая фигура «римлянки» с пальмовой ветвью входит в узилище и снимает оковы с заключенных, на заднем плане ликующие толпы освобожденных выходят на свободу. Милость императрицы, простившей преступников и вернувшей «политических заключенных» из Сибири, прославлялась как одно из важнейших деяний «кроткия Елисавет»³⁷. Но медаль ничего не говорила прямо об отмене смертной казни. Милость императрицы непосредственно связывалась только с указом 15 декабря 1741 года. Главный же акт милосердия императрицы так и не был ясно запечатлен в законодательстве. При этом еще 27 марта 1761 года императрица направила в Уложенную комиссию, составлявшую новый свод законов империи, главу своего кабинета А.В. Олсуфьева с устным указом «в оном новосочиняемом Уложении за подлежащие вины смертной казни не писать», тем самым исключая из русского законодательства этот вид наказания. Что же все-таки подвигло императрицу сначала приостановить действие смертной казни, а в конце своего царствования все-таки исключить смертную казнь из нового Уложения?



Рис. 3. Т.И. Иванов (аверс), И.Г. Вехтер (реверс). «Clementia Augustae» (Милосердие Августы). Медаль по инициации Я. Штелина «Прощение преступников и освобождение заключенных из тюрем», на указ 15 декабря 1741 года (1760—61 гг.)

Решение императрицы прямо проистекает из характера ее власти и ее политических амбиций. Ночной переворот 25 ноября 1741 года определил политику и поведение новой государыни, которой недостаточно было захватить престол, но нужно было его сохранить и укрепить. И Елизавета последовательно действовала в этом направлении. Она встала во главе заговора в январе 1741 года, когда сама инициировала переговоры с французским и шведским послами, от которых требовала финансовой и военной помощи. Амбициозная цесаревна

36 Якоб фон Штелин создал инициации для этой сюиты, одобренные лично государыней; он подробно излагает историю этого проекта [Малиновский 2014: 383, 385—387].

37 В описании медалей сообщалось, что эта медаль посвящена «Vergebung Der Verbrechen und Entlassung Der Gefangenen aus Den Gefängnissen». См.: Gatterers J. Ch. Allgemeine historische Bibliothek. Bd. 8. Halle, 1768. S. 159—172.

готова была организовать иностранную интервенцию, во главе которой, если не фактически, то номинально, она желала видеть своего родного племянника — тринадцатилетнего герцога Голштинского Петра-Ульриха и, воспользовавшись вторжением шведских войск в Россию, захватить престол в столице. Дело, которым занималась цесаревна, попадало под определение «государственной измены», со всеми совпадающими подробностями описанной в статье Соборного уложения, и каралось смертной казнью³⁸. В «Краткой реляции» Елизавета говорит своим сторонникам накануне переворота: «...я опасна, чтоб сим случаем не были Римские истории обновлены и протчих государств неблагополучия в таковых претензиях»³⁹. Она буквально ходила под топором: заговор мог быть раскрыт в любой момент и привести к кровавой расправе.

Елизавета была искусной заговорщицей. За долгие годы жизни при дворе она хорошо изучила искусство *диссимуляции*, ставшей чуть ли не главной характеристикой человека барокко (см.: [Snyder 2009; Zagorin 1990]), особенно же «человека придворного», который существовал в ситуации отсутствия публичной политики, где любая попытка достижения политической цели делала его потенциальным заговорщиком [Coward, Swann 2004: 5]. Уже вступив на престол, она продолжала практиковать «искусство притворства», даже в самые кризисные моменты всегда являясь среди дипломатов и придворных, как выразился прусский министр, «с нарисованной на лице радостью» (*la joie peinte sur le visage*). Основоположник концепции «государственного интереса» Дж. Ботеро, наставляя государей, так определял эту способность:

Под *диссимуляцией* я понимаю имитацию незнания того, что знаешь, и незаинтересованность в том, что тебя близко касается, так же как симуляция — это притворство и выполнение одного действия вместо другого. Нет ничего более губительного для диссимуляции, чем порывы гнева, и Государь должен так контролировать эту страсть, чтобы никогда не выдать себя ни словами, ни другими знаками своих мыслей или эмоций [Snyder 2009: 122].

На публике императрицу никогда не видели в состоянии гнева, она была одинаково любезна и приветлива со всеми. Еще до переворота Елизавета заметила барону Нолькену о чересчур открытой Анне Леопольдовне: надо «иметь мало ума» (*il fallait avoir peu d'esprit*), чтобы выразаться откровенно⁴⁰. Елизавета себе этого никогда не позволяла, все дипломаты отмечают ее «искусство притворства»⁴¹. Умолчание, уклонение и диссимуляция позволили Елизавете выжить в жестоком мире придворной политики, поэтому она так мало говорит о себе и эксплицирует свои поступки, в том числе и причины своего милосердия.

Взойдя вместо эшафота на императорский престол, Елизавета последовала самым простым, и ясным правилам, которые могла предложить ей политическая литература эпохи — правилам Макиавелли, который давал советы «новому

38 Соборное уложение 1649 г. Гл. 2. Ст. 2.: «Также будет кто при державе Царского Величества, хотя Московским государством завладеть и Государем быть, и для того своего злова умышления начнет рать собирать, или кто Царскаго Величества с недруги учует дружитися, и советными грамотами ссылатися... и такова изменника по тому казнили смертию». Соучастники, не выдавшие заговорщика, или знавшие, но не донесшие, также подлежали смертной казни (ПСЗ. Т. 1. С. 4, 5).

39 НИОР БАН. 1.4.18. Краткая реляция. Л. 12.

40 Le marquis de la Chétardie à m. Amelot. Pétersbourg, 11 avril 1741 // Сб. РИО. Т. 92. С. 483.

41 См.: Favier J.-L. Une leçon de géostratégie... P. 74; [Лиштенан 2000: 269—270, 290—291].

государю», и рассуждениям антимаккиавеллистов, которые сделали советы критикуемого ими мыслителя морально приемлемыми. Скорее всего, императрица была знакома с французским или немецким переводом «Государя» — эта книга все время обсуждалась вокруг нее и вряд ли она могла о ней не знать⁴². Ее французская гувернантка графиня Латур де Лануа ориентировала сестер на чтение схожей литературы, прежде всего моральной и исторической⁴³. Об этом Елизавета сама говорила Штелину, рассказывая о посещении их во время занятий отцом:

Однажды пришел он ко мне и к сестре моей, когда мы с нашею Французенкою читали сочинения Госпожи Ламберт, и заставивши нас пересказать ему одну страницу по Русски, сказал: как вы счастливы, дети мои, что в молодости дают вам читать полезные книги и учат вас! А я лишен был этого в своей молодости⁴⁴.

Удивительно, что императрица, которая в историографии часто считается малообразованной, называет имя маркизы де Ламбер, образцовой стилистки, чей салон был «прихожей Французской Академии», а книги содержали весьма нестандартные для своей эпохи мысли о необходимости всестороннего женского образования и критику его современной ограниченности. Из всех французских авторов маркиза де Ламбер в первую очередь рекомендовала для чтения Пьера Корнеля. Ее советом могла воспользоваться цесаревна Елизавета, страстно любившая театр и устраивавшая любительские представления при своем дворе. Елизавета была большой любительницей французского театра — несмотря на то что в ее царствование при дворе давали представления итальянская, русская и немецкие труппы, «французский театр пользовался едва ли не самыми большими симпатиями Елисаветы Петровны» [Всеволодский-Гернгросс 2003: 133]. Именно знакомством императрицы с политической трагедией Корнеля «Цинна, или Милосердие Августа» можно объяснить и ее символический выбор коронационной оперы — «La clemenza di Tito» («Милосердие Титово») на либретто П. Метастазιο и музыку И.А. Хассе⁴⁵. Впервые представленная во время коронационных торжеств в 1742 году, опера дважды возобновлялась при дворе в 1743 и 1746 годы. Пролог к опере завершался воздвижением на сцене монумента с надписью, которая прославляла Елизавету

42 При сравнении двух списков библиотеки Анны Леопольдовны, списка 1742 года, составленного, когда ее книги еще находились в Зимнем дворце, и списка книг, полученных Академией наук в 1745 году, в последнем недостает, среди прочего, «Анти-Макиавелли» Фридриха II, где находился полный текст «Государя» Макиавелли [Speranskaia 2019: 84]. Очевидно, что эта книга осталась во дворце.

43 Прусский посланник Мардефельд сообщает в 1724 году, что цесаревна Анна Петровна «предпочитает чтение моральных и исторических книг» (Сб. РИО. Т. 15. С. 240). Так как сестры учились вместе, они должны были читать одни и те же книги. Позже баронесса Миних писала, что Елизавета получила «la belle éducation par laquelle a été cultivée dès ses plus tendres années» (Архив князя Воронцова. Кн. 25. М.: Унив. тип., 1882. С. 246).

44 *Штелин Я.* Подлинные анекдоты о Петре Великом. Ч. 2. М., 1830. С. 25.

45 Впервые смертная казнь в писанном законе была отменена тосканским герцогом Петром Леопольдом, который был крестным сыном Елизаветы Петровны. Как и его крестная, он сначала приостановил исполнение смертных приговоров с 1765 года и в 1786 году отменил смертную казнь. Вступив на престол Священной Римской империи под именем Леопольда II, для коронации в Праге (1791) он выбирает то же самое либретто Метастазιο и заказывает музыку для него В.А. Моцарту.

как «Тита времен наших», что должно было символизировать начало царства милосердия.

И трагедия Корнеля, и опера Метастазियो, по сути, были иллюстрациями к положениям «De Clementia» Сенеки [Osprovat 2016: 219], а также выступали как антимакиавеллистские тексты, настаивавшие на том, что государь должен снискать любовь подданных, а не опираться на насилие и страх, поэтому прощение врагов гарантирует мирное и благополучное правление. Елизавета соединила это пожелание с советом Макиавелли, рекомендовавшим монарху-узурпатору казаться своим подданным благочестивым и милосердным. В русском переводе Елизаветинской эпохи это звучит следующим образом:

...удобно иметь только вид. Ты должен казаться милостив, верен, учтив, справедлив и богобоязлив, но иметь все то совершенно, что[б] мог учинить в лучшем случае совсем тому противное... не должен говорить государь ничего в противность вышеупомянутых пяти свойств. <...> Подлый народ смотрит только на внешней вид и рассуждает по окончании дела [Юсим 2019: 141–142].

После вступления на престол новую императрицу панегиристы и критики превозносят за ее удивительное благочестие и бесконечное милосердие, необыкновенную доброту, доходящие до чрезмерности. Шевалье д'Эон совершенно серьезно рассказывает историю про добрую императрицу и муху:

Императрица — самая гуманная женщина с нежным сердцем, и она не хочет, чтобы ей говорили о наказаниях. Единственно, чтобы привести здесь маленький, но показательный пример того, до какой степени она простирает свое сострадание: если она видит зимой муху в своей комнате, которая может погибнуть от холода, она берет ее за крылья и переносит на печь⁴⁶.

Известный Хорас Уолпол, который не раз прошелся по «москвитам» в своих письмах и мемуарах, сравнивая Елизавету Английскую и Елизавету Русскую, дочерей двух «свирепых» монархов, делает выбор в пользу последней: «...кто может не предпочесть искренней, открытой и бесхитростной варварской императрицы»⁴⁷.

Придворные проповедники создают образ глубоко религиозной государыни, которая являет в своем благочестии образец для подражания подданным. Как утверждает Маркелл Родышевский, она вызывает восхищение и слезы умиления «правовверных стариков и прочих благочестивцев». Эта «новая Елена Всероссийская», как истинная христианка, «от милосердия крайнего» прощает своих заклятых врагов⁴⁸. В 1743 году проповедники впервые начинают говорить о сознательном отказе Елизаветы от смертной казни. Так, 27 июня 1743 года архимандрит Платон Петрункевич восклицает:

...познаем Матерь сущую нашу тем наипаче известуемую, что *наказующая, а не умерщвляющая Матерь еси*. Одно и на Твоих, что и на Феодосия онаго греческаго Императора делах видим, кой не склоняся на казнь узников, надходящей

46 Мезин С.А. Неизвестное произведение французской россики середины XVIII века «Секретные анекдоты о дворе императрицы Всероссийской»: вводная статья, текст, комментарии. СПб.: Европейский дом, 2023. С. 123.

47 Walpole H. Memoirs of the Reign of King George the Second. Vol. II. L.: H. Colburn, 1847. P. 237.

48 Маркелл [Родышевский]. Слово при присудствии. С. 7, 15–17.

пасхе всех из темниц испустил велел, с тем желанием: *о кто бы мне дал и мертвых воскрешать*⁴⁹.

Епископ Псковский Стефан Калиновский представляет Елизавету как миролюбивую монархиню, стремящуюся сохранить жизнь своих подданных и обращающуюся с тем к Богу:

Едино еще просила от Господа, чтоб во днех моих мои подданные имели мир. Ибо *я крове человеческия отнюдь не жажду*: моя вся натура к согласию, дружбе, и единомыслию устроена: мое любомудрие тоже, что и римскаго онаго императора Антонина Пиуса: *лучше хочу одного соблюсти гражданина моего, нежели неприятелей тысящу убити*⁵⁰.

С помощью публикации этих проповедей Елизавета сознательно конструировала свой образ «милосердной государыни» в сознании подданных. Она заставила их забыть об узурпации престола и своем клятвопреступлении и вспоминать прежних правителей как жестоких и недостойных той власти, которую они у нее отняли. Не случайно Ф.-Д. Лиштенан говорит, что упразднение смертной казни было «самым удачным рекламным ходом за все время ее царствования» [Лиштенан 2012: 106].

Между тем до переворота наблюдатели не замечали благочестивых добродетелей Елизаветы. Так, испанский посол в 1728 году постоянно писал о ее «дурном поведении», при этом уже тогда отмечали ее необыкновенное честолюбие и двуличие: «...она живет, скрывая свои мысли, заискивая у всех вообще, а особенно у старых русских, которые чувствуют себя оскорбленными в своих обычаях»⁵¹. Сама Елизавета, вспоминая это время, сказала генералу Джеймсу Кейту, который ее спросил вскоре после переворота 1741 года, почему она не выступила в 1730 году против Верховного тайного совета и не защитила свои права на престол: «Я очень рада, что тогда сего не сделала, для того что была еще очень молода, следственно подданные мои много бы претерпеть могли»⁵². Еще весной 1727 года, накануне смерти Екатерины I, Девьер и Бутурлин, не желавшие воцарения Петра II, обсуждали кандидатуры двух дочерей Петра Великого и склонялись в пользу Анны Петровны, которая «человечеством изрядная», а Елизавета «изрядная, только будет посереднее» сестры [Соловьев 1963: 76]. Менее всего цесаревна напоминала до вступления на престол и суверенную богомолку. Английский посол, узнав накануне переворота, что Елизавете может грозить заточение в монастырь, не без иронии заметил,

49 Платон (Петрункевич). Слово при Высочайшем Присутствии <...> Елисаветы Петровны <...> проповеданное в Викториаальный день восприятия Высокославленной Монархом Петром Великим победы под Полтавою, в 1709 годе, иуния в 27 день. М., 1743. Л. 10—10 об.

50 Стефан (Калиновский). Слово в день принесеннаго втрое торжественнаго благодарения всеблагому Богу о совершившемся заключении между Империею Российскою, и короною шведскою вечнаго мира. В присутствии Ея Императорскаго Величества <...> 1743 года, месяца Сентября 13го дня. М., 1744.

51 Записки Дюка Лирийского и Бервикского во время пребывания его при императорском российском дворе в звании посла Короля Испанского. 1727—1730 годов. СПб.: Гутенбергова тип., 1845. С. 42, 49, 57, 62.

52 НИОР РГБ. Ф. 152. Д. 17. Л. 34 об.; Memoires historiques, politiques et militaires sur la Russie depuis l'annee 1727, jusqu'a 1744 par le General de Manstein. Leipzig, 1771. P. 37—38.

что для монастыря она совсем не подходит и «не единой чертой монахиню собой не напоминает»⁵³. Впрочем, и после переворота находились наблюдатели, которые сомневались в подлинном благочестии императрицы. Так, служащий «Канцелярии о Санкт-Петербургском строении» Астафий Зиминской, который не понаслышке знал о расходах императрицы на строительство, говорил Ивану Седельстрему в 1745 году:

Вот де в Оперном доме серебрянныя паникадили, а выных де церквах и деревянной паникадили я чаю нет, за что де за этот Оперной дом издержано суммы семьдесят тысяч, а на церковь де и двух тысяч жаль дать, такая дескать богомолица, как приехала де из Москвы, так ни однажды в церкви не бывала, толко де всегда упражняется в комедиях⁵⁴.

«Богомольную» императрицу чаще видят в театре, чем в церкви. Сама Елизавета еще до переворота весьма скептически отзывалась Шетарди о представителях русского духовенства, заметив, что они «не имеют особого влияния, сколь бы ни было велико суеверие народа»⁵⁵. Императрица несомненно была верующим человеком, но едва ли ей была присуща «теремная религиозность», в ее церковной политике и личных взглядах явно просвечивает синкретизм светского и религиозного.

В то же время вряд ли спасительница мухи была столь добра, убивая животных на охоте, которую она весьма любила, как и быструю езду, благодаря которой по дороге в Царское село часто валялись трупы загнанных императрицей лошадей. Ее собственноручные распоряжения Тайной канцелярии менее всего напоминают о гуманности и нежном сердце, как и прорывавшаяся иногда ирония и злые шутки по поводу придворных («Шейка долга — на виселицу годна») и государственных деятелей («Это, очевидно, план меня хорошенько обокрасть», — говорит она Петру Шувалову, когда он пытается добиться ее согласия на свой новый проект)⁵⁶. При этом Елизавета, конечно, не была злодейкой — скорее ей были присущи мягкость и сострадание, но они имели свои пределы и пределы эти описывались политической целесообразностью.

Представляется, что акты благочестия и милосердия императрицы нужно интерпретировать как способы политического действия, а не как следствие ее личных предпочтений, заблуждений или суеверий. Вступив на престол, императрица совершает «благочестивую революцию»: она, если верить церковным проповедникам, спасает православие от грозившей ему гибели, восстанавливает статус церкви и, самое главное, активно демонстрирует собственное благочестие. По ее распоряжению придворные проповеди, на которых она неизменно присутствует, становятся главным орудием имперской пропаганды и издаются огромными, по меркам XVIII века, тиражами, в них не только обсуждаются христианская догматика, но подданным постоянно напоминают

53 E. Finch to the right honourable lord Harrington, June the 2nd 1741 // Сб. РИО. Т. 91. С. 97.

54 РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 5. Ч. 2. Л. 63 об.

55 Ils «ne pouvaient avoir beaucoup d'influence, quelque grande que fût la superstition des peuples» (Le marquis de la Chétardie à m. Amelot, Pétersbourg, 3/14 février 1741 // Сб. РИО. Т. 92. С. 300).

56 Записки императрицы... С. 351; Zinzendorfs 'Memoire sur la Russie' [Juli 1755] // Preussische und Oesterreichische Akten zur Vorgeschichte des Siebenjährigen Krieges / Hrsg. von G.B. Volz, G. Kuntzel. Leipzig, 1899. S. 681.

о законных правах Елизаветы на престол и говорят о богоизбранности новой императрицы [Бугров 2018; Kislova 2014].

Елизавета довольно точно выполнила рекомендации Макиавелли — она казалась подданным и иностранным наблюдателям благочестивым и милосердным монархом. В то же время отмена смертной казни и смягчение общей политики наказаний [Викторский 1912: 231—232] были сознательными и дискурсивными решениями императрицы, а не результатом ее мифического договора с Богом. Эти решения Елизаветы нельзя рассматривать в отрыве от политики «улучшения нравов» и необходимо поместить в общий контекст распространения дисциплинарных практик в Европе раннего Нового времени [Foucault 2004]. Императрица для дворянской и городской элит заменяет применение узаконенного насилия новыми формами дисциплинарного контроля телесной и умственной жизни — от создания новых образовательных [Fedyukin 2019] и исправительных [Ролдугина 2016] институтов до учреждения придворного и публичного театров, как «школы нравов» [Evstratov 2016; Ospovat 2016]. В то же время она сохраняет для большинства населения империи традиционные средства наказания и устрашения — кнут, вырезание ноздрей, клеймение, батоги и шпицрутены.

* * *

Таким образом, *милосердие* императрицы Елизаветы Петровны носило продуманный политический характер. Постепенные и настойчивые меры, принимаемые ею для отмены смертной казни, с одной стороны, подчеркивали ее неограниченную власть, а с другой — демонстрировали подданным ее «кроткую натуру» и истинное православное благочестие. Однако укрепление собственной власти и концепция монархической славы двигали ею куда больше, чем христианское сочувствие к преступникам.

Гипертрофированное, с точки зрения многих современников, милосердие Елизаветы скорее выводило ее саму за канонические рамки «обычного» монарха, ее беспрецедентный поступок создавал образ совершенной христианки на троне, не желающей пролития крови, «новой Елены», которая отказывается убивать подданных. Она таким образом не только уподоблялась Христу, к чему должны были стремиться все христианские монархи, но и, как «новый государь» у Макиавелли, активно афишировала свои христианские добродетели и крайнее благочестие, постоянно заявляя, что основывает свою власть на любви, а не на страхе. Следовательно, Елизавета по-своему решает проблему «нового государя»: о ее узурпации трона быстро забывают как в России, так и в Европе, обсуждая «бескрайнее милосердие» и человечность «императрицы московитов», которые делают ее достойной трона. В то же время этим актом милосердия она выводит за рамки закона свою власть — фактически нарушает сложившееся право и традиционный порядок правосудия. Это экстраординарное действие подобно другим ее выходящим за пределы традиционной нормы поступкам: вооруженному «государственному перевороту», совершенному девицей, вставшей во главе роты гренадеров, и нарушению чина царского венчания, когда императрица сама возложила на себя корону, предвосхитив на полвека революционный жест Наполеона. Отмена смертной казни находится в том же ряду экстраординарных поступков.

Маркиз де ла Шетарди, который, как ему казалось, неплохо знал Елизавету, насколько можно знать искусственного в диссимуляции человека, утверждал, что ее главной целью было стремление к славе: «Царица проявляла милосердие в те моменты, когда этого делать не следовало, в легкомысленной надежде обессмертить себя (*l'espoir frivole de s'immortaliser*). Тем самым она заставила государственный интерес и здравую политику уступить этому соображению»⁵⁷. Французский дипломат, противопоставляя *милосердие* и *государственный интерес*, следовал в русле политических наставлений Макиавелли. Он оценивал милосердие императрицы с гендерных позиций как проявление жалости, женской слабости и неразумности. Однако он забыл, что тот же автор требовал от монарха стремиться к славе, поскольку это не только обессмертит его в веках, но и станет основанием для великих деяний. Для императрицы эти деяния были направлены на смягчение нравов своих подданных, о варварстве которых ей постоянно напоминали иностранные наблюдатели.

Отсутствие личной интерпретации своего поступка демонстрировало абсолютный характер власти императрицы, ее уподобление Богу, не дающему никому отчета в своем правосудии и милосердии. Для экспликации милосердия Елизаветы существовала церковная пропаганда, которая создала образ истинной христианки, не желавшей проливать кровь подданных. Во многом именно пропаганда породила легенду о необычном обете императрицы уже при ее жизни, которая продолжает вводить в заблуждение историков и сейчас.

Библиография / References

- [Анисимов 1999] — *Анисимов Е.В.* Дыба и кнут: Политический сыск и русское общество в XVIII в. М.: Новое литературное обозрение, 1999.
- (*Anisimov E.V.* Dyba i knut: Politicheskii syisk i russkoe obshchestvo v XVIII v. Moscow, 1999.)
- [Богословский 1913] — *Богословский М.М.* Императрица Елизавета Петровна // Три века: Исторический сборник: В 6 т. / Под ред. В.В. Каллаша. Т. 4. М.: Т-во И.Д. Сытина, 1913. С. 157–169.
- (*Bogoslovskiy M.M.* Imperatritsa Elizaveta Petrovna // Tri veka: Istoricheskii sbornik / Ed. by V.V. Kallash. Vol. 4. Moscow, 1913. P. 157–169.)
- [Бугров 2018] — *Бугров К.Д.* «Политическое богословие» елизаветинской эры: легитимация власти Елизаветы Петровны в придворной проповеди 1740-х — 1750-х гг. // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 436. С. 131–138.
- (*Bugrov K.D.* "Politicheskoe bogoslovie" elizavetinskoj ery: legitimatsiya vlasti Elizavety Petrovny v pridvornoj propovedi 1740-kh—1750-kh gg. // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2018. No. 436. P. 131—138.)
- [Викторский 1912] — *Викторский С.И.* История смертной казни в России и ее современное состояние. М.: Тип. Имп. моск. ун-та, 1912.
- (*Viktorskiy S.I.* Istoriya smertnoy kazni v Rossii i ee sovremennoe sostoyanie. Moscow, 1912.)
- [Всеволодский-Гернгросс 2003] — *Всеволодский-Гернгросс В.Н.* Театр в России при императрице Елисавете Петровне / Сост., подгот. текста, послесл. В.А. Харламовой. СПб.: Гиперион, 2003.
- (*Vsevolodskiy-Gerngross V.N.* Teatr v Rossii pri imperatritse Elisavete Petrovne / Ed. by V.A. Kharlamova. Saint Petersburg, 2003.)
- [Гирц 2004] — *Гирц К.* Интерпретация культуры / Пер. с англ. О.В. Барсуковой, А.А. Бор-

57 La Chétardie à Amelot, le 12 juillet 1742 // Сб. РИО. Т. 100. С. 281.

- зунова, Г.М. Дашевского, Е.М. Лазаревой, В.Г. Николаева. М.: РОССПЭН, 2004.
- (Geertz C. The Interpretation Of Cultures. Moscow, 2004. — In Russ.)
- [Камю 1998] — Камю А. Размышления о гильотине / Пер. с фр. Ю. Стефанова // Камю А. Изнанка и лицо: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 577—624.
- (Camus A. Réflexions sur la guillotine // Camus A. Iznanka i litso: Sochineniya. Moscow; Kharkiv, 1998. — In Russ.)
- [Лиштенан 2000] — Лиштенан Ф.-Д. Россия входит в Европу: Императрица Елизавета Петровна и война за Австрийское наследство, 1740—1750 / Пер. с фр. В.А. Мильчиной. М.: ОГИ, 2000.
- (Lichtenhan F.-D. La Russie entre en Europe; Élisabeth I^{re} et la guerre de Succession d'Autriche. Moscow, 2000. — In Russ.)
- [Лиштенан 2012] — Лиштенан Ф.-Д. Елизавета Петровна. Императрица, не похожая на других / Пер. с фр. И. Васюченко, Г. Зингер. М.: Астрель, 2012.
- (Lichtenhan F.-D. Élisabeth de Russie (1709—1762), l'autre impératrice. Moscow, 2012. — In Russ.)
- [Малиновский 2014] — Малиновский К.В. Материалы Якоба Штелины: В 3 т. Т. 1: Записки и письма Якоба Штелины об изящных искусствах в России. СПб.: Крига, 2014.
- (Malinovskiy K.V. Materialy Yakoba Shtelina. Vol. 1: Zapiski i pis'ma Yakoba Shtelina ob izyashchnykh iskusstvakh v Rossii. Saint Petersburg, 2014.)
- [Марасинова 2018] — Марасинова Е.Н. «Лишение чести и достоинства» в России XVIII века // Новое литературное обозрение. 2018. № 3 (151). С. 43—64.
- (Marasinova E.N. "Lishenie chesti i dostoinstva" v Rossii XVIII veka // Novoe literaturnoe obozrenie. 2018. No. 3 (151). P. 43—64.)
- [Марасинова 2019] — Марасинова Е.Н. «Потомственный страх» или «народное воспитание»: Феномен моратория на смертную казнь в России середины XVIII века // Новое литературное обозрение. 2019. № 1 (155). С. 132—152.
- (Marasinova E.N. "Potomstvennyy strakh" ili "narodnoye vospitanie": Fenomen moratoriya na smertnyuyu kazn' v Rossii serediny XVIII veka // Novoe literaturnoe obozrenie. 2019. No. 1 (155). P. 132—152.)
- [Махов 2014] — Махов А.Е. Эмблематика: макрокосм. М.: Intrada, 2014.
- (Makhov A E. Emblematika: makrokosm. Moscow, 2014.)
- [Павленко 2018] — Павленко Н.И. Елизавета Петровна. М.: Проспект, 2018.
- (Pavlenko N.I. Elizaveta Petrovna. Moscow, 2018.)
- [Писаренко 2014] — Писаренко К.А. Елизавета Петровна. М.: Молодая гвардия, 2014.
- (Pisarenko K.A. Elizaveta Petrovna. Moscow, 2014.)
- [Ролдугина 2016] — Ролдугина И. Открытие сексуальности. Трансгрессия социальной стихии в середине XVIII в. в Санкт-Петербурге: по материалам Калининской комиссии (1750—1759) // Ab Imperio. 2016. № 2. С. 29—70.
- (Roldugina I. Otkrytie seksual'nosti. Transgressiya sotsial'noy stikhii v seredine XVIII v. v Sankt-Peterburge: po materialam Kalinkinskoy komissii (1750—1759) // Ab Imperio. 2016. No. 2. P. 29—70.)
- [Семевский 1860] — Семевский М.И. Первый год царствования Елизаветы Петровны. Исторический очерк. Статья вторая и последняя // Русское слово. 1860. № 2. С. 277—352.
- (Semevskiy M.I. Pervyy god tsarstvovaniya Elizavety Petrovny. Istoricheskiy ocherk. Stat'ya vtoraya i poslednyaya // Russkoe slovo. 1860. No. 2. P. 277—352.)
- [Сергеевский 1887] — Сергеевский Н.Д. Наказание в русском праве XVII века. СПб.: Изд. А.Ф. Цинзерлинга, 1887.
- (Sergeevskiy N.D. Nakazanie v russkom prave XVII veka. Saint Petersburg, 1887.)
- [Сергеевский 1890] — Сергеевский Н.Д. Смертная казнь при императрице Елизавете Петровне // Журнал гражданского и уголовного права. 1890. № 1. С. 59—79.
- (Sergeevskiy N.D. Smertnaya kazn' pri imperatritse Elizavete Petrovne // Zhurnal grazhdanskogo i ugolovnogo prava. 1890. No. 1. P. 59—79.)
- [Соловьев 1963] — Соловьев С.М. История России с древнейших времен: В 15 кн. / Отв. ред. Л.В. Черепнин. Кн. 10. М.: Изд-во соц.-экон. лит., 1963.
- (Soloviov S.M. Istoriya Rossii s drevneyshikh vremen: 15 vols. / Ed. by L.V. Cherepnin. Vol. 10. Moscow, 1963.)
- [Таганцев 1902] — Таганцев Н.С. Русское уголовное право: лекции. Часть общая: В 2 т. Т. II. СПб.: Гос. тип., 1902.
- (Tagantsev N.S. Russkoye ugolovnoye pravo: lektсии. Chast' obshchaya. 2 vols. Vol. II. Saint Petersburg, 1902.)
- [Успенский 1998] — Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Языки русской культуры, 1998.
- (Uspenskiy B.A. Tsar' i patriarkh: kharizma vlasti v Rossii (Vizantiyskaya model' i ee russkoye pereosmyslenie). Moscow, 1998.)

- [Юсим 2019] — «Государь» Макиавелли в русской рукописи XVIII века. Исследование и публикация М.А. Юсима. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2019. (Yusim M.A. "Gosudar" Makiavelli v russkoy rukopisi XVIII veka. Issledovanie i publikatsiya M.A. Yusima. Moscow, 2019.)
- [Bryner 1990] — Bryner C. The Issue of Capital Punishment in the Reign of Elizabeth Petrovna // *Russian Review*. 1990. Vol. 49. No. 4. P. 389—416.
- [Coward, Swann 2004] — Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe: From the Waldensians to the French Revolution / Ed. by B. Coward, J. Swann. New York: Routledge, 2004.
- [Dowling 2006] — Dowling M.B. Clemency and cruelty in the Roman world. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.
- [Evans 1996] — Evans R.J. Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany. 1600—1987. New York: Oxford University Press, 1996.
- [Evstratov 2016] — Evstratov A. Les Spectacles francophones à la cour de Russie (1743—1796): l'invention d'une société. Oxford: Oxford University Studies in the Enlightenment (Voltaire Foundation), 2016.
- [Gregory 2021] — Gregory J. Mercy and British Culture, 1760—1960. New York: Bloomsbury Academic, 2021.
- [Herrup 2006] — Herrup C. The King's Two Genders // *Journal of British Studies*. 2006. Vol. 45. No. 3. P. 493—510.
- [Kesselring 2003] — Kesselring K.J. Mercy and Authority in the Tudor State. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- [Kislova 2014] — Kislova E.I. Sermons and Sermo-nizing in 18th-Century Russia: At Court and Beyond // *Slověne = Словъне*. International Journal of Slavic Studies. 2014. Vol. 3. No. 2. P. 175—193.
- [Kollmann 2012] — Kollmann N.S. Crime and Punishment in Early Modern Russia. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- [Fedyukin 2019] — Fedyukin I. The Enterprisers: The Politics of School in Early Modern Russia. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- [Foucault 1979] — Foucault M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison / Transl. by A. Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.
- [Foucault 2004] — Foucault M. Sécurité, Territoire, Population. Paris: Seuil, 2004.
- [Ospovat 2016] — Ospovat K. Terror and Pity: Aleksandr Sumarokov and the Theater of Power in Elizabethan Russia. Boston: Academic Studies Press, 2016.
- [Lachaud, Scordia 2007] — Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières / Sous la dir. de F. Lachaud et L. Scordia. Rouen: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007.
- [Ladner 1959] — Ladner G.B. The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.
- [Polskoy 2022] — Polskoy S. "Changes Are Harmful to the State": The Concept of Reform in Russian Political Thought, 1700—1790 // *Political Reason and the Language of Change: Reform and Improvement in Early Modern Europe* / Ed. by A. Luna-Fabritius, E. Nokkala, M. Seppel, K. Tribe. London: Routledge, 2022. P. 86—112.
- [Runciman 1977] — Runciman S. The Byzantine Theocracy. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- [Sarat, Hussain 2007] — Forgiveness, Mercy, and Clemency / Ed. by A. Sarat, N. Hussain. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- [Skinner 1989] — Skinner Q. Language and Political Change // *Political Innovation and Conceptual Change* / Ed. by T. Ball, J. Farr & R.L. Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 6—23.
- [Snyder 2009] — Snyder J.R. Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe. Berkeley: University of California Press, 2009.
- [Speranskaya 2019] — Speranskaya N. French books of Empress Elizabeth Petrovna, or "bibliothèque de cabinet" of Regent Anna Leopoldovna? // *Вивлююйка: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies*. 2019. Vol. 7. P. 47—86.
- [Villeponteaux 2014] — Villeponteaux M. The queen's mercy: gender and judgment in representations of Elizabeth I. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- [Zagorin 1990] — Zagorin P. Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Павел Успенский, Андрей Федотов

Антропология свидетеля:

СУБЪЕКТ ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ XIX ВЕКА

В СТИХОТВОРЕНИИ Н. НЕКРАСОВА

«ВНИМАЯ УЖАСАМ ВОЙНЫ...»

Pavel Uspenskij, Andrey Fedotov

The Anthropology of a Witness: The Wartime Self of 19th Century
in Nikolay Nekrasov's Poem "Listening to the Horrors of War..."

Павел Успенский (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»), доцент школы филологических наук; кандидат филологических наук, PhD)

Андрей Федотов (Университет МГУ-ППИ в Шэньчжэне, доцент; МГУ имени М.В. Ломоносова, филологический факультет, старший преподаватель; кандидат филологических наук, PhD)

Ключевые слова: поэзия Крымской войны, дискурсивный анализ, русская литература XIX века

УДК: 80+82

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_352

Статья посвящена каноническому стихотворению Н. Некрасова «Внимая ужасам войны...». Рассматривая текст на фоне поэзии о Крымской кампании 1853—1856 годов, статья описывает его место на дискурсивной карте эпохи. Авторы приходят к выводу, что поэт изобразил нового субъекта военного времени XIX века и открыл новый для своего времени антропологический опыт эмоционального переживания военного конфликта. Как показано в работе, стихи Некрасова пересобирали литературную традицию и изменяли повседневные практики восприятия военного столкновения.

Pavel Uspenskij (PhD; Associate Professor, School of Philological Studies, HSE University) paveluspenskij@gmail.com.

Andrey Fedotov (PhD; Associate Professor, Shenzhen MSU-BIT University; Senior Lecturer, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University) anfed86@icloud.com.

Key words: poetry of the Crimean War, discursive analysis, 19th century Russian literature

UDC: 80+82

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_352

This article is on Nikolai Nekrasov's canonical poem "Listening to the Horrors of War...". Examining the text against the background of poetry of the Crimean War of 1853—1856 Crimean campaign's poetry, the article describes its place on the discursive map of the era. The authors conclude that the poet invented a new subject of wartime of the 19th century and discovered an anthropological experience of the emotional understanding of military conflict that was novel for the time. As is shown in the article, Nekrasov's poem reassembled the literary tradition and changed everyday practices of the perception of military conflict.

Любови Борисовне Сумм

Из русских стихов, написанных во время Крымской кампании 1853—1856 годов, лишь немногие тексты остались в поэтическом каноне XIX—XX веков. «Внимая ужасам войны...» Н. Некрасова (далее — «Внимая ужасам») — одно из таких стихотворений. Написанное, по-видимому, в 1855 или 1856 году и впервые опубликованное в 1856 году в №2 «Современника», оно перепечатывалось во всех прижизненных изданиях Некрасова. Стихотворение быстро стало популярным и было многократно положено на музыку, а в конце

XIX века переведено на французский язык¹. Его рефлексы обнаруживаются в поэзии модернизма, отзывающейся на Первую мировую войну [Козлов 1979; Успенский 2014: 166]. Текст вошел и в школьную программу. Уже в 1863 году А. Филонов привел его в «Русской хрестоматии с примечаниями», и с тех пор оно многократно включалось в аналогичные издания, став одним из частотных школьных текстов Некрасова в Российской империи [Вдовин и др. 2021]. В советскую эпоху школьная циркуляция стихотворения была ограничена. Судя по данным Н. Малыгин, оно входило в обязательную программу 1929 и 1930 годов, а затем надолго исчезло из школьного лектюра и вновь было включено в списки только на 1963—1966 годы [Кондра, Казакова 2022; Malugin 2012: прил. без паг. на Некрасов Н.А. «Внимая ужасам войны...»]. В 1991 году стихотворение вновь вошло в круг обязательных для изучения текстов. Длинная история бытования стихов свидетельствует, что «Внимая ужасам» укоренено в литературном каноне и выражает важную для него идею.

Сформулировать ее способен каждый школьник: горе матерей, узнавших о гибели своих сыновей на войне, настолько страшно и неизбежно, что заставляет видеть в войне только трагедию. Текст отсекает все другие возможные трактовки и способы осмысления военных действий и наполняет читателя болью и состраданием. Стихи не предлагают ни аналитического абриса конфликта, ни рационального описания целей, планов и издержек боевых действий, — на первый план текста выведено чистое гуманистическое переживание.

Эмоциональная очевидность стихотворения как будто препятствует рассмотрению текста в историко-литературной перспективе. Однако мы убеждены, что место в каноне «Внимая ужасам» получило не только благодаря гуманизму, — стихи содержали ряд новаций, заполнили очень важную дискурсивную лакуну, а также ввели (во многом невольно) в русскую поэзию XIX века нового субъекта — гуманного субъекта военного времени. Новаторское «я» возникло за счет реконфигурации литературной традиции и изменения практик восприятия войны.

Сразу отметим, что язык стихотворения Некрасова очень литературен и строится на ряде клишированных поэтических образов («ужасы войны», «кровавая нива», традиционно обыгрываемая «плакучая ива», топос плачущей матери). В тексте также слышны отзвуки лермонтовского «Завещания», некоторые мотивы которого как будто меняют у Некрасова акценты и пропорции (друг, способная легко утешиться жена/возлюбленная, родители)². Эту линию лексической преемственности можно аргументировать подробнее, однако нас интересуют новации Некрасова на более глубоких уровнях.

К моменту создания «Внимая ужасам» существовало несколько типов поэтических дискурсов о войне, состоящих как из канонизированных стихотворений, так и из текущей словесности, реагирующей на кампанию 1853—1856 го-

1 Романсы Н.П. Карцева (1877), Г.А. Лишина (1885), А.Л. Панаева (1894), Ц.А. Кюи (1902), Э.Э. Мейер-Гельмунда (1903) и др. Переводы см.: Histoire de la littérature russe, depuis les origines jusqu'à nos jours / Éd. L. Sichler. Paris: Dupret, 1886; La littérature russe / Éd. L. Leger. Paris: Armand Colin et C^{ie}, Éditeurs, 1892.

2 Здесь и далее, обращаясь к поэтическим произведениям, мы из экономии места не даем библиографических указаний.

дов³. За рамками наших рассуждений остается низовая словесность. Здесь выделяются патриотический лубок, прагматика которого так или иначе сводилась к моральной и боевой мобилизации [Norris 2006: 54—79], а также немногочисленные стилизованные под «народную» словесность поэтические высказывания против кровопролития. Последние не осуждают войну (они воспевают простого солдата), но могут критиковать штабное начальство и организацию военных действий на местах. К таким произведениям относится, например, известная стилизация Л. Толстого «Как восьмого сентября...». Эти тексты не щадят и врага и легко переходят к патриотической патетике. Словом, граница между модальностями высказываний здесь достаточно условна.

В высокой же поэзии отчетливо выделяется несколько дискурсивных доминант, которые в конкретных произведениях могут комбинироваться и взаимодействовать. Эти тенденции можно изобразить в виде таблицы, которая, подчеркнем, только картографирует дискурсивные возможности поэзии 1850-х годов, а не предлагает исчерпывающую классификацию текстов. Критерии здесь следующие. С одной стороны, это прагматика текста — подает ли он военный конфликт как закономерный и нормальный или предлагает видеть в нем в первую очередь катастрофу. Нормализующие тексты часто подразумевают патриотическую мобилизацию читателя, тогда как катастрофизирующие — аффективное отторжение войны. Второй критерий — положение субъекта: боевые действия осмысляются либо из перспективы их непосредственного участника или свидетеля, либо с позиции, внеположной пространству войны. На основе этих критериев выделяется четыре ключевых дискурсивных типа.

Точка зрения → интенция текста ↓	Субъект-мыслитель	Субъект-свидетель
Нормализующая	1. Геополитик	2. Участник сражения
Катастрофизирующая	3. Критик властей	4. Гражданский наблюдатель

Схема поэтических дискурсов о войне к 1856 году

Конкретные произведения могут либо полностью располагаться в предложенных ячейках классификации, либо находиться на пересечении дискурсивных тенденций. Отдельно подчеркнем, что граница между № 2 и № 4 размыта гораздо сильнее, чем между другими ячейками, и включает ряд промежуточных примеров (как, скажем, лермонтовский «Валерик»). Рассмотрим показательные чистые случаи, двигаясь от группы к группе.

№ 1. Геополитик. К этой группе относятся стихи, авторы которых, оперируя абстрактными категориями, предлагают философское и геополити-

3 О поэтических текстах Крымской кампании написано много исследований. Мы ориентировались на ряд работ, важных главным образом широтой охвата материала. См.: [Баталова, Федянова 2002; Ратников 2016; Степанищева 2014; Федянова 2008; Шаповалова 2016]. Ниже мы предлагаем собственную классификацию. См. также важные работы, анализирующие идеологические общественные тренды времени этой войны: [Grosul 2021; Maiorova 2006].

ческое обоснование правоты Российской империи и русской армии. В таких текстах противостояние идет между несовместимыми цивилизациями (католики и православные, мусульмане и христиане, Запад и Русь). Автор всегда принадлежит к русской общности, у которой есть особая историческая миссия («особый путь»). Естественно, такая позиция смыкается с панславянской идеологией (см., например, «На европейские события в 1854 г.» Ф. Достоевского). Эта идеология хорошо адаптировала текущие события: Россия встала на защиту истинного христианства от противоестественного союза «безбожной» Турции и «вероломной» Европы. Идея, что Запад предал Христа, позволяла представить противостояние Европе как новый крестовый поход, освященный Божественным промыслом. См. тексты этой группы: «Клермонтский собор» А. Майкова (1853), «Теперь тебе не до стихов...» Ф. Тютчева (1854), «Раскаявшейся России» А. Хомякова (1854), «Орел России» К. Аксакова (1854) и многие другие, прежде всего славянофильские произведения.

Геополитический взгляд определял поэтику. Самой теме, историософский словарь которой опирается на философские обоснования наций от Гердера до Чаадаева и славянофилов, неизбежно присущ высокий торжественный стиль, восходящий к классицистическим образцам (через промежуточное звено — «К клеветникам России»). Субъект же внеаходим и смотрит на военное противостояние из идеальной точки наблюдения. Принципиально важно, что он не участвует в боевых действиях, и даже если возникает конкретная военная картинка, то разве что для иллюстрации глобального историософского тезиса: речь, как правило, идет о высокой жертве — кровь проливается ради того, чтобы совершилось правое дело (частными же человеческими судьбами этот тип лирики вообще не интересуется).

Отметим, что в этом жанре пробует себя и Некрасов. Многие названные здесь тенденции воплощает его неудачное стихотворение «14 июня 1854 года». В соответствии с типом дискурса № 1, на стороне России оказывается Бог — «Решитель мира и войны», а европейские страны предстают «исконными, кровавыми врагами»:

Пожар войны полмира обхватил,
И заревом зловещим осветились
Деяния держав миролюбивых...
Обращены в позорище вражды
Моря и суша...

№ 2. Участник сражения. Дискурсивная тенденция второго типа конструктивно и стилистически противопоставлена предыдущей. Она исходит из принципиально другой точки зрения — участника военных действий, причем не столь важно, сочиняет такое стихотворение кадровый военный или поэт, склонный к ролевой лирике и говорящий от лица простого солдата. Такая субъектность препятствует отстраненному осмыслению войны в геополитических категориях — если они и возникают, то в той мере, в которой они необходимы ратнику для объяснения собственных действий. На первый план выходят частная конкретная ситуация и люди, попадающие в поле зрения говорящего. Внутри такого дискурса располагаются как удалые гусарские стихи Д. Давыдова, так и классические ролевые произведения вроде лермонтовских «Боро-

дина» или «Завещания»⁴. В кампанию 1853—1856 годов, по-видимому, такой тип высказывания был не очень распространен, хотя и представлен. Например, это стихотворение П. Вяземского «Песнь русского ратника» (1853), в котором путешествуя из Карлсбада в Мариенбад русский князь от лица простого солдата призывает к истреблению «горделивых» и «нечестивых» иноземцев.

Подобные тексты подразумевают сопереживание читателя. В отличие от риторических построений, основанных на идее национальной избранности, тексты из группы № 2 рассчитаны на то, что читатель идентифицируется с героем и разделит его эмоции. Вероятно, именно поэтому они всегда написаны простым языком — то, что объект сочувствия находится с читателем в одном дискурсивном режиме, способствует появлению чувства солидарности. Важный для этих стихов прием заключается в том, что читатели видят персонажей героями, тогда как сами они не считают себя таковыми (см. «Бородино»; ресурс этого приема хорошо почувствовали позже и А. Апухтин в стихотворении «Солдатская песня о Севастополе» (1869), и Толстой в работе над образом капитана Тушина).

Моральная пресуппозиция таких стихов (в отличие от № 1) состоит в том, что настоящая война исключает умозрение, — она опасна, рутинна и сопряжена с болью и смертью. В такой конструкции на первый план выходит категория опыта, и именно правдоподобность свидетельского высказывания становится тем негласным условием, без которого такие стихи не могут быть успешными.

Забегая немного вперед, укажем, что дискурсивные типы № 1 и № 2 в равной мере вытесняют «мирный тыл». «Геополитик» исключает его темпорально как нечто несущественное, тогда как «участник» — пространственно, поскольку здесь, на поле брани, эта мирная жизнь не дана в ощущениях; о ней можно вспоминать, но влияние военных действий на нее осмыслению не поддается. Более того, привлекательность мирной жизни связана как раз с тем, что она противопоставлена войне по всем мыслимым параметрам.

№ 3. Критик властей. Самый невостребованный дискурсивный ресурс кампании 1853—1856 годов — критика военных действий, исходящая из общесоциальной перспективы и осмысляющая современность катастрофически. Следует помнить, что высказывания в таком ключе были небезопасны; имперская цензура особенно тщательно следила за недозволенной критикой представителей гражданской и военной власти. Такие тексты можно было распространять только нелегально, и для авторов это было сопряжено с высоким риском.

Но самое главное, что такой критический дискурс вступал в резкое противоречие с доминирующим пониманием роли России в кампании 1853—1856 годов. Консенсусной была точка зрения, согласно которой русская армия проявила в Севастополе истинную стойкость, самоотверженность и героизм, а ее поражение обернулось триумфом русского духа. Такое коллективное вос-

4 Своеобразным ответвлением этого дискурса является «Певец во стане русских воинов» (1812) В. Жуковского. Здесь конструкция усложняется: в военном стане появляется поэт, вдохновляющий солдат на ратный подвиг, а сама ситуация изображается от третьего лица. При этом субъект предстает свидетелем происходящего и солидарен как с поэтом, так и с внимающими ему воинами.

приятие блокировало критику солдат и военного начальства уже не в политическом, а в моральном аспекте. Дискурсивная возможность № 3, таким образом, была как бы цензурирована дважды, и лишь немногие авторы были готовы к ней прибегнуть.

Значимым исключением является стихотворение П. Лаврова «Русскому народу», написанное в 1854 году, быстро распространившееся в списках и вызвавшее гневную реакцию в жандармском ведомстве: автора активно разыскивали, но так и не смогли деанонимизировать⁵. Стихи Лаврова своей иронией подрывали героический пафос севастопольских событий, прямо обвиняя николаевских генералов в некомпетентности: один виноват в том, что «отступали мы от фортов Силистрии с потерей и стыдом», другой, «герой проигранных сражений», обвинялся в том, что «погубил наш флот».

Сатира Лаврова объясняла трагическое поражение как закономерный итог николаевского царствования. Широкая политическая панорама николаевской России и хлесткие обобщения роднят стихи Лаврова с дискурсом № 1, но словно выворачивают его наизнанку. Хотя Лавров как материалист не поднимается до уровня мессианских откровений, в своем обширном сочинении он, как и «геополитики», апеллирует к переломным моментам российской истории, в которых ключевую роль сыграл «проснувшийся народ», проявивший политическую субъектность и выступивший против угнетения. В этом «Русскому народу» сходно с дискурсивным типом № 1, поскольку призывает к мобилизации, в данном случае революционной. См. также стихотворение Н. Добролюбова «Газетная Россия» (1855), во многом устроенное сходным образом.

№ 4. Гражданский наблюдатель. Наконец, последняя ячейка классификации описывает свидетеля боевых столкновений, отличного от свидетеля группы № 2, — гражданского наблюдателя, скорбящего патриота, который не находится на поле боя, но при этом эмоционально вовлечен в ход военных действий. Из этих переживаний, как и в № 3, возникает осмысление военных событий как трагедии. Подобно дискурсивной тенденции № 2, такой тип речи предполагал высказывание, исходящее из опыта, однако, в отличие от батальных поэтических свидетельств, местом обретения этого опыта не могло быть поле брани.

Лишь малое количество текстов полностью соотносилось с параметрами такого дискурсивного типа. Ряд стихов 1850-х годов эксплуатировал приемы из смежных речевых моделей. Так, например, стихотворение А. Плещеева «После чтения газет» (1854) дрейфует из типа № 4 в тип № 1. Герой стихотворения после прочтения военных новостей в мирном тылу не восторгается «рассказом о подвигах на поле грозной битвы», а, вооружась словарем «геополитиков», молится, «чтоб, позабыв вражду и ненависть свою, / Покорные Христа высокому учению, / Все племена слились в единую семью!».

Напротив, воинственно настроенный, но томимый «неясною грустию» герой «Утреннего вздоха» (1854) Ф. Глинки мечтами «залетал в далекий Крым», воображая кровавую сечу, в которой «верный сын» России проявляет «необоримое мужество». Эти стихи, ориентированные на патетику военного свидетельства (№ 2) и геополитическое обобщение (№ 1), тем не менее подчер-

5 *Штакенингейдер Е.А.* Дневник и записки (1854—1886) / Ред., ст. и коммент. И.Н. Розанова. М.; Л.: Academia, 1934. С. 39.

кивали, что субъект не находится на поле боя среди ратников и только представляет грандиозные события (этому посвящены две строфы из пяти).

Еще в меньшей степени, но все же отчасти связано с таким типом дискурса стихотворение Я. Полонского «На Черном море» (1855). Наглядная картина страданий на поле боя написана от лица простого солдата по модели лермонтовского «Завещания», то есть в рамках предложенной классификации соединяет трагический взгляд, характерный для типа № 4, с субъектной моделью типа № 2.

В приведенных гибридных примерах не соблюдаются два необходимых условия для реализации чистого случая типа № 4 — трагическая модальность и гражданское свидетельство. Множество промежуточных текстов не означает, что не было стихов, соответствующих дискурсивной доминанте. Ближе всего к ней хрестоматийное стихотворение Тютчева «Вот от моря и до моря...» (1855). Картина надвигающейся катастрофы (ожидание сдачи Севастополя) увидена «путником», воспринимающим окружающий мир в «уликовой парадигме»: знаки цивилизации (телеграф) и природы (ворон) принимаются им за зловещие свидетельства неотвратимой катастрофы⁶. Оставляя в стороне политические взгляды Тютчева, поскольку они не проступают в тексте, обратим внимание на ряд осложняющих обстоятельств. Если эмоциональный строй стихотворения укладывается в тип № 4, поскольку тревога и страх — чувства, не способствующие патриотическому воодушевлению, то фигура свидетеля остается амбивалентной: наблюдательная позиция путешественника не противопоставляет со всей отчетливостью пространства войны и не-войны. Более того, вся конструкция стихотворения стремится объединить оба топоса, *расширив* военные действия до места наблюдения, разместить субъекта как бы на поле боя и сделать его свидетелем катастрофы. Именно так, с нашей точки зрения, стихотворение приобретает черты типичного тютчевского «пророчества».

Мы считаем, что стихотворение Некрасова наиболее последовательно реализует потенциал гражданского свидетельства (№ 4). С нашей точки зрения, «Внимая ужасам» сформировало ядро этого дискурсивного типа, что и предопределило важность стихотворения для литературного канона XIX — начала XX веков.

В самом деле, стихи Некрасова с небывалой прежде ясностью подчеркивали гражданский статус субъекта и из этой перспективы проводили четкую границу между военной и мирной жизнью: субъект внимает «ужасам войны», но не находится в зоне военных действий. Более того, стихотворение обращалось к той же аудитории равнодушных читателей, что и тексты других дискурсивных типов, однако принципиально видело в них гражданских лиц, занятых «нашими лицемерными делами», «пошлостью и прозой». «Внимая ужасам», таким образом, очень точно очерчивало в инклюзивном «мы» свою мирную аудиторию.

В отличие от текстов других дискурсивных типов, стихотворение Некрасова не призывало поразмышлять о философском смысле военного конфликта или представить конкретную солдатскую судьбу — оно апеллировало к тому, что каждый гражданский может увидеть вокруг себя. В этой поэтической конструкции нам тоже видится новаторство. Теория эстетики часто делает акцент

6 В рассуждениях об этом стихотворении мы отталкивались от статьи: [Лейбов 2004].

на том, что художественные тексты позволяют аудитории представить мыслимые события в новой конфигурации, а активизация воображения ценна сама по себе, поскольку дает читателю возможность задуматься о том, «как еще бывает», и получить пусть и виртуальный, но вполне измеримый опыт (см.: [Яусс 1995] и особенно [Рансьер 2018]). Стихи Некрасова диалектически соотносятся с этой идеей. Прежде всего, их внутренняя интенция заключается в том, чтобы выключить воображение аудитории и заставить ее соотносить ситуацию с собственным опытом, пережить *узнавание* (не менее важное понятие в классической эстетике), поскольку то, что на самом деле должно быть *узнано*, находится в зоне непосредственного наблюдения — достаточно лишь «подсмотреть» вслед за некрасовским субъектом. Но одновременно текст Некрасова, конечно, лишь имитировал классическое узнавание, поскольку заставлял перенастроить воображение читателей: вместо далеких батальных сцен теперь им нужно было представить трагедии матерей, происходящие совсем рядом.

Мы приходим к еще одному изобретению Некрасова. Хотя в тексте батальное пространство и пространство тыла намеренно противопоставлены, стихи фокусируются на том эффекте, который военные действия оказывают на повседневную тыловую жизнь. В отличие от «Вот от моря и до моря...», где разные пространства переплетались за счет пророческой позиции субъекта, (пред)видящего катастрофу, субъект «Внимая ужасам» наблюдает трагическое взаимоналожение военного и тылового измерений, не выходя за границы рутинной повседневности. Утрата близких и горе матерей — это трагический символ эрозии мирной жизни, традиционно мыслящейся отдельно от войны. Боевые действия разворачиваются рядом, и попытки остаться безучастным зрителем, по Некрасову, подлежат осуждению как лицемерие и пошлость. Иными словами, раз военный конфликт происходит не только на поле брани, необязательно ехать в Севастополь, чтобы его увидеть. Стихи Некрасова, таким образом, открывали новый для русской поэзии XIX века антропологический опыт свидетеля войны и закладывали основы современного переживания боевых действий, поскольку заставляли осознать, что военная кампания — это не только череда сражений, но и гуманитарный кризис.

Изобретение Некрасова основывалось не только на синхронной дискурсивной раскладке поэтических текстов о текущих событиях, которую он как поэт, надо полагать, остро чувствовал. Его стихотворение также перерабатывало активно складывающиеся представления о кампании 1853—1856 годов и повседневные для XIX века нелитературные практики восприятия военного противостояния. Чтобы это показать, нам нужно «остранить» отдельные элементы текста.

В остраниии действительно нуждается уже первое слово. Столичный гражданский человек мог только «внимать» войне, собирая ее образ из противоречащих друг другу источников, подчас требующих перевода и интерпретации⁷. Именно такое вслушивание в отзвуки боевых действий заявлено в начале сти-

7 Свою роль сыграла и цензура, дополнительно усложнявшая формирование целостного представления о ходе кампании. Ограниченность русских источников заставляла обращаться к иностранным газетам, которые читались в том числе и при дворе Николая I (см., например: [Федотова 2022: 57—62]). С репортажами газеты «Times» был знаком и Некрасов. Английские источники, вероятно, были доступны поэту благодаря другу-англоману А.В. Дружинину.

хов: известия о смертях («при каждой новой жертве боя»), воспринимающиеся как проявление геройства («самого героя»), будто бы подталкивают поэта к умозрительным рассуждениям о том, кого больше жаль. Эта позиция для Некрасова в целом не слишком характерна и потому нет ничего удивительного, что в середине текста он вольно или невольно переключается на роль, которая ему привычнее, — роль незаметного, но понимающего и чувствительного наблюдателя, способного предсказывать развитие событий (см.: [Кучерская 2013]; см. также обсуждение этой позиции в: [Успенский, Федотов 2019; 2022]). Такая позиция была уже хорошо освоена Некрасовым и с успехом применена им в серии знаковых текстов: «Тройка» (1846), «В деревне» (1854)⁸, «Забывтая деревня» (1855), «В больнице» (1855) и др. Развитие мысли во «Внимая ужасам», таким образом, подчиняется движению субъекта от неудобного положения «внимающего» к более привычной позиции «подсматривающего», от слушания — здесь Некрасов уязвим и ничем не отличается от других петербуржцев — к наблюдению, в котором поэту нет равных.

Это переключение, однако, продиктовано не только некрасовскими поэтическими привычками — глагол «подсмотреть» требует дополнительных пояснений. Материнские слезы в тексте Некрасова есть нечто такое, что само по себе не бросается в глаза, скрыто от постороннего взгляда и требует зрительного усилия. По крайней мере, чтобы их увидеть, необходимо смотреть не туда, куда смотрят все. Ситуация, в рамках которой взгляд общества направлен в одну сторону, а попытки посмотреть в другую затруднены или купированы, актуализирует театральную метафорику.

Выражение «театр военных действий», как показано в исследовании М. Федотовой, в первой половине XIX века было в меньшей степени метафорой, чем в языке XX века. На битву можно было действительно поехать в качестве зрителя. Места для аудитории как будто предусматривались самими законами классических битв: для генерального сражения идеально подходило большое поле с возвышенностями по краям, с которых за ходом баталии могли наблюдать не только генералы, но и любители «высоких зрелищ» [Федотова 2022: 45–57]⁹.

Хотя Крымская кампания не была войной традиционного типа и скорее предвещала затяжные, малодинамичные окопные сражения XX века¹⁰, инер-

- 8 Случай «В деревне» представляется нам особенным. В этом стихотворении Некрасов разрабатывает ту же диспозицию: здесь есть и сокрушенная горем мать, и характерный некрасовский наблюдатель. Однако отношения между ними сложнее. Весь текст вызывает к сочувствию, тогда как субъект остается подчеркнутым безучастным: «Плачет старуха. А мне что за дело? / Что и жалеть, коли нечем помочь?..» Здесь проблематизируется другая важная для Некрасова тема — отношение дворянства к народу.
- 9 Широко известным зрителем такого рода является, например, Пьер Безухов, отправляющийся на Бородинское поле, чтобы наблюдать за баталией русской и французской армий (в итоге, однако, Пьер оказывается в самом пекле сражения).
- 10 О военных и гражданских новациях (в частности, в работе медиа) во время Крымской кампании существует большая литература. См., например: [Bektas 2017; Markovits 2008].

Анахронизмом было бы понимание некрасовских «ужасов войны» в качестве «реального» свидетельства изменившегося характера боевых действий, которая из величественного зрелища стройных марширующих колонн превращалась в подобие войны XX века с ее центральным образом — образом человека с винтовкой в окопе, залитом до колен грязью. К середине 1850-х годов «ужасы войны», согласно данным поэтического подкорпуса НКРЯ, были поэтическим клише.

ция восприятия военного столкновения как театра продолжала действовать, и коллективное восприятие здесь отставало от эволюции военных технологий. Взгляду на оборону Севастополя как на театральное зрелище способствовали два обстоятельства. Во-первых, сам город и Севастопольская бухта представляли собой удобный амфитеатр, окруженный холмами, с которых было удобно наблюдать за ходом осады¹¹. Во-вторых, удаленность событий от столиц привела к тому, что их жителям сложно было вообразить конфликт по-новому. В России этому также мешала и противоречивость печатной информации о событиях на фронте.

Окрестности Севастополя в 1854—1855 годах стали местом притяжения многочисленных «военных туристов» из Франции и Великобритании. В русской севастопольской мемуаристике также закрепился образ «туриста» — молодого офицера, рвущегося в эпицентр военных событий и обнаруживающего совсем не то, к чему он готовился [Федотова 2022: 52—54; Layton 2006]. Даже «Севастопольские рассказы» Толстого при всем их новаторстве отражают ту же тенденцию. Толстой, показывая непарадную сторону войны, предлагает своему читателю под новым углом зрения посмотреть на все ту же сцену театра военных действий. Сама позиция нарратора в первом очерке, «Севастополь в декабре месяце», удивительным образом напоминает позицию экскурсовода, будто бы сопровождающего «военного туриста» по улицам, госпиталям и бастионам города-крепости (см.: [Эйхенбаум 2009: 233])¹².

Отметим, что опыт наблюдения за военным зрелищем в качестве «туриста» имел и Некрасов. Так, летом 1854 года он с друзьями ездил на морское побережье, чтобы посмотреть на европейский флот, блокировавший петербургские порты¹³. Кроме того, в письме к Тургеневу от 30 июня — 1 июля 1855 года поэт прямо выражал желание ехать в Крым: «Хочется ехать в Севастополь. Ты над этим не смейся. Это желание во мне сильно и серьезно — боюсь, не поздно ли уже будет?»¹⁴

Попытку рассмотреть опыт Крымской кампании во всем арсенале современных гуманитарных методов, правда применительно к другому писателю, Толстому, см. в: [Калинин 2012].

- 11 Зрелищность сражения за Севастополь впоследствии была закреплена визуальными проектами юбилейного 1905 года, например панорамой Ф.А. Рубо, предлагавшей зрителю посмотреть на битву с Малахова кургана.
- 12 В связи с этим напомним, что существует комментаторская традиция прямо связывать стихи Некрасова с «Севастополем в августе 1855 года». Толстой читал главы из рассказа Некрасову до публикации, а сам поэт в «Заметках о журналах за декабрь 1855 и январь 1856 года», выделив образ Володи Козельцева, также говорил о страданиях матерей: «Бедные, бедные старушки, затерянные в неведомых уголках обширной Руси, несчастные матери героев, погибших в славной обороне!» (Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Т. 2. Л.: Наука, 1981. С. 337—338). Однако связь стихотворения с «Севастопольскими рассказами» нуждается в уточнении. Подключаясь к севастопольской теме и акцентируя материнское горе (сама тема едва ли столь неожиданная, чтобы говорить о влиянии), Некрасов делает шаг не столько навстречу, сколько в сторону от Толстого.
- 13 См. об этом в письме И.И. Панаева к М.Н. Лонгинову от 10 июля 1854 года (Сборник Пушкинского Дома на 1923 год. Пг.: Гос. изд-во, 1922. С. 214—215). Традиционная роль военного туриста, на наш взгляд, коррелирует с традиционностью написанного по итогам поездки стихотворения «14 июня 1854 года» с его торжественным настроением и историософским взглядом.
- 14 Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Т. 14. Кн. 1. СПб.: Наука, 1998. С. 203.

Театральная модальность восприятия военного конфликта позволяет реконструировать утраченные смысловые контексты стихотворения «Внимая ужасам». Выбранная Некрасовым оптическая позиция подрывала правила «смотрения» на боевое противостояние. Как и его современники, Некрасов представляет себе «героя» (само слово приобретает здесь специфический театральный оттенок), может понимать его страдания, но демонстрирует способность преодолеть инерцию направленного театрального зрения и посмотреть не туда, куда требует сама архитектура театра, а туда, куда смотреть не принято, — в зал. В этом жесте действительно есть нечто от *подсматривания* за зрителями, напряженное внимание которых обращено к театру военных действий. Эти зрители не замечают и не предполагают внешнего взгляда, а потому фиксация их эмоций вызывает эффект вторжения в личное пространство. Особый драматизм текста Некрасова заключается в том, что среди зрителей он находит самых уязвимых, для которых происходящее вовсе не спектакль.

«Слезы матерей» также могут быть связаны со складывающейся в русском обществе моделью осмысления кампании 1853—1856 годов, а через него — и с мировой культурой. Дело в том, что осада Севастополя последовательно сопоставлялась с осадой Трои со всеми вытекающими из этого сопоставления следствиями (скажем, адмирал Корнилов как русский Гектор). К соответствующему сравнению прибегали обе сражающиеся стороны, что не удивительно, поскольку миф о Трое позволял участникам битвы за Севастополь соотноситься как с ахейцами (европейская коалиция), так и с троянцами (русские); см.: [Федотова 2022: 190—191].

Такая проекция была актуальна и для Некрасова. В «Заметках о журналах за июль месяц 1855 года» — формально рецензии на текущую севастопольскую литературу — он обратился к Гомеру. Соглашаясь с корреспондентом газеты «Times», сравнившим осаду Севастополя с осадой Трои, Некрасов обширно цитирует «Илиаду» как единственную «в целом мире» книгу, соответствующую «величию настоящих событий». Для поэта сравнение Севастополя с Троей было основано не на продолжительности осады города, а на «героизме, которым запечатлены деяния защитников Севастополя в смысле громадности борьбы и великих неожиданных случайностей и катастроф»¹⁵. Особый акцент Некрасова на возвышенной героике русской армии / троянцев подталкивает воспринимать слово «герой» из «Внимая ужасам» именно в эпическом, торжественном смысле¹⁶.

Перспектива «Илиады» позволяет воспринять в эпическом ключе и «слезы матерей». Тема женской, в том числе материнской, скорби — одна из важнейших у Гомера; «Илиада» в целом отражает характерную для греческой культуры роль женщины как плакальщицы, без которой невозможен полноценный переход души в иной мир. Так, Гекуба — мать множества сыновей, большая часть которых погибла во время осады Трои, — в одной из самых запоминающихся сцен в финале вместе с Андромахой и Еленой оплакивает Гектора, своего ребенка и величайшего из героев (песнь 24). Надо полагать, за трагедией некрасовских матерей стоит как образ Гекубы, так и шире — «все-

15 Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Т. 11. Кн. 2. Л.: Наука, 1990. С. 127—133.

16 К названному здесь театральным (см. выше) и гомеровским импликациям понятия «герой» следует добавить также карлейлевские. Увлечение Некрасова творчеством Т. Карлейля относится к этому же периоду. См. об этом: [Макеев 2008].

общий плач» и «стенания троянок», оплакивающих павших. Проекция «Илиады» на стихи Некрасова придавала античный масштаб не только самой военной кампании 1853—1856 годов, но и трагедии женщин.

Наконец, пуанта стихотворения — «Как не поднять плакучей иве / Своих поникнувших ветвей» — также может восходить к греческому эпосу. Хотя фигура параллелизма относится к традиционным и повсеместно распространенным, гомеровская перспектива позволяет взглянуть на нее иначе. Как тонко уловил в известном критическом очерке 1842 года К. Аксаков, для Гомера сравнение было не просто риторическим украшением, а фигурой, отражавшей фундаментальные представления об устройстве мира¹⁷. Сравнивая большое и малое, земное и божественное, человеческое и природное, Гомер утверждал единство наблюдаемого мира, подверженного одним и тем же законам. Сопоставление в этом мире могло использоваться для катарсического снятия аффекта: смерть героя, страдание матери или друга могут быть восприняты как правильные, закономерные, потому что составляют часть этого мира и находят соответствия в других его частях.

Аксаков противопоставлял Гомера современным романам и повестям, в которых мир потерял единство и был раздроблен на частные истории. В суждениях Некрасова-критика на несовершенство современной литературы о Севастополе видится сходная интенция, тоска по такой литературной форме, которая отразила бы всю грандиозность событий¹⁸. Следует ли в таком случае удивляться, что взгляд Некрасова упал на тот же вдохновляющий пример — «Илиаду»?

Если воспринимать финальное сравнение «матерей» с «плакучими ивами» в специфическом гомеровском ключе, то оно может выглядеть как попытка смягчить трагедию. Природная аналогия в определенном смысле не столько находила точную и эффектную визуальную метафору, сколько придавала материнскому горю черты неизбежности и естественности.

Пересборка «Илиады» во «Внимая ужасам», как мы видим, приводит еще к одной интерпретативной возможности. Она позволяет видеть в стихотворении попытку совместить две конструкции осмысления войны — модерную и традиционную. Если первая видит в войне только ужасы и трагедию, то вторая ее героизирует и в какой-то степени нормализует. Столкновение этих интенций ощущается, когда мы обращаемся к журнальной рецензии Некрасова и на ее основе реконструируем авторское сознание. Эта амбивалентная конструкция позволяет объяснить, почему автор «Внимая ужасам» еще недавно рвался в Севастополь, а годом ранее написал торжественное и историософское стихотворение «14 июня 1854 года». Вместе с тем новации текста на фоне других поэтических дискурсов были настолько ярки, что купировали прочтение шедевра Некра-

17 Аксаков К. С. Несколько слов о поэме Гоголя «Похождения Чичикова, или Мертвые души» // Русская эстетика и критика 40—50-х годов XIX века / Подгот. текста, сост., вступ. статья и примеч. В. К. Кантора и А. Л. Осповата. М.: Искусство, 1982. С. 42—53.

18 «Нет надобности говорить, что стихи неизвестного сочинителя (И. И. Башмакова, автора книги “Осада Севастополя, или Таковы русские”. — П. У., А. Ф.) нисколько не соответствуют предмету. Но это было бы и тогда, если б он имел дарование; можно сказать утвердительно, что ни один из существующих ныне талантов, не в одной России, но и во всей Европе, не в состоянии произвесть что-либо равняющееся величию совершающихся перед нами событий» (Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Т. 11. Кн. 2. С. 127).

сова на фоне «Илиады». Упрощая, можно сказать, что такое прочтение было актуальным для автора, видевшего в происходившем не только трагедию, но и героизм и доблесть античного масштаба, однако оказалось невостребованным для аудитории.

Реализованных в тексте морфологических перестановок, оптических смещений и дискурсивных сдвигов оказалось достаточно, чтобы стихотворение «Внимая ужасам», предлагающее читателю разделить роль некрасовского «я» — гражданского свидетеля и скорбящего патриота, — заняло важное место в литературном каноне. Хотя этос ненасилия в русской литературе XIX века представляется общим местом, надо подчеркнуть, что некрасовское (возможно, невольное) открытие нового субъекта военного времени было сделано до расцвета русского романа. Идея, что в военное время полем боя оказывается и общество, будет вскоре после стихов Некрасова разработана Толстым в «Войне и мире».

Библиография / References

- [Баталова, Федянова 2002] — *Баталова Т.П., Федянова Г.П.* Военная лирика Н.А. Некрасова 1854—1856 гг. в контексте русской журнальной поэзии // Литературные мелочи прошлого тысячелетия. К 80-летию Г.В. Краснова. Коломна: Коломенский гос. пед. ин-т, 2002. С. 115—123.
- (*Batalova T.P., Fedianova G.P.* Voennaya lirika N.A. Nekrasova 1854—1856 gg. v kontekste russkoy zhurnal'noy poezii // Literaturnye melochi proshlogo tysiacheletiya. K 80-letiyu G.V. Krasnova. Kolomna, 2002. P. 115—123.)
- [Вдовин и др. 2021] — *Вдовин А., Лейбов Р., Казакова Е.* Хрестоматии Российской Империи с 1805 по 1912 гг. // Репозиторий открытых данных по русской литературе и фольклору. 2021. <https://doi.org/10.31860/openlit-2021.9-B003>
- (*Vdovin A., Leibov R., Kazakova E.* Khrestomatii Rossiyskoy Imperii s 1805 po 1912 gg. // Repozitoriy otkrytykh dannyykh po russkoy literature i fol'kloru. 2021. <https://doi.org/10.31860/openlit-2021.9-B003>)
- [Калинин 2012] — *Калинин И.* Севастополь в августе 1855 г. // Новое литературное обозрение. 2012. № 4 (116). С. 32—74.
- (*Kalinin I.* Sevastopol' v avguste 1855 g. // Novoe literaturnoe obozrenie. 2012. No. 4 (116). P. 32—74.)
- [Козлов 1979] — *Козлов Б.М.* Об одном «отзвуке» Н.А. Некрасова в литературе периода Первой мировой войны // Н.А. Некрасов и русская литература второй половины XIX — начала XX вв.: Межвузовский сб. научных трудов. Ярославль: Ярославский гос. пед. ин-т им. К.Д. Ушинского, 1979. С. 99—103.
- (*Kozlov B.M.* Ob odnom "otzvuke" N.A. Nekrasova v literature perioda Pervoy mirovoy voyny // N.A. Nekrasov i russkaya literatura vtoroy poloviny XIX — nachala XX vv.: Mezhvuzovskiy sb. nauchnykh trudov. Yaroslavl, 1979. P. 99—103.)
- [Кондра, Казакова 2022] — *Кондра М., Казакова Е.* Программы по литературе для средней школы с 1919 по 1991 гг. // Репозиторий открытых данных по русской литературе и фольклору. 2022. <https://doi.org/10.31860/openlit-2022.9-B006>
- (*Kondra M., Kazakova E.* Programmy po literature dlya sredney shkoly 1917—1991 // Repozitoriy otkrytykh dannyykh po russkoy literature i fol'kloru. 2022. <https://doi.org/10.31860/openlit-2022.9-B006>)
- [Кучерская 2013] — *Кучерская М.А.* Пророчество Некрасова // Toronto Slavic Quarterly. 2013. No. 46. P. 39—58.
- (*Kucherskaia M.A.* Profetizm Nekrasova // Toronto Slavic Quarterly. 2013. No. 46. P. 39—58.)
- [Лейбов 2004] — *Лейбов Р.Г.* Телеграф в поэтическом мире Тютчева: тема и жанр // Лотмановский сборник. 3. М.: ОГИ, 2004. С. 346—356.
- (*Leibov R.G.* Telegraf v poeticheskom mire Tyutcheva: tema i zhanr // Lotmanovskiy sbornik. 3. Moscow, 2004. P. 346—356.)

- [Макеев 2008] — *Макеев М.С.* Роберт Бернс и Томас Карлейль в поэтическом самоопределении Н.А. Некрасова в середине 1850-х гг. // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2008. № 2. С. 62—71.
- (*Makeev M.S.* Robert Berns i Tomas Karleil' v poeticheskom samoopredelenii N.A. Nekrasova v seredine 1850-kh gg. // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 9. Filologiya. 2008. No. 2. P. 62—71.)
- [Рансьер 2018] — *Рансьер Ж.* Эмансипированный зритель. Н. Новгород: Красная ласточка, 2018.
- (*Rancière J.* Le Spectateur émancipé. Nizhny Novgorod, 2018. — In Russ.)
- [Ратников 2016] — *Ратников К.В.* Поэтика политики: инвективные мотивы русской стихотворной публицистики в годы Крымской войны (1853—1856) // Известия высших учебных заведений. Уральский регион. 2016. № 2. С. 78—87.
- (*Ratnikov K.V.* Poetika politiki: invektivnye motivy russkoy stikhotvornoj publitsistiki v gody Krymskoi voyny (1853—1856) // Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Ural'skiy region. 2016. No. 2. P. 78—87.)
- [Степанищева 2014] — *Степанищева Т.* Вяземский о Крымской войне: слишком долгая поэтическая память // Политика литературы — поэтика власти: Сб. статей. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 25—38.
- (*Stepanishcheva T.* Vyazemskiy o Krymskoy voyne: slishkom dolgaya poeticheskaya pamyat' // Politika literatury — poetika vlasti: Sb. statey. Moscow, 2014. P. 25—38.)
- [Успенский 2014] — *Успенский П.* Творчество В.Ф. Ходасевича и русская литературная традиция (1900-е гг. — 1917 г.). Тарту: Tartu Ülikooli kirjastus, 2014.
- (*Uspenskij P.* Tvorchestvo V.F. Khodasevicha i russkaya literaturnaya traditsiya (1900-e gg. — 1917 g.). Tartu, 2014.)
- [Успенский, Федотов 2019] — *Успенский П.Ф., Федотов А.С.* Изобретение социальной поэзии: от пения цыганок до «Тройки» Некрасова // Складчина: Сб. статей к 50-летию проф. М.С. Макеева / Под ред. Ю.И. Красносельской и А.С. Федотова. М.: ОГИ, 2019. С. 214—242.
- (*Uspenskij P.F., Fedotov A.S.* Izobretenie sotsial'noy poezii: ot peniya tsyganok do "Troyki" Nekrasova // Skladchina: Sb. statey k 50-letiyu prof. M.S. Makeeva / Ed. by Yu.I. Krasnosel'skaya, A.S. Fedotov. Moscow, 2019. P. 214—242.)
- [Успенский, Федотов 2022] — *Успенский П.Ф., Федотов А.С.* «Вчерашний день, часу
- в шестом...» Н. Некрасова. Альбомное стихотворение о государственном насилии, квартале красных фонарей и поэтической немоте? // Новый мир. 2022. № 8. С. 173—187.
- (*Uspenskij P.F., Fedotov A.S.* "Vcherashnii den', chasu v shestom..." N. Nekrasova. Al'bumnoe stikhotvorenie o gosudarstvennom nasilii, kvartale krasnykh fonarey i poeticheskoy nemote? // Novyy mir. 2022. No. 8. P. 173—187.)
- [Федотова 2022] — *Федотова М.С.* Миф о Севастопольской обороне 1854—1855 гг. в культурной памяти Российской империи. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2022.
- (*Fedotova M.S.* Mif o Sevastopol'skoy oborone 1854—1855 gg. v kul'turnoy pamyati Rossiyskoy imperii. Saint Petersburg, 2022.)
- [Федянова 2008] — *Федянова Г.В.* Крымская война в русской поэзии 1850-х годов: Дисс. ... канд. филол. наук. Тверь, 2008.
- (*Fedianova G.V.* Krymskaya voyna v russkoy poezii 1850-kh godov: PhD Thesis. Tver, 2008.)
- [Шаповалова 2016] — *Шаповалова Н.В.* Поэтическое эхо Крымской войны // Клио. 2016. № 12 (120). С. 110—117.
- (*Shapovalova N.V.* Poeticheskoe ekho Krymskoy voyny // Klio. 2016. No. 12 (120). P. 110—117.)
- [Эйхенбаум 2009] — *Эйхенбаум Б.М.* Лев Толстой: Исследования. Статьи / Под ред. И.Н. Сухих. СПб.: Фак. филологии и искусств СПбГУ, 2009.
- (*Eikhenbaum B.M.* Lev Tolstoy: Issledovaniya. Stat'i / Ed. by I.N. Sukhikh. Saint Petersburg, 2009.)
- [Яусс 1995] — *Яусс Х.-П.* История литературы как провокация литературоведения // Новое литературное обозрение. 1995. № 12. С. 34—84.
- (*Jauss H.R.* Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft // Novoe literaturnoe obozrenie. 1995. No. 12. P. 34—84. — In Russ.)
- [Bektas 2017] — *Bektas Y.* The Crimean War as a Technological Enterprise // Notes and Records of the Royal Society of London. 2017. Vol. 71. No. 3. P. 233—262.
- [Grosul 2021] — *Grosul V.* Russian Society and the Crimean War // Russian Social Science Review. 2021. Vol. 62. No. 4—6. P. 443—469.
- [Layton 2006] — *Layton S.* Russian Military Tourism: the Crisis of the Crimean War Period // Tourism. The Russian and East European Tourist Under Capitalism and Socialism / Ed. by A.E. Gorsuch, D.P. Koenker. Ithaca: Cornell University Press, 2006. P. 43—64.
- [Maiorova 2006] — *Maiorova O.* Searching for a New Language of Collective Self: The Symbolism of Russian National Belonging during and after

- The Crimean War // *Ab Imperio*. 2006. No. 4. P. 591—609.
- [Malygin 2012] — *Malygin E.* Literatur als Fach in der sowjetischen Schule der 1920er und 1930er Jahre: Zur Bildung eines literarischen Kanons. Bamberg: University of Bamberg Press, 2012.
- [Markovits 2008] — *Markovits S.* Rushing Into Print: “Participatory Journalism” during the Crimean War // *Victorian Studies*. 2008. Vol. 50. Iss. 4. P. 559—586.
- [Norris 2006] — *Norris S.M.* A War of Images: Russian Popular Prints, Wartime Culture, and National Identity, 1812—1945. DeKalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 2006.

Марк Липовецкий

Две заметки о (не)насилии

Mark Lipovetsky

Two Short Pieces on (Non)violence

Марк Липовецкий (Колумбийский университет (Нью-Йорк), профессор; доктор филологических наук) ml4360@columbia.edu.

Mark Lipovetsky (Dr. habil.; Professor, Columbia University, New York) ml4360@columbia.edu.

Ключевые слова: насилие, ненасилие, суверенное насилие, божественное насилие, трансгрессия, сакральное, бытовой террор

Key words: violence, non-violence, sovereign violence, divine violence, transgression, the sacral, everyday terror

УДК: 82-1+82-3

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_367

UDC: 82-1+82-3

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_367

В статье на материале русской литературы XX века рассматриваются два жеста активного ненасилия, основанные на разных концепциях насилия. В первой заметке обсуждается «насилие без пролития крови» в репрезентации Евгения Замятина («Мы») и Вальтера Беньямина («К критике насилия»). По мысли последнего, отсутствие кровопролития является важнейшим признаком божественного/суверенного насилия революции. Вторая заметка посвящена бытовому террору — концепция О.М. Фрейдберга — в репрезентации М. Зощенко, Я. Сатуновского, И. Бабеля и Ю. Даниэля.

This article discusses two examples from 20th-century Russian literature that represent gestures of active nonviolence based upon different concepts of violence. In the first segment, the focus is on “violence without the spilling of blood” as represented by Evgeny Zamyatin (*We*) and Walter Benjamin (*Toward the Critique of Violence*). According to the latter, the lack of bloodshed is the most important sign of the sovereign/divine violence of revolution. The second segment explores the concept of the “everyday terror” — as per Olga Freidenberg — reflected in texts by Mikhail Zoshchenko, Ian Satunovsky, Isaac Babel, and Yuli Daniel.

«Без пролития крови»

Разумеется, вопрос о ненасилии сложен и вряд ли может быть однозначно разрешен, ибо при ближайшем рассмотрении выясняется, что насилие в той или иной форме (субъективной, объективной или символической — если следовать типологии С. Жижека [Žižek 2008: 9–24]) проникнет и в ненасилие. В то же время я пишу эту статью на фоне такого взрыва насилия, что рассуждения о его скрытых формах представляются бестактными. Поэтому сосредоточимся на формах сопротивления *доминантному и неприкрытому насилию*, исходящему от власти и ее идеологии. При таком взгляде на первый план выдвигается связь между насилием и священным.

Сакрализованное насилие, как учил Р. Жирар, всегда является реакцией на кризис различий, когда неочевидна разница между «чистым» и «нечистым». Иначе говоря, такое насилие восстанавливает «чистоту» фундаментальных для репрессивного общества бинарных оппозиций (с этой точки зрения понятна роль гендерной паники в риторике СВО) — насилие обновляет сакральное, оставаясь в его сердцевине: «Подлинное сердце и тайную душу священного составляет насилие» [Жирар 2010: 25]. Говоря о сакральном, введу

еще одно ограничение, исключая из обсуждения религиозные дискурсы и фокусируясь на том, что Сергей Зенкин в «Послесловии к трансгрессии» обозначил как «небожественное сакральное» — то есть сакральное, связанное с политическими и эстетическими ценностями и концептуализированное как авангардом (Беньямин, Батай, Кауфман), так и тоталитарными практиками. В этом контексте сакральное неотделимо от трансгрессии — и насилие является одной из ее наиболее очевидных форм.

Как пишет Фуко в «Предисловии к трансгрессии»:

В трансгрессии нет ничего негативного. Она утверждает определенное существо, она утверждает ту беспредельность, куда она совершает скачок, впервые открывая ее к существованию. Но в этом утверждении, можно сказать, нет и ничего позитивного: оно не может быть связано никаким содержанием, поскольку его по определению не может удержать никакой предел [Foucault 1980: 34–35].

С. Зенкин уточняет в своем комментарии к этому эссе:

Трансгрессия — это самонаправленный жест, у нее нет внешнего объекта, кроме самого «существа» (человека), и ей нет дела до постижения мира как целостности. Опять-таки в терминах Батая [которому посвящено эссе Фуко], это «движение чистой ярости/насилия (violence)», которое «бушует» (se déchaîne) подобно стихии [Зенкин 2019: 56].

То, что Фуко определяет как беспредельность, может быть идентифицировано как *модерное сакральное* — или, вернее, сакральное, создаваемое модерностью. Советской в том числе.

Как показывает культурный опыт XX века, новоустроенное сакральное, хоть и мыслит себя в категориях возвышенного, чаще всего оформляется либо отвратительным (abject¹), либо абсурдным, либо гибридом этих категорий как заместителей возвышенного. Финалы «Старухи» Даниил Хармса и «Москвы — Петушков» Венедикта Ерофеева запечатлели сходное «состояние» сакрального, несмотря на разделяющий их тридцатилетний интервал. И в том и в другом случае Бог явлен либо в нелепом — рационально не мотивированном и загадочном, как коан, — акте, совмещающем спасение и погибель².

Ханна Арендт в своей книге «О насилии» утверждает, что насилие «по природе инструментально; подобно всем средствам, оно всегда нуждается в руководстве и оправдании той целью, которой служит. А то, что нуждается в оправдании со стороны чего-либо иного, не может само быть сущностью чего бы то ни было» [Арендт 2014: 60]. Комментаторы отмечают, что она таким образом полемизировала с Беньямином, который в статье «К критике насилия» (1921) предложил теологию политического насилия. Как известно, у Беньямина только охранительное насилие инструментально — оно является означающим власти, которую он, впрочем, также описывает в терминах сакрального, называя его мифическим насилием, напоминающим смертным о существовании богов и устанавливающим Право:

Мифическое насилие в его прообразной форме является чистой манифестацией богов. Не как средство для осуществления их целей, едва ли как манифестация

1 См.: [Кристева 2003].

2 См. подробнее: [Липовецкий 2006].

их воли, а в первую очередь как манифестация их бытия. Миф о Ниобее является сам по себе замечательным примером мифического насилия. На первый взгляд может показаться, что поступок Аполлона и Артемиды — это только наказание. Однако примененное ими насилие скорее устанавливает право, чем наказывает за нарушение существующего закона [Беньямин 2012: 88].

Напротив, революционное насилие является автореферентным, то есть суверенным, поскольку находит все нужные оправдания в самом себе. Иначе говоря, оно само становится сакральным — означающим и означаемым одновременно — отсюда экзотическая и загадочная характеристика этого типа насилия в статье Бенъямина:

Если мифическое насилие правоустанавливающее, то божественное — правоуправляющее; если первое устанавливает пределы, то второе их беспредельно разрушает; если мифическое насилие вызывает вину и грех, то божественное действует искупляюще; если первое угрожает, то второе разит; если первое кроваво, то второе смертельно без пролития крови. Миф о Ниобее можно в качестве примера такого насилия противопоставить божественному суду над сыновьями Кореями... [Там же: 90—91].

В статье Бенъямина главным признаком божественного, или суверенного, насилия является его бескровный характер — поэтому в качестве примера такого насилия он выбирает библейскую сцену подавления бунта левитов из рода Корея против Моисея самим Богом:

...и разверзла земля уста свои, и поглотила их и дома их, и всех людей Кореевых и все имущество; и сошли они со всем, что принадлежало им, живые в преисподнюю, и покрыла их земля, и погибли они из среды общества. И все Израильтяне, которые были вокруг них, побежали при их вопле, дабы, говорили они, и нас не поглотила земля. И вышел огонь от Господа и пожрал тех двести пятьдесят мужей, которые принесли курение (Числа 16: 32—36).

В интерпретации Бенъямина: «Мифическое насилие является кровавым насилием над голой жизнью во имя самой жизни, божественное же чистое насилие над всей жизнью является *насилием ради живущего*. Первое требует жертв, второе их принимает» [Там же: 92].

Жижек находил эту оппозицию малоубедительной: «...мифическое насилие служит средством установления власти Закона... в то время как божественное насилие никому не служит... Оно просто является знаком того, что мир этически “вывихнул сустав”. Что, однако, не означает, что у божественного насилия есть значение: это знак без значения» [Žižek 2008: 92]. Еще более критичен Деррида: комментируя статью Бенъямина, не без ужаса он отметил сходство описанного Бенъямином «божественного насилия» с участью евреев, убитых в газовых камерах во время холокоста:

Когда задумаешься о газовых камерах и печах крематориев, этот пример насилия, которое должно быть искупительным в силу своей бескровности, вызывает содрогание. Ужасает сама мысль о том, что идея [Бенъямина] может превратить холокост в искупление и в не поддающуюся расшифровке подпись справедливого и насильственного Божьего гнева [Derrida 2002: 298].

Рядом с этим сомнением философа в правоте Беньямина можно поставить и «ледяной ад Колымы» Варлама Шаламова — неужели он тоже воплощает сакральное божественное или суверенное насилия (революции)?

Более раннюю, хотя, конечно, и невольную критику беньяминовской концепции можно усмотреть в романе Евгения Замятина «Мы», законченном в том же году, что и «Критика насилия». Речь идет о сцене казни в Записи 9:

Тяжкий, каменный, как судьба, Благодетель обошел Машину кругом, положил на рычаг огромную руку... Ни шороха, ни дыхания: все глаза — на этой руке. Какой это, должно быть, огненный, захватывающий вихрь — быть орудием, быть равнодействующей сотен тысяч вольт. Какой великий удел!

Неизмеримая секунда. Рука, включая ток, опустилась. Сверкнуло нестерпимо-острое лезвие луча — как дрожь, еле слышный треск в трубках Машины. Распростертое тело — все в легкой, светящейся дымке — и вот на глазах тает, тает, растворяется с ужасающей быстротой. И — ничего: только лужа химически чистой воды, еще минуту назад буйно и красно бившая в сердце...

Все это было просто, все это знал каждый из нас: да, диссоциация матери, да, расщепление атомов человеческого тела. И тем не менее это всякий раз было — как чудо, это было — как знамение нечеловеческой мощи Благодетеля [Замятин 2003: 243].

У Замятина, как и у Беньямина, бескровное насилие обращено на бунтаря — поэта, сочинившего «кощунственные стихи, где Благодетель именовался... нет, у меня не поднимается рука повторить...» [Там же: 42]. Сам осужденный поэт еще до казни символически обескровлен — о крови лишь напоминает пурпурная лента, связывающая ему руки:

Белое... и даже нет — не белое, а уж без цвета — стеклянное лицо, стеклянные губы. И только одни глаза, черные, всасывающие, глотающие дыры и тот жуткий мир, от которого он был всего в нескольких минутах. Золотая бляха с номером — уже снята. Руки перевязаны пурпурной лентой (старинный обычай: объяснение, по-видимому, в том, что в древности, когда все это совершалось не во имя Единого Государства, осужденные, понятно, чувствовали себя вправе сопротивляться, и руки у них обычно сковывались цепями) [Там же: 241].

«Стеклянное лицо, стеклянные губы» — это все минус-характеристики; в терминологии Беньямина они свидетельствуют о том, что жертва уже выведена из области права в сферу божественной власти: «Ибо в сфере голой жизни господство права над живым прекращается» [Беньямин 2012: 92]. Воплощением, а вернее, инструментом божественной власти является Благодетель, который не случайно выступает не только в роли первосвященника, но и палача:

Тяжкий, каменный, как судьба, Благодетель обошел Машину кругом, положил на рычаг огромную руку... Ни шороха, ни дыхания: все глаза — на этой руке. Какой это, должно быть, огненный захватывающий вихрь — быть орудием, быть равнодействующей сотен тысяч вольт. Какой великий удел! [Замятин 2003: 243].

Беньямин называет Корея «привилегированным» (а Петар Боянич на этом основании определяет его как «квазиреволюционера» и «псевдомессию» [Војаниć 2017: 105]), но Замятин сталкивает представления о сакральной роли поэта с сакральностью государственного насилия, восторженно воспроизводимой D. В сцене казни представлены не один, а целых три поэта. Одного каз-

нят. Другой — R, с мукой декламирующий инвективу святотатцу. А третий читает свои ямбы — о чем? О «мессианском событии» [Ibid.: 103], о мифологической революции?

...Пожар. В ямбах качаются дома, взбрызгивают вверх жидким золотом, рухнули. Корчатся зеленые деревья, каплет сок — уж одни черные кресты скелетов. Но явился Прометей (это, конечно, мы) —

*«И впряг огонь в машину, сталь
И хаос заковал законом».*

Все новое, стальное: стальное солнце, стальные деревья, стальные люди. Вдруг какой-то безумец — «огонь с цепи спустил на волю», и опять все гибнет... [Замятин 2003: 242].

«Кошунственные стихи» не только беззаконны и святотатственны, но и способны возвращать к хаосу войны и революции — к взрыву энтропии, о котором, напомним, мечтает главная героиня романа, I-550. Поэзия, по-видимому, обладает способностью разрушать конструкции символического порядка и создавать новый хаос, а потенциально, в более дальней перспективе, и новый символический порядок. Во всяком случае, все герои романа — от Благодетеля до D-330 — верят в это. Именно поэтому «кошунственное стихотворение» заслуживает такого страшного наказания. Жест поэтического творчества не обязательно ненасильствен в абсолютном смысле — но по сравнению с угрожающим поэту насилием он, конечно, может служить примером ненасилия. *Активного ненасилия.*

В то же время божественное насилие у Замятина — в отличие от Бенямина — представлено не как замещение, но как *воспоминание* о мессианском событии: «...это была торжественная литургия Единому Государству, воспоминание о крестных днях-годах Двухсотлетней Войны» [Там же: 241]. Божественное насилие далеко позади (или мыслится как уже произошедшее), но ритуал насилия воспроизводит его снова и снова. В чем смысл этого ритуала? Ответ ясен: в утверждении абсолютной власти государства:

Судя по дошедшим до нас описаниям, нечто подобное испытывали древние во время своих «богослужений». Но они служили своему нелепому, неведомому Богу — мы служим лепому и точнейшим образом ведомому; их Бог не дал им ничего, кроме вечных, мучительных исканий; их Бог не выдумал ничего умнее, как неизвестно почему принести себя в жертву — мы же приносим жертву нашему Богу, Единому Государству — спокойную, обдуманную, разумную жертву [Там же: 241].

Но только ли воспоминание этот ритуал? В сущности, в стихах государственного поэта набросан сценарий того, что произойдет в романе, начатом тем, что математик D взял в руки перо и написал «я» (замечено Э. Боренштейном, см.: [Borenstein 2019]). Судьба D просвечивает через проклятия автору «кошунственного стихотворения»: «Все новое, стальное: стальное солнце, стальные деревья, стальные люди. Вдруг какой-то безумец — “огонь с цепи спустил на волю”, и опять все гибнет...» Ср. финал романа: «...в западных кварталах — все еще хаос, рев, трупы, звери и, — к сожалению, — значительное количество номеров, изменивших разуму» [Замятин 2003: 368]. Страсть главного героя к I, его текст, описывающий эту страсть вопреки государственным установле-

ниями, тоже представляют собой акт ненасилия, подобный кощунственному стихотворению. Недаром участь Д сходна с участью казненного поэта и в том, что он тоже становится жертвой «бескровного» насилия — его интеллектуально кастрируют, ампутировав «фантазию» и тем лишив способности к эмпатии, сопротивлению и критическому мышлению.

Читая эту сцену как (непрошенную) иллюстрацию к Беньямину, можно заметить по крайней мере два парадокса. Первый: в репрезентации Замятина граница между мифическим божественным/суверенным насилием становится неосязаемой. С помощью бескровного насилия государство напоминает о своей сакральности и о своей безграничной власти. Второй: божественное насилие перестает быть «знаком без значения» (Жижек). Более точной в этом контексте представляется характеристика Деррида: «Бог — вот имя чистого насилия — и это по существу: нет никого другого, никого до и никого после, и поэтому оно должно само себя оправдать. Власть, право, мощь и насилие слиты в Нем одном» [Derrida 2002: 193]. Но кто здесь Бог? Не Благодетель, конечно, а само Единое Государство, равное здесь преувеличенно «западной», «математической» рациональности и (почти по Фуко) вытекающему из нее неизбежному насилию.

И хотя очевидным образом для Беньямина божественное насилие является развитием сорелевского определения политической забастовки и описывает революцию, рискну предположить, что превращение насилия (или даже образов насилия) одновременно в означающее и означаемое священного, в самодостаточный символ Высшего (и всех бинарных оппозиций, этим Высшим организованных); символа, лишённого в то же время конкретного значения, лежит и в основании любой репрессивной системы, в особенности тоталитарной. Позволю себе еще более категоричную формулировку: превращение насилия или образов насилия в означаемое и означающее сакрального является универсальным обоснованием для террора без границ (война — одна из форм такого террора). *Разрушение этого сакрального, его деконструкция и прямая критика поэтому представляют важнейшие формы ненасилия* — во всяком случае, в рамках обозначенного контекста.

«А вдруг она враг народа»?

Ирина Паперно, анализируя дневники Ольги Фрейденберг, раскрывает в них своеобразную политическую философию («мифополитическую теорию») сталинизма. Центральное место в этой философии занимает *бытовой террор*: Фрейденберг формулирует важный теоретический вывод: сталинский быт — это часть террора:

До сих пор был известен политический и религиозный террор. Сталин ввел и террор бытовой... Исходя из теории Фрейденберг, именно бытовой террор был тем новым, что ввел Сталин, создав систему государственного правления, неизвестную не только Аристотелю, но и Арендт [Паперно 2023: 184].

Источником бытового террора являлась система повседневных унижений, образующих быт коммунальной квартиры, которая выступает у Фрейденберг моделью всей сталинской системы [Там же: 206], наряду с «городом-лагерем, где все живут под надзором тайной полиции» и «страны, в которой граждане

находятся в полной культурной изоляции от остального мира» [Там же]. Прямым проявлением бытового террора является склока: «Склока — это принцип, действующий во всех социальных институтах общества, от коммунальных квартир и учреждений до государства в целом...» — пишет Паперно и цитирует Фрейденберг:

Напряженные до крайности нервы и моральное одичание приводят группу людей в остервенение против другой группы людей или одного человека против другого. Склока — это естественное состояние натравливаемых друг на друга людей, беспомощно озверевших, загнанных в сталинский застенки. Склока — это руль «кормчего коммунизма» Сталина. Склока — альфа и омега его политики. Склока — его методология. Международная его политика, его дипломатия построены на склоке [Там же: 193].

В этом состоянии склоки, «войны всех против всех», Паперно видит инверсию гоббсовского «Левиафана»:

Если, по Гоббсу, государство существует именно для прекращения «войны всех против всех» как «естественного состояния» людей в обществе, не знающем суверенной власти, то, по Фрейденберг, вражда людей друг против друга — это, напротив, результат сознательной политики Сталина, а также естественная реакция «натравливаемых друг на друга» людей, морально одичавших в ситуации сталинского террора» [Там же: 191—192].

Бытовой террор, режим склоки, поддерживаемый и стимулируемый Советским государством, одновременно выжигает любую солидарность и создает иллюзию публичной сферы, где возникают временные союзы и квазиполитические объединения. Именно эту квазиполитику повседневности можно увидеть в лучших рассказах Зощенко, посвященных коммунальной склоке, как, например, в «Нервных людях» (1924). Склоке в коммунальной кухне здесь с первых же строк придаются черты эпического сражения:

Недавно в нашей коммунальной квартире драка произошла. И не то, что драка, а целый бой. На углу Глазовой и Боровой. Дрались, конечно, от чистого сердца. Инвалиду Гаврилову последнюю башку чуть не оттяпали. <...> Оно, конечно, после гражданской войны нервы, говорят, у народа всегда расшатываются [Зощенко 2008: 186].

В этом описании, как и в подобающем историческом источнике, заданы топография («На углу Глазовой и Боровой»), масштаб («последнюю башку чуть не оттяпали») и исторический контекст битвы («после гражданской войны»).

Ирина Паперно отмечает, что, Фрейденберг, в отличие от Ханны Арендт, не считает «главным злом тоталитаризма... исключение человека из сферы политического действия» [Паперно 2023: 184]. «Сферу политического действия она (как и многие ее современники в Советском Союзе) вовсе не ценила», — добавляет о Фрейденберг Паперно [Там же]. Однако пример Зощенко (как и многие другие примеры, разумеется) показывает, что именно бытовая и служебная склока становится в Советском Союзе *экзацем* политической сферы — сюда переносятся нерастроченные потребности, неизменно обретая черты насилия.

Особенно важной в рассказе Зощенко представляется парадоксальная характеристика склоки: «от чистого сердца». Она указывает на смысл склоки как

особой, глубинной, *душевной* коммуникации между ее участниками. Пространство драки в этом рассказе сплетает воедино общение, телесность и витальную энергию. В ходе драки формируется единое коллективное тело: «А кухня, знаете, узкая... Тесно... Хочешь, например, одного по харе смазать — троих кроешь» [Зоценко 2008: 187]. Все уравниваются в силах: «Не то, что, знаете, безногому инвалиду — с тремя ногами устоять на полу нет никакой возможности» [Там же: 188]. Вместе с тем исключенность из склоки понимается как скука — понятие, противоположное жизни в языке героев Зоценко: «Инвалид — брык на пол и лежит. Скучает. <...> Лежит, знаете ли, на полу скучный. И из башки кровь каплет» [Там же: 188].

Круг участников склоки расширяется по ходу повествования: сначала из-за ежика для чистки примуса, «шум, грохот... треск» поднимается между Дарьей Петровной Кобылиной и Марьей Васильевной Щипцовой, затем в дискуссию вторгается «муж, Иван Степаныч Кобылин, чей ежик». На следующем этапе в конфликт включаются двенадцать жильцов квартиры, среди которых по имени назван только «инвалид Гаврилыч». Затем появляется «мильтон», который, в отличие от других участников склоки, вооружен: он останавливает побоище сверхугрозой, обращаясь к соседям на понятном им языке насилия: «Запасайтесь, дьяволы, гробами, сейчас стрелять буду!» [Там же]. Наконец, последним участником склоки становится судья: «А нарсудья тоже нервный такой мужчина попался — прописал ижицу» [Там же]. «Нервность» судьи указывает на его родство с коммунальными склочниками, а многозначный оборот «прописал ижицу» становится обобщающей формулой насилия. Склока, возникающая по пустяковому поводу, объединяет коммунальную «ячейку общества» с «вертикалью власти».

Если у Зоценко склока изображена как комический заместитель политической сферы, поэт следующего за Фрейденберг и Зоценко поколения, Ян Сатуновский (1913—1982), изнутри сталинского террора, из 1939 года, в восьми строках зафиксировал психологическую и политическую ситуацию бытового террора — взаимного «горизонтального» насилия людей, «морально одичавших в ситуации сталинского террора». У него склока разворачивается не на коммунальной кухне или на собрании, а в сознании субъекта:

¹Вчера, опаздывая на работу,
я встретил женщину, ползавшую по льду,
и поднял ее, а потом подумал: — Ду-
рак, а вдруг она враг народа?
⁵Вдруг! — а вдруг наоборот?
Вдруг она друг? Или, как сказать, обыватель?
Обыкновенная старуха на вате,
шут ее разберет.

1939, Днепропетровск
[Сатуновский 2012: 9]

Сегодня Сатуновского считают основоположником «конкретной», found poetry в русской литературе. Именно ему принадлежит программный моностих: «Главное иметь нахальство знать, что это стихи» (1976) [Там же: 399]. Однако, в отличие от «конкретных поэтов», посредством монтажа выстраивающих осколки повседневной речи или официозного языка в новые порядки, Сатунов-

ский идет совершенно иным путем. «Разговорность» Сатуновского обманчива. То, что кажется спонтанной репликой, при ближайшем рассмотрении оказывается ритмически и фонически выстроенным поэтическим текстом. Даже верлибр Сатуновского, как правило, таит в себе фрагменты силлаботоники и акцентного стиха. Поэтическая форма, которую устная или внутренняя речь приобретает под пером Сатуновского, как ни странно, является способом *этического* высказывания — именно этическое начало проступает, как кристаллическая решетка, в виде созвучий и ритмических сдвигов в структуре неприязнительных на первый взгляд текстов Сатуновского.

«Вчера, опаздывая на работу...» помечено цифрой 6 в «Списке», а вернее, лирическом дневнике, который Сатуновский вел всю жизнь начиная с 1938 года. К этому времени он уже закончил университет и работал инженером-химиком, ожидая призыва в армию. Но в этом восьмистишии уже видна та сложная диалектика этического, поэтического и политического, которую Сатуновский будет исследовать на протяжении своей жизни.

Несмотря на краткость, это стихотворение отличается изысканной сложностью формы. Все восьмистишие прошито сложными и разнообразными внутренними созвучиями и рифмами: на **работу** — по **льду** — **подумал** — **ду-**; ползавшую — **по льду** — **поднял** — **потом** — **подумал**; **ду- // рак** — **враг**; **вдруг** — **враг**; **друг** — **вдруг**; **народа** — **наоборот** — **разберет**; **обыватель** — обыкновенная; **обыватель** — **на вате**. Слово «вдруг» повторяется четыре (!) раза на восемь строк, рифмуясь при этом то с «другом», то с «врагом». Формула «враг народа» благодаря рифме превращается в сначала в «наоборот», а потом в «шут ее разберет». Неожиданный анжамбеман передает резкое переосмысление бытовой ситуации: «Ду- // рак, а вдруг она враг народа?» Симметричные формулы «вдруг она враг» и «вдруг она друг» скреплены не только анафорой и синтаксическим параллелизмом, но и повторяющимся спондеем, создающим ритмическую синкопу.

Непрост и ритм стихотворения, который лишь на первый взгляд напоминает бытовую речь. Верлибр начинается как пятистопный ямб и сломанным ямбом (трехстопным) заканчивается. В строках 4—5 (кульминационных) ритм максимально напоминает хорей — то трехстопный, то четырехстопный, то шестистопный. Вообще-то это стихотворение могло бы звучать как дольник, с традиционным чередованием 3-ударных и 4-ударных стихов, если бы не шестая строка с ее шестью (!) ударениями: «Вдруг она друг? Или, как сказать, обыватель?» Ритм стиха передает переход от внешне невинной ситуации к внутреннему монологу, пронизанному паникой и ужасом.

Эта сложнопостроенная форма нужна для того, чтобы обнажить нерв советской повседневности образца 1939 года — формально последнего года Большого террора. И вместе с тем, как было сказано выше, именно форма становится своеобразной кардиограммой этического чувства, то подавляемого страхом, то сопротивляющегося ему.

Первоначальный порыв помочь упавшей женщине, даже не этический еще, а просто рефлекторный, натывается на ужас политического подозрения. Здесь кульминация стихотворения, обозначенная резким анжамбеманом «Ду- // рак» — разрубающим слово пополам. Начиная с этого момента мысль лирического субъекта судорожно движется от одной крайности к другой: Ду- // рак, а вдруг она враг народа? // Вдруг! — а вдруг наоборот? // Вдруг она друг?» Так разворачивается *внутренняя склока*.

Эта интериозированная логика воспитана кампаниями террора. Произвольность, случайность и внезапность границы, отделяющей «врага народа» от «друга», лежит в основании этой логики, и именно она передана внутренними рифмами, в которых одно и то же слово «вдруг» может быть созвучным «врагу», а может — «другу». Четырехкратное повторение «вдруг» передает скорость политических метаморфоз (из «друга» во «врага»), сформировавших эпоху террора, — и мысли лирического субъекта воспроизводят эту стремительность. Это даже не мысли, а новые рефлексy, вбитые в голову массовыми арестами, судебными процессами над врагами народа и устойчивым, парализующим страхом³.

Нейтральная, казалось бы, строка «Вчера, опаздывая на работу» не совсем нейтральна — даже ее продувает сквозняк бытового террора. Как известно, начиная с 1938 года в СССР вводились драконовские законы, карающие за опоздания на работу — сначала увольнением, а с июня 1940 года — исправительными работами и тюремными сроками. Прелюдией к этому закону стало Постановление ЦК ВКП(б) и СНК от 28 декабря 1938 года⁴. Так что джентльменский жест мог дорого стоить уже опаздывающему на работу протагонисту. И вообще вся эта ситуация прочитывается как реализация словесной метафоры — ходить по тонкому льду.

Но и разрешение внутренней склоки тоже внутреннее конфликтно. Лирический субъект, кажется, нашел выход из этической дилеммы. Он пытается определить бедную незнакомку «нейтральным» термином — обыватель. «Нейтральность», казалось бы, предполагает допустимость сочувствия и помощи — то есть этического отношения.

Бинарная оппозиция «враг народа» — «друг» как будто снимается нейтральным «обыватель» — оказывается, можно быть ни тем, ни другим, а просто обывателем! Это строка метрически аномальна благодаря шести ударениями. Слово «обыватель» также формально выделено. Во-первых, двойной рифмовкой с «обыкновенной старухой на вате». Во-вторых, тем, что вся строка вполне укладывалась бы в ослабленный хорей, если бы не последние три слова, создающие две амфибрахические стопы. О каком же «зубце» на этической кардиограмме сигнализирует это формальное «сгущение»?

Во-первых, незаметно происходит трансформация жертвы: женщина не только превращается в «обыкновенную старуху», но и в «старуху на вате». Устойчивым было выражение «пальто на вате», и эта синекдоха подчеркивает превращение человека в вещь. Еще один эффект террора, в том числе и бытового — люди дегуманизированы и воспринимаются как заразные вещи, любое прикосновение к которым чревато смертельной опасностью.

Во-вторых, странный внутренний сдвиг маркирован неуклюжей вставкой «как сказать» — неуместной в этом суперлаконичном стихотворении. Очевид-

3 Ср. у Фрейденберг: «Арестовывали всех, сплошь, пластами: то по профессиям, то по национальностям, то по возрасту. Хватали без разбора всех: и тех, кто уже хоть раз сидел, и тех, кто был знаком с сидевшим, и кто жил на одной квартире с ним, кто совместно с ним фотографировался, у кого находили адрес или телефон сидевшего» (цит. по: [Паперно 2023: 189]).

4 О мероприятиях по упорядочению трудовой дисциплины, улучшению практики государственного социального страхования и борьбе с злоупотреблениями в этом деле. Постановление Совнаркома и ЦК ВКП(б) от 28 декабря 1938 года // Собрание постановлений правительства СССР. 1939. № 1. С. 1. См. также: [Solomon 1996: 299–336].

но, этот вводный оборот далеко не случаен — он играет роль словесной кавычки, сигнализирующей о том, что перед нами «чужое слово», скрытая цитата.

Зима 1938/39 года — время так называемой бериевской оттепели, когда был арестован Ежов, а с ним вся верхушка НКВД, террор был объявлен «перегибами на местах» и несколько тысяч жертв было освобождено. Тогда же был принят ряд партийных директив, осуждавших «злоупотребления» НКВД — главным из них было совместное постановление СНК СССР и ЦК ВКП(б) «Об арестах, прокурорском надзоре и ведении следствия» от 17 ноября 1938 года. Однако 21 января 1939 года — примерно тогда, когда герой Сатуновского шел по льду — в юбилейном выпуске газеты «Правда», посвященном 15-й годовщине смерти Ленина, появляется статья М.И. Калинина (формально — главы государства, председателя Президиума Верховного Совета СССР) «Как лучше ознаменовать память Ленина». Ее центральный тезис — атака на интеллигенцию:

Слово «обывательщина» понятно до осязательности. А вместе с тем как трудно очертить обывательщину в конкретности, как трудно определить и описать все многообразие ее проявлений в практической жизни. Обыватель тестообразен, неопределенен, его мысль всегда расплывчата, *ее трудно уловить*. Обыватель *живет сегодняшним днем*, упуская или совсем не видя перспективу. *Его воззрения шатки, неустойчивы*. В западно-европейских парламентах из таких «деятелей» составляется так называемое болото. Надо признаться, что и среди наших кадров, среди советской интеллигенции имеется значительная прослойка людей, которые в своих действиях и распоряжениях *отличаются качеством неопределенности*, которые всегда отписываются от Понтия к Пилату. Товарищ Сталин требует от наших политических деятелей ленинской ясности и определенности. <...> Актуальный вопрос заключается том, как изжить обывательщину. Я думаю, что могучим средством для этого является овладение марксизмом-ленинизмом [Калинин 1939].

Статья Калинина построена как комментарий к речи Сталина (цитаты из которой даны в публикации курсивом) от 11 декабря 1937 года, в которой тот как раз и говорил о «политических обывателях»:

Избиратели, народ должны требовать от своих депутатов, чтобы они оставались на высоте своих задач; чтобы они в своей работе не спускались до уровня *политических обывателей* (Здесь и далее в цитате курсив наш. — М.Л.), чтобы они оставались на посту политических деятелей ленинского типа, чтобы они были такими же *ясными и определенными* деятелями, как Ленин (аплодисменты), чтобы они были такими же бесстрашными в бою и *беспощадными к врагам народа*, каким был Ленин (аплодисменты), чтобы они были *свободны от всякой паники*, от всякого подобия паники, *когда дело начинает осложняться и на горизонте вырисовывается какая-нибудь опасность*, чтобы они были также свободны от всякого подобия паники, как был свободен Ленин...» [Речь товарища Сталина 1937].

Актуализация давней речи Сталина⁵ после кратковременной критики террора и его «беспощадных к врагам народа» менеджеров однозначно читалось как

5 Актуализация начинается еще раньше — с передовой статьи «Правды» от 11 декабря 1938 года под выразительным названием «Политический деятель ленинско-сталинского типа», построенной как развитие той же самой цитаты из речи Сталина годовой давности о «политических обывателях».

сигнал — дальше пути нет. Только обыватели — то есть интеллигенты — могут принять критику репрессий за отклонение от генеральной линии партии, которой было и остается политическое насилие.

Внутренняя склока в сознании субъекта стихотворения точно отображает колебания идеологии. Эта синхронизация также крайне показательна. Она, понятно, отражает общеизвестную роль идеологии в тоталитарной политике. Но Сатуновский показывает, как идеология проникает в сознание на микроуровне, как она незаметно провоцирует внутреннюю склоку, укоренившись в подсознании.

Стихотворение Сатуновского в этом контексте читается как сардонический ответ на эти политические декларации — я выделил курсивом в приведенных цитатах те фразы, которые непосредственно резонируют с восьмистишием. Этический смысл стихотворения еще более горек, чем кажется на первый взгляд. Ленинская (сталинская) «ясность и определенность» оборачиваются основаниями для тотальной дегуманизации и слепой жесткости. «Нейтральность» понятия «обыватель» оказывается мнимой, что и подчеркнута «цитатным» оборотом «как сказать». Для лирического субъекта Сатуновского это означает, что этическое отношение к незнакомке невозможно. Ведь «обыватель» — это просто еще одно название врага. Следовательно, единственно допустимое отношение — отвернуться, если не перешагнуть через упавшую женщину.

Впрочем, паника, переживаемая героем стихотворения, однозначно квалифицирует не только несчастную женщину, но и его самого как «обывателя», не способного быть «беспощадным к врагам народа», не способного интериоризировать нормализованное насилие. Таким образом, он уже инкриминирован в преступлении — хотя бы тем, что не полностью избавился от этического чувства; именно полного очищения от сочувствия, сопереживания чужой боли, простой учтивости требует от человека идеология террора.

Так что «разрешение», в общем-то, иллюзорно. Или нет?

Само это стихотворение становится жестом ненасилия. Ведь позиция «обывателя», сохраняющего «неопределенность», то есть сомнение в нормальности и обязательности дегуманизации; то есть этическую позицию, предполагающую сочувствие к другому; обывателя, живущего «сегодняшним днем», то есть «не видящего и не умеющего рассматривать вопросы с общегосударственной точки зрения» [Политический деятель 1938], заведомо противоречит бытовому террору. Именно позиция «обывателя» — то есть этического субъекта — в стихотворении Сатуновского оказывается единственно доступной в условиях террора формой сопротивления тотальности насилия. Думается, именно такой смысл ярче всего выражен последней строкой: «шут их разберет» — идиома «неопределенности» в восьмистишии Сатуновского приобретает буквальный смысл: именно шут, трикстер, выступает как знак «вне-находимости»⁶, указывающий на возможный выход за пределы тотальности насилия.

6 М.М. Бахтин в «Формах времени и хронотопа в романе» пишет о структурной вне-находимости шута, плута и дурака: «Им присуща своеобразная особенность и право — быть чужими в этом мире, ни с одним из существующих жизненных положений этого мира они не солидаризуются, ни одно из них не устраивает, они видят изнанку и ложь каждого положения» [Бахтин 1975: 309].

У «старухи на вате» из стихотворения Сатуновского есть, по крайней мере, один «прототип» и один последователь. Оба непосредственно связаны с репрезентацией и анализом насилия/ненасилия. «Прототип» — это, вероятно, старуха из рассказа Бабеля «Мой первый гусь». Как известно, повествователь, Лютов, толкает ее в грудь, убивает ее гуся и приказывает ей изжарить птицу:

Старуха, блестя слепотой и очками, подняла птицу, завернула ее в передник и потащила к кухне. — Товарищ, — сказала она, помолчав, — я желаю повеситься, — и закрыла за собой дверь [Бабель 2006: 77].

Учитывая роль, которую очки Лютова играют в этом рассказе, очевидно, что старуха — двойник главного героя: «Ты из киндербальзамов, — закричал он, смеясь, — и очки на носу. Какой паршивенький!.. Шлют вас, не спросаясь, а тут режут за очки. <...> Канитель тут у нас с очками и унять нельзя. Человек высшего отлгичия — из него здесь душа вон. А испортить вы даму, самую чистенькую даму, тогда вам от бойцов ласка...» [Там же: 75—76].

Со старухой связана альтернатива насилию — ненасилие, — но Лютов от нее отворачивается, покупая ценой насилия — над гусем, старухой и над самим собой — объятия социального тела красных казаков: «Мы спали шестеро там, согреваясь друг от друга, с перепутанными ногами, под дырявой крышей, пропуская звезду» [Там же: 79].

Сатуновский, несомненно, знал этот рассказ Бабеля. На этом фоне выбор протагониста стихотворения, его неспособность быть беспощадным, его «неопределенность», явственно представлены как жест ненасилия, как сопротивление насилию. Этический импульс, рваное, пунктирное этическое отношение — и есть *жест ненасилия* в этом стихотворении. Параллелизм между субъектом Сатуновского и «старухой на вате» также резонирует с рассказом Бабеля. Очевиден и предполагаемый эффект этического выбора — отчуждение от «коллективного тела», обеспеченное клеймом обывателя.

Нам неизвестно, знал ли Юлий Даниэль стихотворение Сатуновского, когда писал «Говорит Москва», но бросается в глаза переключка последнего со следующей сценой, происходящей в День открытых убийств:

Я спускался по ступенькам, не торопясь и бесшумно, так что, когда я на повороте столкнулся с соседкой с третьего этажа, это было неожиданностью для нас обоих. А то, что произошло потом... Она вскрикнула, метнулась в сторону, сетка с бутылками ударилась о перила. Зазвенело стекло, кефир хлынул сквозь ячейки авоськи на площадку. Женщина поскользнулась в густой кефирной луже и, ойкнув, грузно села на ступеньки. Я бросился помогать ей. И тут она крикнула второй раз и, закрыв глаза, стала слабо отталкивать меня трясущимися руками. — Толя, Толя, — бормотала она невнятно. — Я же вас маленького, на руках... я вашу маму... Толя!

— Анна Филипповна, да что с вами? Здесь стекло, вы же порежетесь! Она открыла глаза, медленно подняла ко мне свое мертвое лицо. — Толя, — сказала она, — ведь я... ведь я... я подумала... Я кефирчику для Анечки, для внучки... Ох, Толя!.. И она заплакала. Ее грузное, оплывшее шестидесятилетнее тело содрогалось. Я поднял ее, подобрал сумку [Даниэль 1991: 91—92].

Анна Филипповна ожидает смертельного удара от Толи, соседа по лестничной клетке. Ведь сегодня — День открытых убийств, что означает «полную свободу

умерщвления» — постсталинское государство щедро делится с народом монополией на насилие; хотя этот диагноз Даниэля и резонирует с дисциплинарными (по Фуко) реформами 1960-х годов⁷, точкой отсчета, конечно, является террор 1930-х годов. В сущности, здесь сюжет стихотворения Сатуновского раззрывается с точки зрения упавшей женщины, которая подозревает в каждом потенциального убийцу.

Что же касается протагониста — то его сомнения и колебания, вжатые Сатуновским в восемь строк, занимают большую часть повести Даниэля. С момента объявления Дня открытых убийств Толя решительно отказывается от участия в коллективном насилии, но не может решить, как ему себя вести в этой ситуации. Он тоже этический субъект, и для него важен выбор нестыдной позиции. Однако он не пацифист, в критический момент Толя думает о правителях СССР:

Они думают, что если они наклали на могилу Усатому, так с них и взятки гладки? Нет, нет, нет, с ними надо иначе; ты еще помнишь, как это делается? Запал. Сорвать предохранительное кольцо. Швырнуть. Падай на землю. Падай! Рвануло. А теперь — бросок вперед. На бегу — от живота, веером. Очередь. Очередь. Очередь... Вот они лежат, искромсанные взрывом, изрешеченные пулями [Там же: 81].

(На суде Даниэлю этот фрагмент припомнят все — от судьи до обвинителей.) Но этот путь отвергнут героем и автором как тупиковый: «...все это уже было!..» Он решает не проводить День открытых убийств дома, как думал поначалу, а выйти на улицу: «...что делал бы Дон Кихот 10 августа? Он ездил бы по Москве на своем Россинанте и за всех заступался бы» [Там же: 90]. Этот жест ненасилия, однако, не оберегает Толю от драки с нападающим на него — по-видимому, офицером ГБ — драки, символически разворачивающейся у мавзолея Ленина на Красной площади. Толя может безнаказанно убить поверженного противника, но вместо этого уходит прочь. Как видим, даже последовательное ненасилие не исключает насилия, ставшего необходимостью, — драка может стать формой сопротивления насилию.

Но почему так настойчиво возвращается мотив упавшей немолодой женщины как потенциальной жертвы насилия, исходящего от героя-повествователя? Этот троп, эта словесная скульптура явственно оформляется в русской литературе XX века как эмблема ненасилия в ситуации, когда насилие похвально и тотально. Когда его поддерживают и символический уровень дискурса, и бытовой террор. Это такая пьета без Христа; пьета, в которой мать сама назначена на роль жертвы.

* * *

Как соотносятся друг с другом сакрализация насилия и бытовой террор? Очевидно, они образуют символический и практический уровень единой советской культуры насилия. Вместе, в постоянной взаимной подпитке, они и формируют тотальный горизонт насилия, объемлющий советский опыт извне и проникающий вовнутрь на молекулярном уровне. Их взаимодействие образует

7 См. об этом: [Хархордин 2002: 363–434].

механизмы социальной интеграции и отчуждения, действующие и в коммунальной квартире, и во всем обществе.

С крушением советского режима механизмы сакрализации насилия поначалу демонтируются, одновременно происходит «приватизация» насилия, лишившегося государственной монополии. В результате бытовое насилие трансформируется в чисто коммуникативное (притом, как мы видели, коммуникативные аспекты присутствовали в нем с самого начала) — становясь единственным общепонятным постсоветским языком идентификации и самоидентификации, формируя свои логики и риторики, как правило символического (так сказать, локально-символического) порядка. В 2008 году вместе с Биргит Боймерс мы написали об этих языках насилия книгу «Перформансы насилия» (опубликована в НЛО в 2012 году). Мы обнаружили широкий спектр этих «языков», обратившись к драматургии так называемой новой драмы (Гришковец, Сигарев, Вырыпаев, Пресняковы, Дурненковы и др.), в свою очередь выросшей из травматического опыта 1990-х.

Сегодня логика божественного насилия вновь востребована в современной российской политической риторике — явно не революционной, а, напротив, откровенно этатистской и националистической. Означаемым и означающим сакрального в постсоветской культуре стала война — в первую очередь Великая Отечественная⁸. Автореферентность войны как сакрального культивировалась постсоветскими празднованиями Победы с неизменным аккомпанементом агрессии, направленной против стран бывшего СССР, советского блока и всего «Запада» (хотя, конечно, этот процесс начинается в позднесоветское время⁹).

А что происходит с бытовым террором? Его больше не питают обстоятельства советского быта и ужасы коммунальной квартиры. Но он неизбежно восстановится в правах, обретая, может, еще не явные сейчас формы. Без него не полон тотальный горизонт насилия, к которому явно устремлена вся официальная культура и политика современной России.

Библиография / References

- [Арендт 2014] — *Арендт Х.* О насилии / Пер. с англ. Г.М. Дашевского. М.: Новое издательство, 2014. (Arendt H. On Violence. Moscow, 2014. — In Russ.)
- [Бабель 2006] — *Бабель И.Э.* Собрание сочинений: В 4 т. / Сост., примеч., вступ. статья И.Н. Сухих. Т. 2. М.: Время, 2006. (Babel' I.E. Sbranie sochineniy: In 4 vols. / Ed., comment. and introd. by I.N. Sukhikh. Vol. 2. Moscow, 2006.)
- [Бахтин 1975] — *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. (Bakhtin M.M. Voprosy literatury i estetiki. Issledovaniya raznykh let. Moscow, 1975.)

8 См. об этом: [Панченко 2022].

9 Действительно культовые сериалы «Освобождение» (1967–1972) Ю. Озерова и «Семнадцать мгновений весны» (1973) Т. Лиозновой являются неисчерпаемыми источниками постсоветской политической риторики и «сакральной» образности. Например, фрески Главного храма Вооруженных Сил Российской Федерации практически составлены из персонажей «Освобождения».

- [Беньямин 2012] — *Беньямин В.* К критике насилия / Пер. с нем. И. Чубарова // Беньямин В. Учение о подобии. Меди-эстетические произведения / Сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: РГГУ, 2012. С. 66—98.
(*Benjamin W.* Zur Kritik der Gewalt. Moscow, 2012. — In Russ.)
- [Даниэль 1991] — *Даниэль Ю.М.* Говорит Москва: Проза, поэзия, переводы / Подгот. текста И. Уваровой, Т. Шебалиной, А. Даниэля. М.: Московский рабочий, 1991.
(*Daniel' Yu.M.* Govorit Moskva: Proza, poeziya, perevody / Prep. by I. Uvarova, T. Shebalina, A. Daniel'. Moscow, 1991.)
- [Жирар 2010] — *Жирар Р.* Насилие и священное / Пер. с фр. Г.М. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
(*Girard R.* La violence et le sacré. Moscow, 2010. — In Russ.)
- [Замятин 2003] — *Замятин Е.И.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 2. Русь / Сост., подгот. текста и коммент. Ст.С. Никоненко и А.Н. Тюрина; вступ. ст. Ст.С. Никоненко. М.: Русская книга, 2003.
(*Zamyatin E.I.* Sbranie sochineniy: In 5 vols. Vol. 2. Rus' / Comp., prep and comment. by St.S. Nikonenko, A.N. Tyurina; introd. by St.S. Nikonenko. Moscow, 2003.)
- [Зенкин 2019] — *Зенкин С.* Послесловие к трансгрессии // Логос. 2019. № 29. С. 51—63.
(*Zenkin S.* Posleslovie k transgressii // Logos. 2019. No. 29. P. 51—63.)
- [Зощенко 2008] — *Зощенко М.М.* Нервные люди: Рассказы и фельетоны (1925—1930) // Зощенко М.М. Собрание сочинений: В 7 т. / Сост. и примеч. И.Н. Сухих. Т. 2. М.: Время, 2008.
(*Zoshchenko M.M.* Nervnye lyudi: Rasskazy i fel'etony (1925—1930) // Zoshchenko M.M. Sbranie sochineniy: In 7 vols. / Ed. by I.N. Sukhikh. Vol. 2. Moscow, 2008.)
- [Калинин 1939] — *Калинин М.И.* Как лучше ознаменовать память Ленина // Правда. 1939. 21 января. С. 3.
(*Kalinin M.I.* Kak luchshe oznamenovat' pamyat' Lenina // Pravda. 1939. January 21. P. 3.)
- [Кристева 2003] — *Кристева Ю.* Силы ужаса: Эссе об отвращении / Пер. с фр. А. Костиковой. СПб.; Харьков: Ф-Пресс, ХЦГИ; Алетейя, 2003.
(*Kristeva J.* Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection. Kharkiv; Saint Petersburg, 2003. — In Russ.)
- [Липовецкий 2006] — *Липовецкий М.* Кто убил Веничку Ерофеева? // Новое литературное обозрение. 2006. № 78 (<https://magazines.gorky.media/nlo/2006/2/kto-ubil-venichku-erofeeva.html> (дата обращения: 27.09.2023)).
(*Lipovetskij M.* Kto ubil Venichku Erofeeva? // Novoe literaturnoe obozrenie. 2006. No. 78 (<https://magazines.gorky.media/nlo/2006/2/kto-ubil-venichku-erofeeva.html> (accessed: 27.09.2023)).)
- [Панченко 2022] — *Панченко А.* Российская «религия войны» основана на культе Победы // Postimees. 2022. 20 июля (<https://rus.postimees.ee/7568344/rossiyskaya-religiya-voyny-osnovana-na-kulte-pobedy> (дата обращения: 27.09.2023)).
(*Panchenko A.* Rossiyskaya "religiya voynu" osnovana na kul'te Pobedy // Postimees. 2022. July 20 (<https://rus.postimees.ee/7568344/rossiyskaya-religiya-voynu-osnovana-na-kulte-pobedy> (accessed: 27.09.2023)).)
- [Паперно 2023] — *Паперно И.* «Осада человека»: Записки Ольги Фрейденберг как мифополитическая теория сталинизма. М.: Новое литературное обозрение, 2023.
(*Paperno I.* "Osada cheloveka": Zapiski Ol'gi Freydenberg kak mifopoliticheskaya teoriya stalinizma. Moscow, 2023.)
- [Политический деятель 1938] — Политический деятель ленинско-сталинского типа // Правда. 1938. 11 декабря. С. 1.
(*Politicheskiy deyatel' leninsko-stalinskogo tipa* // Pravda. 1938. December 11. P. 1.)
- [Речь товарища Сталина 1937] — Речь товарища И.В. Сталина на предвыборном собрании избирателей Сталинского избирательного округа гор. Москвы 11 декабря 1937 года в Большом театре // Правда. 1937. 11 декабря. С. 2.
(*Rech' tovarishcha I.V. Stalina na predvybornom sobranii izbirateley Stalinskogo izbiratel'nogo okruga gor. Moskvy 11 dekabrya 1937 goda v Bol'shom teatre* // Pravda. 1937. December 11. P. 2.)
- [Сатуновский 2012] — *Сатуновский Ян.* Стихи и проза к стихам / Сост., подгот. текста и коммент. И.А. Ахметьева. М.: Виртуальная галерея, 2012.
(*Satunovskij Yan.* Stikhi i proza k stikham / Ed. and comment. by I.A. Akhmet'ev. Moscow, 2012.)
- [Хархордин 2002] — *Хархордин О.* Обличать и лицемерить: Генеалогия российской личности. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2002.
(*Harhordin O.* Oblichat' i litsemerit': Genealogiya rossiyskoy lichnosti. Saint Petersburg, 2002.)
- [Bojanić 2017] — *Bojanić P.* Violence and Messianism: Jewish Philosophy and the Great Conflicts of the Twentieth Century / Transl. by E. Djordjevic. London: Routledge, 2017.

- [Borenstein 2019] — *Borenstein E.* The Plural Self: Zamiatin's We and the Logic of Synecdoche // Russian Science Fiction Literature and Cinema: A Critical Reader / Ed. by A. Banerjee. Boston: Academic Studies Press, 2019. P. 147—165.
- [Derrida 2002] — *Derrida J.* Force of Law: The “Mystical Foundations” of Authority // Derrida J. Acts of Religion / Ed. and with introd. by Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002. P. 228—298.
- [Foucault 1980] — *Foucault M.* A Preface on Transgression // Foucault M. Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews / Ed. by D.F. Bouchard. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1980. P. 29—52 ([https:// doi.org/10.1515/9781501741913-003](https://doi.org/10.1515/9781501741913-003)).
- [Solomon 1996] — *Solomon Peter H.Jr.* Soviet Criminal Justice under Stalin. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- [Žižek 2008] — *Žižek S.* Violence. New York: Picador, 2008.

Борис Степанов, Татьяна Дашкова

Конец насилия?

ОПЫТЫ РЕФЛЕКСИИ О РЕПРЕССИВНОМ
ПРОШЛОМ В ОТТЕПЕЛЬНОМ КИНО¹

Boris Stepanov, Tatiana Dashkova

The End of Violence? Reflections on the Repressive Past in Thaw Cinema

Борис Степанов (научный сотрудник Центра исследований Центральной и Восточной Европы (Eur'Orbem), Университета Париж IV Сорбонна, кандидат культурологии) steppann@mail.ru.

Татьяна Дашкова (независимый исследователь, кандидат филологических наук) dashkovat@mail.ru.

Ключевые слова: советское кино, социальное воображение, детектив, поддержание общественного порядка, репрессии, насилие, доверие

УДК: 316.77

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_384

Статья посвящена обсуждению роли оттепельного кино в осмыслении массовых репрессий сталинской эпохи. Отталкиваясь от эскизной характеристики корпуса фильмов о репрессиях и рамок репрезентации темы, мы обращаемся к более подробному анализу истории советского детектива и криминальной драмы. На материале экранизаций произведений Ю. Германа и Л. Шейнина мы обращаемся к вопросу о том, как развитие этих направлений в кино было связано с изменениями в идеологии поддержания правопорядка и подготовило почву для обращения к теме репрессий. Это позволяет наметить процессы трансформации кинематографа как формы социального воображения, которые повышают его чувствительность к проблематике насилия и делают кино инструментом рефлексии о характере и причинах эксцессов репрессий в советском обществе.

Boris Stepanov (PhD; Research Fellow, Centre for Central and Eastern European Studies (Eur'Orbem), University of Paris IV) steppann@mail.ru.

Tatiana Dashkova (PhD; Independent Researcher) dashkovat@mail.ru.

Key words: Soviet cinema, social imagination, detective, policing, repression, violence, trust

UDC: 316.77

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_384

The article discusses the role of Thaw cinema in comprehending the mass repressions of the Stalin era. Mapping the corpus of films about repression and the frames of representation of the theme, we turn then to a more detailed examination of the history of the Soviet detective and crime drama. By analyzing screen adaptations of the works of Yuri German and Lev Sheinin we address the issue of whether the development of these film genres, associated with changes in the ideology of policing, prepared the ground for addressing the issue of repressions. It allows us to identify the transformation of cinema as a form of social imagination, which increased its sensitivity to the problem of violence and made cinema an instrument of reflection on the nature and causes of the excesses of repression in Soviet society.

Один из важных аспектов трансформации современного российского общества — повышение уровня терпимости к насилию. Из дня в день мы наблюдаем, как градус этой терпимости растет, а вместе с ним усугубляются и масштабы

1 Статья написана при поддержке программы «PAUSE» (Collège de France). Авторы благодарят Евгения Яковлевича Марголита за консультации в процессе подготовки статьи.

социальной травмы, последствия которой еще потребуют долгой и кропотливой работы. В этой ситуации имеет смысл обратиться к анализу того, как такого рода работа происходила в эпоху, когда еще совсем свеж был опыт проживания другой масштабной травмы — сталинских репрессий. Тема репрезентации репрессий в советском кино 1960-х годов остается в значительной степени слепой зоной для исследователей памяти и медиа, что особенно заметно при сравнении с масштабами изучения советской кинорепрезентации Холокоста, о которой уже написаны монографии [Gershenson 2013; Hicks 2012]. Этот дефицит внимания имеет свои объективные причины. Произведения, сопоставимые по значимости с текстами Солженицына, Шаламова и других авторов, сформировавших традицию литературного осмысления ГУЛАГа, советский кинематограф смог создать только в эпоху перестройки. Фильмы оттепельной эпохи, которые обращаются к этой теме, не только проигрывают «Покаянию» (1984, реж. Т. Абуладзе), «Прорве» (1992, реж. И. Дыховичный) или «Чекисту» (1992, реж. А. Рогожкин) в яркости и последовательности ее освещении², но в большинстве своем не относятся к числу общепризнанных шедевров советского кино, а их названия мало что говорят сегодняшнему зрителю. Они принадлежат к тем архивам советских кинообразов, работа с которыми сегодня в большей степени остается прерогативой синефилов, нежели профессиональных киноисследователей и специалистов по культурной памяти.

Обращаясь к этому материалу, мы хотели бы проанализировать фильмы 1960-х годов, затрагивающие тему репрессий, как проявление той культурной работы по осмыслению трагических страниц советского прошлого, которая развернулась в это время. Среди исследовательских текстов по этой проблематике нельзя обойти вниманием главу из давней книги Валерия Фомина «Кино и власть» [Фомин 1996: 275—301], показывающей, каким образом всплеск интереса к этой теме был сведен на нет усилиями цензоров в середине 1960-х. При этом внимание исследователя сосредоточено преимущественно на тех проектах, которые так и не получили своего воплощения. К анализу оттепельных фильмов о репрессиях в контексте проблематики культурной травмы обратился в своем содержательном докладе Алексей Павловский³. В нашей статье, как и у Павловского, предметом внимания будут преимущественно фильмы, которые были выпущены на экраны. При этом нас будут интересовать не столько границы репрезентации репрессий, сколько механизмы, способствовавшие выходу рефлексии о них на экраны. Для того чтобы выстроить контекст нашего сюжета, мы начнем с эскизной характеристики осмысления репрессий в кинематографической культуре «оттепели». Во второй части статьи мы проанализируем, как это осмысление выросло в одном из сегментов кинокультуры, связанном с жанром детектива и криминальной драмы.

2 Об освещении темы репрессий в кино перестройки см.: [Lawton 2002: 198—222].
 3 Павловский А. Грешные ангелы соцреализма: жертвы сталинского режима и культурная травма репрессий в советском кино (1961—1967) // https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=MН178_pmMdc (дата обращения: 31.08.2023).

Семь пар нечистых

История экранного воплощения темы репрессий относится к краткому, но яркому периоду начала 1960-х годов, когда память о терроре приобрела в общественном сознании больший вес, нежели память о войне [Kozlov 2006: 558]. Нижней границей этого периода предсказуемо является XXII Съезд коммунистической партии (1961), который, как отмечает Полли Джонс, открыл о терроре «больше, чем любое другое партийное заявление до или после него, вплоть до пика гласности в конце 1980-х годов» [Jones 2013: 140]. Верхней границей является 1965 год, когда вскоре после отставки Хрущева, как выразительно показывает в своей книге Валерий Фомин, репрессиям стали подвергаться уже не столько люди, сколько неудобные фильмы, которые «из пыточных Госкино» начали свозить в «бараки фильмохранилищ Госфильмофонда СССР» [Фомин 1996: 276]. Одним из первых объектов запрета стала тематика, связанная с неудобным прошлым, которая все более последовательно вытравлялась из сценарных портфелей киностудий. Даже будучи выпущенными, некоторые из этих фильмов могли быть сняты с проката, как это произошло с фильмом «Негасимое пламя», и попасть под негласный запрет. Можно предположить, что фильмы, достигшие экранов, составляют верхушку айсберга по отношению к несбывшемуся, неснятому кино⁴. Наиболее значимые из нереализованных проектов — фильм М. Донского по сценарию Ф. Шамагонова «Без тернового венца» о репрессиях в отношении чекистов, фильм А. Алова и В. Наумова по сценарию Л. Зорина «Закон» о реабилитации жертв репрессий⁵, фильм В. Мотыля по сценарию В. Каверина «Семь пар нечистых», фильм Ф. Миронера по написанному им соавторстве с Я. Филипповым сценарию «Дневник Нины Костериной», фильм Н. Бирмана «День, прожитый дважды» по сценарию Е. Габриловича, Ю. Клепикова, В. Михайлова, написанному на основе одноименного рассказа В. Кетлинской. Показательно, что ни благожелательные оценки сценарных комиссий, ни поддержка фильмов высокими инстанциями и авторитетными ведомствами (как в случае «Без тернового венца», поддержанного КГБ, или фильма «Закон», где консультантом выступал генеральный прокурор СССР Р. Руденко) в итоге не спасли проекты от закрытия. Как пишет Валерий Фомин, киноредакторы проявили здесь изрядную изобретательность, разбив кинокартины на группы и применяя «к каждой из них свой особый, сугубо индивидуальный подход» [Там же: 288]. В целом ряде фильмов («Чистые пруды» А. Сахарова, «Они не пройдут» З. Кюна, «Дневные звезды» И. Таланкина, «Утоление жажды» Б. Мансурова, «Новеллы красного дома» Н. Мащенко и И. Ветрова, «Трудный путь» («Конструктор») Х. Ахмара⁶ и др.) эпизоды, связанные с тематикой культа личности, были элиминированы

4 Материалы об одном из этих фильмов, «Семь пар нечистых» Владимира Мотыля, представлены в проекте Олега Нестерова «Из жизни планет» (2014), где собрана также информация о других фильмах, затрагивающих тему репрессий. См.: <http://planetlife.ru/> (дата обращения: 31.08.2023).

5 Фильм «Закон» (1989) был поставлен В. Наумовым спустя четверть века, уже в эпоху перестройки.

6 Фильмы Н. Мащенко и И. Ветрова, Х. Ахмара, а также фильмы «Первый снег» (1964) Б. Григорьева и Ю. Швырева и «Сколько лет, сколько зим» Н. Фигуровского, где затрагивается тема репрессий, на сегодняшний день недоступны широкому зрителю.

или по крайней мере сглажены. Как представляется, в эту историю должны быть включены не только запреты фильмов или их корректировки, инспирированные ресталинизацией середины 1960-х, но и более ранние примеры исключения тематики репрессий из экранизаций произведений, где она робко вводилась в качестве глухих отсылок и второстепенных сюжетных линий⁷.

Свой путь на экран тема репрессий и критики культа личности пробивала, оформляясь внутри уже реализуемых проектов, под влиянием благоприятной идеологической конъюнктуры. Сценарий «Чистого неба» (1961) Г. Чухрая, ставший в этом отношении первой ласточкой, изначально не затрагивал тему стигматизации прошедшего через фашистский плен героя — режиссер и сценарист развернули ее уже в процессе съемок [Шнейдерман 1965]⁸. В фильме «Грешный ангел» (1963) Г. Казанцева сюжет должен был строиться вокруг конфликта поколений. Однако по рекомендации цензоров сценарий был кардинально переработан, в итоговой версии фильм рассказывал о девочке, родители которой были несправедливо репрессированы⁹. «Если ты прав...» (1963) Ю. Егорова замышлялся как фильм о молодых современниках и должен был стать последней частью в трилогии о комсомоле («Они были первыми» (1956), «Добровольцы» (1958)). Однако в процессе съемок фильма Егоров на свой страх и риск включил в повествование эпизод, который экранизировал рассказ Г. Шелеста «Самородок», ставший одним из первых знаковых изображений лагерной жизни¹⁰. Среди фильмов были и экранизации литературных произведений, затрагивавших тему репрессий («Тишина» (1964) В. Басова по роману Ю. Бондарева, «По тонкому льду» (1966) Д. Вятчича-Бережных по роману Г. Брянцева, «Игра без правил» (1965) Я. Лапшина по пьесе Л. Шейнина), однако большинство было снято по оригинальным сценариям. Обращение к теме репрессий на киноэкране, возможно, не провоцировало такой идеологической поляризации, как в литературе, однако несло свои собственные напряжения. В. Фомин наглядно показывает, каким образом это сказывалось в призывах и требованиях к «более глубокой разработке темы», к поискам меры и такта в разговорах об этих сюжетах, которыми впоследствии стали активно манипулировать киноадминистраторы, обосновывая необходимость корректировки и закрытия проектов.

Вместе с тем выступления режиссеров и стенограммы обсуждения сценариев и фильмов о репрессиях отразили и другой актуальный контекст развития этой темы, а именно обсуждение их в контексте вопроса о традициях советского кино и новых веяниях, связанных с влиянием современного западного

-
- 7 Примерами здесь могут быть фильмы «Битва в пути» (1961, реж. Вл. Басов) и «Дорогой мой человек» (1958, реж. И. Хейфиц) по роману Ю. Германа. Эти примеры обсуждались в курсе лекций: *Розенблюм О.* ГУЛАГ глазами соцреализма: проработка прошлого в литературе и кино 1960-х гг. Лекция 1 // <https://www.youtube.com/watch?v=AaPnCU3FkR8> (дата обращения: 31.08.2023).
 - 8 Намек на поиски вредителей в 1930-е годы был в фильме «Добровольцы» (1958) Юрия Егорова.
 - 9 *Павловский А.* Грешные ангелы соцреализма: жертвы сталинского режима и культурная травма репрессий в советском кино (1961—1967) // https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=MН178_pmMdc (дата обращения: 31.08.2023).
 - 10 См. об этом: Стенограмма совместного заседания сценарно-редакционной коллегии и руководства студии по обсуждению кинокартины «Если ты прав...» («Монтер»). 13 ноября 1963 // Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 2468. Оп. 3. Ед. хр. 99.

кинематографа¹¹. Обсуждение было инспирировано кампанией против модернистского искусства, развернувшейся после посещения Хрущевым в декабре 1962 года выставки в Манеже. Ярким примером подобных дискуссий можно считать статью Л.Д. Лукова, одного из соавторов фильма «Верьте, мне люди», о котором пойдет речь ниже, опубликованную в журнале «Искусство кино». Критикуя «манерничанье» современных молодых режиссеров, которые, подражая представителям неореализма и новой волны, «понимают современность языка кино как разорванный сюжет, приглушенный диалог или беспрерывно движущуюся камеру» и делают фильмы «мрачной, тоскливой тональности», режиссер пишет: «Мне могут возразить, что, всего вероятнее, здесь сказывается реакция на пышную и ложную декларативность некоторых фильмов времен культа личности. Но, кажется мне, вернее была бы другая форма этой реакции — создание правдивых, партийных картин, разоблачающих культ личности с такой же силой и мастерством, с каким это сделано в повести А. Солженицына “Один день Ивана Денисовича”»¹². Свой отголосок в упомянутых дискуссиях, посвященных теме культа, получила и критика Хрущева в адрес «Заставы Ильича» Марлена Хуциева. В обсуждениях фильмов сквозит идея, что кино должно акцентировать не конфликт поколений, но их преемственность в понимании как сегодняшнего дня, так и трагического прошлого (см.: [Woll 2000: 109–111]).

Этими установками в значительной мере определялись и рамки репрезентации сталинского прошлого и репрессий в кино оттепели. Принципиальным было то, что культ личности был отклонением от магистрального пути развития советского общества, которую последнее способно преодолеть. Соответственно, акцент делался на возможности восстановления справедливости. При этом расстрелы и другие формы насилия на экране не показываются¹³. Максимум того, что может быть показано, — арест или пребывание в лагере. В качестве жертв репрессий в этих повествованиях выступают почти исключительно коммунисты¹⁴. В некоторых случаях герои расстреляны или погибли в лагере («Верьте мне, люди» (1964), «Друзья и годы» (1965)), однако в большинстве случаев показывается их возвращение. Как справедливо отмечает Алексей Павловский, коммунист предстает не как жертва, но как несломленный носитель моральных принципов, способный внести важную моральную ноту в жизнь коллектива, причем последний в большей степени несет на себе тяжелое наследие культа, чем тот, кто был репрессирован¹⁵. Это наследие ска-

11 О влиянии новейших кинематографических течений на репрезентацию прошлого в советском кино 1960-х годов см.: [Kaganovsky 2013].

12 Луков Л. За новизну, против модничания // Искусство кино. 1963. № 3. С. 1–3. Ср. выступление А. Рекемчука на обсуждении сценария фильма «Закон»: Стенограмма заседания Главной редакционно-сценарной коллегии от 24 ноября 1964 г. по обсуждению литературного сценария А. Алова, Л. Зорина, В. Наумова «Закон» // РГАЛИ. Ф. 2453. Оп. 4. Ед. хр. 72. Л. 41.

13 Пожалуй, наиболее подробно на экране показаны проработки последователей «лженаучных теорий» — кибернетики («Хроника одного дня» (1963)) и генетики («Авдотья Павловна» (1966)).

14 В фильме «Твой современник» (1967) Ю. Райзмана упоминание о культе личности уже не связано с темой репрессий, но лишь с темой ответственности коммуниста и его инициативы.

15 Это подчеркивается и внешним обликом героя. Так, репрессированный директор в фильме «Рабочий поселок» возвращается на свой завод не просто в хорошем костюме, но в узких брюках. Аналогичные стратегии изображения можно найти и в ли-

зывается как в утрате доверия, так и в эффектах стигматизации «врагов народа» и их близких («Грешный ангел» (1963), «Верьте мне, люди», «Они не пройдут» (1965), «Игра без правил» (1965) и др.). В некоторых случаях («Если ты прав» (1963), «Верьте мне, люди», «Негасимое пламя» (1964)) моральная правота героя подчеркивается противопоставлением его уголовникам, которые находятся с ним в лагере. Репрессии предстают либо как стихийная, обезличенная сила, либо как следствие доноса, сделанного под влиянием корысти, мести, стремления к карьерному росту или других неблагоприятных мотивов. Вместе с тем трудно согласиться с точкой зрения Павловского, что ответственность Сталина или других чиновников в этих фильмах не признается. Уже в значимых эпизодах первых фильмов о репрессиях (разбирательство дела Алексея Астахова на парткоме («Чистое небо») и Веры Телегиной на педагогическом совете («Грешный ангел»)) в кадре присутствуют скульптурные изображения вождя. В фильме «Рабочий поселок» (1966) репрессированный директор говорит своему противнику: «Меня посадил не ты, а Сталин».

Пафос включения героя в жизнь коллектива подчеркивается, во-первых, разного рода мелодраматическими элементами сюжета (воссоединение семьи, встреча отцов и детей и т.д.), во-вторых, развертыванием действия в эпической перспективе, что позволяет продемонстрировать торжество исторического разума и справедливости¹⁶. Особенно интересны в этом контексте эпизоды встречи вернувшихся из лагерей с виновниками их страданий, показывающие, по слову А. Ахматовой, как «две России глянут друг другу в глаза»¹⁷. Утверждение морального превосходства пострадавших не сопровождается эпизодами публичного осуждения виновных, ни громкими увольнениями. Доносчики остаются частью общества, жертвы демонстрируют готовность отказаться от мести или преследования («Знойный июль» (1965)) и одержать над ними верх в идеологическом споре («Рабочий поселок», «Негасимое пламя», «На диком берегу» (1966))¹⁸. Наименее дидактично это столкновение разрешается в фильме «Друзья и годы», где ситуация морального тупика, в которой оказываются люди, предавшие друзей юности и отвернувшиеся от них, показана не в идеологическом споре, но в бытовых обстоятельствах, взаимодействиях и реакциях персонажей. Таким образом, наказание участников репрессий переводится в сугубо моральную плоскость¹⁹.

тературе, например в романе Г. Гулиа «Пока вращается земля...» (1962). Исключением в плане показа психологической травмы считать фильмы «Тишина», где дочь репрессированного героя тяжело заболевает после его ареста, и «На диком берегу», где прошедший через лагерь герой уходит в запой. В фильме «Знойный июль» остался лишь намек на травму героя, для которого звук тракторов ассоциируется со звуками расстрелов. О судьбе бывших узников см.: [Коэн 2009].

- 16 Наиболее ярко это показано в фильме «Негасимое пламя», где на месте лагеря разворачивается одна из «строек социализма». Важно отметить, что эти фильмы вводят новые исторические цезуры — 1937, 1953, 1956 годы и, наконец, XXII съезд КПСС.
- 17 Чуковская Л. Записки об Анне Ахматовой: В 3 т. Т. 2. М.: Согласие, 1997. С. 197.
- 18 Любопытно, что, в отличие от картин «Рабочий поселок» или «Верьте мне, люди», где доносчик — человек «старой формации», в фильме «На диком берегу» главный инженер стройки Петин, записка которого стала основанием для ареста его коллеги Павла Дюжева, представлен вполне современным, технократичным руководителем.
- 19 О судьбе фильма см.: Соколов В. «Друзья и годы». Судьба фильма // Сеанс. 2016. 3 августа (<https://seance.ru/articles/druzya-i-gody-history/> (дата обращения: 31.08.2023)).

«Его не будет бить конвой — он добровольно...»

Процесс реабилитации и демонтажа репрессивного сталинского режима начался уже в первые недели после «государственных похорон». Кульминацией этого процесса стал доклад на XX съезде, в котором Н.С. Хрущев подверг критике идею обострения классовой борьбы и уничтожения врагов народа, призывая к восстановлению ленинских норм и доминировавшей в 1920-е годы «политики исправления». Как отмечает Мириам Добсон, провозглашая «политику исправления» как ориентир, советский лидер «косвенно попросил прощения за ошибки, допущенные им и другими ведущими политиками в период правления Сталина» [Dobson 2009: 96—97]. Эта критика еще не вылилась в формы последовательного разоблачения культа личности, однако оказала существенное влияние на реформу пенитенциарной системы²⁰. Амнистия, случившаяся после смерти Сталина, вернула в повседневную жизнь далеко не только политических заключенных, но и тех, кто был осужден за преступления. Вопрос о том, может ли общество жить без ГУЛАГа, предполагал также поиск обоснования и форм социальной организации, для которой уничтожение, насилие и поражение в правах врагов народа в их разнообразных ипостасях перестали бы быть основным механизмом общественного воспроизводства. Идея доверия не только восстанавливала правовой статус гражданина, ограничивая возможности вменения вины, но и предполагала возможность реабилитации человека, признавала за ним способность вернуться к нормальной жизни. Эти принципы должны были стать ориентиром обновления пенитенциарной системы, которое со всеми характерными для него трудностями и противоречиями развернулось во второй половине 1950-х годов. Новые смыслы в рамках этой реформы приобрел образ создателя ВЧК Дзержинского (см. об этом: [Elie 2013: 116—117]). Идеолог «советской законности» представлялся в тот период как педагог, веривший в то, что у любого закоренелого преступника есть шанс быть перевоспитанным [Dobson 2009: 146]²¹. Как показывает Добсон, у этой реформы были и свои, как сказали бы сейчас, амбассадоры. Таковым стал вор-рецидивист Константин Ноговицын, в письме к Хрущеву просивший поддержать его стремление вернуться к жизни честного человека и полноправного члена общества, возлагая на последнее обязанность не оттолкнуть и спасти оступившегося [Ibid.: 147—151]. В дальнейшем Ноговицын стал символом идеи перевоспитания, на которую сделал ставку Хрущев.

Эта смена идеологических установок отразилась в разных сферах культуры и, в частности, в кинематографе. Одним из наиболее ярких проявлений здесь стало вымывание из сюжетов кинофильмов ключевого для сталинской культуры образа врага в его разнообразных ипостасях²². Несмотря на определенную инерцию устоявшихся моделей, сам контекст представления врага меняется. Например, как показывает в своей статье Евгений Марголит, фильмы

20 Наш анализ здесь таким образом вписывается в перспективу исследований охраны правопорядка (policing studies). См., например: [Reiner 2008: 313—335]. О реформе см.: [Elie 2013: 116—117] и другие работы автора.

21 С точки зрения культурной значимости этой темы показательным, что она стала одной из главных в речи Хрущева на III Съезде писателей в мае 1959 года.

22 По подсчетам П. Кенеза, из 85 фильмов, снятых в 1933—1939-е годы, в 52 сюжет был связан с фигурой врага [Kenez 2008: 96—112].

о шпионах утрачивают свой реалистически-дидактический модус и начинают все больше тяготеть к определенным жанровым моделям — будь то приключенческий фильм, детектив или вестерн — и обыгрывать жанровые штампы [Марголит 2019]²³. Вместе с тем постепенно в большей или меньшей степени дестигматизируются те фигуры, которые традиционно репрезентировали внешних и внутренних врагов — «бывшие», эмигранты, лица, попавшие в плен («предатели»), кулаки²⁴. Через несколько лет эти темы прогремят не только в знаковых фильмах оттепели — «Чистом небе» (1961), «Председателе» (1964), «Перед судом истории» (1966), но также в менее заметных картинах, к примеру «Трое вышли из леса» (1958), «Хочу верить» (1965), «Чужое имя» (1966), «Наша улица» (1961), «Серебряный тренер» (1963), «Иностранка» (1965) и других.

Отработка проблематики реабилитации в кинематографе в значительной мере происходит в рамках сюжетов о перевоспитании преступников. В конце 1950-х — начале 1960-х годов появляется целая серия такого рода фильмов: «Дело было в Пенькове» (1957), «Жизнь прошла мимо» (1958), «Ваня» (1958), «Исправленному верить» (1959), «Цепная реакция» (1962), «Семь няnek» (1962), «Когда деревья были большими» (1962)²⁵. Эти фильмы, которые в той или иной степени можно назвать криминальными драмами, примыкают к складывающемуся в этот момент корпусу советских кинодетективов, где идея инклюзии, рефлексия о причинах формирования преступных сообществ, вкупе с утверждением о возможности для человека вернуться в нормальную жизнь, также занимает весьма существенное место. Утверждая эту идею, кинодетективы и криминальные драмы эпохи ранней оттепели создают новый образ пенитенциарной системы, противоположный известному сталинскому девизу «лес рубят — щепки летят». Постоянным рефреном здесь звучит сомнение в эффективности наказания, если оно разрушает базовое доверие и надежду на справедливость²⁶. Оттепельные детективы создают образ следователя, который засиживается на работе до поздней ночи. Ключевая для детективного жанра сцена допроса преступника уже не выглядит «срыванием всех и всяческих масок» с целью обнаружить шпиона (классическим примером здесь может быть финал фильма «Дело № 306» (1956), с эффектным разоблачением иностранной шпионки, который стал одним из источников для известной мультипликационной пародии «Шпионские страсти»). Как удачно формулируют Александр и Елена Прохоровы применительно к более позднему периоду в развитии жанра, допрос был не просто юридической процедурой, но сочетал в себе «психологическую консультацию, квазиприятельский перекур и давал квазирелигиозную возможность исповедаться» [Prokhorov, Prokhorova 2017: 71]. Вместе с тем в противовес интуиции, которая играла ключевую роль в разоблачении врага в шпионских нарративах 1930-х годов [Вьюгин 2018: 153], от-

23 Аналогичные соображения высказывает и В. Вьюгин преимущественно на материале литературы. См.: [Вьюгин 2017]. Ср. также недавнюю книгу по этой теме [Colombo 2022].

24 Об образе иностранца в советском кино см.: [Михайлин, Беляева 2014].

25 Эта тема составляет важный мотив одного из первых антикультовых фильмов — «Грешный ангел» (1963) Г. Казанского.

26 Проблематика доверия к милиции и судебным институтам раскрывается в таких фильмах раннеоттепельной эпохи, как «Дорога к правде» (1955), «Улица полна неожиданностей» (1956).

тепельные детективы часто подчеркивают соблюдение юридических формальностей — предъявление доказательств, подписание протоколов и т.д.

Характеризуя истоки хрущевской программы реабилитации, Мириам Добсон отмечает ее связь с юридическими и педагогическими концепциями 1920-х годов. Эту связь оттепельное кино конструировало как в детективных фильмах, где часто появляются не только портрет Дзержинского, но цитаты из его выступлений, так и в школьном кино, которое в это время активно обращается к тематике перевоспитания и перековки [Михайлин, Беляева 2020: 304—310]. В кинематографе 1920—1930-х годов можно найти яркие примеры воплощения этой темы — начиная от «Проститутки» (1926) и заканчивая фильмом «Заклученные» (1936), снятым по известной пьесе Н. Погодина «Аристократы». Однако мы хотели бы наметить более непосредственную генеалогию программы реабилитации в оттепельном кинематографе в связи с развитием детективного жанра и продемонстрировать, как эта линия подводит к появлению сюжетов, связанных с критикой сталинских репрессий. Стержнем для этого сюжета будут творческие биографии двух создателей советского (кино)детектива — Юрия Германа и Льва Шейнина, которые заложили основания для этой критики (с характерными ее особенностями и ограничениями) в самый разгар репрессий 1930-х годов.

Один год Ивана Михайловича

Юрий Герман сыграл ключевую роль в создании канона советского детектива. Автор одной из первых книг о развитии жанра Всеволод Ревич начинает свою историю советского кинодетектива с фильма Иосифа Хейфица «Дело Румянцева» (1956) [Ревич 1983: 18]. Как известно, сюжет фильма связан с восстановлением справедливости и реализацией принципа презумпции невиновности. Обосновывая образцовый характер фильма, Ревич пишет: «Государственные институты должны олицетворять собой абсолютную справедливость, только тогда нравственный поединок, разворачивающийся на экране, получит свое оправдание, высвободит свой педагогический потенциал» [Там же]. Сюжетный акцент фильма делается не столько на раскрытии хищения, которое преступники осуществляют совместно с нечистоплотными чиновниками, сколько на восстановлении доброго имени арестованного по ложному обвинению водителя Алексея Румянцева. Эта идея подкрепляется характерной оппозицией между капитаном Самохиным, который изначально видит в подозреваемом преступника, и полковником Афанасьевым, который верен презумпции невиновности и добивается справедливого разрешения дела. В статье 1965 года Нея Зоркая, прослеживая путь от «Дела Румянцева» к фильму «Тишина», повести Солженицына и другим антикультовым произведениям, отмечала, что образ капитана Самохина «с его водянистыми глазками, сквозь которые видится бесконечность пустоты, с его формулами и изречениями вроде “я тебе не товарищ, тамбовский волк тебе товарищ” (обращено к подследственному!), — для искусства этот образ был просто открытием!» [Зоркая 1965: 102]²⁷.

27 По свидетельству Евгения Марголита, режиссер фильма И. Хейфец вместе с Ю. Германом тщательно выстраивали эпизод с проездом черного воронка по пустынному городу.

К проблематике, связанной с юстицией, Юрий Герман впервые обращается в середине 1930-х годов, когда по рекомендации М. Горького берется за создание литературного портрета Дзержинского, намереваясь в дальнейшем написать роман о чекистах [Файнберг 1970: 83—86]. В итоге воплощением этого замысла становятся, с одной стороны, произведения, составившие книгу «Рассказы о Дзержинском», а с другой стороны, повести «Жмакин» и «Лапшин». Образы главных героев этих двух сюжетно связанных повестей, опубликованных в 1936—1937 годах, представляют собой яркое воплощение идеологии перевоспитания. Иван Михайлович Лапшин воплощает образ чуткого следователя, верного заветам своего учителя Дзержинского, способного не только раскрыть преступление, но и протянуть руку оступившемуся. Один из персонажей повести, бывший вор Сдобников, приглашает его как крестника на октябрины своей дочери. Его справедливость создает ему репутацию не только среди коллег, но и среди уголовников. Герой второй повести, вор-рецидивист Алексей Жмакин, при участии Лапшина, разглядевшего в нем «живую душу», проходит путь от побега из лагеря до возвращения себе статуса полноправного советского гражданина.

В 1960-м году, в контексте описываемых выше реформ, Герман переработал повести «Лапшин» и «Жмакин» в роман «Один год». Здесь сюжет о перевоспитании преступника и социалистической законности приобрел идеологическую законченность уже в новом оттепельном контексте: появились новые эпизоды (в том числе связанные с Великой Отечественной), которые придали истории о перевоспитании Жмакина завершенность, и вместе с тем была усилена детективная составляющая сюжета: более развернутой стала характеристика Лапшина как наследника традиций, заложенных Дзержинским, появилось противопоставление его «чиновникам» от юриспруденции Митрохину и Невзорову²⁸. Тем не менее критики культа личности и темы репрессий в романе «Один год» еще не было. Они появятся в сценарии «Цена человека», который будет написан по мотивам романа Юрием Германом совместно с Леонидом Луковым и станет основой для создания одного из главных оттепельных антикультовых фильмов «Верьте мне, люди» (1964).

Путь от романа к сценарию оказался достаточно извилистым. В процессе переработки первой версии сценария Л. Луков скончался, а Ю. Герман тяжело заболел, в связи с чем к работе над сценарием был привлечен сценарист фильма «Грешный ангел» М. Берестинский. Созданный при его участии сценарий был опубликован и получил приз на конкурсе журнала «Советская милиция». Его сюжетная канва лишь в самых общих чертах напоминала фабулу романа²⁹. Тема реабилитации репрессированных здесь была в центре внима-

28 О конъюнктурности этого произведения в свое время говорил А. Герман: «У папы о Лапшине есть две книги. Одна — прелестная, высокохудожественная книжка “Лапшин”... Это была вещь об одиночестве, написанная в стране, где отрицалось одиночество. Вторая — “Один год”, плохо написанная, вся построенная на любви к Хрущеву и желании ему угодить. Но Чурбанов прочитал “Один год” и сказал: “Нам нужны такие герои, как Лапшин”. Это напечатали в “Правде”. Вокруг меня закрутилось милейское колесо, меня стали склонять сделать этот фильм. Я-то хотел сделать фильм не по той книжке, которую прочитал Чурбанов, а по первой повести!» (цит. по: [Долин 2012: 193]).

29 См.: Герман Ю., Берестинский М. Цена человека // Советская милиция. 1964. № 4. С. 80—89; № 5. С. 78—88; № 6. С. 73—82.

ния и воплощалась в нескольких взаимосвязанных историях. Следовательно Анохин, присутствующий в первом эпизоде на XX Съезде, узнает о посмертной реабилитации комкора Якутенкова. Анохин и его начальник, комиссар Балмашов, репрессированный по делу Якутенкова и восстановленный в партии, расследуют дело сына комкора, которого подозревают в убийстве и побеге из лагеря. Прошедший через детдом Алексей Лапин по кличке Лапа не знает о своем происхождении, своим попаданием в лагерь он был обязан майору Рясному, который работает вместе с Анохиным и Балмашовым. Отказав Лапину в прописке и выслав его из города после совершения мелкой кражи, Рясной подтолкнул его к тому, чтобы стать вором-рецидивистом. Параллельно разворачивается моральный конфликт Анохина с его братом³⁰, генералом армии Тимофеем Анохиным, который в годы войны отдал под суд своего адъютанта Москалева, осудившего чреватый гибелью множества людей приказ о наступлении, отданный Анохиным из желания выслужиться перед Сталиным. Москалев был исключен из партии, отправлен в штрафбат и стал инвалидом. По сценарию он вовлечен и в историю с комкором: когда последний был репрессирован, Москалев взял на себя заботу о его сыне. В финале восторжествует справедливость: Лапа, ставший Алексеем Якутенковым, порывает с преступным прошлым, Москалев реабилитирован, Рясной исключен из партии и уволен из органов, Тимофей Анохин проходит покаяние и разбивает собственный бюст, символизирующий мрачное наследие культа.

Однако воплощенный в первой версии сценария панорамный замысел Лукова и его сценаристов не был реализован. Уже на этапе обсуждения сценария было понятно, что заявленный сюжет сложно вписать в рамки односерийного фильма, на который была подана заявка. Дело довершили разногласия между киностудией, сценаристами — Ю. Германом и М. Берестинским и режиссерами И. Гуриным и В. Беренштейном, которые были приглашены для того, чтобы осуществить съемки фильма. В итоге сценарий Германа и Берестинского был радикально переписан и сокращен самим Германом при участии режиссеров. Из него исключены линии, связанные с братом Анохина, Балмашевым и Москалевым. В результате сюжет утратил панорамность, стал существенно ближе к фабуле романа Юрия Германа и к характерной для описанных выше советских детективов проблематике доверия. Принципиально сменились акценты сюжета: если в первых версиях главным героем был следователь Анохин³¹, то в итоговой версии на первый план вышел Лапа. Это смещение акцентов проявилось уже в первых кадрах фильма. Если в сценарии действие начиналось в Кремле на XX съезде, то фильм начинается титрами «Шел тысяча девятьсот пятьдесят шестой год» на фоне зимнего пейзажа. В следующей сцене, вероятно впервые в истории советского кино, показано освобождение из лагеря политических заключенных, на которых завистливо смотрят уголовники. Среди последних мы видим Алексея Лапина, который, однако, намекает на то, что и в его жизни была своя 58-я статья. Политзэков провожает на свободу полковник Анохин, что демонстрирует его причастность к процессу реабилитации ре-

30 В первоначальной версии сценария Анохин-старший был отцом. Однако эту деталь было предложено изменить, дабы не превращать полемику вокруг темы культа в спор отцов и детей.

31 Показательно, что именно на эпизодах, связанных с Анохиным, было сфокусировано внимание участников обсуждения первой версии сценария.

прессированных. Дальнейшая история в значительной степени воспроизводит связанный с Лапиным сюжет романа Ю. Германа: оказавшись невольным участником убийства охранника, которое совершает при попытке побега уголовник Батый-Каин, Лапин вынужден бежать вместе с ним. Будучи брошен Каином после нападения волков, он уже самостоятельно добирается до Ленинграда, где вынужден скрываться от милиции. После побега Анохину попадает в руки дневник, который позволяет ему получить представление не только о личности Лапина³², но и о том, как тот стал уголовником. Анохин также возвращается в Ленинград, где получает новую должность в ГУВД³³. Лапин тем временем селится в одном из пригородов Ленинграда и влюбляется в хозяйку дома, которая живет вместе с отцом и дочерью. Столкнувшись с Лапиным в театре и будучи уверенным в его невиновности, Анохин отпускает его под обязательство явиться к нему в управление.

Фильм фактически лишен детективной составляющей: поимку Батые-Каина, которого считают подельником Лапы, режиссеры оставляют за кадром, сцены погони были вырезаны из финального варианта картины. Следственные процедуры в фильме касаются не собственно поиска преступника, но распутывания биографии Лапина, которым Анохин занимается вместе с лейтенантом Москалевой. Таким образом, на первый план здесь выходит доступ к архиву как символическое владение судьбами людей. Оставшись без отца, Лапин попал в детский дом, где его третировали как сына «врага народа». Его попытка начать новую жизнь не удалась, поскольку всех родственников «врагов народа» приказали убрать из города³⁴. В частности, к этому приложил руку ближайший сослуживец Анохина полковник Раскатов. Наконец, в ходе этого расследования выясняется, что Лапин сын репрессированного, а ныне реабилитированного комкора Корнева. Таким образом, криминальное прошлое Лапина обусловлено не только равнодушием представителей органов, но и нанесенной репрессивным обществом травмой, которую стремится излечить Анохин. Интригу следствия составляет своего рода соперничество Анохина, который видит в Лапине человека, и Раскатова, который не только продолжает его рассматривать только лишь как преступника, но и, будучи наследником старых традиций, шлет сигналы начальству, обвиняя Анохина в либерализме. При этом противостояние носит камерный характер, оно не выходит в пространство публичного столкновения, как это предполагалось первой версией сценария. Да и тема партийности, и тема следования принципам, сформулированным Дзержинским, здесь поданы ненарочито. Концовка фильма оказывается достаточно традиционной для той жанровой традиции, к которой он примыкает: Лапин вынужден отсидеть за побег из лагеря, но в кадрах после титров мы видим его за рулем автобуса. Участники обсуждения фильма на киностудии подчеркивали эту сдержан-

32 Таким образом, Лапин не является крестником Анохина, который представляет тип нового следователя, пришедшего на работу в милицию с должности парторга завода.

33 Авторы здесь подчеркивают характерную деталь: занимая свой кабинет, Анохин приказывает заменить в нем мебель в стиле ампир на более простую и скромную.

34 По мнению Н. Митрохина (включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов), это чуть ли не единственное упоминание в доперестроечном кино повторной послевоенной депортации и посадок членов семей врагов народа. См.: *Mitrohin N. Public talks* // <https://t.me/NMitrokhinPublicTalk> (пост от 3 июля 2023 года).

ность и аккуратность режиссуры³⁵. И уж, конечно, картину нельзя было заподозрить в модернизме³⁶, что и стало, вероятно, причиной ее успеха в прокате (40,5 млн зрителей).

Ставка на доверие

Если случай Юрия Германа носит преимущественно литературный характер, то в случае Льва Шейнина история гораздо теснее связана с развитием советской пенитенциарной системы³⁷. В 1923 году Л. Шейнин был направлен на работу в органы следствия и к 1935 году дослужился до должности начальника следственного отдела Прокуратуры СССР и члена Особого совещания при НКВД СССР, стал помощником А.Я. Вышинского. Он участвовал во множестве показательных процессов, начиная с московских процессов 1930-х и заканчивая Нюрнбергским, а также в расследовании многих громких дел, включая, вероятно, и дело Михозэlsa. Таким образом, Шейнин несомненно был вовлечен в работу репрессивных инстанций, о чем пишут А. Ваксберг, А. Звягинцев и другие исследователи советской юстиции, однако по поводу роли, которую сыграл он в московских процессах, мнения исследователей расходятся (см.: [Звягинцев 2007: 73—75; Ваксберг 1992: 76—82, 114])³⁸. Шейнин был дважды арестован: сначала в 1936 году, затем повторно в 1951-м по делу врачей, впоследствии ему было предъявлено обвинение как участнику антисоветской группы еврейских националистов. Следствие по этому делу длилось два года и оказалось завершено только и благодаря процессу реабилитации незаконно осужденных, начавшемуся после смерти Сталина. Остаток жизни Шейнин посвятил уже исключительно литературной стезе.

Литературное творчество Шейнина началось в 1930-е годы и имело на фоне его профессиональной деятельности парадоксальный характер, что и было саркастически описано Ю. Домбровским, который вывел его под именем Романа Львовича Штерна в «Факультете ненужных вещей». В 1938 году Шейнин выпускает «Записки следователя» — сборник достаточно непритязательных с эстетической точки зрения криминальных рассказов, приобретший популярность на фоне дефицита подобной литературы. В контексте нашей темы он интересен тем, что в нем достаточно последовательно формулируется идеология перевоспитания преступников, на что обратила в свое время

-
- 35 После обсуждения была убрана открывавшая фильм сцена прохода Анохина по Красной площади. См.: Стенограмма заседания сценарно-редакционной коллегии студии совместно с творческим активом по обсуждению фильма режиссеров В.Б. Беренштейна, И.Я. Гурина «Цена человека». 30 сентября 1964 // РГАЛИ. Ф. 2468. Оп. 5. Ед. хр. 26. Предметом обсуждения в этом контексте стал и образ полковника Раскатова.
- 36 Это отмечал и сам Ю.П. Герман в письме Г.И. Бритикову: «Это человечно, симпатично моему сердцу и лишено того вонючего кино-модернизма, который мне был всегда отвратителен» («Верьте мне, люди». Дело фильма (договоры, протокол, заключения и др.) // РГАЛИ. Ф. 2468. Оп. 5. Ед. хр. 27. Л. 60).
- 37 Биография Шейнина на сегодняшний день полноценно не изучена и в значительной мере состоит из отрывочных воспоминаний и не слишком достоверных анекдотов.
- 38 Вместе с тем А. Звягинцев приводит свидетельства близких знакомых Шейнина о том, что он не был напрямую причастен к фальсификации доказательств, истязаниям и пыткам» [Звягинцев 2013].

внимание Ш. Фитцпатрик [Фитцпатрик 2001: 97—98]³⁹. В это же время в соавторстве с братьями Тур Шейнин пишет пьесу «Очная ставка». Будучи по всем признакам конспирологической пьесой, она, по мнению В. Вьюгина, является «не совсем нормативной» на фоне своего окружения — так же, как и фильм «Ошибка инженера Кочина», снятый по мотивам пьесы и считающийся сегодня первым советским детективом⁴⁰. Акцентируя тему бдительности и утверждая, что у советского следователя есть «сто семьдесят миллионов явных сотрудников», эта пьеса закладывала основы будущего советского милицейского детектива. Следователь Ларцев, который станет героем ряда следующих произведений Шейнина, не только предан своему делу, но и гуманен. Поправляя своего помощника Лавренко, Ларцев возражает против ареста инженера Кочина, подозреваемого в сотрудничестве с иностранной разведкой: «По одному голому подозрению, только потому, что факты неблагоприятно сложились, таких людей, как Кочин, мы в обиду не дадим»⁴¹. Показательно, что выход фильма совпал с первым этапом критики перегибов Большого террора, которая была озвучена на январском пленуме ЦК КПСС 1938 года, а затем на XVII съезде ЦК ВКПБ в 1939 году [Там же: 259—260].

В 1940-е годы по сценариям Шейнина и его соавторов было снят еще ряд фильмов со шпионской составляющей, в том числе получившая Сталинскую премию 1-й степени «Встреча на Эльбе» Г. Александрова. После смерти Сталина Л. Шейнин совместно с другим сталинским лауреатом М. Маклярским⁴² обращаются к созданию детектива, который не менее ярко, хотя, возможно, более дидактично, чем «Дело Румянцева», воплотит новую хрущевскую идеологию реабилитации. Фильм «Ночной патруль» по их сценарию был поставлен в 1957 году выпускником мастерской Л. Лукова В. Сухобоковым. Основной сюжет связан с раскрытием дела о махинациях с мануфактурой, в которое вовлечены не только нечистоплотные руководители, но и представители «сомнительных» профессий, таких как певица в ресторане. Вместе с тем уже первые кадры фильма подчеркивают гуманистический смысл работы милиционера, которая несовместима с равнодушием к судьбе человека. Главный герой фильма, комиссар милиции Кречетов, над столом которого висит портрет Дзержинского, не только учит своих подопечных приемам тщательного расследования, но и удерживает их от излишней подозрительности и легкости в использовании репрессивных приемов. В одном из эпизодов он озвучивает еще более эксплицитную характеристику ареста как инструмента защиты закона: «Всякий арест — это не просто арест Иванова, Петрова, Никифорова.

39 Варлам Шаламов называл книгу Шейнина одним из главных образцов «романтизации уголовного», которая, по его мнению, была источником лжи о репрессиях (письмо В. Шаламова А.И. Солженицыну, ноябрь 1962 года // <https://shalamov.ru/library/24/21.html> (дата обращения: 31.08.2023)).

40 Евгений Марголит также отмечает неоднозначность этого фильма с точки зрения его отношения к шпионской теме [Марголит 2012]. Анализ этого фильма см.: [Cassiday 2014]. Подборку материалов о фильме см.: Мачерет А. Ошибка инженера Кочина // <https://charaev.media/films/165> (дата обращения: 31.08.2023).

41 В фильме Ларцев произносит эту фразу, сидя под портретом Сталина.

42 Судьба М. Маклярского, одного из авторов сценария «Подвига разведчика», во многом напоминает жизненную траекторию Л. Шейнина: работа в органах НКВД и госбезопасности, два ареста — в 1937-м и 1951-м (в последнем случае — по тому же делу, что и Шейнин), впоследствии работал в кинематографе (в 1960 году назначен директором высших сценарных курсов).

Это — удар, тяжелый удар по его близким, друзьям, детям. Это множится как круги по воде. Никогда не торопитесь, капитан Соболев, выносить необоснованное постановление»⁴³. Параллельно с основным действием разворачивается история давнего знакомого Кречетова, вора-рецидивиста по кличке Огонек, который многие годы провел за границей и возвращается на советскую землю в качестве матроса на иностранном корабле. Осуществляя мечту о нормальной жизни, которую в свое время заронил в нем Кречетов, Огонек одновременно обретает Родину. Кульминацией этой истории становится эпизод «явки с повинной»: не застав милиционера в управлении, Огонек проникает к нему в квартиру, чему Кречетов совершенно не удивляется, поскольку воспринимает его как своего «крестника»⁴⁴.

Еще более фантастическое воплощение идеология реабилитации получила в криминально-комедийном фильме «Цепная реакция», который был снят по сценарию Шейнина в 1962 году. В преддверии Всемирного фестиваля молодежи и студентов в Москве воры-карманники собираются на конференцию, чтобы принять резолюцию «Как лучше обслужить Международный фестиваль молодежи и студентов», которая, в частности, гласит:

Никто из нас не считает себя врагом советской власти, но мы не можем, как профессионалы, игнорировать Международный фестиваль. Поэтому мы принимаем решение: не обворовывать делегатов стран народной демократии и народов Азии и Африки, борющихся с колониализмом за свою независимость, а весь удар направить на представителей империализма и особенно стран, примкнувшим к НАТО и к позорному Багдадскому пакту.

Однако даже эту программу им мешает воплотить в жизнь исконный советский патриотизм. Услышав сетования обворованных иностранцев на то, что «Москва кишит жуликами» и «в России нет законов!», уязвленный глава воров по прозвищу Кардинал, которого играет харизматичный Владимир Кенигсон, дает указание вернуть кошельки потерпевшим. Этот случай запускает «цепную реакцию», приводящую Кардинала к осознанию никчемности преступной жизни, желанию повиниться и начать все с начала.

К теме репрессий Шейнин обратится в одной из следующих своих пьес, «Игра без правил», которая была впоследствии переработана им в сценарий и экранизирована в 1965 году Я. Лапшиным. Фильм возрождает поддерживающий дискурс врага жанр шпионского детектива, но уже в условиях новой конъюнктуры. Действие фильма, как и действие «Встречи на Эльбе», происходит в Германии в первые послевоенные годы. Советский конструктор Леонтьев, за которым охотилась немецкая разведка в фильме «Поединок», в «Игре без правил» оказывается объектом внимания американских разведчиков. Для того чтобы шантажировать конструктора, они пытаются дискредитировать его

43 Почти идентичная формулировка появится и в пьесе «Игра без правил», о которой будет сказано ниже.

44 В рамках хрущевской реформы пенитенциарной системы Шейнин попытался актуализировать свою идею перевоспитания преступников, опубликовав в 1959 году в «Известиях» очерки с характерными заголовками «Ставка на доверие» и «Сила и вера» (см.: Шейнин Л. Ставка на доверие. М.: Известия, 1959). Об атмосфере вокруг публикации этих текстов вспоминает А. Алексин: Алексин А. Перелистывая годы // http://www.belousenko.com/books/alexin/alexin_perelist_gody.htm (дата обращения: 31.08.2023).

брата, полковника контрразведки, который служит комендантом советской зоны, и завербовать его племянницу Наталью, томящуюся вместе с большой группой советских граждан в заточении у американцев. Именно вокруг судьбы брата конструктора и разворачивается конфликт старого чекиста полковника Ларцева и майора Ромина⁴⁵, ведущего внутреннее расследование, связанное с Леонтьевым. Ромин фабрикует дело Леонтьева, опираясь как на подброшенные американцами документы, свидетельствующие о том, что он завербован, так и на свидетельства о нелояльности Леонтьева в конце 1930-х годов, когда он защищал несправедливо репрессированных, и первые годы войны, когда он критиковал слабость подготовки советской армии к войне⁴⁶. Карьерист Ромин, прикрываясь интересами государства, демонстрирует готовность к подтасовке фактов ради достижения результата и упорно добивается ареста Леонтьева. Тем самым он идет на поводу у американцев, которые делают ставку на подозрительность, царящую среди русских, в то время как полковник Ларцев сопротивляется аресту, считая невозможным не принять во внимание то, что Леонтьев — «живой человек, коммунист, боевой офицер», Утверждая, что «доверие выше подозрения» и что такой человек, как Ромин, не мог бы служить при Дзержинском, Ларцев апеллирует к партийной совести и партийному контролю и ссылается на слова последнего: «Если ЧК выйдет из-под контроля партии, оно может превратиться в охранку». Эта установка в итоге позволяет Ларцеву не только провалить операцию американских разведчиков, но и добиться освобождения плененных сограждан. Фильм заканчивается сценой радостной встречи возвращающихся из плена со своими соотечественниками.

Фильм «Игра без правил» вписался в тот краткий промежуток, когда рефлексия о репрессиях была допущена на киноэкраны, и вместе с тем предвосхитил развитие шпионского жанра в кинематографе, ярким примером которого можно считать цикл фильмов о резиденте («Ошибка резидента», «Судьба резидента» и др.), созданных по сценариям, написанным еще двумя отставными генералами спецслужб В.В. Петроченковым и О.М. Грибановым. Вместе с тем Шейнин, так же как и автор другого близкого по тематике фильма «По тонкому льду» Г. Брянцев, использует этот жанр для критики репрессий и реабилитации тех, кто вернулся из фашистского плена⁴⁷. Эксплицитность этой

45 В пьесе о нем говорится, что он начал работу в 1937-м и «сразу выдвинулся». Для знающих людей фамилия следователя недвусмысленно намекала на М.Д. Рюмина, одного из самых жестоких участников «дела врачей», «дела Абакумова» и других процессов конца 1940-х — начала 1950-х годов, дослужившегося в 1951 году до должности замминистра МГБ. О том, что эта отсылка прочитывалась, свидетельствуют заключение генерала КГБ В.С. Белоконева по поводу фильма «Игра без правил». См.: Заключение по фильму «Игра без правил» // РГАЛИ. Ф. 2944. Оп. 4. Ед. хр. 618. Дело фильма «Игра без правил» (акты приемки фильма, заключения, отзывы и др. материалы). Л. 28—30. В одном из вариантов сценария содержался также намек на «человека в пенсне».

46 Ларцев в свое время отстаивал Леонтьева и в 1937 году «по приказу Ежова к северным оленям вылетел».

47 Именно эти фильмы, по-видимому, имел в виду Г. Козинцев, иронически откликаясь в своем дневнике на развитие детективного жанра: «2.08.1968. Оказывается, что у нас — судя по экрану — не возделывают землю, не строят заводов, не лечат, не учат детей. Все, чем заняты люди — судя по фильмам, которые все больше увеличиваются количеством и ухудшаются качеством — только разведкой. На экране господствует лишь один вид труда: “наши славные чекисты”. До какого-то времени были все же

критики стала причиной упреков в том, что авторы фильма проецируют оттельные дискуссии на послевоенное время, когда таких дискуссий быть не могло. Консультанты из КГБ придирались в большей степени к «оглушению американцев» и неверному изображению работы чекистов и в итоге санкционировали выход фильма на экраны. Еще более последовательная критика репрессий была сформулирована в Шейниным в написанной в 1966 году, за год до своей кончины пьесе «Тяжкое обвинение (Истина)», где речь идет о расследовании, целью которого является реабилитация старого коммуниста, подозреваемого в предательстве, совершенном им в годы Гражданской войны. И хотя тема репрессий не находится здесь в центре сюжета, а возникает внутри отдельных эпизодов, сама система координат здесь задается идеей разрыва с наследием сталинской юстиции. В этой пьесе Шейнин высказал все свои излюбленные идеи⁴⁸, выведя на сцену целую галерею колоритных персонажей «из бывших», которым всем находится место в советском обществе — основанном на доверии, справедливости и терпимости к идеологическим различиям.

Заключение

Проникновение темы репрессий на советский экран произошло в начале 1960-х годов, в краткий период, когда ослабление цензурных механизмов сформировало условия для проработки прошлого, локомотивом которой выступала литература. В кино эта проработка осуществлялась специфическим образом, что было обусловлено особенностями кинематографа как медиума и как института. Можно предположить, что кино более наглядно выявляет ту модель интерпретации репрессий, которая представлялась допустимой в рамках существовавшей идеологической системы. В центре этой рефлексии был образ настоящего коммуниста, пострадавшего, но не сломленного. Будучи закален репрессиями, он приносит в сегодняшний день правильные моральные ориентиры, проявляя стойкость, он проходит вместе со страной все испытания и не держит обиды за причиненные ему страдания. Однако даже эта модель довольно быстро была вытеснена из пространства кинематографической репрезентации. На разработку темы был наложен цензурный запрет, сцены, призванные передать травматичность опыта репрессий, изымались или редуцировались до глухих намеков, множество проектов остались нереализованными. В силу этого фильмы 1960-х годов, которые документируют начальный этап проработки темы и свидетельствуют о запросе на ее осмысление, остаются на

некоторые оттенки в провозглашении славы этому отряду тружеников: на трех славных чекистов приходился один, видимо, менее славный — он не доверял людям, велел сразу кого-то арестовать, но двое славных доверявших людям сразу вспоминали Дзержинского, и самый главный и наиболее славный в конце снимал менее славного. Иногда упоминались дела менее славного в 37-м г. или во время войны. Так писал сам Лев Шейнин, светлая ему память» (*Козинцев Г.* «Черное, лихое время...» Из рабочих тетрадей. М.: Артист. Режиссер. Театр; Профессиональный фонд «Русский театр», 1994. С. 126). Благодарим Е.Я. Марголита за указание на эту цитату.

48 Любопытно, что в этих рассуждениях герои пьесы ссылаются уже не на Дзержинского, но на гораздо менее конвенциональных в советском контексте мыслителей, таких как фарисей Симон бен-Шатах («Будьте осторожны в расспросах свидетелей, дабы из слов ваших не научились они говорить неправду!»).

обочине кинематографической рефлексии о насилии. Как показывает в своем обзоре Сергей Тойменцев, с 1940-х годов эта рефлексия была преимущественно связана с фильмами о Гражданской и Второй мировой войнах — начиная с «Радуги» М. Донского и заканчивая «Иди и смотри» Э. Климова. Более высокий градус насилия на экране оправдывался патриотическим посланием этих фильмов. И только устранение цензурных барьеров открыло возможности для более последовательной рефлексии о насилии (в том числе и применительно к теме репрессий), но вместе с тем и для эксплуатации такого рода образов с целью привлечения зрительского внимания [Тоументсев 2022]. Полноценная реконструкция этой истории, так же как и вписывание ее в интернациональный контекст, остается задачей на будущее.

В этой статье мы попытались более подробно остановиться на одном из направлений формирования корпуса фильмов о репрессиях, связанном с эволюцией жанровой системы советского кино. В центре нашего внимания оказались ключевые для осмысления насилия и правовых оснований его применения жанры детектива и криминальной драмы. Становление этих жанров происходит на фоне деградации сюжетов, связанных с конструированием образа врага, и в этом смысле может рассматриваться как один из симптомов разложения тоталитарной культуры. Будучи весьма ограниченными по диапозону сюжетов и выразительных средств сравнительно с западными кинотрадициями, советские детектив и криминальная драма характеризуются акцентированием темы доверия. Эта особенность свидетельствует о формировании новой антропологии правоприменения, которая стремится к ограничению использования карательных мер, психологического давления и т.д. в процессе восстановления справедливости в обществе. Именно в связи с этой тенденцией и оказывается возможным появление тематики репрессий в фильмах этого жанра — «Верьте мне, люди» и «Игра без правил», — которые привлекли — по сравнению с другими фильмами о репрессиях — значительное внимание зрительской аудитории. Как и описанная выше общая модель интерпретации репрессий этого периода, формула детектива с ее концентрацией на образе следователя оказывается достаточно двусмысленной. С одной стороны, мы видим попытку реабилитировать правовую систему, сформулировать позитивные принципы ее работы. С другой — культивируемый этими фильмами образ гуманного следователя весьма далек от рефлексии о природе репрессивного общества и в этом смысле указывает скорее на дефицит социального воображения. Показательно в этом отношении обращение к символической фигуре Дзержинского, воплощающей гармонию силы и права, столь же двусмысленное, сколь и приобретающее актуальность в контексте событий последних лет. Интерес представляет и связь рефлексии о репрессиях с возрождением шпионского сюжета, который, по сути, оказывается одним из последних форпостов для обращения к этой теме в 1960-е годы. Обращение к творческим биографиям сценаристов этих фильмов, Л. Шейнина и Ю. Германа, позволяет увидеть еще один важный аспект развертывания идеологии ненасилия. Ее глашатаями в данном случае становятся фигуры, принимавшие участие в формировании представлений о правовой системе в популярной культуре сталинской эпохи, а в случае Л. Шейнина — и непосредственное участие в функционировании этой системы. Это позволяет увидеть, каким образом импульс возвращения к норме возникает не на окраине культурной сферы, где он, конечно, носит последовательный и радикально критический характер, но «внутри» сложив-

шейся культуры, на почве существующих идеологических конструкций. Моральная оценка такого рода работы может быть разной, однако ее ролью в изменении ситуации, кажется, не стоит пренебрегать.

Библиография / References

- [Ваксберг 1992] — *Ваксберг А.* Царица доказательств: Вышинский и его жертвы. М.: Аспол, 1992.
- (*Vaksberg A.* Tsaritsa dokazatel'stv: Vyshinskiy i ego zher'tvy. Moscow, 1992.)
- [Вьюгин 2017] — *Вьюгин В.Ю.* Зачем нужны шпионы? (Эстетические репрезентации топоса в конспирологической перспективе. Случай СССР) // Текст и традиция. 2017. Т. 5. С. 286—313.
- (*V'ugin V.Ju.* Zachem nuzhny shpiony? (Esteticheskie reprezentatsii toposa v konspirologicheskoy perspektive. Sluchay SSSR) // Tekst i traditsiya. 2017. Vol. 5. P. 286—313.)
- [Вьюгин 2018] — *Вьюгин В.* Шпионы, вредители и честные люди (Советская конспирологическая драма 1920—1930-х годов) // Новое литературное обозрение. 2018. № 5. С. 141—162.
- (*V'ugin V.* Shpiony, vrediteli i chestnye lyudi (Sovetskaya konspirologicheskaya drama 1920—1930-kh godov) // Novoe literaturnoe obozrenie. 2018. No. 5. P. 141—162.)
- [Долин 2012] — *Долин А.* Герман: Интервью. Эссе. Сценарий. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
- (*Dolin A.* German: Interv'y'u. Esse. Stsenariy. Moscow, 2012.)
- [Звягинцев 2007] — *Звягинцев А.* Роман Руденко. М.: Молодая гвардия, 2007.
- (*Zvjagincev A.* Roman Rudenko. Moscow, 2007.)
- [Звягинцев 2013] — *Звягинцев А.* Важняк: Глава из книги «Последний идол» // Огонек. 2013. № 16 (<https://www.kommersant.ru/doc/2176456> (дата обращения: 31.08.2023)).
- (*Zvjagincev A.* Vazhnyak: Glava iz knigi "Posledniy idol" // Ogonek. 2013. No. 16 (<https://www.kommersant.ru/doc/2176456> (accessed: 31.08.2023)).)
- [Зоркая 1965] — *Зоркая Н.* Несколько слов в защиту старых сюжетов // Вопросы кинодраматургии. 1965. Вып. 5. Сюжет в кино. С. 94—111.
- (*Zorkaya N.* Neskol'ko slov v zashchitu starykh syuzhetov // Voprosy kinodramaturgii. 1965. Iss. 5. Syuzhet v kino. P. 94—111.)
- [Коэн 2009] — *Коэн С.* Долгое возвращение: жертвы ГУЛАГа после Сталина / Пер. с англ. И.С. Давидян. М.: Новый хронограф, 2009.
- (*Koen S.* The Victims Return: Survivors of the Gulag After Stalin. Moscow, 2009. — In Russ.)
- [Марголит 2019] — *Марголит Е.* Метаморфозы одной модели // Марголит Е. В ожидании ответа. Отечественное кино: фильмы и их люди. М.: Rosebud Publishing, 2019. С. 249—263.
- (*Margolit E.* Metamorfozy odnoy modeli // Margolit E. V ozhidanii otveta. Otechestvennoe kino: fil'my i ikh lyudi. Moscow, 2019. P. 249—263.)
- [Марголит 2012] — *Марголит Е.* Ошибка инженера Кочина // Марголит Е. Живые и мертвое. Заметки к истории советского кино 1920—1960-х годов. СПб.: Мастерская «Сеанс», 2012. С. 271—274.
- (*Margolit E.* Oshibka inzhenera Kochina // Margolit E. Zhivye i mertvoe. Zаметki k istorii sovet'skogo kino 1920—1960-kh godov. Saint Petersburg, 2012. P. 271—274.)
- [Михайлин, Беляева 2014] — *Михайлин В.Ю., Беляева Г.А.* Любопытный и фиксирующий глаз: образ иностранца в советском кино // Отечественные записки. 2014. № 4 (61). С. 150—166.
- (*Mihajlin V.Ju., Beljaeva G.A.* Lyubopytnyy i fiksiryuyushchiy glaz: obraz inostrantsa v sovet'skom kino // Otechestvennyye zapiski. 2014. No. 4 (61). P. 150—166.)
- [Михайлин, Беляева 2020] — *Михайлин В.Ю., Беляева Г.А.* Скрытый учебный план. Антропология советского школьного кино начала 1930-х — середины 1960-х. М.: Новое литературное обозрение, 2020.
- (*Mihajlin V.Ju., Beljaeva G.A.* Skrytyy uchebnyy plan. Antropologiya sovet'skogo shkol'nogo kino nachala 1930-kh — serediny 1960-kh. Moscow, 2020.)
- [Ревич 1983] — *Ревич В.* Уголовный розыск и художественный поиск. Кино-детектив. М.: Бюро пропаганды советского киноискусства, 1983.

- (*Revich V. Ugolovnyy rozysk i khudozhestvennyy poisk. Kino-detektiv. Moscow, 1983.*)
- [Файнберг 1970] — *Файнберг Р.* Юрий Герман. Критико-биографический очерк. 2-е изд. Л.: Советский писатель, 1970.
- (*Fajnberg R. Yuriy German. Kritiko-biograficheskiy ocherk. 2nd ed. Leningrad, 1970.*)
- [Фицпатрик 2001] — *Фицпатрик Ш.* Повседневный сталинизм. Социальная история советской России в 1930-е годы: город / Пер. с англ. Л.Ю. Пантиной. М.: РОССПЭН, 2001.
- (*Fitzpatrik Sh. Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s. Moscow, 2001. — In Russ.*)
- [Фомин 1996] — *Фомин В.* Кино и власть. Советское кино: 1965—1985 гг.: документы, свидетельства, размышления. М.: Материк, 1996.
- (*Fomin V. Kino i vlast'. Sovetskoe kino: 1965—1985 gg.: dokumenty, svidetel'stva, razmyshleniya. Moscow, 1996.*)
- [Шнейдерман 1965] — *Шнейдерман И.* Григорий Чухрай. Л.; М.: Искусство, 1965.
- (*Shnejderman I. Grigoriy Chukhraj. Leningrad; Moscow, 1965.*)
- [Cassiday 2014] — *Cassiday J.A.* Why Stalinist Cinema Had No Detective Films, or How Three Becomes Two in Engineer Kochin's Mistake // Quarterly Review of Film and Video. 2014. Vol. 31. No. 1. P. 56—73.
- [Colombo 2022] — *Colombo D.* The Soviet Spy Thriller: Writers, Power, and the Masses, 1938—2002. Bern: Peter Lang, 2022.
- [Dobson 2009] — *Dobson M.* Khrushchev's Cold Summer: Gulag Returnees, Crime, and the Fate of Reform After Stalin. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2009.
- [Elie 2013] — *Elie M.* Khrushchev's Gulag: The Soviet Penitentiary System after Stalin's Death, 1953—1964 // The Thaw: Soviet Society and Culture during the 1950s and 1960s / Ed. by D. Kozlov and E. Gilburd. Toronto: Toronto University Press, 2013.
- [Gershenson 2013] — *Gershenson O.* The Phantom Holocaust: Soviet Cinema and Jewish Catastrophe. New Brunswick: Rutgers University Press, 2013.
- [Hicks 2012] — *Hicks J.* First Films of the Holocaust: Soviet Cinema and the Genocide of the Jews, 1938—1946. Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 2012.
- [Jones 2013] — *Jones P.* Myth, Memory, Trauma: Rethinking the Stalinist Past in the Soviet Union, 1953—70. New Haven, CT: Yale University Press, 2013.
- [Kaganovsky 2013] — *Kaganovsky L.* Postmemory, Countermemory: Soviet Cinema of the 1960s // The Socialist Sixties: Crossing Borders in the Second World / Ed. by A.E. Gorsuch and D.P. Koenker. Indiana: Indiana University Press, 2013. P. 235—250.
- [Kenez 2008] — *Kenez P.* The picture of the Enemy in Stalinist films // Insiders and Outsiders in Russian Cinema / Ed. by S.M. Norris, Z.M. Torlone. Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- [Kozlov 2006] — *Kozlov D.A.* "I have not read, but I will say": Soviet literary audiences and changing ideas of social membership, 1958—66 // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2006. Vol. 7(3). P. 557—597.
- [Lawton 2002] — *Lawton A.* Before the Fall: Soviet Cinema in the Gorbachev Years. Original title Kinoglasnost: Soviet Cinema in Our Time. Philadelphia: Xlibris Corp., 2002.
- [Prokhorov, Prokhorova 2017] — *Prokhorov A., Prokhorova E.* Film and Television Genres of the Late Soviet Era. New York: Bloomsbury academic publishing, 2017.
- [Reiner 2008] — *Reiner R.* Policing and the media // Handbook of policing / Ed. by T. Newburn. Portland, OR: Willan, 2008.
- [Toymentsev 2022] — *Toymentsev S.* The Birth of Naturalist Violence in the Russian Chernukha Film // The Palgrave Handbook of Violence in Film and Media / Ed. by S. Choe. Cham: Springer International Publishing, 2022. P. 275—295.
- [Woll 2000] — *Woll J.* Real Images: Soviet Cinema and the Thaw. London: Tauris, 2000.

Библиография

Игорь Кобылин

Борьба за жизнь:

ОТ ПОЛИТИЧЕСКОГО ТРЕБОВАНИЯ
К ЖИЗНЕУТВЕРЖДАЮЩЕЙ МАНИИ

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_404

Батлер Дж. Сила ненасилия: сцепка этики и политики /
Пер. с англ. И. Кушнаревой под науч. ред. Е. Бондал, А. Павлова.

М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. — 224 с. —
(Политическая теория). — 1000 экз.



«Демонтаж фантазматической сферы, в которой жизням придается разная ценность, требует утверждения жизни, которое бы отличалось от позиции борцов с абортами. Левые не должны отдавать дискурс о жизни на откуп реакционным оппонентам» (с. 161). Собственно, «Силу ненасилия» и можно рассматривать в качестве демонстрации возможностей левой апроприации «дискурса о жизни». В этой книге «живая жизнь» поглощает внимание Батлер настолько, что возникает соблазн прочитать подзаголовок как «Сцепка биоэтики и биополитики». Более того, кажется, что это био- и делает возможной саму сцепку во всей ее двусмысленности.

Если отвлечься от несколько раздражающих особенностей стиля (навязчивых многословных повторений, риторических вопрошаний), то схематически систему аргументации Батлер можно представить следующим образом.

Уже в самом начале Батлер подчеркивает, что насилие трудно определить однозначно и политически нейтрально. Так, если мы будем понимать под насилием только непосредственное физическое воздействие, «удар», то рискуем тем самым оправдать то структурное и системное — институциональное — насилие государ-

ства, бессильными ответами на которое зачастую и становятся акты вандализма или физического сопротивления органам правопорядка со стороны, например, протестующих демонстрантов. При этом насильственные действия полиции в отношении последних оправдываются тем, что эти действия защищают мирных граждан от вспышек насилия, провоцируемых «смутьянами» и «террористами». Более того, если «насилие» оказывается зарезервировано за теми, кто выступает против политики государства, то им уже необязательно прибегать к физической борьбе, чтобы считаться опасными и склонными к насильственным действиям. Достаточно мирной забастовки или собрания. И тогда силовой разгон такого собрания — это «меры по защите порядка», а само собрание — «насильственная» помеха нормальной жизни горожан. В общем, насилие всегда-уже идеологически доопределено господствующим нарративом. Как пишет Батлер, «мы не можем приблизиться к самому феномену в обход концептуальных схем, которые управляют употреблением этого термина в самых разных значениях, и без анализа того, как это управление работает» (с. 15).

Поскольку, как мы видели, главный императив книги Батлер — «не отдавать дискурс о жизни» реакционерам, а дискурс о жизни неотделим от дискурса о насилии, то далее поневоле ждешь дискурсивную борьбу за переопределение значения насилия в новом, субверсивном — в духе Славоя Жижека — ключе: можем ли мы вообще считать насилием те его «субъективные» эксцессы, которыми угнетенные вынужденно отвечают на объективное системное притеснение? Вспомним Брехта: что является большим преступлением — ограбление банка или его основание?¹

Очевидно полагая, что реципрокность «охранительного» и «революционного» (не)насилий, каждое из которых выдает себя за необходимую оборонительную реакцию на жестокое насилие со стороны своего визави, только упрочивает неизбывность насилия вообще, Батлер не делает этого — вроде бы очевидного для левого активиста и теоретика — шага. Она, впрочем, вообще не делает никакого теоретического шага, просто призывая быть ситуативно бдительными по отношению к любому инструментальному использованию различия между насилием и ненасилием, не впадая при этом в «хаотический релятивизм».

Но что если те, кто подвергается системному насилию со стороны власти, не будут играть в дискурсивную игру и прямо назовут свое сопротивление контрнасилием? Батлер отвечает на этот вопрос достаточно осторожно. Настаивая на том, что сопротивление отнюдь не равно контрнасилию, она тем не менее не исключает тактической необходимости насильственной борьбы с угнетением: «Возможно, это так, и я этого не оспариваю» (с. 22). Но согласно Батлер, всегда существует угроза потери контроля: из тактического средства, необходимого для достижения цели, насилие может превратиться в саму цель, или, если воспользоваться аристотелевскими терминами, из «пойетического» действия, направленного на осуществление телоса, оно вполне может стать «праксисом», деятельностью, телос которой располагается в ней самой. Это безусловно важный, хотя и далеко не новый аргумент. Действительно, миметический круг взаимного насилия способен полностью стертеть политические различия борющихся сторон, и вопрос о том, кто из них сражается за справедливость, в какой-то момент теряет всякий смысл. Такой аргумент открыто (и уже довольно давно, как минимум с тех времен, когда понятия революции и консервации обрели современное политическое значение) обсуждается как в «революционной» среде, так и в «консервативно-охранительной» (кавычки

1 Примерно такая аргументация содержится, например, в кн.: Жижек С. О насилии / Пер. с англ. А. Смирнова, Е. Ляминой. М.: Европа, 2010.

здесь — знак предельной обобщенности именованый). То, что Батлер вновь напоминает нам о нем, лишней раз свидетельствует об исключительной важности самой проблемы. Но Батлер не останавливается на этом напоминании. Она пишет не столько об ограничении насилия или его неприменении, сколько о ненасилии как активной и даже агрессивной силе (русский перевод названия книги, пожалуй, даже выразительнее подчеркивает парадокс утверждаемой Батлер активности ненасильственного действия, чем оригинальное «The Force of Nonviolence»). И стоящие за этим утверждением ненасилия-как-силы онтологические и политические пресуппозиции вызывают больше вопросов, чем дают ответов.

Во-первых, Батлер настаивает на том, что ненасилие не должно являться предметом индивидуального выбора в рамках определенного «стиля жизни» — в духе: «Я практикую йогу, веганскую диету, экологическую осознанность и ненасилие». Чтобы быть силой, пусть и силой слабых, ненасилие должно быть коллективной практикой. На протяжении всей книги Батлер обращается к понятию «взаимозависимость». В противовес нынешнему акценту на автономии — от стремления избавиться от «токсичной созависимости» в личных отношениях до борьбы с «выученной беспомощностью» в социальной политике — она подчеркивает, что идеологически пестуемый индивидуализм должен стать сегодня главным объектом политической и этической критики.

С этим сложно не согласиться, и, конечно, понятно, что за идеология стоит за этой неустанной автономизацией, если не сказать атомизацией. Батлер довольно подробно писала о неолиберальной идеологической рамке, опосредующей сегодня всю нашу социальную жизнь, в своей предыдущей работе «Заметки к перформативной теории собрания» (2015). Так, призывая к политической мобилизации новый метакласс — прекариат (долженствующий объединить представителей всех угнетаемых и уязвимых идентичностей, поскольку по отдельности «политики идентичности» не срабатывают), Батлер отмечала: «Хотя понятие “ответственность” было не без проблем реапроприровано неолиберализмом, оно остается ключевым предметом в критике растущего неравенства. В неолиберальной морали каждый из нас отвечает только за себя, а не за других, на нас накладывается ответственность прежде всего за то, чтобы мы становились экономически самодостаточными в условиях, когда структурные возможности самодостаточности подрываются»². В общем, в ситуации, когда, согласно Маргарет Тэтчер, «общества не существует», а каждый отдельный индивид — это самоуправляемое частное предприятие, не стремящееся ни к чему, кроме экономического успеха, или, вернее, только к такому успеху, который без потерь исчисляется экономически, отстаивание взаимозависимости можно только приветствовать. Однако та настойчивость, с которой Батлер это делает, и тот оборот, который принимает в конечном итоге разговор об этой взаимозависимости, требуют критического прояснения.

Действительно, мы уже видели, что Батлер весьма осторожна в формулировках и часто воздерживается от радикального теоретического хода. Но в данном случае мы сталкиваемся со странной асимметрией: автор «Силы ненасилия» превращает социально-антропологическую очевидность чуть ли не в открытие — и в то же время неожиданно придает этой очевидности неочевидное радикально-утопическое измерение, не предлагая никаких опосредствующих шагов между существующим и должным.

С одной стороны, Батлер так много пишет о «взаимозависимости», что складывается впечатление, будто бы одного осознания ее тотальности, простого осво-

2 Батлер Дж. Заметки к перформативной теории собрания / Пер. Д. Кралечкина под ред. А. Кондакова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С. 30.

бождения от пелены неолиберальной (атомизирующей) идеологии уже достаточно. При этом, поскольку исследовательница не утруждает себя сколько-нибудь подробным социально-экономическим анализом различных типов «взаимозависимости»³, лишь вскользь указывая, что существуют «поддерживающие» и «деструктивные» отношения, сам неолиберализм повисает в воздухе. А ведь и он является порождением определенной — несправедливой — формы взаимозависимости, и его идеологическая функция как раз и заключается в том, чтобы эту форму увековечить. И, как не сложно заметить, аргумент «взаимозависимости» легко оборачивается против «смутьянов» и «бунтарей», которые «раскачивают лодку», «вносят раскол в общество», «дестабилизируют обстановку», «разрушают нормальную жизнь и социальные связи». В общем, ставят под вопрос те исторически сложившиеся «взаимозависимости», которые гарантируют экономическое и политическое господство власть имущих.

С другой стороны, почти незаметно Батлер делает даже не шаг, а прыжок, утверждая, что подлинная взаимозависимость предполагает равенство всех живых существ. На этом моменте стоит остановиться немного подробнее. Батлер концептуализирует равенство посредством понятия «оплакиваемость»: безусловно, все без исключения человеческие существа уязвимы и смертны, но есть целые категории людей, чья уязвимость на порядок выше, чем у остальных, и чья смерть никогда не будет «оплакана». Речь идет, конечно, не о буквально понятом ритуале, а о молчаливой презумпции, структурирующей наше восприятие других, презумпции, предполагающей неравную ценность жизней. Любая групповая идентичность в диапазоне от семейной до расовой (или даже видовой) строится на исключении: жизнь «своих» по определению более важна, чем жизнь «чужих». В современную эпоху — эпоху биополитики как господствующего диспозитива власти — сепарацию «оплакиваемых» от «расходного материала» обеспечивает так называемая расово-историческая схема, понятие которой Батлер заимствует у Франца Фанона⁴. Как известно, Фуко считал, что биополитика, вроде бы призванная заботиться о жизни, становится на порядок смертоноснее, чем предшествующие ей формы власти, именно благодаря государственному расизму. И по мысли Батлер, «расово-историческая» и «расово-эпидермическая» схемы, подробно описанные Фаноном, помогают понять, как именно работает расово-биополитическая связка до сих пор.

-
- 3 Вместо социально-экономического и/или политического анализа Батлер предлагает психоаналитический. Отталкиваясь от статьи Мелани Кляйн «Любовь, вина и репарация» (1937, рус. пер. 2007), она разрабатывает довольно сложную модель «взаимозависимости», прежде всего семейной. Даже зная, что чаще всего жертвенная любовь к близким является следствием переживания вины перед ними, мы не должны обесценивать саму любовь. Да и вину Батлер в определенном смысле реабилитирует: «...вина не может больше пониматься как форма негативного нарциссизма, разрывающего социальные связи, но понимается как повод для артикуляции этой связи» (с. 106). Ниже на примере интерпретации фрейдовской концепции влечений мы рассмотрим психоаналитические спекуляции Батлер подробнее.
- 4 Фанон описывает, как выстраиваемая им самим телесная схема, определяющая «полноценные диалектические отношения между миром и моим телом», перехватывается извне расово-эпидермической и расово-исторической схемами и разрушается ими: «У меня нет шансов быть незамеченным. Я предопределен снаружи. Я — заложник не “представления” других обо мне, но собственной внешности. <...> Меня препарировали белые взгляды — единственные настоящие взгляды. Меня *определили и зафиксировали*. Они настроили свои микротомы и объективно урезали мою реальность. Меня предали» (Фанон Ф. Черная кожа, белые маски / Пер. с фр. Д. Тимофеева. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2022. С. 108).

Объектом биополитического управления является, по Фуко, не гражданин и не подданный, определяемые известным набором прав, а население, описываемое не в юридических категориях, а в категориях жизненных сил и ресурсов. Однако ситуацию с фундаментальным неравенством и насилием нельзя исправить, просто вернув ее в правовое русло и настояв на строжайшем соблюдении закона. Во-первых, опосредованная биополитикой современная неолиберальная правительственность проходит ниже радаров права. Во-вторых, равенство, согласно Батлер, не должно рассматриваться исключительно в качестве абстрактно-правового. Ну и, наконец, в-третьих, само право неразрывно связано с насилием — либо правоустанавливающим, либо правоподдерживающим. Здесь, как не сложно догадаться, Батлер отсылает к «К критике насилия» (1921) Вальтера Бенямина, остроумно перетолковывая его загадочное «божественное насилие» в сугубо ненасильственном ключе — как «божественное слово», преодолевающее нарушение коммуникации, непонимание и конфликты. Ненасилие как своего рода «чистое средство», неинструментальная техника разрешения конфликта коррелирует с «божественным насилием» как прерыванием правового насилия и воцарением на его месте слова, перевода и языковой сообщаемости.

В общем, критикуя фетишизм права (как в «Заметках к перформативной теории собрания» она уже критиковала арендтовский фетишизм автономизированной, отделенной от своей социальной основы политики), Батлер в своем проекте делает ставку на понятие жизни, но пытается при этом освободить его от сцепки с биовластью. Разделяющей и исключающей логике биополитического управления жизнью она противопоставляет инклюзивную демократическую логику принципиального равенства всех форм этой последней. А поскольку «голая жизнь» не является жизнью в полном смысле слова, сеть равноправных живых существ должна включать в себя системы социального обеспечения, поддерживающие это равноправие. «Если запрет на убийство основывается на утверждении, что все жизни имеют ценность — что они несут в себе ценность как жизни, в силу самого своего статуса живых существ, — тогда универсальность требования выполняется только при условии, что ценность распространяется в равной степени на всех живых существ. Это означает, что нам придется задуматься не только о людях, но и о животных: не только о живых существах, но и о жизненных процессах, системах и формах жизни» (с. 67).

В приведенной цитате Батлер пишет о требовании. Однако является ли ее заявление подлинным политическим требованием? Действительно ли речь идет о сцепке этики и *политики*? В своем недавнем анализе политического требования Сергей Ермаков выделил несколько конститутивных особенностей этого понятия, отличающих его от приказа, обещания и других близких концептов. Так, например, требование, взятое в контексте речевых актов, не обладает столь же сильной перформативностью, каковой обладает приказ. Но эта недостаточная перформативность требования должна компенсироваться реальным действием требующего — «*это слова, после которых нельзя не действовать*»⁵. Но что должен делать тот, кто, руководствуясь теоретическими тезисами Батлер, требует равной «оплакиваемости» жизни всех живых существ? Что тут вообще можно сделать? Озвучивать это требование раз за разом? Но бесконечное озвучивание не гарантирует автоматического осуществления.

Далее, требование обязывает не столько адресата, сколько самого требующего в его бытии требующим. Как пишет Ермаков, «от самого требующего требуются,

5 Ермаков С. Некоторые тезисы к логике политического требования // Stasis. 2022. Т. 13. № 1. С. 85.

в сущности, *какие угодно* действия, лишь бы они *удостоверяли его как требующего*, лишь бы они предъявляли его решимость, а значит, повышали планку возможных “credible threats”, которые он собой представляет»⁶. К чему обязывает Батлер ее требование? Написать еще одну книгу? Можно, конечно, возразить, что теоретическая работа не обязана быть непосредственно политически действенной, но если автор(ка) постоянно пишет о том, что мы должны «демонстрировать упорство среди горя и ярости на каменистом и извилистом маршруте коллективного действия, осененного фатальностью» (с. 215), то поневоле ждешь от нее решимости повысить ставки, одновременно понимая, что это невозможно — сама утопичность проекта эту решимость парализует: в плане притязаний повышать уже некуда и именно поэтому никакие действия, сколь угодно интенсифицирующиеся на каждом новом шаге, не приблизят торжество ненасильственной сети «живой жизни».

Именно поэтому представляется чрезвычайно важным предлагаемое Ермаковым различие «требования невозможного» и «требования почти-невозможного». Последнее, в отличие от студенческого лозунга 1968 г. и, добавим мы, «требования» Батлер, «не только позволяет назначить локальный (относящийся к данной конкретной ситуации) максимум для возможного политического действия, но и заново призывает к мысли в процессе требования — к мысли, не переходящей в утопию»⁷. Батлер же сама пишет о своем проекте как об утопическом: «...заявить, что каждая жизнь *должна быть* оплакиваемой, тем самым постулировав утопический горизонт, внутри которого должны работать теория и описание» (с. 118).

Наконец, согласно Ермакову, настоящее политическое требование запускает «отсчет», особую темпоральность, близкую к «мессианическому времени», разобранному Агамбенем в его книге об апостоле Павле. Ничего подобного нет у Батлер. Напротив, она говорит о «нескончаемой борьбе», где всеобщая «оплакиваемость» служит, по всей видимости, чем-то вроде регулятивной идеи.

В своей статье Ермаков вскользь упоминает книгу «буржуазной мыслительницы Джудит Батлер» «Заметки к перформативной теории собрания», отмечая, что именно в ней наглядно представлено отделение субъекта от требования. Действительно, если в «Заметках...» собрания прекариата обладали значением сами по себе, «еще до предъявляемых собравшимися требований и помимо них»⁸, то в «Силе ненасилия» есть только ни к чему не обязывающее требование невозможного и малопонятное «упорство на каменистом и извилистом маршруте». Чего нет ни там, ни там — так это политики и политического субъекта. Впрочем, вопрос о субъекте — вернее, о том, что пришло ему на смену, — стоит обсудить отдельно.

6 Там же. С. 86.

7 Там же. С. 90. Понятие требования помогает Ермакову и разобраться с неопределенностью понятия насилия: «Политическое насилие должно мыслиться и судиться только в связи с требованием. “Само” насилие молчит, но, вопреки Арндт и другим прекрасным душам, оно может обеспечить возможность сам акт высказывания и наделять его действенностью. Оно не только принуждает к молчанию, но и позволяет говорить. Разбиение связки насилие+требование, выделение некоего чистого насилия ведет к катастрофе конкретной политической мысли. Стоит заметить, что при массовом терроре государство никогда открыто не озвучивает четкие требования, выполнив которые, гражданин гарантированно не стал бы жертвой и избежал репрессий. Т.е. при массовом терроре без требований насилие, как правило, является только государственным, но не политическим (что, разумеется, не отменяет возможности насилия на службе у преступной политики и несправедливых требований)» (Там же. С. 96).

8 Батлер Дж. Заметки... С. 13.

В последней главе Батлер обращается к Фрейд, а именно к той части его наследия, которую она называет «политической философией». Речь идет о корпусе фрейдовских текстов, где разрабатывается понятие «влечение к смерти» и анализируются деструктивные проявления этого влечения. Если быть точным, Батлер начинает со статьи «В духе времени о войне и смерти» (1915), где теории влечения к смерти еще нет, но есть предвосхищающее эту теорию понятие слепой ярости, взятое из греческой трагедии. В этой статье Фрейд так пишет о Первой мировой войне: «В слепой ярости она подавляет все, что стоит у нее на пути, как будто после нее не должно быть никакого будущего и мира среди людей. Она разрывает все узы общности между воюющими друг с другом народами и угрожает оставить после себя озлобленность, которая на долгое время сделает невозможным налаживание этих связей»⁹. Технологически оснащенная деструктивность чудовищной силы разрушает все социальные связи и тем самым ставит под вопрос любую политику. В цитате речь идет о разорванных «узах» и «связях» между воюющими народами, но, как подчеркивает Батлер, это касается и каждого из этих народов по отдельности: «...ярость, мотивируя и даже сплачивая воюющий народ или нацию, также разъединяет их, действуя против любых сознательных целей, направленных на самосохранение или самоусиление» (с. 167).

В более поздних текстах освобождаемая войной от всяких ограничений деструктивность уже рассматривается Фрейдом в контексте гипотезы влечения к смерти. Так, в «Неудовлетворенности культурой» (1930), где он раскрывает целую метафизику противостояния Эроса и Танатоса, вооруженное современной наукой «влечение к агрессии и самоуничтожению» понимается как смертельная угроза самому существованию человечеству. Стремясь поставить фрейдовскую теорию на службу своему проекту, Батлер кратко напоминает нам историю разворачивания этого «танатологического» концепта у Фрейда. Столкнувшись с военными неврозами — последствиями «слепой ярости», Фрейд пересмотрел свою первоначальную теорию, согласно которой главными «драйверами» психики являлись «удовольствие, сексуальность, либидо» (с. 169). Действительно, симптомы посттравматических расстройств у ветеранов включали в себя компульсивное повторение, которое невозможно было интерпретировать в терминах достижения удовольствия или влечения к удовлетворению. Раз за разом заново проживаемые эпизоды военного насилия — от штыковых атак до изнурительных осад — как бы возвращали пациентов в экстремальный мир социальной аномии, окончательно изолируя и депривируя их в послевоенной реальности. Слепая ярость по отношению к противнику оборачивалась на своего носителя и превращалась в силу саморазрушения и самоуничтожения. Повторение не исполняло здесь никакого желания, кроме желания вернуться в неорганическое состояние. При этом, как показал Фрейд, влечение к смерти и его эффекты невозможно редуцировать к сексуальной основе; оно может проявлять себя в определенных видах сексуальности (садизме, мазохизме), «сексуализироваться», но речь здесь идет о своего рода захвате необходимого для самореализации средства. «Уклончивое и оппортунистическое, влечение к смерти захватывает сексуальное влечение, не показывая себя явно или открыто» (с. 172). В «Неудовлетворенности культурой» Фрейд более чем недвусмысленно пишет об экспансии именно «неэротической агрессии и деструкции»¹⁰.

Поскольку деструктивность — в обоих модусах: и как направленная на других, и как направленная на себя — ослабляет критические способности, необходимо

9 Фрейд З. В духе времени о войне и смерти // Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. / Пер. с нем. А.М. Боквинова. М.: СТД, 2008. Т. 9. С. 38.

10 Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Там же. С. 247.

восстановить функции критической самооценки. За эту функцию, по мысли Фрейда, должно отвечать сверх-я, но, подвергая деструкции нашу деструктивность, оно окончательно и на «законных основаниях» развязывает деструктивности руки, становясь в конце концов «чистой культурой влечения к смерти». Здесь мы вновь сталкиваемся с уже знакомой по прошлым книгам Батлер — и прежде всего по «Психике власти» (1997) — фигурой «страстной привязанности», или «упорства»: таким «упорством» обладали тело в гегелевской «Феноменологии духа», — тело, заново утверждаемое самой попыткой его радикального преодоления; нищепанская воля, упорно возвращающаяся (пусть и в качестве воли к ничто) даже в аскетическом культе бесконечной вины; и, наконец, концептуализированное Фрейдом запретное желание, о котором Батлер писала: «“Загробная жизнь” запретного желания заключена в самом запрещении, где запрещение не только поддерживает желание, но и *поддерживается им...*»¹¹ Но если раньше исследовательницу интересовало онтологическое «упорство» (Батлер проводит параллель между используемым ею термином и Спинозистским *conatus*'ом) тела, воли и желания, то есть сил жизни, теперь ее явно больше волнует упорство деструктивности. Налицо смещение акцентов при сохранении той же структуры: уже не удовольствие выживает, «заражая» собой направленную против него самого морально-репрессивную систему Закона, а, наоборот, репрессия использует удовольствие для своей бесперебойной работы по (само)разрушению субъекта.

Любопытно, что в более ранних своих текстах Батлер и насилие оценивала несколько иначе. Так, в статье «Круги нечистой совести. Ницше и Фрейд», также входящей в книгу «Психика власти», она описывает парадокс субъекции (*subjection*) следующим образом. Если принять концепцию, согласно которой субъект формируется силами внешнего, прежде всего отношениями власти, то мы сталкиваемся с противоречием, поскольку само различие внутреннего и внешнего появляется только вместе с рождением субъекта. Чтобы интернализировать нормы социальной регуляции, сделать их своими собственными, необходимо произвести изолированное пространство этого собственного, а такое производство невозможно без обращения воли на саму себя. Батлер опирается здесь на книгу «К генеалогии морали» (1887) Фридриха Ницше, который различал *совесть* как результат обретения суверенной власти над собой, господства над свободной волей и *нечистую совесть* — нездоровый плод социальной дрессуры, удел тех, кто почувствовал на себе «ошейник общества и мира»¹². Но, как справедливо замечает Батлер, и та и другая имеет один исток, и, добавим мы, вместе они образуют единую «топологическую» фигуру — как две руки Эшера, рисующие друг друга. Действительно, согласно Ницше, прототипические в отношении всех моральных и правовых феноменов отношения заимодавца и должника предполагают уже наличествующий институт обещания. Умение держать слово — признак благородной суверенности человека «долгой воли». Но «сметь обещать» означает также отказаться от немедленной реализации инстинкта, и именно этот отказ, «уход-в-себя» (Ницше), рефлексивное самообращение дают начало душе/психике, тому «внутреннему», что станет резервуаром нечистой совести и ressentiment. «Сметь обещать» — означает помнить о данном слове, а память, этот необходимый минимум субъективности (помнить — это всегда в каком-то смысле помнить о себе помнящем), есть продукт жесточайшего наси-

11 Батлер Дж. Упорная привязанность и телесное подчинение. Гегель о несчастном сознании // Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / Пер. с англ. З. Баболона. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. С. 55.

12 Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна; пер. с нем. М.: Мысль, 1997. Т. 2. С. 461.

лия: «Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память; наиболее зловещие жертвы и залого (сюда относятся жертвоприношения первенцев), омерзительные увечья (например, кастрации), жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов (а все религии в глубочайшей своей подоплеке суть системы жестокостей) — все это берет начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемотехники»¹³.

В результате мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией: даже те суверенные — по словам Ницше, «подневольные» и «непредумышленные» — «художники насилия», то есть прирожденные господа, которые способны придать человеческому сырью (состоящему «из народа и полуживотных») государственную форму в той мере, в какой они являются и господами собственной воли, то есть обладают субъективностью, должны были сначала обратить это артистическое насилие на самих себя — вернее, на то сырье, которому еще только предстоит стать их «я». Насилие — инструмент субъективации вообще: «...я бы сказала, что субъект, противостоящий насилию, даже насилию над ним самим, сам является эффектом насилия предшествующего, без которого субъект не мог бы возникнуть»¹⁴. Но даже будучи произведенным такой ценой, субъект продолжает оставаться для Батлер ресурсом сопротивления: только он способен трансформировать конституирующую его власть в ту, которой он начинает противостоять и которой, в конце концов, дает отпор¹⁵.

В «Силе ненасилия» Батлер оставляет всю эту двусмысленную «эстетическую хирургию» производства субъективности без внимания. Речь теперь идет не о субъекте, а о жизни¹⁶. И соответственно, суицидальной мощи сверх-я противостоит спасительная мания, или, как формулирует Батлер, «маниакальное желание жить» (с. 181). Как будто бы сам живой организм, больше не надеясь на амбивалентную субъектную «надстройку», всегда готовую сыграть на стороне сил разрушения, начинает сопротивляться своими силами смертоносной «совести», будь она чистой или нечистой. Конечно, Батлер подчеркивает, что речь не идет о простом ступке витальности: мания — это пороговый феномен, расположенный на границе природно-телесного и психического и связанный с меланхолическим переживанием утраты. По Фрейдю, меланхолии, то есть неспособности признать потерю, оборачивающейся в итоге интернализацией утраченного объекта, присуще два полюса: уже знакомое нам самобичевание, когда «я» отождествляется с разочаровавшим объектом/идеалом и вся критика, этому объекту предназначавшаяся, обрушивается на само «я», правда, уже измененное процедурой отождествления; и мания — стремление дистанцироваться от объекта/идеала, порвать все нити, связывающие нас с ним. Мания — это процедура «дезидентификации» с любыми видами тираннической власти объекта и его психосоциальных заместителей. «...При мании Я должно было преодолеть утрату объекта (или печаль по утрате, или сам объект)

13 Там же. С. 442.

14 Батлер Дж. Круги нечистой совести. Ницше и Фрейд // Батлер Дж. Психика власти... С. 61.

15 См.: Батлер Дж. Подчинение, сопротивление, переозначивание. Между Фрейдом и Фуко // Батлер Дж. Психика власти... С. 74—91. Критику позиции Батлер по этому вопросу см. в: Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Шукиной. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 331—415.

16 В «Заметках к перформативной теории собрания», где Батлер анонсировала свое будущее исследование ненасилия, речь шла о «новом субъекте», фигуру которого «выкраивает» ненасильственное сопротивление (см.: Батлер Дж. Заметки... С. 184). В «Силе ненасилия» этот новый субъект оказался вытеснен «жизнью».

и теперь получило в свое распоряжение всю сумму контркатексиса <...>. Несомненно, человек, одержимый манией, тоже демонстрирует нам свое освобождение от объекта, от которого он страдал, набрасываясь, словно изголодавшийся, на новые объектные катексисы»¹⁷. Фрейд подчеркивает, что процесс разотождествления с объектом носит бессознательный характер: от «я» «остается скрытым то, что оно сумело преодолеть и из-за чего оно торжествует»¹⁸.

Обращение Батлер к фрейдовской «мании» вроде бы понятно, Любовь, Эрос — это не простая противоположность Танатосу. Ставки на «эротическое» сопротивление насилию недостаточно. Любовь сама внутренне расколота и, как следствие, амбивалентна: она всегда, как показывает анализ меланхолии, способна обернуться своей полной противоположностью. Любовь к объекту превращается в ненависть к нему, а затем и в ненависть к себе. Мания призвана не столько мобилизовать, интенсифицировать «хорошую», жизнеутверждающую любовь, сколько иначе артикулировать отношение любви/жизни и агрессии/деструкции: не любовь-агрессия, а агрессия ради любви/жизни. Полностью избавиться от деструктивности невозможно, но можно поставить ее на службу «живой жизни» и в индивидуально-психическом, и в коллективно-социальном планах. Речь идет о своего рода биополитике мании, хотя, как подчеркивает Батлер, манию довольно трудно трансформировать в непосредственно политическое действие: она часто отрывается от реальности. Но «нереалистичность» мании является не только недостатком, но и достоинством: излишний реализм в политике всегда граничит с резиньяцией наличного порядка, так что в маниакальном отрыве присутствует безусловный критический заряд.

Чтобы выйти из замкнутого круга оборачиваемой агрессии (агрессия в защиту жизни также может обернуться против нее), нашу «органическую природу» — даже в ее лучшей, «пацифистской» части — необходимо все-таки культурно воспитывать. Опираясь на позднего Фрейда, Эйнштейна и Ганди, Батлер в конце главы разворачивает программу такого воспитания. Оно понимается здесь не столько в смысле ограничения агрессии, сколько в смысле ее правильной канализации: культура должна учить непримиримости к силам войны и разрушения, а настоящий пацифизм может быть только воинствующим: «Агрессия и ненависть никуда не деваются, но теперь они направлены против всего, что подрывает перспективу расширения равенства и ставит под угрозу органическое сохранение наших взаимосвязанных жизней» (с. 194–195).

Для того чтобы точнее понять и оценить этот «маниакальный» поворот Батлер, необходимо еще один — последний — раз вернуться к «Психике власти», где она уже анализировала фрейдовское понятие меланхолии. И здесь мы вновь сталкиваемся со знакомой схемой. Если отвлечься от деталей и нюансов тонкого и подробного анализа Батлер, то можно сказать, что теперь и меланхолия выступает в качестве необходимого инструмента субъекции/субъективации. Подобно нищенской, обернувшейся на себя воле меланхолическая интернализация объекта, возвращение освободившегося от объекта либидо к «я» (с этим объектом теперь отождествленного) и расщепление «я» на критикующую и критикуемую инстанции — все это вместе и производит саму психическую топографию, то артикулированное внутреннее, без которого не существует и принуждающего внешнего — а как мы помним, именно «насильственно» (само)произведенный субъект способен бороться с подчинением силам внешнего. То, что вроде бы призвано объяснить меланхолию, на самом деле как раз ею и объясняется. Субъекта меланхолии до окончания

17 Фрейд З. Печаль и меланхолия // Фрейд З. Указ. соч. Т. 3. С. 223.

18 Там же. С. 222.

ее «работы» не существует — вернее, он существует только в качестве фиктивной, требуемой языком грамматической позиции в любом рассказе о меланхолическом переживании. Субъект конституируется непризнанной утратой и далее — запускаемыми этим непризнанием процессами идентификации. В этом смысле меланхолия, как показывает Батлер, не является патологической альтернативой «нормальной» скорби. Скорее, и Фрейд фактически прямо пишет об этом в «Я и Оно», она представляет собой условие возможности Trauerarbeit. Да и сама печаль (скорбь, траур) никогда не разрешается в простой смене объекта — ее работа бесконечна и трудноотделима от меланхолической аутоагрессии. В этом пункте Батлер указывает на дополнительную сложность и без того непростой ситуации: во время скорби даже силы «влечения к смерти» мобилизуются для «убийства» объекта, а поскольку объект воплощается теперь в идеальности совести, то влечение к смерти (если я правильно понимаю это довольно темное место в размышлениях Батлер) способно развязать узел, связывающий «я» и совесть, отвести от «я» смертельную угрозу со стороны последней. «Таким образом, “влечение к смерти” парадоксальным образом оказывается необходимым для выживания; в скорби разрыв привязанности дает начало новой жизни, но он не является ни окончательным, ни полным»¹⁹.

Мания здесь тоже упоминается, но буквально вскользь, в качестве *недостаточного* и *временного* решения проблемы. Она на самом деле не способна свергнуть тиранию или преодолеть ее другим способом. Она может лишь защитить от нее, временно приостановив действие тиранической власти. Но поскольку речь идет о бессознательной защите, тирания не просто продолжает упорствовать в существовании, но и остается «невидимой» для субъекта.

Таким образом, мы видим, что Батлер, возвращаясь в «Силе ненасилия» к уже проанализированным ею прежде психоаналитическим проблемам деструктивности, существенно упрощает, если не скажет огрубляет, собственные ранние построения. Там, где раньше были принципиальные амбивалентности, диалектические переходы, рефлексивные обращения и инверсии, теперь более или менее четкая линия противостояния (хотя Батлер не устает подчеркивать, что фундаментальная двусмысленность никуда не делась). Этот ход можно рассматривать как своего рода политизацию психического в виду неотложности стоящей перед ним задачи: в условиях бесконечной эскалации насилия «воинствующий пацифизм» с необходимостью должен определить друзей и врагов. «Цветущая сложность»

19 Батлер Дж. Начала психики. Меланхолия, амбивалентность, гнев // Батлер Дж. Психика власти... С. 155. Было бы интересно прочитать оба варианта интерпретации влечения к смерти и меланхолии у Батлер на фоне недавнего лаканианского толкования фрейдовской концепции влечений, предложенного Аленкой Зупанчич: «...как бы парадоксально это ни звучало, изменить основополагающую цель жизни — возвращение к неживому — может именно влечение смерти. Именно влечение смерти открывает пространство (сцену) свершений, простирающихся за пределы обыденности и привычного порядка вещей... Мы можем сказать, что влечение смерти в нашем понимании этого термина может быть описано именно как установление (и приведение в движение) путей возвращения к неорганическому, *отличных от тех*, которые имманентны самому организму. <...> Описать его можно не в терминах деструктивных стремлений, которые хотят (от нас) возвращения к неживому, а как то, что формирует *альтернативные пути к смерти*... Можно сказать, что влечение смерти — это то, что дает нам возможность *умереть по-своему*. <...> Можно даже перефразировать известную строчку Беккета и сформулировать девиз влечения смерти следующим образом: *Умри снова, умри лучше!*» (Зупанчич А. Что есть секс? / Пер. с англ. Олелуш под ред. В. Мазина и Я. Михалиной. СПб.: Скифия-принт, 2020. С. 195).

гражданской жизни уступает место простому, черно-белому миру конфликта, пусть даже это конфликт с силами конфликта. Но вновь политизация, предлагаемая Батлер, не является обязывающей. Ставка на маниакально бессознательную силу жизни не предполагает никакого политического усилия. Мания ничего от нас не требует, но, как выясняется, ни от чего и не освобождает по-настоящему. А это значит, что проблема сцепки этики ненасилия и подлинного политического требования еще далека от разрешения, и ценность книги Батлер заключается в напоминании об этом.

История peace studies в России

(БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_416

Давно заброшенное российскими учеными и потому малоизвестное в России направление гуманитарных исследований — изучение истории и культуры мира и ненасилия — обрело, увы, новую актуальность. Как в Европе, так и в России за последние полтора года состоялся целый ряд конференций и научных мероприятий, посвященных этим вопросам, готовятся специальные выпуски журналов по истории пацифизма и движений за мир, и даже появился новый журнал на эту тему¹.

Интерес к войнам и насилию всегда преобладал над исследованиями мира и ненасилия, тем не менее число приверженцев последних после Первой мировой войны постоянно увеличивалось. Это было связано с распространением в обществе гуманистических ценностей, ростом популярности миротворческих идей и движений, а также с реакцией научного сообщества на ряд судьбоносных и травматических событий XX — начала XXI в., таких как две мировые войны, индийское национально-освободительное движение, начало холодной войны, движение за гражданское равенство в США, ядерные бомбардировки Хиросимы и Нагасаки, война во Вьетнаме, конец разрядки и обострение угрозы ядерной войны, «бархатные» революции в странах бывшего социалистического блока, война в Югославии, террористические акты 11 сентября 2001 г., война в Ираке и т.п.²

Исследовательское поле peace studies (peace research, peace history³) оформилось в 1950—1960-х гг.⁴ Оно нацелено на изучение различных измерений проблемы войны и мира, происхождения разнообразных (как международных, так и внутренних, социальных) конфликтов, поиск ненасильственных методов их предотвращения и урегулирования, осмысление источников насилия и способов его избежать. Отдавая себе отчет во всей сложности взаимоотношений между войной и миром, насилием и ненасилием⁵, исследователи разделяют взгляд, согласно которому мир — это не только отсутствие войны («негативный мир»), но также и создание жизнеутверждающих и «жизнеулучшающих» ценностей и структур («позитивный мир») ⁶. Хотя исследования войн и исследования мира пересекаются в их интересе к причинам войн и насилия, история войн привязана прежде всего к истории «сверху», то есть к истории государств и безличных структур, а история мира

- 1 Имеется в виду «Journal of Pacifism and Nonviolence», первый номер которого вышел в 2023 г. в издательстве «Brill»: <https://brill.com/view/journals/jpn/jpn-overview.xml>.
- 2 Ср.: Wallensteen P. The Origins of Contemporary Peace Research // Understanding Peace Research: Methods and Challenges / Ed. by K. Höglung, M. Öberg. L.; N.Y., 2011. P. 14, 17.
- 3 Различия в названиях носят исторический характер. Обсуждаемое направление зародилось более или менее синхронно в разных местах и сформировало несколько исследовательских школ.
- 4 См.: Evangelista M. Introduction // Peace Studies: Critical Concepts in Political Science: In 4 vols. / Ed. by M. Evangelista. L.; N.Y., 2005. Vol. 1. P. 1.
- 5 См.: Approaches to Peace: A Reader in Peace Studies / Ed. by D. Barash. Oxford, 2014. P. 2.
- 6 Понятия «негативного» и «позитивного» мира, сформулированные норвежским социологом и исследователем мира Йоханом Галтунгом, являются основополагающими для peace studies. См.: Approaches to Peace... P. 7.

отличается большим вниманием к истории «снизу» — к истории общества и человеческой субъективности.

Это направление является междисциплинарным, но в настоящее время ведущая роль в нем принадлежит политическим исследованиям, конфликтологии, моральной философии, историко-культурным исследованиям, психологии и педагогике. Если говорить конкретнее, то приверженцы peace studies изучают многообразие подходов к определению пацифизма и ненасилия, историю идеи мира, интеллектуальные истоки пацифистских доктрин, их взаимоотношения с другими идеологиями (например, с анархизмом, социализмом и феминизмом), связь с различными религиозными традициями, происхождение и последствия насилия и милитаризма, историю идеи вечного мира и теории справедливой войны, методы ненасильственного протеста и их связь с историческими изменениями, отказы от военной службы, гражданское неповиновение, ненасильственную гражданскую оборону, историю миротворческих инициатив и организаций, пацифистское, антивоенное и антиядерное движения, связь с другими движениями (например, экологическим, правозащитным и феминистским), проблемы разоружения, терроризма и антитерроризма, теорию и практику миротворчества и мирного разрешения конфликтов, теорию и историю ненасильственного воспитания⁷. Специалисты в этой области не создают отдельного «исследовательского гетто»: они активно взаимодействуют со смежными дисциплинами, быстро отзываются на новейшие методологические вызовы и в настоящее время активно вовлечены в транснациональные⁸ и гендерные⁹ исследования, изучение проблем памяти и травмы¹⁰, эмоций¹¹ и медиакоммуникаций¹². Что касается актуальной проблемы деколонизации ис-

-
- 7 См.: Peace Studies: Critical Concepts...; *Barash D., Webel C. Peace and Conflict Studies*. L., 2009; The Oxford International Encyclopedia of Peace: In 4 vols. / Ed. by N. Young. Oxford, 2010; Approaches to Peace...; The Routledge Handbook of Pacifism and Non-violence / Ed. by A. Fiala. Abingdon, 2018; The Routledge History of World Peace since 1750 / Ed. by C. Peterson, W. Knoblauch, M. Loadenthal. N.Y., 2018.
- 8 См.: Bringing Transnational Relations Back in: Non-state Actors, Domestic Structures and International Institutions / Ed. by T. Risse-Kappen. Cambridge, 1995; *Evangelista M. Unarmed Forces: The Transnational Movement to End the Cold War*. Ithaca, NY, 1999; Transnational Moments of Change: Europe 1945, 1968, 1989 / Ed. by H. Gerd-Rainer, P. Kenney. Lanham, 2004; *Mekata M. Waging Peace: Transnational Peace Activism // Transnational Civil Society: An Introduction* / Ed. by L. Brown, S. Batliwala. Bloomfield, CT, 2006. P. 181–203; Internationalism Reconfigured: Transnational Ideas and Movements Between the World Wars / Ed. by D. Laqua. L.; N.Y., 2011.
- 9 См.: *Confortini C. Galtung, Violence, and Gender: The Case for a Peace Studies/ Feminism Alliance // Peace & Change*. 2006. Vol. 31. No. 3. P. 333–367; *Frazer E., Hutchings K. Feminism and the Critique of Violence: Negotiating Feminist Political Agency // Journal of Political Ideologies*. 2014. Vol. 19. No. 2. P. 143–163; *Kreis R. “Men Builds Missiles”: The Women’s Peace Movement // The Nuclear Crisis: The Arms Race, Cold War Anxiety, and the German Peace Movement of the 1980s* / Ed. by C. Becker-Schaum, P. Gassert, M. Klimke. N.Y.; Oxford, 2016. P. 290–305.
- 10 См.: *Hiroshima in History and Memory* / Ed. by M.J. Hogan. Cambridge, 1996; *Zwigenberg R. Hiroshima: The Origins of Global Memory Culture*. Cambridge, 2014; *Young N. Postnational Memory, Peace and War: Making Pasts Beyond Borders*. L., 2019.
- 11 См.: *Nuclear Threats, Nuclear Fear and the Cold War of the 1980s* / Ed. by E. Conze, M. Klimke, J. Varon. N.Y., 2016; *Understanding the Imaginary War. Culture, Thought and Nuclear Conflict, 1945–90* / Ed. by M. Grant, B. Ziemann. Manchester, 2016; *The Nuclear Crisis...*
- 12 См.: *Anti-war Activism: New Media and Protest in the Information Age* / Ed. by K. Gillan, J. Pickerill, F. Webster. Basingstoke, 2011; *Fahlenbrach K., Stapane L. Visual and Media Strategies of the Peace Movement // The Nuclear Crisis...* P. 222–241.

следований, то специалисты в области peace studies исторически были связаны с общественными движениями «снизу», национально-освободительными движениями, низовым активизмом и локальными традициями протеста в западных странах и поэтому уже давно поставили вопрос о деконструкции западной системы знаний и репрезентаций, критически относятся к понятиям нормы, центра и периферии и проявляют внимание к языку угнетенных¹³.

Peace studies принадлежат к числу тех исследовательских направлений, представители которых не считают себя ценностно нейтральными: они осознают и считают не только неизбежной, но и необходимой связь науки с ценностями, важнейшими из которых для них являются справедливый мир и вера в силу ненасильственных социальных изменений¹⁴. Эта этическая платформа уходит корнями в антимаккиавеллиевскую мысль, традиции утопического мышления и идеи альтернативного общества¹⁵. Peace studies также направлены на практику: считая, что мир лучше войны, а ненасилие лучше насилия, их сторонники не только исследуют проблемы мира, но и выступают за мир, ставят перед собой цель улучшить общество, сделать его более свободным, уменьшить количество конфликтов и уровень насилия любого вида¹⁶. Поэтому специалисты в области peace studies нередко являются общественными активистами — участниками антивоенного, антиядерного, пацифистского движений или же тесно с ними сотрудничают¹⁷. Также нередко они работают экспертами международных миротворческих организаций. Помимо исследования частных сюжетов, исследователи-активисты бывают теоретиками в области изучения международных отношений, общественных движений, проблем мира и ненасилия¹⁸ или выступают как авторы обобщающих работ по истории тех движений, представителями которых они являются или ценности которого разделяют¹⁹.

Peace studies — это не только поле академических исследований, но и совокупность учебных дисциплин, которые во многих странах в 1970-е гг. выделились в отдельные университетские программы. Существуют академические организации, исследовательские центры, научные фонды, архивы, библиотеки и музеи, а также периодические издания, которые специализируются на тех или иных аспектах peace studies: это и Международный институт исследований мира в Осло (основан в 1959 г.), и Международная ассоциация исследований мира (1964), и Стокгольмский международный институт исследований мира (1966), и американский Институт им. Альберта Эйнштейна (1983), и Музей мира в Брэдфорде (1994), и журналы

13 См., например: *Skinner R.* Peace, Decolonization, and the Practice of Solidarity. L., 2023.

14 См.: *Forcey L.* Peace Studies // *Protest, Power, and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT-UP to Women's Suffrage* / Ed. by R. Powers, W. Voegelé. N.Y.; L., 1997. P. 407–409.

15 См.: *Wallensteen P.* Op. cit. P. 14–15, 17.

16 См.: *Peace Studies: Critical Concepts...* Vol. 1. P. 2; *Approaches to Peace...* P. 3.

17 См.: *Forcey L.* Op. cit.

18 См.: *Bess M.* Realism, Utopia, and the Mushroom Cloud: Four Activist Intellectuals and Their Strategies for Peace, 1945–1989. Chicago, 1993; *Галтунг Й.* Йохан — гражданин мира: по пути к миру через земной шар. М., 2004; *Rankin M.* The Political Life of Mary Kaldor: Ideas and Actions in International Relations. Boulder, CO, 2017.

19 См.: *Chatfield E.C., Kleidman R.* American Peace Movement: Ideals and Activism. N.Y.; Toronto, 1992; *Wittner L.* Toward Nuclear Coalition: A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1971 to the Present. Stanford, 2003; *Burke P.* European Nuclear Disarmament: A Study of Transnational Social Movement Strategy: PhD Thesis / University of Westminster. L., 2004; *Prasad D.* War Is a Crime Against Humanity: The Story of War Resisters' International. L., 2005; *Cortright D.* Peace: A History of Movements and Ideas. Cambridge, 2008.

«Peace and Conflict Studies», «Journal of Peace Research», «Peace and Change», «Journal of Conflict Resolution», «Peace Magazine» и др.

Лишь небольшое число сюжетов, связанных с историей Российской империи, Советского Союза и постсоветских стран, попали в поле зрения зарубежных специалистов по исследованиям мира и ненасилия. Это прежде всего история религиозного пацифизма в России, особенно идей Толстого, толстовского движения и сектантского пацифизма, история отказов от военной службы²⁰; проблема ненасильственных методов протеста в российской традиции²¹, история холодной войны²², перестройки и распада СССР²³; история независимого движения за мир в советское и постсоветское время²⁴. Особое значение здесь имеют работы канадского

-
- 20 См.: *Holmes P.* Leo Tolstoy as a Theorist of Non-violent Social Revolution and His Relationship with Mohandas Gandhi: PhD Thesis / University of Missouri at Columbia. Ann Arbor, MI, 1978; *Loewen H.-H., Urry J.* Protecting Mammon: Some Dilemmas of Mennonite Non-resistance in Late Imperial Russia and the Origins of the Selbstschutz // *Journal of Mennonite Studies*. 1991. Vol. 9. P. 34–53; *Marks S.* Tolstoy and the Non-violent Imperative // *Marks S.* How Russia Shaped the Modern World: From Art to Anti-semitism, Ballet to Bolshevism. Princeton, 2003. P. 102–139; *Sanborn J.* Non-violent Protest and the Russian State: The Doukhobors in 1895 and 1937 // Lafayette Digital Repository. [2000] (<http://dspace.lafayette.edu/bitstream/handle/10385/1295/Sanborn-DoukhoborCentenaryinCanada-2000.pdf>); *Idem.* Drafting the Russian Nation: Military Conscription, Total War, and Mass Politics, 1905–1925. DeKalb, IL, 2003; *Steeves P.* Russian Baptists and the Military Question, 1918–1929 // *Challenge to Mars: Pacifism from 1918 to 1945* / Ed. by P. Brock, T.P. Socknat. Toronto, 1999. P. 21–40; *Kuromiya H.* Conscience on Trial: The Fate of Fourteen Pacifists in Stalin's Ukraine, 1952–1953. Toronto, 2012; *Alston C.* Tolstoy and His Disciples: The History of a Radical International Movement. L.; N.Y., 2014; *Gordeeva I.* The Evolution of Tolstoyan Pacifism in the Russian Empire and the Soviet Union, 1900–1937 // *The Routledge History of World Peace...* P. 98–108; *Christoyannopoulos A.* Tolstoy's Political Thought: Christian Anarcho-pacifist Iconoclasm Then and Now. L.; N.Y., 2020.
- 21 См.: *Sharp G.* The Politics of Nonviolent Action: In 3 vols. Boston, 1971–1985; *Bennett B.* Doukhobors (Canada) // *Protest, Power, and Change...* P. 157–158; *Ackerman P., Krueger C.* Russian Revolution of 1905 // *Protest, Power, and Change...* P. 459–453; *Sanborn J.* Non-violent Protest and the Russian State... Почти все работы на эту тему, исключая исследования Дж. Сэнборна, являются устаревшими с фактологической и теоретической стороны.
- 22 См.: *Wittner L.* The Struggle Against the Bomb: In 2 vols. Stanford CA, 1993–1997; *Evangalista M.* Unarmed Forces...; *Dobson M.* Building Peace, Fearing the Apocalypse? Nuclear Danger in Soviet Cold War Culture // *Understanding the Imaginary War...* P. 31–74; *Lüscher F.* Party, Peers, Publicity: Overlapping Loyalties in Early Soviet Pugwash, 1955–1960 // *Science, (Anti-)communism and Diplomacy: The Pugwash Conferences on Science and World Affairs in the Early Cold War* / Ed. by A. Kraft, C. Sachse. Leiden, 2019. P. 121–155.
- 23 См.: *Roberts A.* Civil Resistance in the East European and Soviet Revolutions. Cambridge, MA, 1991; *Eglitis O.* Nonviolent Action in the Liberation of Latvia. Boston, MA; Cambridge, MA, 1993; *Smithey L., Kurtz L.R.* “We Have Bare Hands”: Nonviolent Social Movements in the Soviet Bloc // *Nonviolent Social Movements: A Geographical Perspective* / Ed. by S. Zunes, L.R. Kurtz, S. Ashe. Oxford, 1999. P. 96–124; *Kenney P.* A Carnival of Revolution: Central Europe 1989. Princeton, 2002; *Minotaite G.* Nonviolent Resistance in Lithuania: A Story of Peaceful Liberation. Boston, MA, 2002; Балтийский путь к свободе: опыт ненасильственной борьбы стран Балтии в мировом контексте / Сост. Я. Шкапарс. Рига, 2006.
- 24 См.: *Kuznetsov E.* The Independent Peace Movement in the USSR // *In Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc* / Ed. by V. Tismaneanu. N.Y., L., 1990. P. 54–70; *Zdravomyslva E.* Peaceful Initiatives: The Soldiers' Mothers Movement in Russia // *Toward a Women's Agenda Culture of Peace*. P., 1999. P. 165–180;

историка Питера Брока, который первым показал, что толстовское движение в Российской империи и СССР было по преимуществу пацифистским движением и носило транснациональный характер. Брок не только изучал отдельные сюжеты из истории пацифизма в России, но также сделал их частью своих обобщающих работ²⁵.

Что касается истории исследований мира в России, то это печальная и вместе с тем поучительная история. Предпосылки для появления этого направления сложились еще в Российской империи, где в первой трети XX в. существовало массовое и влиятельное пацифистское движение, организованное толстовцами. Его лидеры изучали мировые традиции ненасилия и миротворчества, а также практики сопротивления русского сектантства, которое они считали социальной базой своего движения. Близкий к толстовцам К.С. Шохор-Троцкий работал над книгой под названием «Лев Толстой и борьба за идею мира в России», которая осталась незаконченной. Для своего исследования он собирал сведения по истории отказов от военной службы в России, результатом чего стал большой архив, в настоящее время хранящийся в ОР РГБ (Ф. 345). Также толстовцы изучали народно-религиозные движения и идеи, традиции пассивного протеста в России и других странах, читали лекции на эти темы²⁶. Толстовское движение было транснациональным, его участники из Российской империи и СССР занимались сопоставлением и синхронизацией разноязычных словарей протеста и ненасилия, стараясь сделать их понятия взаимно переводимыми. Они опубликовали много переводов, публицистических работ и несколько аналитических записок, адресованных во власть, которые разъяряли основные понятия ненасилия. Репрессии против советских пацифистов прервали эти процессы в конце 1920-х гг.

На протяжении почти всей истории СССР советской официальной науке было предписано негативное отношение к пацифизму и ненасилию в соответствии с установками Ленина и большевиков. Идеологический запрет на пацифизм резко конт-

-
- Eadem*. Soldiers' Mothers Fighting the Military Patriarchy: Re-invention of Responsible Activist Motherhood for Human Rights' Struggle // *Gender Orders Unbound? Globalisation, Restructuring and Reciprocity* / Ed. by I. Lenz, C. Ullrich, B. Fersch. Opladen; Farmington Hills, 2007. P. 207–226; *Gordeeva I.* Tolstoyism in the Late-socialist Cultural Underground: Soviet Youth in Search of Religion, Individual Autonomy and Nonviolence in the 1970s–1980s // *Open Theology*. 2017. Vol. 3. No. 1. P. 494–515; *Eadem*. The Spirit of Pacifism: Social and Cultural Origins of the Grassroots Peace Movement in the Late Soviet Period // *Dropping Out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc* / Ed. by J. Fürst, J. McLellan. N.Y.; L., 2017. P. 129–156; *Peterson C.* Changing the World from “Below” U.S. Peace Activists and the Transnational Struggle for Peace and Détente in the 1980s // *Journal of Cold War Studies*. 2020. Vol. 22. No. 3. P. 180–224; *Gordeeva I.* Solidarity in Search of Human Agency: ‘Détente from Below’ and Independent Peace Activists in the Soviet Union // *Labour History Review*. 2021. Vol. 86. No. 3. P. 339–368; *Kassenova T.* Atomic Steppe: How Kazakhstan Gave up the Bomb. Stanford, 2022.
- 25 См.: *Brock P.* Freedom from War: Nonsectarian Pacifism 1814–1914. Toronto, 1991; *Idem*. Testimonies of Conscience Sent from the Soviet Union to the War Resisters' International 1923–1929. Toronto, 1997; *Idem*. Soviet Conscientious Objectors, 1917–1939: A Chapter in the History of Twentieth-century Pacifism. Toronto, 1999; *Brock P., Young N.* Pacifism in the Twentieth Century. N.Y., 1999; *Brock P.* “A Light Shining in Darkness”: Tolstois and the Imprisonment of Conscientious Objectors in Imperial Russia // *Slavonic and East European Review*. 2003. Vol. 81. No. 4. P. 683–697; *Idem*. Against the Draft: Essays on Conscientious Objection from the Radical Reformation to the Second World War. Toronto, 2006.
- 26 См.: *Муратов М.В.* Духоборцы Иркутской губернии. Иркутск, 1923; *Булгаков В.Ф.* К характеристике духовного облика русского народа за время революции // *Крестьянская Россия*: Сб. статей по вопросам общественно-политическим и экономическим: В 6 сб. Прага, 1923. Сб. 4. С. 142–148.

растировал с повышенным вниманием к «антивоенному» движению, исторический опыт которого признавался достойным для изучения как часть истории мирового рабочего движения²⁷. «Защита мира» стала важнейшей частью идеологии и пропаганды позднего социализма и советских «активных мероприятий» за рубежом²⁸. Она породила чудовищную по объему и качеству литературу на тему «борьбы за мир», которая, как и сама эта «борьба», оставила после себя лишь ощущение ее дискурсивной пустоты²⁹. Подобия, если не сказать — реликты, советских концепций в области исследований мира обнаруживаются в недрах постсоветских гуманитарных наук до сих пор³⁰.

Тем не менее под влиянием общественно-политической обстановки и международных научных контактов на стыке гуманитарных и естественных наук в последнее десятилетие существования СССР началось формирование собственных исследований мира. Советские ученые, вовлеченные в научные контакты с Западом прежде всего через Пагуошское движение, в начале 1980-х гг. приняли активное участие в изучении процессов, к которым может привести применение ядерного оружия (концепция «ядерной зимы»³¹). Некоторые журналы и академические институты того времени старательно мимикрировали под научные, сознательно ориентируясь на западные peace studies³². Увлечение темами «ядерной зимы», глобальных угроз человечеству и глобальной взаимозависимости человечества привели к постепенной реабилитации пацифизма³³ в советской идеологии периода «нового мышления»³⁴.

В гуманитарных науках исследования мира и ненасилия зародились уже в период перестройки и активно развивались в конце 1980-х — 1990-е гг. на базе Института философии и Института всеобщей истории. В Институте философии ини-

-
- 27 См.: *Бузуев В.М., Павличенко В.П.* Ученые в борьбе за мир и прогресс: из истории Пагуошского движения. М., 1967; *Антивоенные традиции международного рабочего движения / Под общ. ред. Я.Г. Темкина.* М., 1972; *История антивоенного движения в капиталистических странах Европы (1945–1976) / Под ред. И.И. Жигалова и др.* М., 1981; *Сапожникова Г.В.* Антивоенное движение в странах Европы в межвоенный период: 1917–1939. М., 1985; *Тарле Г.Я.* Движение сторонников мира в СССР / Отв. ред. А.О. Чубарьян. М., 1988.
- 28 См.: *Советские активные мероприятия: Доклад об активных мероприятиях и пропаганде, 1986–1987: В 2 ч.* Вашингтон, 1987. Ч. 1.
- 29 См.: *Орлова Г.А.* «Трактор в поле дыр-дыр-дыр, / Все мы боремся за мир»: советское миролюбие в брежневскую эпоху // *Неприкосновенный запас.* 2007. № 4 (54). С. 70–88.
- 30 См.: *Рукавишников В.О.* Холодная война, холодный мир: общественное мнение в США и Европе о СССР. М., 2005; *Егорова Н.И.* Народная дипломатия ядерного века: движение сторонников мира и проблема разоружения, 1955–1965 годы. М., 2016.
- 31 См.: *Климатические и биологические последствия ядерной войны / Под ред. Е.П. Велхова.* М., 1987.
- 32 См., например, сборники «Мир и разоружение: Научные исследования» (1980–1987), которые публиковались Научным советом по исследованию проблем мира и разоружения, учрежденным в 1979 г. Президиумом Академии наук СССР совместно с коллегией Государственного комитета СССР по науке и технике и Президиумом Советского комитета защиты мира.
- 33 Переход от идеологически выверенного советского антимилиитаризма к космополитическому пацифизму начал происходить в советском обществе спонтанно, «снизу», под влиянием военных страхов 1980-х.
- 34 См.: *Бурлацкий Ф.* Новое мышление: диалоги и суждения о технологической революции и наших реформах. М., 1988. С. 138–151; *Канто А.С.* Философия мира: истоки, тенденции, перспективы. М., 1990.

циаторами создания этого направления были сотрудники секции этики Института философии Абдусалам Гусейнов и Рубен Апресян*. Философы сконцентрировались на введении в научный оборот зарубежных текстов и понятий, касающихся мира и ненасилия³⁵. Они проводили международные конференции, занимались переводами и публикацией текстов на тему пацифизма и ненасилия (в отдельных сборниках, в журнале «Вопросы философии» и в других научных и общественно-политических изданиях)³⁶. Велась активная работа по осмыслению толстовских идей ненасилия³⁷.

Наряду с российскими исследователями в конференциях и сборниках участвовали известные зарубежные философы, историки, специалисты по политическим наукам, психологи и общественные деятели. Большинство совмещали научные исследования с участием в общественных движениях. Так, проф. Фрэнк де Рузе из США был участником американской Программы исследований контроля за вооружениями, разоружения и международной безопасности; американец Ричард Дитс был священником методистской церкви, секретарем старейшей пацифистской организации Международного содружества примирения, преподавателем социальной этики, активного ненасилия и *people power*; проф. Джордж Кроуэлл из Канады работал секретарем канадского религиозно-пацифистского движения «Мечи на орала»; проф. Джин Шарп из США был президентом Института им. Альберта Эйнштейна; активистами мирного движения были и специалист по конфликтологии из ФРГ Вольфганг Штернштайн, и еще многие другие ученые, приезжавшие в Москву на международные форумы.

В Институте всеобщей истории исследования мира и ненасилия появились благодаря Татьяне Павловой и Рузанне Илюхиной, у которых был глубоко лич-

35 См. раздел «Понятие ненасилия» в кн.: Ненасилие: философия, этика, политика / Под ред. А.А. Гусейнова. М., 1993. С. 19—65. См. также: Гусейнов А.А. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 35—41.

36 См.: Этика ненасилия: Материалы междунар. конф. [ноябрь 1989 г.] / Философское общество СССР. Научно-просветительское общество «Этика ненасилия»; под ред. А.А. Гусейнова, Р.Г. Апресяна*. М., 1991; Принципы ненасилия: классическое наследие / Отв. ред. В.М. Иванов. М., 1991; Степанянц М.Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. М., 1992; Ненасилие: философия, этика, политика; Опыт ненасилия в XX столетии: социально-этические очерки / Под ред. Р.Г. Апресяна*. М., 1996; Гражданское участие: Ответственность. Сообщество. Власть: Неконцептуальный сб. / Науч.-просветительский центр «Этика ненасилия»; отв. ред. Р.Г. Апресян*. М., 1997; *Stepanians M. Gandhi and the World Today: A Russian Perspective*. New Delhi, 1998; Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры / Под ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р.Г. Апресяна*. М., 2002; Насилие и ненасилие: философия, политика, этика: Материалы Междунар. интернет-конф., проходившей 15 мая — 31 июля 2002 г. на информ.-образоват. портале www.auditorium.ru / Под ред. Р.Г. Апресяна*. М., 2003.

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

37 См.: Толстой и ненасилие: Сб. материалов Всерос. конф. «Толстой и ненасилие» / Ин-т философии РАН. М., 1995; Л.Н. Толстой и традиции ненасилия в двадцатом веке: (Материалы симпозиума [февраль 1996 г.]). М., 1996; Гусейнов А.А. Вера, бог и ненасилие в учении Льва Толстого // Свободная мысль. 1997. № 7. С. 46—56; Мелешко Е.Д. Философия непротивления Л.Н. Толстого: систематическое учение и духовный опыт. Тула, 1999; Гусейнов А.А. Религиозно-нравственное учение Л.Н. Толстого // История русской философии: Учебник для вузов. М., 2001. С. 271—285; Он же. Непротивление злу насилием: уроки Л.Н. Толстого // Гусейнов А.А. Философия — мысль и поступок: Статьи, доклады, лекции, интервью. СПб., 2012. С. 619—625; Гельфонд М.Л. Этика ненасилия Л.Н. Толстого. М., 2013; Лев Николаевич Толстой / Под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М., 2014.

ный путь к этой тематике. Обе принадлежали к тому поколению историков, которому пришлось в перестройку переосмыслить тематику своих работ и методологию исследований. Павлова была специалистом по политической истории периода английской революции XVII в. и особенно увлекалась историей утопического социализма. В 1979 г. у нее вышла монография об одном малоизвестном квакере, которого ценил Карл Маркс, — Джоне Беллерсе³⁸; также она написала несколько статей об «Обществе друзей»³⁹. Когда началась перестройка, английские квакеры, знавшие о книге Павловой, приехали в Россию и установили с ней дружеские отношения⁴⁰. С тех пор она часто ездила к британским, итальянским и французским квакерам — выступать на конференциях, читать лекции и работать в библиотеках. Постепенно Павлова стала верующим человеком, начала считать себя квакером, и в ее московской квартире сложилась небольшая община российских квакеров⁴¹. В конце 1980-х гг. Павлова начинает изучать историю пацифизма и считать себя участницей пацифистского движения. Илюхина была специалистом по истории международных отношений, автором монографии о Лиге Наций, также она изучала историю антивоенных движений⁴². В начале перестройки благодаря общению с западными коллегами заинтересовалась российской традицией антимилитаризма. Так же, как и в случае с Павловой, исторические исследования сделали из Илюхиной сторонницу пацифистского общественного движения.

В 1990-е гг. Илюхина и Павлова при активной поддержке директора Института всеобщей истории Александра Чубарьяна, специалиста по проблемам войны и мира в международных отношениях, организовали ряд конференций на тему истории пацифизма и движений ненасилия, на которые приезжали известные зарубежные исследователи. Среди иностранных участников были канадский историк, проф. Университета Торонто Питер Брок, проф. русской литературы Индианского университета Уильям Эджертон, проф. славистики из Университета Болоньи Чезаре Бори, британский специалист в области peace studies Питер ван дер Дунген, архивист Центра меннонитского наследия в Канаде Лоренс Клиппенстайн, американский квакер и историк, проф. Дэвид Макфадден, немецко-австрийский историк Церкви адвентистов седьмого дня проф. Даниель Хайнц, американский историк евангелических движений Уолтер Саватски, канадский исследователь истории духоборов Кузьма Тарасов, японский литературовед Такаюки Ёкота-Мураками, американский специалист по истории пацифистских и антивоенных движений, один из редакторов серии «Garland Library of War and Peace» Чарльз Чатфилд, бельгийский специалист по международным отношениям и этике войны Бруно Коппитерс и многие другие. Все они сочетали научные исследования с активным участием в религиозных, антимилитаристских и пацифистских движениях.

38 См.: Павлова Т.А. Джон Беллерс и английская социально-экономическая мысль второй половины XVII в. М., 1979.

39 См.: Павлова Т.А. Квакерское движение в Англии (вторая половина XVII — начало XVIII в.) // Религии мира: история и современность: Ежегодник, 1982. М., 1982. С. 184—205; Павлова Т.А., Чибисенков В.С. «Общество друзей» // Вопросы истории. 1986. № 12. С. 100—110.

40 См.: Шалимов О.А., свящ. В поисках внутреннего света: Татьяна Александровна Павлова (1937—2002 гг.) // Постигание идеала: из истории миротворчества и интеллигенции: Сб. памяти Т.А. Павловой / Под ред. Д. Хайнца, Д. Сдвижкова. М., 2005. С. 24.

41 См.: Бори Ч.П. О Татьяне Павловой // Постигание идеала... С. 9. В конце 1990-х гг. перенесшая тяжелую болезнь Павлова присоединилась к РПЦ.

42 См.: Илюхина Р.М. Лига наций, 1919—1934. М., 1982.

Результатом международного сотрудничества историков стал ряд сборников статей⁴³ и антология, опубликованная параллельно на русском и английском языках⁴⁴, которые впервые познакомили русскоязычную публику с историей «мирной доктрины», мировой и российской традициями ненасилия, историей отказов от военной службы и ненасильственного сопротивления.

Историки поставили перед собой цель восстановить историю российской традиции ненасилия в широком мировом контексте. В нее были вписаны имена писателя и религиозного мыслителя Льва Толстого, миротворцев Ивана Блюха и Якова Новикова, художника Василия Верещагина, поэта Максимилиана Волошина, писателя и философа Даниила Андреева, писателя Александра Солженицына, история российских обществ мира, толстовского и сектантского пацифистского движения, история отказов от военной службы по мотивам совести, а также отдельные сюжеты советского диссидентского движения и независимого движения за мир⁴⁵. Это была искренняя, хотя пока и наивная с профессиональной точки зрения попытка написать историю «снизу» — историю альтернативной, мирной, неимперской, транснациональной России⁴⁶.

И философы, и историки считали, что наука должна быть связана с жизнью и влиять на нее. Философы воспринимали этику ненасилия как своего рода практическую философию⁴⁷, и уже в 1988 г. создали научно-просветительский центр «Этика ненасилия», перед которым ставились как научные, так и практические цели. В частности, ученые собирались исследовать «различные проявления насилия и ненасилия в истории человечества», осмыслить «этический и культурный опыт ненасилия» и «практику ненасильственных движений и акций», распространять в обществе «идеи ненасилия и опыта ненасильственной борьбы», развивать контакты с общественными активистами и зарубежными исследователями⁴⁸.

Историки также связывали свои исследования с практикой. В словаре понятий из области исследований мира их особенно привлекало понятие активного не-

43 См.: *Илюхина Р.М.* Российский пацифизм вчера и сегодня. М., 1992; Долгий путь российского пацифизма: идеал международного и внутреннего мира в религиозно-философской и общественно-политической мысли России / Под ред. Т.А. Павловой. М., 1997; Пацифизм в истории: идеи и движения мира / Под ред. А.О. Чубарьяна. М., 1998; *Сдвижков Д.А.* Против «железа и крови»: пацифизм в Германской империи. М., 1999; Ненасилие как мировоззрение и образ жизни: (исторический ракурс) / Под ред. Т.А. Павловой. М., 2000; Постигание идеала...

44 См.: Мир/Peace: альтернативы войне от античности до конца Второй мировой войны: Антология / Под ред. Т. Павловой, Р. Илюхиной, Т. Телюковой. М., 1993; Peace/Mir: An Anthology of Historic Alternatives to War / Ed. by E.C. Chatfield, R. Ilukhina. Syracuse, NY, 1994. Еще одну антологию издали общественные активисты: Антология ненасилия / Под ред. Е. Алексеевой и др. М., 1992.

45 См.: *Илюхина Р.М.* Российский пацифизм...; *Павлова Т.А.* Исторические судьбы российского пацифизма // Вопросы истории. 1999. № 8. С. 28—42; Миротворчество в России: церковь, политики, мыслители. От раннего средневековья до рубежа XIX—XX столетий / Отв. ред. Е.Л. Рудницкая. М., 2003.

46 См.: Долгий путь российского пацифизма... С. 349—350.

47 См.: *Гусейнов А.А.* Прикладная этика — разве она сама не является практикой? // Гусейнов А.А. Философия — мысль и поступок... С. 488—501; Ненасильственные движения и философия ненасилия: состояние, трудности, перспективы: (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 3—29.

48 См.: *Апресян Р.Г.** Научно-просветительский центр «Этика ненасилия» // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 183—184.

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

насилия⁴⁹. В 1991 г. они, как и философы, создали свою общественную организацию — Российское общество мира. Возможность применить полученные знания на практике появилась у ученых в 1991 г., когда они стали участниками и комментаторами «народного сопротивления» августовскому путчу⁵⁰.

Еще несколько академических учреждений и музеев включились в исследование мира и ненасилия⁵¹. Благодаря научной и просветительской деятельности ученых в конце 1980-х — 1990-е гг. было защищено большое количество диссертаций в области исследований пацифизма и ненасилия. Авторы таких работ почти не использовали богатейшие архивные материалы по истории пацифизма в Российской империи и СССР, мало интересовались гендерной и транснациональной историей, и им не удалось создать на основе своих разработок сколько-нибудь длительные и успешные университетские учебные программы и курсы. Тем не менее можно сказать, что российские peace studies в этот период были органичной и динамично развивавшейся частью мировой науки.

Однако в начале 2000-х гг. ситуация изменилась. Были прерваны международные научные контакты, и материалы по истории российского пацифистского движения остались не интегрированными в мировую историю. В современной российской историографии исследования мира и ненасилия больше не являются предметом специального академического интереса.

49 См.: *Илюхина Р.М.* Пацифизм и ненасильственная альтернатива в истории // Принципы ненасилия... С. 196.

50 См.: *Илюхина Р.М.* Российский пацифизм... С. 95—100; *Апресян Р.Г.** Народное сопротивление августовскому путчу // Опыт ненасилия в XX столетии... С. 204—235.

51 См.: *Сумский В.В.* Фиеста Филипина: реформы, революции и активное ненасилие в развивающемся обществе: В 2 кн. М., 2003; Миротворчество в России... Статьи на тему ненасилия также публиковались в «Яснополянском сборнике» музея-усадьбы «Ясная Поляна».

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

Татьяна Венедиктова

Эмпатия: игла и нить, ловушка и тропа

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_426

Veprinska A. Empathy in Contemporary Poetry after Crisis.

Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020. — X, 203 p. —
(Palgrave Studies in Affect Theory and Literary Criticism).

Hogan P.C. Literature and Moral Feeling: A Cognitive Poetics of Ethics, Narrative, and Empathy.

Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2022. — X, 306 p. —
(Studies in Emotion and Social Interaction).

Об «этическом повороте» в литературоведении (англо-американском) было объявлено в 1990-х гг.¹ Как любой из «поворотов», объявлявшихся до и после, и этот тоже на проверку оказался переоткрытием хорошо знакомого. Этическая озабоченность свойственна литературе, и проблематика эта обсуждалась в связи с литературой, кажется, во все времена. Какие же новые оттенки или сдвиги обозначились тридцать лет назад — настолько, что побудили коллег говорить о «повороте»? Они особенно заметны на фоне господствовавшего в 1970—1980-х гг. увлечения рецептивной эстетикой, склонной (скорее в американском варианте С. Фиша, чем в немецком — В. Изера) прославлять активность читателя, способность читательских сообществ к свободному, по сути, переизобретению текста. Теперь же акцент переносится на сопутствующую свободе обязанность бережно вслушиваться, фокусировать внимание на Другом. Текст не отдается нам во власть, но окликает нас и предъявляет этические требования, которые могут быть нелегкими, поскольку чревататы отречением от привычно-удобных представлений. Требовательность должна быть оправданна, поэтому говорить следует о совместном этическом поиске, в который по-разному вовлечены автор и читатель. Таков общий контур этико-эстетической проблематики, которая дебатруется уже на протяжении полувека². И вот перед нами еще две книги, продолжающие эту дискуссию.

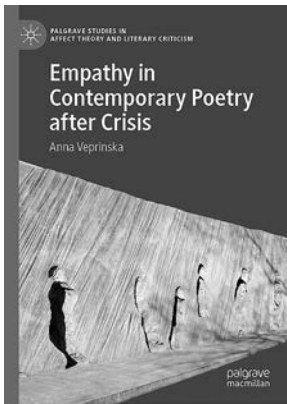
У них очень разные авторы. Анна Вепринская — начинающая исследовательница, вчерашняя аспирантка (сейчас — преподаватель Университета Калгари), поэт, и озабочена она исключительно поэзией. У Патрика Колма Хогана за спиной долгая академическая карьера, а круг интересов отображает все основные тренды последних десятилетий: это и постколониальные и когнитивные штудии, и пост-

1 См.: *Buell L.* In Pursuit of Ethics // Proceedings of the Modern Language Association. 1999. Vol. 144. No. 1. P. 7—19.

2 См. ряд ключевых публикаций: *Cahn S.M., Markie P.* Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1998; *The Turn to Ethics* / Ed. by M. Garber, B. Hanssen, R.L. Walkowitz. L.; N.Y.: Routledge, 2000; *Mapping the Ethical Turn: A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory* / Ed. by T.F. Davis, K. Womack. Charlottesville; L.: University of Virginia Press, 2001; *The Moral of the Story: An Anthology of Ethics through Literature* / Ed. by P. Singer, R. Singer. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005; *Ethics and Literary Practice* / Ed. by A.Z. Newton. Basel, Switzerland: MDPI, 2020.

классическая нарратология, и сравнительное литературоведение, открывшее для себя идею «всемирности». Объединяет двух авторов усилие подвергнуть систематизации то, что ей сопротивляется слишком даже успешно, — чувство эмпатии, рассмотрев это чувство в двух проекциях: этической и литературно-эстетической.

Эмпатию, то есть способность со-пережить сложную эмоцию, разделить ее с другим, обнаруживает, кажется, только человек (в отличие от интеллекта искусственного или божественного). Акт эмпатии предполагает движение чувства и воображения и потому сродни путешествию. В английском слове *empathy* Вепринска предлагает разглядеть английское же слово *path*, чтобы полнее представить эмпатию как прокладывание тропы во внутренний мир другого субъекта, в принципе недостижимый. Со времен Адама Смита эмпатия (или симпатия, ее близкая родственница³) считается важнейшей составляющей морали. Но в ней же, как ни парадоксально, можно усмотреть семя имморализма — возможность незаконной апроприации (чужого) опыта, эстетизации (чужого) страдания. Отсюда центральное, подчеркнуто оксюморонное понятие книги: *эмпатический диссонанс*. Именно двойственность, противоречивость эмпатического опыта более всего занимает автора, и ближе к концу исследования (с. 187) она находит для своего предмета яркую обобщающую метафору: эмпатия — нить и игла; она одновременно соединяет и пронзает, сшивает и колет, обеспечивает согласование и плодит разлад.



Так или иначе, эмпатия не основной фокус книги, а одна из вершин проблемного треугольника, в котором предлагается поработать; две другие — *кризис* и *поэзия*. Под кризисом имеется в виду катастрофа, превосходящая масштаб индивидуальное бедствие, социальная или природная (разрушительность последней нередко усугубляется людскими безразличием и предрассудками). Из множества катастроф для изучения выбраны три: холокост, террористический акт в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. и ситуация в Новом Орлеане, атакованном ураганом «Катрина» в августе 2005-го. Почему именно эти? Были ведь в истории XX в. и другие случаи геноцида (в Армении, Руанде и т.д.), были цунами в Японии, Чернобыль на Украине,

разрушительные землетрясения, крушения и теракты в самых разных точках земли. Дважды (в Предисловии и потом еще раз в Заключение) Вепринская задается вопросом о возможной предвзятости собственного выбора, но внятного ответа вопрос не получает. Нельзя не заметить, конечно, что речь идет о кризисах, широко «раскрученных» глобальными СМИ, ставших предметами «паблисити», а в последние годы — даже маршрутами так называемого темного туризма (*dark tourism*, или *disaster tourism*). Последнее обстоятельство только усугубляет проблемность ситуации, ведь надо еще понять: что порождает спрос? Что заставляет людей устремляться к местам массовой гибели других людей? Любопытство ли к травматическому опыту? Желание (явное) почтить память погибших? Или желание (неявное) самоутвердиться на этом фоне? Вепринская вспоминает (во Введении), что точкой зарождения ее исследовательского проекта стало посещение ею самой — и в рамках как раз образовательного тура — одного из мемориалов холокоста в Германии. В какой-то момент она остановилась, замороженная странным зрелищем.

3 Если Смит не дифференцировал эти переживания, то современные исследователи склонны их различать: одно дело — сим-патизировать, то есть чувствовать вместе, другое — чувствовать внутри, распространяя себя в пространство другого.

Туристы, как и положено туристам, запечатлевали себя на фоне достопримечательности: в данном случае — на фоне двойного ряда колючей проволоки, причем фотографом был отец, а моделью — его сын-подросток, очень жизнеподобно изображавший жертву. Тогда-то автор будущей книги и задумалась о двусмысленности эмпатии, усугубляемой еще тем, что она нередко эксплуатируется политиками, а при возможности и монетизируется туриндустрией. Осознание этих обстоятельств тем более обязывает к рефлексии, к пристальному изучению социально-этических аспектов этого сложного переживания.

Что же и как имеет сказать о кризисной ситуации поэт, не будучи ни репортером, ни документалистом, ни даже (зачастую) очевидцем? Опыт эмпатии родствен эстетическому, лирическому опыту глубиной и интимностью контакта с другим, готовностью переживающего вложить в разработку этого контакта время и бережное внимание. В очередной раз цитируя тезис о том, что после Освенцима нельзя, невозможно писать стихи, Вепринская «надстраивает» формулировку Адорно: *нельзя писать как ни в чем не бывало*, не делая усилий честно отрефлексировать ситуацию, возникшую «после». Поэзия не предоставляет свидетельских показаний и не рассказывает, как правило, историй, но по-своему удерживает *качество* опыта. Поэтому «поэтическое свидетельство» — отнюдь не противоречие в терминах.

Немалый труд был вложен в поиск и отбор материала — разноязыких поэтических высказываний, произведенных в разное время по поводу трех обозначенных выше кризисов. Но собрать материал — четверть дела, его надо еще организовать и осмыслить, не подвергнув при этом аналитическому насилию, что при работе с проблематикой столь деликатной, увы, вероятно. В каждой из трех глав Вепринская рассматривает по пять-шесть стихотворений — как знаменитых поэтов (Пауль Целан, Шарлотта Дельбо, Вислава Шимборская, Чарльз Резникоф), так и малоизвестных. Разборы впечатляют пристальностью, а формулировки, использованные в названиях глав, — краткостью и подчеркнута негативной формой: «Не-сказанное» («The Unsaid»), «Нездешнее» («The Unhere»), «Небожественное» («The Ungod»). Во всех случаях приставка «не-» служит косвенным указанием на внутреннюю амбивалентность эмпатического опыта. Во-первых, эмпатия ищет выражения в слове, но бежит риторики, а потому живет по преимуществу в фигурах умолчания; это способ почтить память жертв и в то же время компенсировать хотя бы отчасти их немую, безмолвную анонимность. Во-вторых, поэтическая эмпатия подразумевает усилие приблизиться к опыту, имевшему место не сейчас и не здесь, отделенному от пишущего непреодолимой дистанцией. Непосредственность вчувствования подразумевает сложные формы опосредования — она, можно сказать, иллюзорна. В-третьих, в ситуации кризиса человек особенно отчаянно пытается вообразить божественное присутствие, его рука тянется за поддержкой к божественной руке (Вепринская вспоминает «Рождение Адама» Микеланджело), и в этом жесте воплощается как острейшее желание трансцендентной эмпатии, так и ее недостижимость. «Небог» — фигура высшего отсутствия, а если и присутствия, то дразняще-неочевидного.

Конкретному анализу стихов, — а он в этой книге самое интересное — трудно отдать должное в рецензии. Приведу лишь пару точечных примеров. Авторы стихотворений, созданных по следам «9/11», очень нередко сходятся отождествиться в воображении с одной из жертв, например с кем-то, кто в последний раз звонит любимому человеку из обреченного самолета, или с кем-то, кто предпочитает смерти от удушья последний полет из окна горящего здания. «Если бы я оказалась поймана в одной из тех башен // И при мне был мобильник...» — так Сюзен Биркеланд (Susan Birkeland) начинает «Поэму Иисуса» («Jesus Poem»), вошед-

шую в поэтическую антологию «Око за око — ослепнет весь мир» (2002)⁴. Дальнейшая гипотетическая конструкция вбирает в себя проекцию основных христианских ценностей — любви, благодарности, прощения, ненасилия, веры: «...Я позвонила бы сестре и брату / и сказала им, что любила жизнь, / любила их и всегда буду и / что я благодарна всем за добро и еще / что не надо мстить / или требовать мести, / пусть в моей смерти пребудет достоинство моей веры. / А потом я ступила бы в воздух, / в зияние подо мной, / чтобы в последний раз в жизни пасть. / Трудно сказать, что бы я чувствовала, / удивление, озадаченность, ужас, величие момента, / но верю — не гнев. / В последний момент / уже ничего не исправить / и ни к чему пенять на скорость падения. / Я воображаю, что исполнилась бы / чего-то большего, чем ужас, / чувства / (насколько его можно представить из того положения, что мы занимаем сейчас) / невыносимой ясности» (с. 160—161). Вепринская задается вопросами: почему эти строки, написанные через полгода после катастрофы и на противоположном от Нью-Йорка конце континента, будучи исполнены эмпатии и несомненной доброй воли, производят на читателя впечатление скорее своевольной «апроприации» чужого опыта, едва ли не символического насилия? И изменится ли этот эффект спустя годы, при чтении на еще большей дистанции?

Кэти Форд (Katie Ford) сама была в Новом Орлеане, когда на город обрушился ураган. Ее стихотворение «Убегая» («Flee»), опубликованное в 2008 г., но написанное, вероятно, еще в 2005-м, бережно анализируется в его метафорической составляющей: свет (природный? или божественный?) как будто обещает бегущим из города людям спасение, но он же знаменует отстраненность от их страдания. Светлая тишина немо подразумевает встречный вопрос: «какого действия вы от меня ждете / я не человек / я дал вам друг друга / чтобы спасти друг друга» (с. 174). К мысли о том, что эмпатия — свойство слишком человеческое и никак не божественное, поэтому противоречивое, как сам человек, Вепринская возвращается в своих разборах снова и снова. Призывы «спасаться» эмпатией, наращивая ее объем («больше эмпатии!»), у нее вызывают скепсис: это не решение, не панацея и даже не лекарство от социального зла. В контексте групповых отношений, кросс-культурных и транснациональных, часто «отравленных» властным неравноправием и соперничеством, призывы к эмпатии часто ведут в тупик⁵.

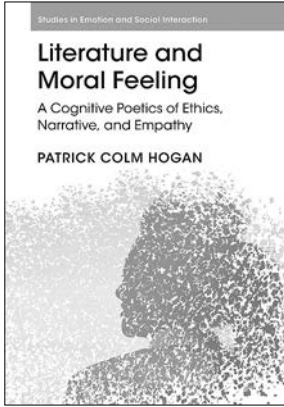
Очень симпатичен в книге снова и снова возникающий момент саморефлексии. Автор переспрашивает себя: не осуществляю ли я сама, пусть невольно, неподозволенный акт эмпатической апроприации? Как от этого предохраниться и можно ли вообще? В финале книги нас предсказуемо ждет «Незаключение» («Unconclusion»). Сама природа изучаемого явления — эмпатического диссонанса — делает однозначность вывода невозможной или этически сомнительной. Стихи, вдохновленные глубоким со-страданием, всегда непредсказуемы в потенциальном воздействии⁶.

4 An Eye for an Eye Makes the Whole World Blind: Poets on 9/11 / Ed. by A. Cohen, C. Matson. Berkeley, CA: Regent Press, 2002.

5 См. об этом: Pedwell C. De-colonising Empathy: Thinking Affect Transnationally // Sa-myukta: A Journal of Women's Studies. 2016. Vol. XVI. No. 1. P. 27—49.

6 В самих поэтических текстах понятие эмпатии не упоминается почти никогда, а когда упоминается, оказывается вызывающе проблематично. Пример — стихотворение Фрэнка Байгарта (Frank Bigart) «Проклятие» («Curse», 2002), завершающееся строкой: «Из великой тайны морали, воображения, позволяющего побыть в теле другого человека (under the skin of another), я создал проклятие» (с. 187). Эмпатия здесь ассоциируется с едкой кислотой, предназначенной для того, чтобы выжечь ту горделивую праведность, которой были вооружены террористы-насилыники, то есть сама превращается в зеркальное насилие.

Изучать эмпатию — значит практиковать ее, а практиковать — значит упорно думать о формирующемся при этом отношении.



Патрик Колм Хоган — заслуженный профессор Коннектикутского университета, автор двух десятков книг, в названиях которых устойчиво фигурируют такие понятия, как интерпретация, эмоция, аффект, дискурс, идентичность, нарратив, колониализм⁷. Что до рецензируемой монографии, то широта ее замысла отобразилась в труднопереводимом названии: автор намерен трактовать проблемы этики, эмпатии и нарратива в свете когнитивной поэтики. Общую конструкцию аргумента можно представить следующим образом. Наши действия всегда так или иначе мотивированы, заинтересованны, в них участвуют эмоции. Этика — усилие ограничить меру эгоцентризма в наших мотивациях и действиях. Этическое поведение

подразумевает напряжение (не обязательно конфликт) между личным и общим благом, оно трудно именно потому, что аллоцентрично, то есть направляется заботой о целях, нуждах, счастье других людей. Эмпатия подлжит исследованию как центральное понятие этики и одновременно как «форма активирования эмоциональных систем» (с. 56).

К описанию норм этики в их культурно-исторической вариативности и одновременно универсальности Хоган предлагает подступить, используя в качестве инструмента понятие *нарративного прототипа* или *прототипического жанра* повествования (*прототип* здесь одновременно система эмоций и комплекс этических ценностей). Работа в направлении жанровой типологии не завершена, и на данном этапе предлагается говорить о трех группах. В первую входят истории подвига, истории мщения и истории криминального расследования. В этих жанрах акцентированы ценности, связанные с социальной иерархией и порядком, и главенствуют такие эмоциональные состояния, как гордость (нередко оттеняемая стыдом или гневом) и верность. История подвига связана с групповой идентичностью, каковой внешняя сила немотивированно наносит ущерб, герой же этой силе противостоит и, как правило, побеждает; счастливый финал сопровождается скорбно-критическим эпилогом, напоминанием о понесенных попутно жертвах — в отсутствие, впрочем, переживаний вины и раскаяния. В истории мести протагонист также идеализированный представитель группы, страдающий от понесенной потери, обмана или предательства. Ситуация здесь более амбивалентна: акт мести чреват ошибками, и мститель может оказаться опаснее для окружающих, чем те, кому он противостоит; в финале читатели/зрители исполнены сочувствия к нему, но также и критики. Третий тип истории также начинается с ущерба, нанесенного социуму; это влечет за собой расследование обстоятельств преступления (герой-

7 Вот очень неполный список: Hogan P.C. *The Politics of Interpretation: Ideology, Professionalism, and the Study of Literature*. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 1990; *Idem*. *Colonialism and Cultural Identity: Crises of Tradition in the Anglophone Literatures of India, Africa, and the Caribbean*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000; *Idem*. *The Mind and Its Stories: Narrative Universals and Human Emotion*. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2003; *Idem*. *What Literature Teaches Us about Emotion*. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2011; *Idem*. *Narrative Discourse: Authors and Narrators in Literature, Film, and Art*. Columbus: The Ohio State University Press, 2013; *Idem*. *Personal Identity and Literature*. L.; N.Y.: Routledge, 2019; *Idem*. *What Is Colonialism? L.*; N.Y.: Routledge, 2023.

расследователь, в отличие от героя-мстителя, бескорыстен, свободен от эгоцентрической заинтересованности), неизбежное наказание виновных и утверждение доверия к законному порядку.

Ко второй группе прототипических историй, по Хогану, относятся те, что прославляют такие ценности, как свобода личной привязанности и гуманная терпимость. Это сюжеты о романтической любви, преодолевающей препятствия, истории соблазна и совращения (они описывают эгоцентрическое влечение в отсутствие полноценной привязанности), а также истории воссоединения семей (здесь в фокусе торжество взаимной привязанности, которое может не предполагать сильного эмоционального влечения). Наконец, к третьей группе отнесены сюжеты жертвенности: принесение добровольной жертвы во имя очищения сообщества от порока, проникшего опять-таки извне; здесь прославляются такие ценности, как чистота, цельность, верность.

В прототипических жанрах проявляются паттерны этических реакций, универсальных, но и варьирующихся в разных культурах. Хоган считает, что на основе намечаемой им типологии можно строить кросс-культурные сравнения, и сам предлагает ряд разборов. Набор текстов впечатляет разнообразием: драмы Шекспира, Махабхарата, похожая на детектив средневековая китайская повесть «Продажа риса в Чэньчжоу», произведения индийской писательницы Камалы Маркандайя и австралийки Нути Гаримара, экспрессионистский фильм Фридриха Вильгельма Мурнау «Носферату, симфония ужаса» (1922), драма Тони Кушнера «Ангелы в Америке» (1993), и это еще не все. Каждый анализ сам по себе интересен и служит развернутой иллюстрацией теоретического тезиса. Несколько смущает подчеркнутая непоследовательность в выборе текстов и почти полное отсутствие обещанных замыслом сравнений.

Вторая часть книги посвящена обсуждению природы эмпатии. О том, что воображаемое соучастие в жизни других людей — лучший урок альтруистической морали, со времен Дэвида Юма и Адама Смита написаны многие тома философами и моралистами. В последние десятилетия проведена еще и масса психологических экспериментов для проверки этой гипотезы — в них она скорее подтверждается, но с оговорками. В эмпатии выявлены проблематичные, темные стороны; есть у нее и идейные противники, с которыми Патрик Хоган последовательно полемизирует.

Сомнение в том, что эмпатия — бесспорное благо, высказывают, например, потому, что подозревают в ней банальный вуайеризм, «pornoграфию сострадания» (*compassion porn*), удовольствие, получаемое от купания в чужом страдании. Здесь многое зависит от того, принадлежит ли читатель/зритель к той же группе, что и страдающий субъект, уточняет Хоган. Воззвание к состраданию внутри группы не так ценно, как призыв к внегрупповой солидарности и надежде; здесь вступают в действие разные мотивации, используются разные риторические стратегии. Если при внутригрупповой эмпатии субъект естественно занимает позицию, «параллельную» страдающему, то сочувствие к «чужаку» часто прячет в себе противоречивый момент злорадства (*Schadenfreude*), самим сочувствующим не осознаваемый. Эмпатию легко спутать и с эмоциональным заражением, которое может становиться массовым, оставаясь при этом эгоцентричным: будучи заражена страхом, я боюсь за себя, тогда как эмпатически сопереживая чужому страху — исхожу из ситуации другого. Бывает еще ложная эмпатия, пестующая самомнение субъекта, но никак не приближающая к другому. Эмпатия может быть ловушкой, которую расставляет зрителю/читателю господствующая идеология, приглашая к бездумному самоотождествлению с вызывающим сочувствие персонажем, — об этом писал в свое время Брехт. Правда, спонтанная эмпатическая реакция может

и вытолкнуть за предел идеологических рамок, вызвав сочувствие к кому-то, кто в жизни невидим, не замечаем. Само наличие критической дистанции, настаивает Хоган, не дает этических преимуществ; преодолеть предвзятость в отношении иных групп, чем наша собственная (или в отношении субъектов, чем-то заведомо запятнанных в наших глазах), нам поможет скорее систематическая, пристальная рефлексия собственных эмоциональных реакций. Спонтанно возникающую эмпатию важно отличать от эмпатии, предполагающей внутреннее усилие (*effortful empathy*, с. 208), и культивировать стоит именно последнюю. В целом, при всех сомнениях в «нравственной безупречности» эмпатии, не стоит ни отрекаться от нее, ни пытаться ее заблокировать, заключает Хоган, — нужно расширять ее «естественные» рамки.

Но что же литература, о которой автор книги в этой части своих рассуждений склонен забывать, но все же вспоминает под конец? Художественный текст позволяет нам подражательно, с опорой на квазинепосредственный воображаемый опыт (*quasiperceptual imagination*) погружаться в ситуации, с которыми мы в жизни не сталкивались и не имеем шанса столкнуться, которые сами затруднились бы даже выдумать. «Пристальное внимание к эмоционально богатым индивидуальным случаям» (с. 217) позволяет, с одной стороны, эмпатически сблизиться с людьми, далекими от нас социально и культурно, а с другой — понимать, как похожие на нас люди способны совершать немислимые для нас поступки. Литературная работа эмпатии посредством слова и рассказа предполагает не только подражание, погружение, удвоение состояния другого, но и его косвенную рефлекссию, толкование⁸. Из этого следует общий вывод о необходимости дальнейших исследований на пересечении научных полей — когнитологии, нарратологии, этической теории и сравнительного литературоведения. Исследования эти обязывают думать о другом «в первом лице», избегая праведнической самоуверенности и псевдообъективных приговоров именем норм.

Можно бесконечно длить старинный спор о том, опираются ли этические нормы на объективные основания (устанавливаемые божественным или человеческим разумом), или они насковзь условны, варьируемы, зависимы от культурного и социального контекста. Важно не решение этой дилеммы в ту или другую сторону, полагает Хоган. Важно даже не то, кто из нас в какую из конфликтующих норм искренне верит. Важно то, допускаем ли мы при этом возможность разумных аргументов в пользу нормы инаковой — готовы ли мы допустить, что за явными и разительными отличиями может таиться и некоторая общность предпосылок, способная в дальнейшем стать основой для продолжения гуманного диалога.

8 Эта возможность, подчеркивает Хоган, исключительно ценна в мире, где в проблему выросло «поточное производство эмпатии». Образы катастроф, заведомо клишированные при всей неповторимости каждой, глядят на нас со множества экранов: острая поначалу эмпатия быстро переходит в онемение чувств, сопряженное с недоумением.

Одержимость во имя ненасилия

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_433

De Giorgi R. Storia di un'ossessione: Lev Tolstoj e Vladimir Čertkov.

Roma: Del Vecchio, 2022. — 540 p. — (L'anima e le forme).

В последнее время в Италии в силу сложной и постоянно меняющейся международной обстановки наблюдается растущий интерес к изучению последствий, к которым ведет насилие на историко-социологическом, экономическом, политическом, экологическом, психологическом и культурном уровнях, а также к поиску способов ему противодействовать. В этом контексте все чаще выходит на первый план пацифизм — он становится темой конференций, семинаров и публикаций, рассматривающих ненасильственный ответ как идею и *habitus*¹. Здесь следует отметить и вклад итальянских гуманитариев, которые в сотрудничестве с зарубежными коллегами и представителями негуманитарных наук изучают пацифизм как лейтмотив биографии и творчества тех, кто сделал ненасилие своим жизненным принципом. При этом взгляд ученых все чаще обращен в сторону России: наблюдая за всем происходящим, необходимо помнить, что именно здесь зародилось пацифистское движение — благодаря прежде всего роли Льва Толстого, его мысли и творчеству, верности принципу непротivления злу насилием, которые стали источником вдохновения для крупных международных пацифистских движений.



Влияние Толстого на теоретическую формулировку и претворение в жизнь принципов ненасилия, и по сей день служащих для многих ориентиром, стали ключевыми для двух значительных итальянских конференций. Первая — «Лев Толстой и рождение пацифизма в России», организованная славистами Робертой Де Джорджи и Франческой Лаццарин, состоялась 26–27 апреля 2023 г. на кафедре литературы, языков, коммуникации, образования и общества Университета Удине при участии Высшей школы (г. Удине). Диапазон тем был широк: основы, на которых зародились пацифистские движения толстовства (Ирина Гордеева); увековечение наследия толстовского учения о пацифизме детьми писателя (Чинция Кадаманини); события, связавшие писателя с судьбой духоборов (Виктория

Перетицкая). Связь прошлого с настоящим была показана в докладах о пацифистских высказываниях современных поэтов и писателей (Марио Карамитти, Массимо Маурицио), а также музыкальных исполнителей (Франческа Лаццарин). Завершением встречи стала презентация последнего итальянского перевода романа «Война

1 См., например: *Pucciarelli M. Guerra alla guerra: Guida alle idee e alle pratiche del pacifismo italiano. Milano: Laterza, 2023; La costruzione della pace. Scritti di politica internazionale / A cura di B. Bagnato. Firenze: Firenze University Press, 2022; Resistenza e non violenza creativa / A cura di L. Tussi. Milano; Udine: Mimesis, 2022.*

и мир», выполненного в новом историко-культурном и языковом *milieu*, глубоко изменившемся с тех пор, как вышли предыдущие, авторитетные, но теперь не столь актуальные переводы (Эмануэла Гверчетти).

Вторая конференция — «Современная Россия: *Humanum* в русской культуре между войной и миром» — состоялась 26 мая 2023 г. на факультете философии, коммуникации и исполнительских искусств Университета Рома Тре под председательством директора Межуниверситетского исследовательского центра современной России и ее культурного наследия Адриано Роккуччи. Здесь, в частности, рассматривались отношение Толстого к культуре мира (Роберта Де Джорджи) и дальнейшая судьба последней: в постсоветскую эпоху она стала приобретать антиутопические черты (Донателла Поссамаи), пока не переросла в форму обиды в наше время (Джузеппе Гини).

Все это — злободневные вопросы, интерес к которым был вновь подогрет книгой Роберты Де Джорджи «История одной одержимости: Лев Толстой и Владимир Чертков». Благодаря этому труду восстало из забвения и тьмы предубеждений имя Владимира Григорьевича Черткова (1854—1936), правой руки Толстого, его преданного и до крайности заботливого соратника и друга, крупного толкователя и приверженца толстовства. Вышедшая в серии «*Душа и формы*» («*L'anima e le forme*») независимого издательства «*Del Vecchio*» книга Де Джорджи — это плод многолетних трудов и серьезный вклад в исследование того «долгого, напряженного и в некотором смысле таинственного переплетения дружбы, страсти, литературы и общественного обязательства» (с. 7), каким был союз Толстого и Черткова. Непростые отношения между писателем и Чертковым, которого иногда называют «злым гением гения», были до сих пор предметом лишь скудного числа монографий, уже несовременных и изначально не вполне объективных. Помимо обширной критической литературы, Де Джорджи изучила архивные источники, прежде всего рукописи Черткова, хранящиеся в трех его личных фондах: в отделе рукописей РГБ (ф. 435), в РГАЛИ (ф. 552) и в Государственном музее Толстого в Москве (ф. 60), — чтобы раскрыть роль Черткова в становлении и распространении не только учения Толстого, но и его литературных произведений. Автор показывает, что их союз, изредка омраченный недолгими разногласиями, строился на стремлении воплотить в жизнь толстовское нравственное учение, доминантой которого выступает основанное на христианской идее непротивление злу насилием.

Де Джорджи начинает с биографического портрета Черткова до его встречи с Толстым в конце 1883 г. Это были нелегкие времена для обоих: выстраданные решения, непонимание окружающих, семейные разногласия, чувство одиночества. Образованный, принадлежащий к старейшему русскому аристократическому роду Чертков, оставив военную службу и отказавшись от карьеры гвардейского офицера, решает посвятить себя воплощению в жизнь христианского принципа ненасилия. Опираясь на архивные материалы, часть которых относится к 1930-м гг., Де Джорджи подчеркивает непреложность этого решения. Как пишет Чертков в одной из многих не опубликованных до сих пор автобиографических заметок, в Толстом он нашел «не указание нового для меня пути, но подтверждение того пути — раньше уже открытого мне учением и духовным обликом Иисуса, — по которому я уже наметил направление своей жизни» (с. 29). Таким образом, в основе их союза лежит реальное избирательное сродство: Чертков становится для Толстого достойным собеседником, в определенной мере воплотив в себе образ примерного сына, а сам обретает в писателе смысл существования, претворяя в жизнь учение Христа. Так между ними, всегда разделенными географическим расстоянием, устанавливается двадцатисемилетний эпистолярный диалог, насчитывающий более двух тысяч пи-

сем, которые Чертков бережно хранил, одержимый мечтой (частично осуществленной) опубликовать их.

Вторая глава посвящена первому значительному начинанию Черткова, который в 1884 г., проникнувшись давним желанием Толстого просвещать массы, учреждает (при поддержке Ивана Сытина) издательство «Посредник». Уже тогда он демонстрирует свою одержимость, настойчиво требуя от Толстого написания сочинений, способных раскрыть простому народу смысл евангельского учения, и пользоваться при этом языком, доступным каждому. Здесь Де Джорджи обнаруживает некоторые из черт, которые будут определять союз Толстого и Черткова: первостепенную роль христианского послания, опирающегося на пять «запрещающих» заповедей Нагорной проповеди; непосредственность Черткова-редактора, недовольного якобы двусмысленной моралью толстовских сочинений (так, с дозволения писателя он правит рассказ «Свечка» (1886), делая финал менее кровавым); жадное собирание рукописей Толстого — «пищи для духа» и материала для издателя; наконец, самоотверженность, с которой Чертков отдается работе, не чувствуя себя больше простым посредником.

Однако, как показывает Де Джорджи, поправки и предложения Черткова не всегда принимались Толстым, особенно когда касались художественных произведений. Так, в ответ на предложение изменить в финале драмы «Власть тьмы» (1887) слова Никиты для большей убедительности его раскаяния Толстой обвинил Черткова в идеологической педантичности и невнимании к литературной ценности текстов. Разрываемый между желанием посвятить себя распространению христианских идеалов и тягой к чисто художественному творчеству, Толстой колеблется и в отношении Черткова. Показательна в этом отношении история создания «Крейцеровой сонаты», которой посвящена третья глава. Известно, что именно Чертков попросил писателя сопроводить повесть послесловием, направленным на превознесение подлинного смысла христианского брака. Де Джорджи цитирует несколько неопубликованных писем Черткова, где он старался убедить Толстого отказаться от идеи абсолютного воздержания в браке; она едва ли прижилась бы среди «тех миллионов людей, которые еще не доросли до этой высоты» (с. 136) и которым было бы трудно увидеть себя в образе убийцы Позднышева. Он даже предложил новый финал, содержащий, по его мнению, более соответствующее евангельскому учению моральное наставление: «Полное воздержание лучше всего, но только для тех, кто может вместить его, даруя людям, еще не достигшим духовного совершенства, “нравственное супружество”» (с. 125). Толстой совету не последовал. Напротив, в послесловии с еще большей категоричностью звучит идея абсолютного целомудрия. Чертков не сдается, и даже из ссылки ему удается выпросить у Толстого разрешение на издание сборника по вопросу половых отношений. «О половом вопросе. Мысли Л.Н. Толстого» (1901) — не что иное, как нескладное собрание цитат из прозы, писем, дневников и заметок писателя, которые вместе с полным вариантом послесловия к «Крейцеровой сонате» должны были, по замыслу Черткова, смягчить толстовское отрицание нравственного христианского супружества. Тут же переведенный на английский и французский языки, этот сборник принесет писателю славу скопца, евнуха, и «Крейцера соната» так и не станет «новым манифестом толстовства» (с. 149).

Четвертая глава посвящена механизмам, которые юный друг Толстого задействует сразу же после встречи с ним, стремясь «присвоить» взгляды и мысли великого писателя и одновременно стать главным хранителем всех его рукописей. Одержимый коллекционер, он просит Толстого дать ему доступ к дневникам (которые с 1884 г. он переписывает, тщательно систематизирует и хранит), чтобы чер-

пать из этого источника «духовную пищу»² и иметь материал для создания сборников толстовских мыслей. Чертков мечтает использовать эти рукописи для реализации грандиозного проекта, издания «Свода мыслей Толстого», своего рода антологии религиозно-нравственной мысли писателя, разделенной на тематические группы (весь пятый том всецело посвящен идее непротравления злу насилем). Чертков трудился над этим всю жизнь, так и не добившись полной публикации: выходили в свет лишь отдельные тексты, к которым Толстой относится с равнодушием и скепсисом³.

Далее автор рассматривает пацифистскую деятельность Черткова, которую, вдохновленный Толстым, он начинает в 1893 г. с выступления против гонений на религиозных диссидентов — духоборов, субботников, молокан, штундистов, баптистов и прочих сектантских групп того времени (подробно изученных Де Джорджи, посвятившей им уже несколько публикаций). Преодолев первоначальные колебания, вызванные опасением, что Толстой посвятит им все время и силы (особенно штундистам, которые просят его составить для них катехизис), Чертков присоединяется к делу. Следуя по стопам Толстого, работавшего тогда над трактатом «Царство Божие внутри вас», он устанавливает с сектантами активную переписку с целью создания «своего рода досье, способного пробудить общественное сознание» (с. 204). Он осуждает пытки, которым подвергались отказники по соображениям совести, — в письме Александру III (1893) и статье «Напрасная жестокость» (1896), чем вызывает гнев высших административных, светских и религиозных кругов, уже встревоженных нелегальной циркуляцией упомянутого трактата. В 1897 г. в ответ на ужесточение мер против секты духоборов (отказников по совести, воплощавших в глазах Толстого и Черткова идею «мирного протеста, который мог подорвать нынешний политический и религиозный порядок», с. 244) он подписывает вместе с другими толстовцами воззвание «Помогите!» (Лондон, 1897), изобличающее нехристианские методы российских властей. Реакция царя не заставила себя долго ждать: Чертков отправлен в постоянную ссылку в Англию.

Как подробно рассказывается в шестой главе, по приезду в Лондон Чертков возобновляет издательскую деятельность с целью распространения на Западе творчества и взглядов Толстого, а также укрепления приобретенной за долгие годы роли «доверенного лица, издателя, редактора, переводчика, архивариуса, автора сборников мыслей Толстого» (с. 259). Его восхождение начинается в 1898 г., когда Толстой предоставляет ему права на первое англоязычное издание каждого из своих новых произведений. Чертков начинает собственные периодические издания «Свободное слово» и «Листки Свободного слова», посвящая немало страниц делу духоборов, обличению гонений на них и изложению философско-религиозных идей, разделяемых и толстовцами, — таких, например, как «всеобщее разоружение и пацифизм в международном масштабе» (с. 261). Вместе с Толстым он планирует финансово (и не только) поддержать переселение духоборов.

Официально назначенный Толстым его «единственным представителем» в зарубежных странах, Чертков в 1901 г. расширяет горизонты своей издательской деятельности, основывая «Free Age Press» (FAP), своего рода англоязычное отделение издательства «Свободное слово», в задачи которого входит распространение на Западе публицистических работ писателя. В седьмой главе Де Джорджи на основе архивных документов прослеживает его долгую историю, официально закончив-

-
- 2 Толстой писал, что Чертков буквально пожирал их: «Нынче утром почувствовал, что мне не хочется передавать ему мои мысли именно потому, что он их принимает так жадно. Боязно. Я-то плох. Мне самому нужно питаться ими» (с. 155).
 - 3 Сегодня «Свод...» доступен онлайн: <https://свод-мыслей-толстого.рф>.

шуюся накануне революции. ГАР издает «рассказы писателя нравоучительного, социального и религиозного содержания, многие из которых еще не были опубликованы, призванные укреплять христианскую идею всеобщего братства, к коей должен стремиться каждый» (с. 333) и направленные на распространение «учения о ненасилии со всеми его составляющими» (с. 336). Успех был ошеломительный — во многом благодаря четко выраженной издательской политике: «низкие цены», «массовое распространение» и отсутствие авторских прав, в том числе и на переводы (с. 335—336). Подобные меры вызывали в Толстом двоякие чувства: с одной стороны — признательность другу, радость оттого, что его произведения будут доступны каждому, с другой — неприятие почти диктаторской политики, применяемой Чертковым к переводчикам. Чертков же на компромиссы не идет: теперь он главный представитель толстовства в мире, через которого сочинения Толстого попадают к самому Ганди.

В 1907 г. Черткову разрешают вернуться в Россию. Он принимает активное участие в переработке и публикации новых сочинений Толстого (в том числе статьи «Не могу молчать!» (1908)), продолжает переписывать дневники и письма, собирать и каталогизировать рукописи. На основании внушительного количества источников, большей частью неопубликованных, автор раскрывает решающую роль, которую Чертков играет в многотрудной и даже в чем-то детективной истории составления Толстым завещания, назначившим в конце концов дочь Александру всеобщей наследницей всех своих сочинений, изданных и неизданных, а Черткова — фактическим душеприказчиком литературного наследия, не претендующим ни на какие материальные и личные выгоды. И в этом вновь проявляется двойственное отношение Толстого к другу: нежное благоволение — и болезненное осознание того, что принятое им решение разрушит отношения с женой и семьей.

Влияние Черткова на бегство Толстого из Ясной Поляны в 1910 г. и его непростое положение в последние дни жизни писателя исследуются в девятой главе. Анализ неопубликованных документов и русской прессы, вышедшей в первые месяцы после смерти писателя, дает Де Джорджи возможность беспристрастно взглянуть на вопрос, за долгие годы «окаменевший» в тисках диспута, в котором один лагерь, выступавший на стороне Софьи Андреевны, заклеймил Черткова фанатиком, смутьяном и спекулянтом, а другой, вставший на защиту Черткова и большей частью состоявший из толстовцев, увидел в нем праведника, смыслом существования которого была преданность Толстому. Согласно выводу автора, к бегству Толстого подтолкнул не Чертков, хотя это известие и обрадовало его (в чем он простодушно признался в письме к Александре Львовне); вместе с тем справедлив упрек, что он никогда не пытался восстановить мир между супругами, чувствуя и себя потерпевшей стороной в этой истории (с. 446).

Завершается книга главой о деятельности Черткова с 1910 г. После смерти Толстого Чертков занимается распространением его учения: издает журнал «Голос Толстого и единение», учреждает Общество истинной свободы в память Л.Н. Толстого, участвует в деятельности Московского вегетарианского общества. Он даже добивается (благодаря дореволюционным связям с некоторыми марксистами) введения освобождения от военной службы по соображениям совести, то есть практического воплощения в советском обществе (пусть и ненадолго) одного из ключевых принципов учения о непротивлении злу. Но главным делом Черткова остается издание Полного собрания сочинений Толстого — масштабный проект, осложненный циркуляцией рукописей между Историческим музеем, Англией, Тулой и частными архивами (в первую очередь архивом Александры Львовны, с которой Чертков вскоре вступит в конфликт). Проект был реализован — он не прервался даже со смертью Черткова, успевшего отредактировать семьдесят два тома из девяноста.

Сочетание Робертой Де Джорджи внимания к деталям и обобщающего взгляда позволило ей добиться полной и непредвзятой картины отношений Толстого и Черткова — союза, сыгравшего центральную роль в пацифистском движении конца XIX в. Чертков внес вклад и в необычайную плодovitость Толстого на закате эпохи великих романов, сопровождавшуюся экспериментами с гибридизацией народного рассказа и нравоучительного очерка, литературы и социальной критики.

Изображенная на обложке «Истории одной одержимости» лиса представляет собой изысканную отсылку к известной концепции Исаяи Берлина. Воспользовавшись строкой из древнегреческого поэта Архилоха («Лис знает много, еж — одно, но важное»), он характеризовал Толстого как того, кто «по натуре был лисой, но уверен был в том, что он еж»⁴. Для прочитавшего книгу Де Джорджи образ лисы с обложки наполнится новым содержанием: ее изменчивая, гениальная натура кроется в выборе жизненного пути, тесно переплетенного с единственной великой идеей ежа.

4 См.: Берлин И. Еж и лисица: об исторических взглядах Л.Н. Толстого / Вступ. ст., пер. с англ. и публ. В. Сапова // Вопросы литературы. 2001. № 4. С. 139—178.

Анна Стогова

Феминистское многоголосие ненасилия

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_439

Women and Nonviolence / Ed. by A. Hamling.

Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2021. — VII, 222 p.

**Toward a Feminist Ethics of Nonviolence:
Adriana Cavarero, with Judith Butler, Bonnie Honig,
and Other Voices** / Ed. by T.J. Huzar, C. Woodford.

N.Y.: Fordham University Press, 2021. — VII, 205 p.

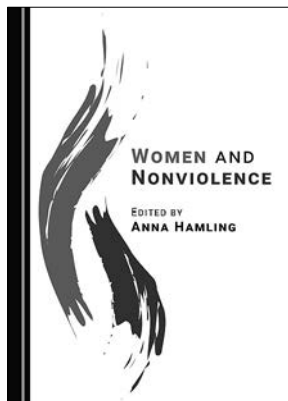
Два сборника статей, о которых пойдет речь, — «Женщины и ненасилие», изданный в Кембридже, и «К феминистской этике ненасилия», опубликованный в Нью-Йорке, обнаруживают мало общего. Однако в контексте поднимаемых в них проблем это несходство имеет принципиальное значение, поскольку дискуссии о ненасилии, как показывают обе книги, прежде всего подразумевают идею сосуществования множества независимых голосов. Не случайно для обоих томов характерно внимание к тому, как строится нарратив, как дискутировать о ненасилии, не совершая насилия в отношении чужого мнения. Актуальность этого аспекта связана с тем, что стремление к ненасилию (вовсе не означающее пассивность, — напротив, исследователи говорят даже об агрессивном ненасилии) предполагает среди прочего отказ от привычных вербальных и нарративных стратегий, посредством которых оно осуществляется.

Эта тема не нова для гендерных исследований и феминистской критики, учитывая, что насилие традиционно ассоциируется с мужским доминированием. Бурный интерес западных феминисток к концепциям и практикам ненасилия и осмысления их как женского способа ведения борьбы пришелся на конец 1970-х — начало 1980-х гг., когда в условиях холодной войны нарастал протест против военной политики и риторики. В эти годы проводились антивоенные акции¹, создавались как политические, так и исследовательские группы, издавались тексты о феминистских ненасильственных практиках борьбы. Антивоенные акции способствовали не только изучению и применению концепций ненасилия в феминизме, но и осмыслению их за рамками этих акций — как способа борьбы с патриархатной системой в целом.

С тех пор был накоплен не только большой опыт феминистских ненасильственных акций протеста — изменился сам феминизм (вместе с преодолением стереотипа, согласно которому женское — значит ненасильственное), трансформирова-

1 Такие, например, как женский мирный лагерь 1981—1982 гг. около авиабазы Гринэм-Коммон, где размещалось американское ядерное оружие. Лагерь вызвал большие споры и сопротивление не только органов власти, но и местных жителей. См. подробнее: *Вершинина Д.Б.* Гендерный аспект британского антивоенного движения второй половины XX в. // *Imagines mundi: альманах исследований всеобщей истории XVI—XX вв.* № 6. Сер. Альбионика. Вып. 3. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2008. С. 112—122.

лась и феминистская критика под влиянием перемен в современной философии и политике.



Задаче осмыслить опыт и достижения женщин в их стремлении изменить мир ненасильственными действиями посвящен сборник «Женщины и ненасилие», подготовленный канадской исследовательницей литературы Анной Хэмлинг². В этом томе важен не только сам анализ женского опыта или, точнее, опытов осуществления изменений в обществе ненасильственным путем, но и то, как выстроен нарратив о них. Во введении Хэмлинг обозначает две теоретические позиции, лежащие в основе книги. Во-первых, это концепция интерсекциональности Кимберли Креншоу³ о пересечении и взаимоналожении систем угнетения, одним из последствий которых является невозможность единого женского опыта. Культурный опыт

женщин разной расы, социального статуса, возраста, сексуальной идентичности, состояния здоровья принципиально различен. Хэмлинг стремится представить в сборнике разные голоса женщин, не сводимые к единой феминистской позиции. Во-вторых, это идеи Майкла Нэглера, пацифистского активиста и автора нескольких работ о ненасилии⁴. По мысли Нэглера — последователя Ганди, ненасилие подразумевает не просто отказ от насильственных действий в отношении оппонента, но признание того, что он «пришел к своим убеждениям... по причинам, которые представляются ему или ей вполне обоснованными» (с. 3). Глубокая цель ненасильственных акций — не просто устранение острой социальной несправедливости, но и восстановление отношений, возмещение ущерба, который им наносит насильственный способ решения проблем. Другими словами, ненасилие подразумевает работу, способствующую выявлению лучшего в других людях, включая непосредственных оппонентов.

Подробнее замысел сборника во введении не объясняется: по убеждению Хэмлинг, «женские голоса в последующих главах помогут получить более ясное представление по этому вопросу» (с. 4). Голос самой Хэмлинг в сборнике почти не слышен. И подчеркнутое многообразие рассказанных в нем историй о деятельности активисток, и отказ от единой, «правильной» интерпретации — это попытка «увидеть во всех и в каждом индивиде со-гражданина и научиться быть гораздо более открытыми друг с другом и признать, что мы сообща делаем эту работу» (с. 7). Впрочем, именно взаимодействия между текстами и историями в данном случае

-
- 2 Хэмлинг изучала мысль Льва Толстого и в последнее время уделяет много внимания культуре ненасилия. См. основанные на ее диссертации статьи: Хэмлинг А. Сходства и аналогии в религиозных воззрениях Льва Толстого и Мигеля де Унамуно // Яснополянский сборник 2020: Статьи, материалы, публикации / Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2021. С. 178—190; Она же. Женский вопрос: «Крейцера соната» и «La Tia Tulia» // Лев Толстой и мировая литература. Тула, 2005. С. 229—240. См. также еще два составленных ею сборника статей о ненасилии: *Contemporary Icons of Nonviolence* / Ed. by A. Hamling. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 2019; *I Have a Dream: From a Culture of Violence to a Culture of Nonviolence* / Ed. by A. Hamling. L.: London Centre for Interdisciplinary Research, 2021.
 - 3 См. одну из первых ее работ: *Crenshaw K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color* // *Stanford Law Review*. 1991. Vol. 34. No. 6. P. 1241—1299.
 - 4 См.: *Nagler M. What Is Nonviolence?* // *Contemporary Icons of Nonviolence*. P. XIX—XXI.

почти не получается, что особенно заметно на контрасте со вторым рассматриваемым изданием.

Сборник составляют case studies, распределенные по трем разделам, которые можно условно назвать художественным, активистским и международным. В первый вошли статьи о Йоко Оно, «Pussy Riot», американской писательнице Энн Муди и современной арабо-американской женской поэзии. Статья *Марии Розы Леманн* о творчестве Йоко Оно выстроена вокруг анализа ее перформанса «Отрежь кусок» («Cut piece»), впервые показанного ею в Киото в 1964 г.: он заключался в том, что случайно выбранные зрители могли срезать ножницами любую часть одежды с сидевшей на сцене Йоко Оно, пока та не оставалась полностью обнаженной. Леманн подчеркивает одну из ключевых идей концепций ненасилия: отсутствие ответной агрессии не означает пассивности и жертвенности. Напротив, художница активно сопротивляется трансгрессии зрителей, хотя и без применения насилия. Леманн анализирует ее позу, положение на сцене, жесты и мимику, показывая, что она не только провоцирует зрителей на агрессию, но и сопротивляется ей, выставляя ее напоказ. Уязвимость, которую демонстрирует Йоко Оно, и одновременно ее стоицизм оказываются трансформирующей силой и одновременно «символическим мостом между “я” и коллективом» (с. 23).

Алла Мызелева в статье о российской феминистской группе «Pussy Riot» фокусируется на перформансе, который был, наоборот, воспринят как агрессия, — на известной акции в храме Христа Спасителя в 2012 г. По мнению исследовательницы, ожесточенные споры об этом перформансе были связаны с тем, что он нарушил невидимую границу и выявил табу, о которых не говорилось вслух: «Мирный протест “Pussy Riot”, бесспорно, попал в самое сердце советской коллективной травмы и потому был понят в России как далеко не ненасильственный и заслуживающий двухлетнего тюремного наказания» (с. 27). Автор анализирует несколько основных аспектов, связанных с собственно перформативными особенностями акции, — панк-музыку и необычные костюмы участниц с цветными балаклавами, а также саму форму молитвы Богородице — и прослеживает их связи как со сложившимся в советские годы пониманием женского активизма (в особенности с работами Александры Коллонтай), так и с западным феминизмом третьей волны. Участницы группы, пишет Мызелева, «пытались свести воедино западные и российские феминистские идеи, не артикулируя различия между ними» (с. 39) и, что еще важнее, опираясь на концепцию интерсекциональности, подняли сразу несколько непривычных для российской аудитории проблем, касавшихся политики, феминизма, религии и экологии.

Непониманию ненасильственных акций сопротивления посвящена и статья *Нилган Анадолу-Окар* «Сопротивляясь жестокости Джима Кроу: движение Энн Муди за освобождение на американском Юге». Муди — афроамериканская писательница и активистка движения за гражданские права, выросшая в бедной семье на юге США в период действия законов о сегрегации («законов Джима Кроу») и описавшая свой опыт в книге «Взросление в Миссисипи» (1968)⁵. Читая эту автобиографию, Анадолу-Окар отмечает: индивидуальный опыт ненасильственного сопротивления, то и дело натыкающийся на новое насилие, может разочаровывать, но, переведенный в область литературы, оказывается вдохновляющим образцом. Книга Муди — один из самых востребованных документов о борьбе за гражданские права в США 1960-х гг., поскольку «показывает с трудом достигнутые успехи, которые являются примером для современных активистов» (с. 59).

5 Moody A. Coming of Age in Mississippi. N.Y.: Dial Press, 1968.

К литературе как к эффективной форме ненасильственного воздействия обращается и *Майи Эльхайави*. Рассматривая творчество пяти арабо-американских поэтесс, она анализирует механизмы, позволяющие им выражать идеи, чуждые современному американскому обществу, где сильны стереотипы в отношении арабской культуры и ислама. Поэзия становится одним из способов защищать свои религию, расу и достоинство, не конфликтуя с американской культурой. В центре внимания — ориенталистский стереотипизированный дискурс об арабских женщинах как о пассивных, дегуманизированных объектах угнетения со стороны патриархальной, авторитарной, террористической мусульманской культуры, страх перед которой в США многократно усилился после терактов 2001 г. Анализируя произведения таких современных американских поэтесс арабского происхождения, как Мохья Кахф, Лайла Халаби, Зухейра Хаммад, Наоми Шихад Най и Эмтитал (Эми) Махмуд, Эльхайави показывает трансформацию сложившихся стереотипов, в частности путем создания неожиданных для западного читателя образов восточных женщин — воительниц и революционерок. Подобные стратегии направлены не только на «развенчание стереотипов, всегда запиравших арабских женщин за решеткой порочающей гиперсексуальности, дегуманизирующей маргинализации или демонизирующего терроризма» (с. 78), но и против самого принципа бинарности западной культуры.

Раздел об известных активистках открывается исследованием о «матери революции» в Йемене 2011 г., правозащитнице, получившей Нобелевскую премию мира, Твакуль Карман. Основным контекстом для анализа ее взглядов и деятельности выступает деколонизирующаяся арабская культура, где волна политической мобилизации сопровождается мощным ростом насилия. *Анвар* и *Набиль Оссини* задаются вопросом: как в этих условиях и к тому же в одной из самых консервативных стран Востока женщина-феминистка смогла добиться успеха в ненасильственном сопротивлении власти? Они приходят к следующему выводу: «Символизм ее мобилизации явил потенциал для новой волны ненасильственных действий в арабском мире, воплощающих в себе как религиозно-духовные принципы исламской традиции, так и критические рамки феминистского движения. Ее понимание авторитаризма и патриархата и ведение переговоров с патриархатом изнутри ее культурного и религиозного контекста — вот что позволило Карман добиться успеха» (с. 95).

Статья *Дагмары Верницниг* о профессоре Университета мира и феминистской активистке Мэри Элизабет Кинг имеет форму диалога-размышления о возможностях достижения феминистского будущего. Автор анализирует акции и высказывания Кинг, ее опыт мирного неповиновения, а затем обобщает ее суждения об эффективности женского ненасильственного сопротивления и способах достижения более мирного будущего. Она выделяет в работах Кинг три основных инструмента, которые позволяют построить такое будущее. Первый — «признание незаменимости женщин, которые с незапамятных времен несут основную нагрузку по восстановлению разрушенных обществ», что связано не с особой женской сущностью, а с тем, что женщины исторически были исключены из властных структур, осуществляющих политическое насилие (с. 111). Второй — распространение знания о теории и практиках ненасильственного сопротивления. И наконец, третий — миростроительство. Речь идет о том, что среди мер, обеспечивающих выстраивание целостного общества после окончания того или иного масштабного конфликта, необходимо изначально включать возможности ненасильственного сопротивления создаваемым властным институтам на тот случай, если они окажутся коррумпированными или неэффективными.

Работа *Майкла Иасилли* посвящена Надежде Крупской и Александре Коллонтай — недооцененным, по мнению автора, фигурам, которые остались где-то на полях нарратива о революции и первых годах Советского государства, несмотря на

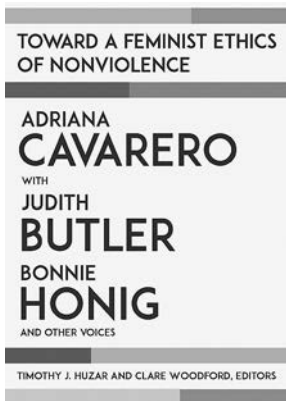
их вклад в работу по эмансипации женщин, в образовательную и семейную политику, сформировавший целый ряд ключевых тем в рамках современных гендерных исследований и социалистического феминизма. Иасилли также отмечает «их активность и смелость, проявленную в создании общества, основанного на ценностях солидарности, согласия и равенства» (с. 127).

Тема последнего раздела — международное феминистское движение. В статье *Селины Галло-Круз* «Круги угрозы и сферы власти: размышления о женской ненасильственной мобилизации» сопоставляется опыт феминистского активизма в странах с высокой социальной конфликтностью — Чили, Сальвадоре и Палестине. Автор стремится выявить корреляцию между публичной видимостью женской деятельности и социально конструируемым понятием угрозы (как со стороны женщин, так и по отношению к ним) в контексте различных феминных социальных ролей. Согласно получившейся у Галло-Круз схеме, осознание наличия или отсутствия угрозы может иметь место как в случае публично заметной деятельности, так и в случае деятельности, скрытой от глаз общества в зависимости от существующих в данной культуре гендерных стереотипов и набора социальных ролей. Этим обосновывается невозможность единой модели успешного ненасильственного женского сопротивления. Интересны размышления исследовательницы о том, насколько эффективной может быть неожиданность тех или иных моделей поведения, то есть их выпадение из привычных норм. Эта тема затрагивается и в одной из следующих статей — в работе *Ливинуса Икуако Океке* о женских протестах в Нигерии 1930—1960-х гг. против колониальной налоговой политики. В ней показана эффективность неожиданных, непонятных для колониальных властей методов протеста — от слухов, будто налоги платить не нужно, поскольку Великобритания собирается передать территории Германии, до танцев и песен на рыночных площадях, мешающих работе полиции. Хотя они и не имели того успеха, какой гипотетически мог бы иметь вооруженный протест, однако они все же сподвигли колониальные власти на существенные реформы.

Статья *Марии Кардашевой*, исследующей гендерное ненасилие на примере Северной Суматры, сфокусирована на символических жестах, составляющих существенную часть многих ненасильственных акций. В данном случае речь идет о протестах батаков-тоба против строительства целлюлозно-бумажного комбината, ключевую роль в которых сыграли женщины, и о такой известной форме женских протестов, как обнажение. Исследовательница отмечает принципиальное отличие в восприятии этого акта в рассматриваемом случае от того, как в развитых странах он оценивается в контексте объективации и сексуализации женского тела. В более традиционных обществах, «где нагота культурно воспринимается как табу», обнажение «создает эмоциональный эффект шока и смущения, что заставляет оппонентов испытать стыд и отстраниться. Сами женщины также должны испытывать определенный уровень аффекта, чтобы решиться на раздевание» (с. 208).

Последняя статья посвящена Чипко — движению за сохранение лесов в Индии, опирающемуся на методы ненасильственной борьбы Махатмы Ганди и известному своими акциями с обниманием деревьев. Поскольку важную роль в нем играют женщины, сейчас оно рассматривается в рамках экофеминизма, однако *Шриджа Саньял*, проследившая историю движения от первой известной акции (1974) до наших дней, ставит под вопрос эту трактовку. Изначально лес защищали не как часть экосистемы, а как источник существования местных общин; обращение же к экологическому дискурсу позволило увеличить популярность и влияние Чипко. Возможно, что и все большее вовлечение женщин в это движение также было продиктовано задачей привлечь внимание СМИ за счет стереотипного представления о женской заботливости.

Если в первом сборнике работа по установлению связей между статьями возлагается на читателя, то книга «К феминистской этике ненасилия: Адриана Кавареро с Джудит Батлер, Бонни Хониг и другими голосами», подготовленная Тимоти Хьюзаром и Клэр Вудворт, построена иначе. Многие из вопросов, рассмотренных в «Женщинах и ненасилии» на примерах конкретных акций женского мирного неповиновения, здесь проблематизируются в контексте современной феминистской философии. При этом в качестве центральной фигуры выступает не хорошо известная в России Батлер, а итальянская феминистка и философ Адриана Кавареро. Итальянский феминизм недостаточно известен не только у нас, но и в англоязычном мире, и это издание (как и предыдущее) призвано познакомить аудиторию с еще не услышанными женскими голосами. Оно стало результатом конференции 2017 г., приуроченной к 70-летию Кавареро и выходу английского перевода одной из ее книг. Обе посвящены двум основным темам философа: ненасилию и уникальности.



Идея принципиальной множественности голосов получает в этом сборнике более концептуальное выражение. Кавареро разработала понятие плюрифонии (скорее политическое, чем музыкальное⁶), означающее ситуацию, когда множество равноправных, соперничающих голосов, «каждый из которых уникален, сливаются в созвучие, не являющееся ни гармонией, ни какофонией»⁷, резонируют друг с другом, сохраняя при этом свою самостоятельность и уникальность. Оно и было положено в основу структуры сборника. Как отмечают составители, «выступления представлены в виде попурри, каждое из которых является частью общего ансамбля» (с. 8), и им действительно удалось сделать так, чтобы составившие книгу работы пере-

кликались между собой, создавая сложную ткань общего текста. Непростые отношения между тремя героинями, исполняющими основные партии в сборнике (их давние споры, периодические сближения и новые разногласия при сохранении дружеской привязанности), как раз и служат примером плюрифонии, основанной не на стремлении переубедить, подчинить или заменить один голос другим (именно на такой борьбе, то есть насилии, построена классическая демократия), а на возможности вносить вклад в общее дело, откликаясь на чужие рассуждения и в свою очередь давая пищу для размышлений.

Точками резонанса выступают и идеи, и произведения живописи и литературы. Во вступительной статье Адрианы Кавареро «Сцены склоненности»⁸ это роман

-
- 6 Обзор об аудиальной демократии (в котором, однако, не упоминается Кавареро) см. в: Вайзер Т. Аудиальная демократия: включение неслышимых субъектов в политическое сообщество // Логос. 2015. Т. 25. № 6. С. 196—226.
 - 7 Cavarero A., Thomaidis K., Pinna I. Towards a Hopeful Plurality of Democracy: An Interview on Vocal Ontology with Adriana Cavarero // Journal of Interdisciplinary Voice Studies. 2018. Vol. 3. No. 1. P. 84.
 - 8 Итальянское слово *inclinazione* (как и английское *inclination*, используемое в рассматриваемом сборнике) не имеет адекватного аналога в русском языке. Оно имеет три значения, которые равно важны для концепции Кавареро: (1) наклон/уклон как степень отклонения от вертикали или другой оси, от которой ведется отсчет, (2) наклонение как процесс сгибания и (3) склонность как расположенность, эмоциональную привязанность к кому-то или чему-то. Здесь и далее для перевода этого термина используется слово «склоненность», обозначающее наклонное состояние и при этом

Итало Кальвино «Если однажды зимней ночью путник» (1979) и картина Леонардо да Винчи «Святая Анна с Мадонной и младенцем Христом» (ок. 1510). В статье суммируются и развиваются идеи, высказанные автором в книге «Склоненности: критика прямоты»⁹. Кавареро обращает внимание на склоненные, изогнутые формы женского тела, которые противопоставляются в одной сцене у Кальвино прямой, вертикально вытянутой мужской фигуре¹⁰. Одна из центральных идей философии Кавареро, связывающая ее с философией Ханны Арендт (она же — ключевой момент ее полемики с Батлер), заключается в том, что половое различие существует, оно предзадано в силу того, что человеческие тела сексуальны. Значения, приписываемые этой сексуальности, могут конструироваться и меняться, но избавиться от нее невозможно; между тем западная традиция философии, склонная к дихотомии духовного и телесного, игнорирует ее, конструируя этического, философствующего субъекта как нейтрального. Для Кавареро эта мнимая нейтральность есть позиция, занятая мужчиной. Она проводит связь между физической и этической прямотой, построенной по принципу постурально-геометрического воображения. Отталкиваясь от этимологии слов *rectum* и *orthos*, связывающих физическую прямоту с правильностью, исследовательница показывает, как возведение (erection) такого субъекта, явно мужественного (ср.: *Nomo erectus*), оказывается в западной философии сугубо мужской историей. Проследивая эту этику прямоты/правоты мыслящего субъекта в работах Платона, Канта и Прудона, Кавареро рассуждает о нарциссизме такого самоутверждающегося вертикально-ориентированного субъекта западной философии, отвергающего отклонение/склонность как слабость. Этому она противопоставляет этику склоненности. В картине да Винчи она отмечает новаторство композиции: Богородица сидит на коленях святой Анны и при этом склоняется, поддерживая руками играющего с ягнчком Иисуса. Вместо канонической прямой позы, выражающей идею священного, художник выбирает ту, что воспринимается как чисто женская. Опираясь на этот образ, Кавареро пересматривает маскулинно-ориентированную западную философскую этику: если прямой/правильный мужчина-субъект — это тот, кто сам управляет своей жизнью и занимается самоутверждением, то склоняющаяся, аффективная женщина (в первую очередь мать) живет для других и через других. Это позволяет «сделать наклон хорошей отправной точкой для переосмысления онтологии уязвимого¹¹ и его конституирующих отношений в терминах постуральной геометрии, которая, не располагая человека на прямой оси, смещает его в соответствии со множеством контекстуальных, контингентных, прерывистых, а порой и случайных направлений» (с. 43—44). Образ склонившейся, поддерживающей матери-сиделки лежит в основе альтруистической этики, противостоящей маскулинной модели этической самодостаточности, на которой покоится современная демократия.

В следующих двух статьях звучат дружественные, партнерские, но при этом критические голоса. *Джудит Батлер* в статье «Опираясь и подхватывая: взаимозависимость и этика у Кавареро» критикует противопоставление прямоты и скло-

близкое по звучанию к слову «склонность». В случаях, когда будет необходимо подчеркнуть одно из вышеупомянутых значений, будут использованы однокоренные слова.

- 9 *Cavarero A. Inclinations: A Critique of Rectitude. Stanford: Stanford University Press, 2016.*
 10 См.: *Кальвино И. Если однажды зимней ночью путник // Кальвино И. Собрание сочинений. Если однажды зимней ночью путник: Роман, повесть, новеллы / Пер. с итал.; сост. Г. Киселева. СПб.: Симпозиум, 2000. С. 97.*
 11 Уязвимость (которую в данном случае демонстрирует младенец Иисус) — еще одно важное понятие в философии Кавареро. См.: *Cavarero A. Horrorism: Naming Contemporary Violence. N.Y.: Columbia University Press, 2008.*

ненности. По ее замечанию, прямота как устойчивое положение тела (которое не обязательно равно стоянию) всегда подразумевает поддержку со стороны, и даже склонившийся родитель «не может быть просто идентифицирован как тот, кто поддерживает, не нуждаясь в каком-то смысле в том, чтобы быть поддерживаемым» (с. 48). То, что Кавареро описывает как две различные формы субъективности, два способа завоевания автономии и два состояния тела, Батлер предпочитает рассматривать как практики. Частью практики стояния является падение, и сколь бы не претендовал человек на самостоятельность, всегда есть что-то, что позволяет ему принимать и сохранять вертикальное положение, при этом, чтобы встать, человек выходит из склоненного положения, рискуя вовсе потерять равновесие.

Моральному автономному субъекту Канта Кавареро противопоставляет не просто склонившуюся фигуру, а фигуру, лишенную равновесия. Так, влюбленность — это мощная склонность, выталкивающая «я» за пределы самого себя, и одновременно наклонная плоскость, по которой «я» скользит. Батлер же упрекает Кавареро в том, что она сама полагается на проецируемый вовне образ вертикального, стабильного, автономного маскулинного субъекта философии, забывая, что за ним тоже стоит история шатаний и падений: «Когда вертикальность служит геометрическим воображаемым для маскулинного индивидуализма, она делает это именно за счет забвения или проецирования этой истории зависимости, выставленности напоказ, наклона и падения. Если и когда она проецируется вовне, в другую фигуру, то наша задача как читателей, возможно, состоит в том, чтобы проследить механизм этой экстернализации и дезавуирования и принять в качестве методологии это различие» (с. 50—51). Обращаясь к фигуре Канта, представлявшего образец автономного субъекта и в жизни, и в философии, Батлер показывает, что его «прямота» не была такой абсолютной, какой кажется. Не ограничиваясь только критикой, она также ставит вопросы, помогающие выявить дальнейшие возможности соотношения геометрии и этики и его пределы. Учитывая, что мы можем иметь ту или иную склонность, но при этом сопротивляться ей, сдерживая себя этическими соображениями, Батлер предлагает различать предрасположенность, расположенность, склонность и телесные движения или позу. Кавареро же имеет дело с не всегда обоснованными генерализациями; склонность матери, например, может быть не движением к ребенку, а вовсе наоборот. Это подводит к другому аспекту темы ненасилия, нежели альтруизм склонности у Кавареро: «Если бы не было разницы, — пишет Батлер, — между склонностью к действию и поступком, который эту склонность воплощает, то у нас не было бы другого выбора, кроме как действовать в соответствии с побуждениями, даже самыми разрушительными. Но дело в том, что у нас есть выбор, даже если он труден, даже если он не ощущается как выбор. И моральная задача состоит в том, чтобы заниматься процессом проработки, а не действовать» (с. 57). Целью этой проработки будет преодоление агрессии, вызываемой взаимозависимостью и амбивалентностью, которая может ставить под угрозу любые социальные связи.

Идея амбивалентности заботы лежит и в основе критики *Бонни Хониг* в статье «Как действовать со склонностью: Антигоны, а также Кавареро». Ключевое понятие здесь — агонистическое сестринство, центральное в политической и философской концепции автора¹². Хониг давно выступает с критикой демократической

12 Подробнее см.: *Honig B. Political Theory and the Displacement of Politics. Ithaca: Cornell University Press, 1993; Eadem. Agonaler Feminismus: Hannah Arendt und die Identitätspolitik // Geschlechterverhältnisse und Politik / Hrsg. von K. Pühl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994. S. 43—71. Краткий обзор идей Хониг есть во введении к рассматриваемому сборнику.*

идеи консенсуса, имея в виду тенденцию приуменьшать значимость тех, кто из него выпадает. Соперничество же, по ее мнению, позволяет обнажать разногласия, противостоять их сокрытию и выявлять в оппоненте то, что помогает преуспевать другим. В первой части статьи Хониг резюмирует основные идеи книги Кавареро о склоненности, отмечая, что та недооценивает значимость соперничества в склонности и заботе, особенно если это не материнская забота, а сестринская. Хониг обращает внимание, что Кавареро отвергает не только правоту/прямоту, но и ассоциирующуюся с ней иконографию отказа: «Она предлагает нам рассматривать склоненность как отказ и инсценировать наши отказы наклонно, а не вертикально, чтобы избежать тупиковой оппозиционности и одновременно отказаться от воздержания, эстетизма и трансценденции недейственности. Я принимаю ее приглашение и утверждаю, что они ведут нас не к материнству, а к сестринству и не к пацифизму, а к агонизму» (с. 67). На основе анализа «Вакханок» Еврипида, «Антигоны» Софокла и мифа об Эдипе Хониг показывает, что склоненность, которую проявляют главные героини, характеризуется агонистическим сестринством, и именно лежащее в его основе соперничество позволяет в конечном счете противостоять пороку. Обращаясь к проанализированной Кавареро картине да Винчи, Хониг замечает, что дистанция между Мадонной и сыном подчеркивает не только склоненность тянущейся к ребенку матери, но и депривацию. Она также вспоминает аргумент Фрейда о том, что в складках одежды Богоматери скрыта фигура стервятника, привлекающая внимание к темной стороне материнской заботы (но также, добавляет Хониг, и к женоненавистничеству Фрейда). Ее выводы касаются потенциальной и парадоксальной на первый взгляд угрозы сепаратизма, к которому могут привести идеи Кавареро, — ему Хониг противопоставляет агонистическую включенность в политику: «Я предполагаю, что склоненность может сигнализировать не только о заботе и/или ране или о промежутке между ними, но и об отказе и что для тех, кто заинтересован в политике отказа, склонение может быть важной частью репертуара отказа¹³. Отказ как склоненность может принимать агонистическую форму прямого взаимодействия с властью предрешающими, и/или сепаратистскую гетеротопическую форму создания островков альтернативной жизни вдали от таких властей, их обещаний и жестокости, где можно практиковать заботу. Кавареро предлагает “воображаемое, которое полностью отделено от геометрического вертикализма”. Эта полная отстраненность означает, что склоненность либо питается формами жизни в другом пространстве, либо обладает своего рода гравитационным притяжением, которое уводит нас в другое место» (с. 78). Хониг утверждает, что отстраненность и даже готовность рискнуть партнерскими отношениями требуются для поддержания мира, а гетеротопии, подобные тем, что очерчивает Кавареро, необходимы для того, чтобы понимать и практиковать тот мир, который мы хотим построить.

Следом за тремя основными текстами, составляющими сложную полемику сразу по нескольким вопросам, следует «скерцо» *Оливии Гваральдо* «Мысля материалистически с Локком, Лонци и Кавареро», которое в соответствии со своим музыкальным аналогом играет самостоятельную роль в звучании сборника, имеет небольшой размер, более легкую интонацию и «трехдольный размер», поскольку в центре внимания находятся три философа: Джон Локк, Карла Лонци и Адриана Кавареро. Анализируя ключевые фрагменты произведений этих авторов, исследовательница фокусирует внимание на том, как по-разному тело осмысляется в философско-политическом дискурсе и какой может быть современная фемин-

13 Политике отказа посвящена одна из ее последних работ: *Honig B. A Feminist Theory of Refusal*. Cambridge: Harvard University Press, 2021.

нистическая идея сексуальных отношений. В идеях Кавареро о склоненностях и уникальности как основе отношений Гваральдо видит движение в сторону феминистской переоценки сексуальных отношений как опыта, который может не быть основан на присвоении или контроле и приручении.

За «скерцо» следует ряд «этюдов» — небольших рассуждений на разные темы, вдохновленных знакомством с философией Кавареро, отчасти полемических, отчасти развивающих ее идеи. *Кристина Бэттерсби* полагает, что идеи Кавареро открывают возможность для переосмысления основополагающих принципов политики и этики, а также для примирения идеалов свободного выбора и индивидуализма с признанием того, что все люди уязвимы и подвержены манипуляциям (острая проблема, учитывая, какую роль технические гиганты играют сейчас в наших «свободных» жизненных выборах). Однако, продолжает Бэттерсби, в своей критике прямоты Кавареро не вполне справедлива к Канту. Рассмотрев его отношения с кругом друзей, в первую очередь с английским купцом Джоном Грином, она соглашается с Батлер: немецкого философа не стоит считать карикатурной фигурой непреклонного независимого субъекта, поскольку он ценил дружескую склоненность. Она также выдвигает гипотезу, что склоненность (и связанная с ней уязвимость) может быть рассмотрена как свойство не только материнства и сестринства, но и дружбы.

Тему амбивалентности заботы продолжает *Лоренцо Бернини* в статье о «дурных наклонностях». Анализируя историю диспутов Кавареро и Батлер, он показывает, что, хотя первая, в отличие от второй, редко имеет дело с квір-теориями, многие ее аргументы могут быть использованы в тех из них, которые стремятся дистанцироваться от влияния Батлер, а именно в так называемых антисоциальных теориях, согласно которым меньшинства должны оставаться вне означивания и понимания, а также вне сферы действия приоритета появления и воспитания ребенка и отношений материнства и родства¹⁴. Вместе с тем эти «антисоциальные» идеи содержат в себе более радикальную критику кавареровской этики склоненности, чем критика Батлер. Обращаясь к фрейдовской теории влечений, Бернини подчеркивает амбивалентность фигуры ребенка, функционирующего как инструмент дисциплинирования взрослой сексуальности, а также фигуры матери, которая может не только заботиться о его потребностях, но и «отклонять» их. По мнению автора, дополнение идей Кавареро теорией влечений открывает возможность для альтернативного видения уязвимости и ненасилия, которое не будет отсылать к образу матери и ребенка.

Тему подхватывает *Марк Девенни*. Ставя в центр новой этики отношения матери и ребенка и вместе с тем указывая на неравенство в любых отношениях, Кавареро считает установление равенства в политике лишь замаскированным насилием. Девенни же показывает, что само ее прочтение западной философии представляет собой насилие. Исследователь полагает, что, насильственно утверждая склоненность в качестве новой прямоты и правильности, Кавареро лишает ее подрывной силы и что ненасильственная борьба не должна быть основана на предписанной этике.

Еще один критический взгляд — «этюд» *Симоны Форти*, сталкивающий идеи Кавареро из двух ее книг: о хорроризме — форме насилия, основанной на изуверстве, расправе¹⁵, и о склоненности. Признавая «Хорроризм» одним из ключевых

14 См.: *Bersani L.* The Freudian Body: Psychoanalysis and Art. N.Y.: Columbia University Press, 1986; *Edelman L.* No Future: Queer Theory and the Death Drive. Durham, NC; L.: Duke University Press, 2004.

15 *Cavarero A.* Horrorism: Naming Contemporary Violence. N.Y.: Columbia University Press, 2008.

текстов на тему зла и власти, смещающим акцент с удовольствия власти на беспомощность и уязвимость жертвы, Форти подчеркивает произведенный Кавареро радикальный сдвиг в оценке места жертвы в политике. В центре внимания — два тезиса: человеческое существование делает нас зависимыми, а значит, открытыми одновременно и для заботы, и для нанесения раны; хорроризм имеет онтологическое измерение, поскольку бьет в самый центр того, что делает человека уникальным. Сопоставляя суждения Кавареро с описаниями опыта холокоста у Примо Леви, Форти показывает, что прочтение насилия только в контексте отношений преступника и жертвы очень ограничено и не учитывает более сложных властных отношений; она рассуждает о «серой зоне», присутствующей во всех человеческих сообществах, и о том, что в общении жертв есть все элементы, позволяющие им выстраивать собственные властные иерархии. Подобно Хониг и Девенни, она обращает внимание на то, что злодеяние может совершаться под влиянием склоненности, что ужас может производить не только прямостоящая фигура, но и склоненные и униженные жертвы.

Наконец, последние два «этюда» написаны инициаторами сборника. *Тимоти Хьюзар* предлагает, пожалуй, наиболее благосклонную интерпретацию этики Кавареро, подчеркивая не различия, а сходства и взаимодополнения в последних работах Кавареро и Батлер о насилии и ненасилии¹⁶. Обе они, хотя и разными способами, конструируют понятие уязвимости, всегда актуальное в конкретных историях насилия. Хьюзар усматривает в этом «повстанческий гуманизм» — не абстрактный, а «вмешивающийся в уже данный набор властных отношений, он перераспределяет, что и кто является видимым и сказуемым, отделяя конкретные тела от конкретных возможностей и создавая условия для постижения новых форм существования» (с. 152). Такой подход дает возможность создать контр историю того, что означает быть с другими, и одновременно подрывать доминирующие нарративы, сформированные вокруг насилия по отношению к тем формам жизни, которые не согласуются с представлением о человеке как об автономном индивиде и суверене.

Клэр Вудфорд возвращается к центральному для Кавареро образу Мадонны, но имея в виду классическую иконографию с прямой, вертикальной фигурой Богоматери и склоненными перед нею телами. Может ли изучение этой традиции дополнить и усложнить идеи Кавареро о склоненности? С точки зрения Вудфорд, католический визуальный нарратив о Деве Марии позволяет поставить под вопрос материнство как проявление семейственности и заботы. Следовательно, критика прямоты у Кавареро, осуществляемая через образ склоненной Мадонны, проблематична сразу в нескольких аспектах: это и риск свести фигуру женщины к образу матери и, напротив, отделить мужчину от поддержки и заботы в контексте деторождения и отцовства, и риск связать отношения с ребенком «узами эроса» с кровным родством и наследованием, и риск отвергнуть без видимых причин образ женской прямой фигуры, ассоциировав ее исключительно со склоненным телом. Вслед за Баттерсби автор обращается к иной, лежащей за пределами эроса форме привязанности, — к дружбе (*philia*), которая способна усмирить эрос и тягу к доминированию в силу собственной амбивалентности, переплетения правильности и склоненности. Дружба может быть критической и провокативной, не заставляющей делать выбор между правильным и неправильным. Вудфорд отмечает, что идеи Кавареро усложняют привычный образ прямоты/правильности как основания

16 О взглядах Батлер см.: *Батлер Дж. Сила ненасилия: сцепка этики и политики* / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022; *Жеребкина И., Жеребкин С. Война и мир Джудит Батлер*. СПб.: Алетейя, 2018.

этики и политики, но при этом подчеркивает, что рассмотрение дружеских связей позволяет увидеть заботу не как антитезу борьбы, а как борьбу, «ибо если бы нам было все равно, то мы не были бы мотивированы на борьбу» (с. 172), что и являлось бы истинным проявлением демократии.

Заключительная глава — «Кода» — написана Адрианой Кавареро. Возвращаясь к идее плюрифонии, она благодарит участников дискуссии, соглашается и спорит с ними, а также рассуждает об устройстве сборника — заметим, весьма необычном, если посмотреть на него в контексте российской традиции юбилейных изданий, не подразумевающей критику установившей свой «вертикальный» авторитет научной фигуры. Здесь мы вновь выходим на более общий вопрос о стратегиях борьбы с насилием. Обсуждение ненасилия, как и политика ненасилия, подразумевает готовность не просто признать право другого на собственный голос и необходимость плюрифонического (не сведенного к чьей-то идее гармонии) звучания голосов, но и поставить само материальное присутствие альтернативного голоса выше высказывания, которое он несет. Кавареро отмечает, что западная, аристотелевская политика ассоциируется главным образом с речью, и противопоставляет ей аномальный тип «бурлящей демократии», в которой «преимущественное значение имеет не речь, а голоса, которые ее произносят, то есть множественность голосов, сообщающих о своей реляционной уникальности» (с. 178). В этом смысле плюрифония и есть феминистская практика подлинной демократии.

НЕНАСИЛИЕ В ЭПОХУ НАСИЛИЯ? (РЕТРОРЕЦЕНЗИИ)

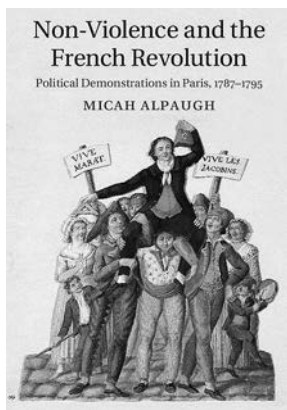
Андрей Митрофанов

Народный протест в революционном Париже сквозь призму ненасилия

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_451

Alpaugh M. *Non-Violence and the French Revolution: Political Demonstrations in Paris, 1787—1795.*

Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — VIII, 292 p.



Историки Французской революции традиционно подчеркивали центральное место насилия в революционном народном движении. Американский историк Мика Алпау в книге «Ненасилие и Французская революция: политические демонстрации в Париже 1787—1795 гг.», пожалуй, первым выдвинул гипотезу о преобладании в нем ненасильственной тактики, показав на примерах предреволюционных и революционных лет, что большая часть народных действий, предпринятых в революционном Париже, на самом деле не была проявлением жестокости и не была связана с коллективным насилием. Проследивая истоки политических «демонстраций» (ниже мы еще обсудим этот термин), он показывает, как протестующие обычно пытались избе-

жать насилия, проводя преимущественно мирные шествия, подавая петиции, организуя уличные банкеты и массовые собрания, которые только в редких случаях перерастали в острое противостояние с властью. Этот оригинальный взгляд на политическую историю Французской революции заслуживает особого внимания, поскольку вновь актуализирует многие вопросы, поднимавшиеся на протяжении двухсот лет в исторической науке, и заставляет вернуться к вопросу о том, какую роль сыграли простые парижане в развитии революционного процесса в конце XVIII в.¹

В первой главе исследуются истоки революционных «демонстраций» в последние годы существования Старого порядка и анализируются различные события

1 Работа Алпау перекликается с историографической традицией, включающей имена Ж. Лефевра, Ж. Рюде, А. Собоуля, К. Тоннессона и других, кто, изучая крестьян и санкюлотов, обнаружил автономность народных движений. См.: *Tønnesson K.* La défaite des sans-culottes. Mouvement populaire et réaction bourgeoise en l'an III. Oslo: Presses universitaires; P.: R. Clavreuil, 1959; *Soboul A.* Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire 1793—1794. P.: Seuil, 1968; *Rudé G.* La foule dans la Révolution française. P.: F. Maspero, 1982; *Lefebvre G.* La grande peur de 1789. Suivi de Les foules révolutionnaires. P.: Armand Colin, 2014.

в предреволюционном Париже, когда протестующие горожане прибегали к публичным коллективным акциям, высказывая свои требования или осуждая непопулярных чиновников. Вторая глава посвящена протестным акциям в условиях революционной динамики 1789 г., когда коллективные шествия стали одной из главных в тактике патриотического движения. Как показывает Алпау, хотя большинство таких шествий изначально имело миролюбивый характер, жесткое давление их властями вело к тому, что некоторые из них переросли в то, что во французской традиции именуется *les grandes journées*, то есть взятие Бастилии и октябрьский поход на Версаль: «Ни одно из них не начиналось как открытое восстание. Значительная эскалация насилия произошла только в ходе конфронтации с силами государства, и всем требовалось окончательное примирение с властями для достижения своих целей» (с. 74). Протестующие переходили от ненасильственных методов к насильственным в те моменты, когда «бездействие привело бы к эффективному подавлению их влияния» (с. 21), полагает историк.

Истоки и развитие столичного революционного протестного движения в июне — июле 1791 г. М. Алпау рассматривает в третьей главе. Он начинает с анализа движения, связанного с празднованием Дня федерации в июле 1790 г., а затем показывает, как дух общего единения уступил место политизированным уличным акциям, которые в первой половине 1791 г. становятся основным центром сосредоточения радикализирующихся левых сил. Республиканская кампания после неудачного бегства королевской семьи стала первым революционным протестным движением ненасильственного характера, наиболее важными и заметными формами которого стали петиции и «демонстрации». Каждый из двадцати четырех зарегистрированных протестов в период с 21 июня по 16 июля 1791 г., предшествовавших расстрелу на Марсовом поле 17 июля, оставался физически ненасильственным. Республиканские демонстранты 17 июля также вели себя мирно, до тех пор пока не произошла, по словам автора, двойная провокация со стороны «шпионов» и наступающих национальных гвардейцев.

Четвертую главу Алпау посвятил тому, что он называет «второй республиканской кампанией», то есть периоду между апрелем и августом 1792 г., когда после объявления войны 20 апреля горожане добились постоянного присутствия в Собрании и усилили давление на него при помощи петиций и уличных акций. Несмотря на всю неоднозначность конфронтации 20 июня, парижские активисты продолжали организовывать массовые шествия в ответ на угрозу контрреволюции. Только после того, как сама королевская швейцарская гвардия, оборонявшая дворец Тюильри, открыла огонь по «демонстрантам» 10 августа 1792 г., произошло массовое кровопролитие, и это стало прологом к «сентябрьской резне». В пятой главе автор показывает, как происходило возвращение столичных граждан к тактике ненасильственного протеста после сентябрьских эксцессов коллективного насилия. Он рассматривает, как радикальные лидеры использовали эти акции в первые месяцы после провозглашения республики, подчеркивая, что парижане стремились добиться и укрепить «братские отношения» с законодателями — членами только что избранного Национального конвента. Здесь же анализируется ненасильственная тактика протестующих в ходе «мирного восстания» 31 мая — 2 июня и «сентябрьского натиска» (4—5 сентября) 1793 г. «Благодаря выстраиванию отношений с властями на основе общих революционных интересов и необходимости сотрудничества во время революционных кризисов радикально настроенные протестующие Парижа, возможно, были более всего эффективны в 1793 г., чем в любой другой период Революции. К сентябрю движение санкюотов достигло своих главных целей и установило более эгалитарное правительство», — резюмирует историк (с. 155).

Политика термидорианского Конвента по выходу из террора подтолкнула санкюлотов, по мнению Алпау, к новому этапу использования «демонстраций» и шествий. В шестой главе показано, как парижане пытались именно таким способом вернуть себе политическое влияние на протяжении 1795 г. «Демонстрации/восстания» в жерминале и прериале Алпау также предлагает рассматривать как изначально ненасильственные движения, к чему, как и в 1793 г., стремились сами протестующие, однако все усилия политических элит были направлены на маргинализацию и подавление народного протеста. Убийство толпой депутата Конвента Ж.-Б. Ферро 1 прериала III года республики (20 мая 1795 г.) не было спланировано или одобрено предводителями восстания. «Дни 1—4 прериала III года ознаменовались последними радикальными демонстрациями периода Революции, сосредоточенными на проблемах продовольствия и права на протест. Конвент, не приняв никаких эффективных мер по разрешению продовольственного кризиса со времен жерминаля, едва ли мог надеяться на то, чтобы избежать дальнейших проявлений гнева парижан» (с. 171). В целом после 9 термидора протестующие придерживались ненасильственных форм выражения своих чаяний, но сталкивались с невосприимчивой «аудиторией» — термидорианским Конвентом, а также и с растущим антиреволюционным городским движением. Именно в мае 1795 г. законодательный орган начал действовать против кампании санкюлотов и, кроме того, продемонстрировал полный отказ от признания роли женщин как общественных и политических акторов: «Никогда более беспорядки, связанные с продовольственными вопросами, [начинавшиеся] по инициативе женщин, не будут играть большой роли в парижской революционной борьбе» (с. 177)².

Наконец, в седьмой главе автор обращается к эволюции столичных политических «демонстраций» консервативного толка. Если до 1792 г. радикалы безраздельно доминировали на парижских улицах, то позднее их непримиримые противники и сами стали прибегать к уличным акциям. Так, религиозные шествия, запрещенные в 1793 г., незаконно продолжались. Городская молодежь (мюскадены) проводила свои регулярные «демонстрации» в 1793 и в 1795 гг., выступая против призыва в республиканскую армию и оспаривая у радикалов контроль над улицей. Последнее крупное восстание, произошедшее 11—13 вандемьера IV года республики (3—5 октября 1795 г.), берет начало «в относительно консервативных» западных кварталах столицы³. Пользуясь тактикой всего предшествующего радикального движения, протестующие в вандемьере организуют первое парижское восстание «правого» толка⁴. Но Алпау все же осторожен в оценках: «Протестующие никогда напрямую

2 Здесь речь идет о декрете Национального конвента от 4 прериала III г. (23 мая 1795 г.) (Décret qui exclut les femmes des assemblées politiques). О роли женщин в народных движениях периода Революции и законодательных изменениях периода Термидора и Директории см.: *Fayolle C.* La «femme monstre»: la République face à la peur de la confusion des sexes // *La République à l'épreuve des peurs. De la Révolution à nos jours.* Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016; *Godineau D.* Femmes et violence dans l'espace politique révolutionnaire // *Historical Reflections / Réflexions Historiques.* 2003. Vol. 29. № 3. P. 559—576; *Guilhaumou J., Lapiéd M.* L'action politique des femmes pendant la Révolution française // *Nouvelle encyclopédie politique et historique des femmes.* P.: Les Belles Lettres, 2010. P. 208—246; *Le Bozec C.* Les Femmes et la Révolution: 1770—1830. P.: Passés Composés, 2019. P. 141—180.

3 Но на с. 23 Алпау называет организаторов восстания «предполагаемыми» («мнимыми») роялистами.

4 См. современную оценку восстания в вандемьере и других народных выступлений 1789—1795 гг. в кн.: *Бовыкин Д.Ю., Чудинов А.В.* Французская революция. М.: Альпина нон-фикшн, 2020. С. 278—282 и гл. 1—7.

не призывали к восстановлению Бурбонов, вместо этого ограничиваясь умеренными республиканскими требованиями, которые расходились со все возрастающим консерватизмом Конвента. На этот раз протестующие в основном пришли из северозападных кварталов Парижа, которые ранее подверглись активной агитации роялистов и помогали подавить радикальный протест в прериале» (с. 196). «Политическая демонстрация, как показало это движение, не просто было средством проявления радикального консенсуса, но могло быть использовано любой группой, стремящейся дать почувствовать свое численное превосходство», — заключает автор (с. 203).

Вся эта борьба 1787—1795 гг. позволила впервые на регулярной основе использовать формы ненасильственного протеста для выстраивания отношений сотрудничества между низами и национальными элитами, полагает Алпау. Подведение итогов своего исследования он превращает в самостоятельное эссе следующего содержания. Чтобы добиться успеха, парижским протестующим необходимо было установить прочные «братские» связи как с широкими слоями политической элиты, так и с еще более широкими слоями населения. Вместо движения, основанного главным образом на насилии и возмездии, большинство парижских протестов сосредоточилось на новых практиках ненасилия: разработке альтернатив физическому насилию и попытках найти возможности для сотрудничества. Изучая основные протестные движения революционной столицы, автор попытался поместить насилие и его альтернативы в их политический контекст. Ожидание насильственного подавления мотивировало радикальные революционные силы почти всегда избегать использования насилия снизу. Нестабильность и эскалация, производимые физическим насилием, вынуждали группы протестующих прибегать к нему только в самых отчаянных обстоятельствах. Парижане в основном стремились повлиять на политику, воздействуя на общественное мнение. Взятие Бастилии 14 июля 1789 г. и восстание 10 августа 1792 г. представляются исключительными случаями, когда физическое насилие помогло протестующим достичь своих целей (хотя в первом случае Алпау признает, что «символическое значение насилия было гораздо важнее его прямых последствий», с. 205). В других случаях применение физического насилия становилось помехой — отвлекало от содержания самих протестов или давало элитам повод для их подавления. Не обходит историк стороной и очевидные сложные моменты своей концепции. Так, он обращает внимание, что, хотя протестующие часто выступали с оружием и не отрицали возможности применения силы, во многих случаях (например, 31 мая 1793 года и 2 прериала III года) они не прибегли к вооруженным действиям даже тогда, когда их требования не были выполнены. Таким образом, «обычное проявление сдержанности революционно настроенными протестующими подчеркивало их зрелость как политических акторов» (с. 206).

Представляют интерес результаты применения количественных методов. В 8% случаев, утверждает Алпау, «демонстранты» перешли к физическому насилию. Протестующие инициировали насилие в 12 из 248 организованных акций, а власти сделали это еще в шести случаях. В более чем 92% участники уличных действий избегали физического насилия. Вербальное насилие и запугивание, хотя и присутствовали в той или иной форме во многих парижских «демонстрациях», все же имели определенные пределы. За исключением «демонстраций» 31 мая — 2 июня 1793 г. и 1 прериала III г., протестующие прямо не угрожали органу законодательной власти. Несмотря на конфронтационный характер многих акций, большинство из них были подготовлены таким образом, чтобы законодатели пришли к согласию с толпой и идентифицировали себя с протестующими. В данном случае, полагает Алпау, едва ли не более важными, чем провокация страха, были надежды на справедливость, новый порядок, в котором насилие станет ненужным. По подсчетам

автора, в ходе радикализации в парижских уличных протестах физическое насилие постепенно применялось все реже. Процент физически ненасильственных акций в их общем числе вырос с 75 в предреволюционный период до 86 в 1789 г. и 96 в 1793 г. Коллективные действия парижан во время Революции не просто были результатом мести элитам и следствием многовекового менталитета народа, но и демонстрировали главенство политических мотивов, стимул к демократической интеграции народных масс в городскую и национальную политику.

Вместе с тем Алпау идет вразрез с вековой традицией исследования народных движений во Франции XVIII в., когда заявляет, что большинство протестов было сосредоточено не вокруг вопроса о привилегиях, которые доминировали в протестах Старого порядка, а вокруг политических тем, затрагивавших всю Францию и даже территории за ее пределами.

Свои выводы историк вписывает в очень широкий общемировой контекст. Он полагает, что с распространением усилий по демократизации в XX—XXI вв. методы протеста, разработанные в эпоху «демократических революций» XVIII в., стали глобальным шаблоном для «сопротивления угнетению». Во время Французской революции протестующие преимущественно стремились добиться перемен внутри системы, переходя к насилию в редких случаях и только после того, как другие средства не давали результата. Исходя из принципа народного суверенитета, городские протестные движения помогли разработать новую модель народной демократии, основанной на широком участии граждан. Выстраивая отношения сотрудничества как с политической элитой, так и с французским населением в целом, протестующие разработали модель демократической свободы действий и формы политической активности, которым до сих пор следуют современные движения.

Почти сразу после ее выхода монография подверглась убедительной критике, хотя были и позитивные отклики. Спустя годы интерес к ней снизился, и в целом на изучение коллективного насилия она не повлияла. И действительно, несмотря на ряд оригинальных черт, присущих этому исследованию, большинство выводов Алпау представляются дискуссионными. Во-первых, сама доказательная база и многочисленные вычисления историка относятся исключительно к Парижу. Во-вторых, дискурсивный анализ не является сильной стороной этого исследования. Для любого специалиста по французской истории XVII—XIX вв. очевидно, что между различными формами народного протеста как при Старом порядке, так и во время Революции имелась существенная разница и исходить в их оценках следует из аутентичных названий. А все эти формы имели вполне конкретные названия не только в юридическом лексиконе, и свести их к двум категориям, как это делает Алпау, практически невозможно, не погрешив против истины⁵. Системное использование самого термина «демонстрация» выглядит как модернизация понятий, что должно иметь под собой чрезвычайно веские основания. Напомним, что историк выделяет две основные категории протеста: собственно политические «демонстрации» и групповые уличные акции. В Приложении, где автор перечисляет все зафиксированные им в источниках акции протеста, мы находим столь разнородные явления, как *atroupements* (сборища, скопления людей, толпы), *celebrations* (празднования, чествования), *processions* (шествия, процессии), *marches* (движения, коллективные действия), *insurrections* (восстания, мятежи), *pillages* (грабежи), *grèves* (забастовки, стачки), *fermentations* (беспорядки, волнения), *banquets* (банкеты, пиршества), *joursées* (букв. дни, *перен.* дни больших событий), *rassemblements* (скопле-

5 Автор и сам замечает, что революционеры «использовали множество альтернативных терминов», а вовсе не «political demonstration» (*manifestation politique*), но при этом не дает их полного списка (с. 18).

ния людей, сходки) и т.д. Причем в большинстве случаев Алпау не указывает в этом длинном списке точных наименований событий, как они отражены в источниках, а сразу дает их краткую интерпретацию. Так он переводит все массовые акции в ряд политических, хотя зачастую французы в революционную эпоху восставали против роста цен, финансовых нововведений, бумажных денег, угрозы голода, то есть их требования носили не политический, а социальный характер. Здесь же отметим, что только под словом *atrounement* в годы Революции фигурируют самые различные события — от скоплений недовольных рабочих до выступлений прихожан против местных кюре и монахов. Автор же вносит каждый такой факт в свои таблицы и ведет общий подсчет разнородных явлений. Увлечение количественными методами исследования работает против концепции, не лишенной, как мы уже отмечали, оригинальности. Наконец, историк прибегает к спорной терминологии: «мюскаденское движение», «радикальный консенсус», «консерваторы», «официально признанные государственные организации» (о парижских секциях) и т.д.⁶

Если поместить исследование Алпау в историографический контекст 2000—2010-х гг., то мы увидим, что он оказывается в одиночестве. Наиболее важные научные исследования посвящены различным регионам Франции, и их авторы, среди которых Ж.-К. Мартэн, Д. Сазерленд, В. Соттоказа, Г. Браун⁷ и многие другие, убедительно и на обширном материале архивов показывали, как волны коллективного насилия и политического бандитизма охватывали всю страну. При этом уже довольно давно хронологические рамки исследования такого феномена, как коллективное насилие, радикально изменились, поскольку (и развитие народных революционных и антиреволюционных движений это подтверждает) определенный социальный консенсус и общественный порядок французские власти смогли обеспечить только в годы Консульства Наполеона Бонапарта⁸.

Отсчет истории ненасильственного политического движения городских масс в Париже с 1787 г. вызывает сомнения. Ведь, двигаясь таким путем, любой автор может отодвинуть рамку исследования о Революции вплоть до начала 1770-х гг. и так называемой мучной войны, а то и до более ранних проявлений народного протеста. Ограничение же исследовательского пространства Парижем, напротив, сужает хронологию и позволяет остановиться на 1795 г., хотя ненасильственные и насильственные массовые акции не прекращались в департаментах Франции и позднее, и изучение механизмов коллективных протестов в этот период показывает, что страна существовала сразу в нескольких социально-политических измерениях: тенденции затрагивали регионы неравномерно, как с опережением, так и с заметным отставанием от столицы. Здесь уместно вспомнить об «авиньонской

6 В частности, мюскадены в Париже и других городах не были единым движением, не имели общей политической организации. Антиреволюционный протест молодежи в 1793—1795 гг. был проявлением крайне правого и оппозиционного Конвенту и Директории течения. См.: *Gendron F.* La Jeunesse dorée: épisodes de la Révolution française. Sillery: Presses de l'Université du Québec, 1979.

7 См.: *Sutherland D.M.G.* France 1789—1815: Revolution and Counterrevolution. L.: Fontana Press, 1985; *Brown H.G.* Ending the French Revolution: Violence, Justice, and Repression from the Terror to Napoleon. Charlottesville; L.: University Press of Virginia, 2006; *Martin J.-C.* Violence et Révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national. P.: Seuil, 2006; *Sutherland D.M.G.* Murder in Aubagne: Lynching, Law, Justice During the French Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; *Sottocasa V.* Les Brigands et la Révolution. Violences Politiques et Criminalité dans le Midi (1789—1802). Ceyzérieu: Champ Vallon, 2016.

8 *Sottocasa V.* Op. cit.; *Belissa M, Bosc Y.* Le Consulat de Bonaparte. La fabrique de l'État et la société propriétaire 1799—1804. P.: La fabrique, 2021; *Lentz T.* Le grand Consulat. 1799—1804. P.: Fayard, 1999.

резне» в октябре 1791 г.⁹, о специфическом терроре в Оранже¹⁰, бунтах в Ниме и Монтобане¹¹, странных «афтершоках» дехристианизации в Савойе 1794 г.¹² и т.д. А среди крупных региональных центров были Бордо и Лион, Марсель и Тулон. Количественные методы и современные цифровые технологии могли бы также помочь в работе с региональным материалом, но это, вполне вероятно, существенно бы изменило всю статистику.

Наконец, как быть с примерами символического насилия, которое вовсе не было связано с пролитием крови? Этот аспект истории революционной Франции заслуживает особого внимания. На протяжении большей части революционного десятилетия 1789—1799 гг. по всей стране происходили разнообразные акции самой разной политической окраски, чаще всего с одобрения или при попустительстве местной власти, в ходе которых представители различных социальных групп и слоев совершали ставшие почти ритуальными действия: повсеместное высаживание «деревьев свободы», принудительное изменение вестиментарного кода (красные фригийские колпаки и трехцветные кокарды, например, стали непременным атрибутом «добропорядочного гражданина», о чем даже был принят особый закон), массовое уничтожение эмблем, гербов и различных знаков «феодализма», что подразумевало и уничтожение немалого количества культурных ценностей, расхищение, а порой уничтожение церковных предметов и зданий, сожжение и уничтожение изображений или чучел политических противников и «коронованных тиранов». К этому следует добавить коллективное пение в общественных пространствах, действия публики в театрах, нападения на дипломатические миссии, настоящие осады органов власти и резиденций, — все то, что местные администраторы уже никак не могли контролировать.

Непростым для интерпретации остается и вопрос о дехристианизаторской политике в период Революции. Стихийные антицерковные шествия, осмеяние сакрального стали непременными признаками многих революционных публичных акций, а затем нашли отражение в драматургии. В конечном счете все это стало неотъемлемой частью политики революционной аккультурации¹³. В провинции действия городских низов направлялись не только популярными среди населения местными лидерами, но и комиссарами Национального конвента, такими как Ж. Фуше и А.-Л. Альбитт. Разумеется, в Париже такого размаха дехристианизация не достигла, но, как показал М. Вовель, в масштабах всей страны импульсы, исходившие из столицы и усиленные упорным энтузиазмом облеченных чрезвычайными полномочиями «представителей народа», приобретали гипертрофированный вид¹⁴.

-
- 9 *Moulinas R.* Le Massacre de la Glacière: enquête sur un crime impuni. Aix-en-Provence: Édisud, 2003.
- 10 *Lapied M.* Les comités de surveillance et la Terreur dans le Vaucluse et les Bouches du Rhône // Justice et politique: la Terreur dans la Révolution française. Toulouse: Presses de l'Université Toulouse Capitole, 1997.
- 11 *Sottocasa V.* Mémoires affrontées, Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- 12 *Nicolas J.* La Révolution française dans les Alpes (Dauphiné et Savoie, 1789—1799). Toulouse: Privat, 1989.
- 13 *Бурден Ф.* Революционная аккультурация: борьба за новую социальность // Французский ежегодник. 2001. М., 2001. С. 201—215.
- 14 *Vovelle M.* 1793. La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être suprême. Bruxelles: Complexe, 1988. Точечно политика дехристианизации продолжалась (хотя и в меньших масштабах) и в 1794, и в 1795, и в 1797 гг. И даже насаждение «теофилантропии» под руководством члена Директории Л.-М. Ларевельера-Лепо вполне вписывается в эту схему.

Все это получило широкое распространение и освещение в прессе, тысячах памфлетов и сатирических эстампов, расходившихся по стране и за ее пределами с поразительной быстротой. Потенциальная угроза, содержащаяся в подобных акциях, сама по себе была чрезвычайной, французское общество существовало в атмосфере перманентного насилия. Совершая сотни таких действий ежегодно, французские граждане, даже не проливая крови, создавали атмосферу нетерпимости как «слева», так и «справа».

Впрочем, авторское видение революционного процесса не предполагает однозначного оправдания народных движений. Количественные методы без анализа экономической компоненты ведут к политизации неполитических и аполитичных собраний, шествий, петиций. Так автор попадает в ловушку, устроенную еще политическими лидерами Национального конвента, поскольку сами революционные власти (группировки жирондистов, монтаньяров, термидорианцев) старались политизировать социальные конфликты и экономические требования протестующих, видоизменяя и сам политический дискурс.

Анализ протестных акций в революционном Париже, предпринятый Алпау, подводит читателя к ключевому вопросу о самой сути революционного активизма, то есть всего того, что в фундаментальной работе итальянского историка Х. Бурстина удачно именовалось «революционным протагонизмом»¹⁵. Удачным выходом для автора мог бы стать коллективный портрет такого активиста, но американского исследователя интересует тактика коллективных действий, что не позволяет ему рассмотреть роль отдельных активистов/протагонистов революционных дней. Нет в монографии и анализа социального состава протестующих: сама методология и широта охвата источников делает такой анализ практически невыполнимым для одного исследователя.

Тезис автора о том, что давление на власть снизу в революционном Париже в большинстве случаев не было связано с насилием, не противоречит в целом выводам ряда известных историков. Но при этом нужно все же с большой осторожностью прибегать к количественным методам исследования, избегать модернизации понятий и терминов того времени, более отчетливо определять роль лидеров этих движений. При анализе источников следует разделять народное насилие (например, дело Ревельона), четко спланированную угрозу насилием (31 мая 1793 г.), ненасильственные акции, за которыми насилие уже угадывается (сентябрьский натиск), ситуации, когда организаторы не справились с толпой (1 прериаля), и точечное насилие как обещание насилия массового (5–6 октября 1789 г.). Впрочем, при таком подходе это было бы уже совершенно иное исследование. И все же монография Алпау заставляет серьезно задуматься о том, каково было на самом деле место ненасилия в истории одной из самых кровавых революций Нового времени.

15 См.: *Burstin H. Révolutionnaires. Pour une anthropologie politique de la Révolution française.* P.: Vendémiaire, 2013.

Евгений Савицкий

Против Гитлера, но ненасильственно:

О ЗЫБКИХ ГРАНИЦАХ СОПРОТИВЛЕНИЯ
И СОТРУДНИЧЕСТВА

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_459

Semelin J. *Sans armes face à Hitler: la Résistance civile en Europe (1939—1943)*.

P.: Payot, 1989. — 270 p. — (Bibliothèque historique Payot).

Книга психолога, историка, политолога и политического активиста Жака Семелена¹ «Без оружия против Гитлера: гражданское сопротивление в Европе (1939—1943 гг.)» вышла в 1989 г. С тех пор она неоднократно переиздавалась и дополнялась². С 1992 по 2021 г. она была переведена на английский, итальянский, польский, греческий и немецкий, что свидетельствует о сохраняющейся актуальности и востребованности книги. Но начнем с историографического контекста первого издания.



Конец 1980-х, в самом разгаре «спор историков» (Historikerstreit) об уникальности преступлений нацизма³. Сравнивая два «тоталитаризма», советский и немецкий⁴, Эрнст Нольте (с выступления которого и начался спор) утверждал, что лагеря и массовое уничтожение людей не были в ту эпоху чем-то исключительно немецким и, более того, что жестокость немецкой политики во многом диктовалась страхом перед беспримерной жестокостью большевиков и их экспансионистскими планами. Позднее исследователи указывали также на широкую практику использования концлагерей и террора в отношении мирного населе-

- 1 См. автобиографию Семелена: *Semelin J. J'arrive où je suis étranger*. P., 2007. Проблематике ненасилия посвящен целый ряд работ этого автора, в частности: *Idem. Pour sortir de la violence*. P., 1983; *Idem. La non-violence expliquée à mes filles*. P., 2000; *Idem, Mellon F. La Non-violence*. P., 1994.
- 2 В издании 2013 г. была расширена хронология: *Semelin J. Sans armes face à Hitler: la Résistance civile en Europe (1939—1945)*. P., 2013. Изначально книга заканчивалась 1943-м, так как автор считал, что брутализация войны оставляла все меньше возможностей для ненасильственных актов сопротивления, в частности во Франции после полной ее оккупации в ноябре 1942 г. Переходу к преимущественно вооруженной борьбе способствовали и поражения германской армии осенью 1942 — зимой 1943 гг. в Северной Африке и под Сталинградом, открывавшие перспективы освобождения Европы в обозримом будущем.
- 3 См.: „Historikerstreit“: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung / Hrsg. von E.R. Piper. München; Zürich, 1987.
- 4 О критике понятия «тоталитаризм» см.: За рамками тоталитаризма: сравнительные исследования сталинизма и нацизма / Под ред. М. Гейера и Ш. Фицпатрик. М., 2011.

ния в колониях как до, так и после Второй мировой войны⁵. Схожие вопросы ставились и в связи с «бомбовой войной»: в какой мере бомбардировки англичанами и американцами германских городов являются целенаправленным массовым и индустриально организованным уничтожением мирного населения, аналогичным холокосту?⁶ Отмечалось, что подобные практики террористических бомбардировок были изначально отработаны в колониях и в странах Ближнего Востока в 1920—1930-е гг.⁷ Нормальность таких методов предполагала, что они необязательно должны были вызывать протест или сопротивление у людей того времени (если не применялись к ним самим), а потому несправедливы ретроспективные упреки в «молчаливой поддержке» Гитлера немцами и многими жителями оккупированных стран. В этом контексте особенно важен был вопрос, как именно воспринимали люди того времени события войны и холокоста, чему, в частности, уделялось много внимания в рамках западногерманской «истории повседневности» 1980—1990-х гг.⁸

Другой важный контекст — дискуссии между интенционалистами и функционалистами о причинах и природе холокоста⁹. Если интенционалисты подчеркивали злую волю Гитлера и его окружения¹⁰, то функционалисты как бы нормализовали холокост, показывая, в какой мере он был результатом рутинных бюрократических практик, сочетавшихся зачастую с отсутствием четкого плана. На то, что холокост не был чем-то экстраординарным, а вырос из заурядной менеджерской ментальности, указывали уже Т. Адорно и М. Хоркхаймер в «Диалектике Просвещения» (1947), а позднее и Х. Арндт в «Банальности зла» (1963). Но особенное значение имел труд Р. Хильберга «Уничтожение европейских евреев», вышедший в 1961 г. и переизданный в расширенном, трехтомном варианте в 1985 г.¹¹ Тогда же, в 1985-м, состоялась премьера фильма К. Ланцмана «Шоа», в котором Хильберг выступал основным экспертом. Историк уделял особое внимание тому, что можно было бы назвать актами повседневного сопротивления нацизму; впрочем, в его описании они представляли довольно сомнительными.

Так, в 1935 г. при разработке и обсуждении закона об имперском гражданстве чиновники германского министерства внутренних дел всячески противодействовали стремлению Гитлера и вообще партийной верхушки трактовать понятие «еврей» расширительно, включая в него и «полуевреев», и в итоге чиновникам удалось отстоять эту свою позицию. Позднее, после войны, подобные действия

-
- 5 См., в частности: *Kreienbaum J.* A Sad Fiasco: Colonial Concentration Camps in Southern Africa, 1900—1908. N.Y., 2019; *Bennett H.* Fighting the Mau Mau: The British Army and Counter-insurgency in the Kenya Emergency. Cambridge, 2013. См. также краткий обзор «глобальной истории» концлагерей: *Stone D.* Concentration Camps: A Short History. Oxford, 2017.
 - 6 *Friedrich J.* Der Brand: Deutschland im Bombenkrieg, 1940—1945. München, 2002.
 - 7 См.: *Satia P.* The Defence of Inhumanity: Air Control and the British Idea of Arabia // *The American Historical Review*. 2006. Vol. 111. No. 1. P. 16—51; *Böhm M.* Die Royal Air Force und der Luftkrieg, 1922—1945. Paderborn, 2015.
 - 8 См.: *Людтке А.* История повседневности в Германии: новые подходы к изучению труда, войны и власти / Пер. с англ. и нем. К.А. Левинсона и др. М., 2010.
 - 9 См.: *Mason T.* Intention and Explanation: A Current Controversy about the Interpretation of National Socialism // *Der Führerstaat: Mythos und Realität* / Hrsg. von G. Hirschfeld, L. Kettenacker. Stuttgart, 1981. S. 21—40.
 - 10 *Шупер У.* Взлет и падение Третьего Рейха: В 2 т. / Пер. с англ. под ред. О.А. Ржешевского. М., 1991; *Dawidowicz L.* The War Against the Jews, 1933—1945. N.Y., 1975; *Hilgruber A.* Der Zweite Weltkrieg, 1939—1945: Kriegsziele und Strategie der großen Mächte. 6. Aufl. Stuttgart, 1996.
 - 11 *Hilberg R.* The Destruction of European Jews: In 3 vols. N.Y., 1985.

могли трактоваться как смелые акты гражданского сопротивления, однако, как показывал Хильберг, дело было вовсе не в тайной оппозиционности или гуманизме. Авторы закона были убежденными нацистами, молодыми чиновниками, занявшими высокие посты благодаря Гитлеру и вовсе не думавшими о том, чтобы подвергать сомнению партийную линию. Но они понимали и были способны доказать руководству, что расширительное толкование понятия «еврей» создаст целый ряд нежелательных сложностей: во-первых, говорили они, это количественно усилит «еврейскую сторону», в то время как «полуевреи» далеко не так опасны, ведь в них все-таки есть половина германской крови; во-вторых, это поставит «полуевреев» в худшее положение по сравнению с «полными евреями», так как первые имеют меньше возможностей эмигрировать или получить поддержку еврейских общин, что несправедливо; в-третьих, лишение «полуевреев» гражданства оставит вермахт без сорока пяти тысяч обученных солдат; в-четвертых, немало «чистокровных» и добропорядочных немцев многие годы женаты на «полуеврейках», часто не подозревая о происхождении своих жен, и лишение их гражданских прав вызовет широкое недовольство; в-пятых, среди «полуевреев» много заслуженных и важных для рейха людей и т.д.

Подобным образом Хильберг анализирует и последствия Хрустальной ночи 9—10 ноября 1938 г. — погромов еврейских магазинов и сожжения синагог «в ответ» на убийство евреем немецкого дипломатического служащего в Париже. Как показывает американский историк, погромы были инициированы Геббельсом, стремившимся усилить свои позиции во власти и действовавшим без согласования с другими представителями нацистской верхушки, но якобы получившим устное согласие Гитлера. Результатом погромов стали колоссальные убытки для немецких страховых компаний, так как уничтоженные товары и разгромленные помещения были застрахованы и часто принадлежали не евреям, а немцам (сдававшим магазины им в аренду), но даже и невыплата компенсаций евреям сильно подорвала бы доверие к немецким страховщикам. Представители бизнеса требовали недопущения подобных событий в будущем. С осуждением погромов выступили также министерство финансов и рейхсбанк, поскольку погромы усилили давление на курс марки, подрывали и без того хрупкую бюджетную стабильность. Министерство экономики, со своей стороны, указывало на то, что многие евреи — руководители зарубежных филиалов немецких фирм стали переходить со всей клиентурой к американцам и англичанам; усилилась международная кампания бойкота немецких товаров. Против погромов — причины неконтролируемых беспорядков и грабежей — выступили и министерство внутренних дел, и шеф полиции и СС Гиммлер. Ряд участников погромов, совершавших убийства и изнасилования, были арестованы и отданы под суд.

Кроме того, немецкие города были вынуждены нести большие расходы по устранению руин на центральных улицах. На специальном совещании у Геринга представители разных ведомств и бизнеса приняли решение о недопущении впредь еврейских погромов. Оно вновь было продиктовано не гуманизмом или внутренним сопротивлением политическому курсу, а пониманием того, что спонтанные непродуманные акции лишь наносят вред рейху и нужен более планомерный подход к «еврейскому вопросу». Хильберг приводит и много других подобных примеров «противодействия» нацистской политике как на высшем, так и на низовом уровне; так, венские полицейские протестовали против откомандирования их для сопровождения поездов с депортируемыми евреями, поскольку им, полицейским, не обеспечивалось в пути необходимое довольствие. Таким образом, определенные поступки, рассмотренные изолированно, могут выглядеть актами гражданского сопротивления, но на деле они не всегда противоречили соучастию в реализации

преступной политики и даже повышению ее эффективности. При этом, как отмечает во введении Семелен, акты гражданского ненасильственного сопротивления долгое время оставались мало исследованными: основное внимание уделялось событиям на фронтах и вооруженному движению Сопротивления в тылу.

Изучению ненасильственного сопротивления и его валоризации мешали не только больший масштаб и яркость военных событий, затмевавших собой гражданские акции, следы которых историкам порой трудно обнаружить. Другим препятствием было то, что отказ от насилия в конце 1930-х — начале 1940-х гг. и также после войны ассоциировался с политикой умиротворения Гитлера и Муссолини — отказом от поддержки Эфиопии, невмешательством в гражданскую войну в Испании, сдачей Австрии и Чехословакии. С пацифистских позиций во Франции и Великобритании в предвоенные годы выступали в основном правые и крайне правые политические силы, осуждавшие кровожадность коммунистов и других левых радикалов, а также некоторых либералов, призывавших к немедленному объявлению войны Германии¹². Позднее многие из этих сторонников ненасильственных мер воздействия на Гитлера, поиска взаимопонимания ради сохранения мира, шли на сотрудничество с германскими оккупационными властями или поддерживали переговоры инициативы летом 1940 — весной 1941 г.

Поэтому Семелен счел крайне важным исследовать разнообразие актов гражданского сопротивления нацизму, их причины, особенности в разных странах и результаты, обращая при этом внимание не только на сами события, но и на те социально-психологические обстоятельства, в которых они оказывались возможными и на которые в свою очередь оказывали влияние. Ненасильственные акции, влияя на общественное мнение, могли создавать необходимый моральный фон для иных форм сопротивления. Так, создание нелегальной газеты порой приводило к появлению у подпольной группы вооруженного крыла. Автор подчеркивает, что было бы неправильно рассматривать ненасильственные формы сопротивления как всего лишь дополнение к другим, военным. Ненасильственное сопротивление могло иметь сугубо гражданские задачи, не связанные ни с какими военными целями. Важным оказывалось не уничтожение солдат противника, а отстаивание основополагающих для общества прав и свобод. Это могли быть акции профсоюзов, религиозных организаций, судебных инстанций, спортивных объединений и т.д.

Вот почему Семелен не рассматривает такие формы сопротивления, как сбор разведывательной информации или акты саботажа по заданию находящихся за рубежом штабов для поддержки боевых операций. Под ненасильственным гражданским сопротивлением он понимает спонтанную невооруженную борьбу гражданского общества против внешнего агрессора. Обычно в таких случаях речь идет о том, чтобы просто сказать «нет», а не о каких-то хорошо разработанных и далеко идущих планах. Соответственно, таким формам протеста свойственны импровизация, творчество, но также и хрупкость. Это коллективные формы сопротивления, и этим они отличаются от индивидуального инакомыслия и неподчинения. Средства такой борьбы могут быть экономические, юридические, педагогические, религиозные, медицинские и т.д. Впрочем, замечает Семелен, нередко выбор таких средств борьбы объяснялся отсутствием оружия, а не приверженностью идеям ненасилия.

Рассматриваемые в книге примеры относятся к Западной и Северной Европе, а также к Польше и Чехии, где немецкая политика в отношении местного населе-

12 *Pugh M.* “Hurrah for the Blackshirts!”: Fascists and Fascism in Britain Between the Wars. L., 2013; *Idem.* Liberal Internationalism: The Interwar Movement for Peace in Britain. N.Y., 2012; *Azéma J.-P.* De Munich à la Libération, 1938—1944. P., 1979. P. 12—14.

ния (за исключением евреев, рома и др.) была менее насильственной, чем дальше на востоке, а потому допускала, особенно в первые годы войны, не только сопротивление с оружием в руках. Кроме того, по мнению автора, ненасильственному сопротивлению способствовал преимущественно равнинный характер Западной и Центральной Европы, в то время как в горных районах, особенно на Балканах, было больше возможностей для вооруженной борьбы.

Семелен начинает с анализа изменений в политической географии после 1939 г. и особенностей оккупации разных стран — от Дании, где оставался король и продолжало действовать свое правительство, а в 1943 г. были даже проведены очередные выборы с участием довоенных партий, получивших подавляющее большинство голосов, до генерал-губернаторства (урезанной Польши), где прежние национальные органы власти были полностью устранены. Дифференциация политических режимов и форм сотрудничества с оккупантами служит выдвиганию гипотезы, что возникновение различных форм насильственного и ненасильственного сопротивления зависело от того, какую позицию занимало местное правительство, в какой мере политический порядок в условиях оккупации сохранял легитимность, позволял населению сплотиться вокруг существующих национальных органов власти.

Семелен различает сотрудничество с оккупантами и приспособление к жизни в условиях оккупации. После того как прошел шок от быстрой победы немцев, люди пытались наладить жизнь, по возможности ввести ее в прежнее русло. Никто не был подготовлен к произошедшим изменениям, и потому особенно в первые месяцы нужно было заботиться о своем физическом выживании: поиске еды, а для многих — и нового жилья, места работы. При этом в условиях морской блокады со стороны Англии и переориентации торговых потоков на Германию любое предприятие оказывалось так или иначе служащим немецким интересам. Помимо этого, для большинства людей исход войны оставался неясным, и потому они предпочитали выждать, а не предпринимать поспешные действия.

По мере складывания черного рынка начинало формироваться что-то вроде особого чувства общности у тех, кто обладал секретами подпольного добывания нужных вещей и продуктов. Черный рынок становился и местом обмена неофициальными новостями, в том числе получаемыми благодаря тайному прослушиванию лондонского, а позднее также московского и браззавильского радио. Более рискованной практикой было чтение нелегальных газет, которые среди прочего давали советы, как себя вести: притворяться не знающим немецкого языка, даже если знаешь его; не торопиться с выполнением своих обязанностей на работе; не ходить в кино на немецкие и итальянские фильмы и т.д. Пропагандировался в них и «швейкизм» — идиотское исполнение приказов. Возникла практика ношения по праздникам одежды в цветах национального флага или понятных только своим знаком, например особым образом приколотой булавки.

Таким образом, было бы ошибкой строго делить жителей оккупированных стран на коллаборационистов и героев Сопротивления: между этими полюсами существовал большой спектр возможностей для добровольного или вынужденного приспособления, инакомыслия и выражения патриотических чувств. Семелен также указывает на существование «легальных нелегалов» — чиновников, которые, продолжая исполнять свои обязанности, работали на оккупантов, но благодаря своей информированности могли, например, предупреждать кого-то об облавах, помогали оформить новые документы или получить продовольственные карточки. Даже бойцы Сопротивления были заинтересованы в том, чтобы те продолжали работать, изредка оказывая ценные услуги своим. Такие случаи размывают четкие границы между сопротивлением и сотрудничеством. При этом возникает опас-

ность слишком широкого толкования сопротивления, которое будет легитимировать любые формы коллаборационизма, в том числе такие, которые лишь прикрывались видимостью сопротивления.

Зыбкость границ, по наблюдению Семелена, особенно видна на примере Дании, оккупированной в апреле 1940 г. Компромиссная политика ее правительства позволяла затягивать исполнение немецких требований, а то и вовсе их саботировать. Так, в январе 1941 г. Германия попросила передать ей в пользование восемь датских торпедных катеров, заверив, что этот «дружеский жест» ни в коем случае не будет нарушением «датского нейтралитета». Однако датское правительство ответило, что это невозможно, поскольку в меморандуме от 9 апреля 1940 г. Германия оставила датский флот под датским командованием. Берлину пришлось заявить, что датчане неправильно истолковали просьбу, и речь идет об использовании катеров лишь в учебных целях. Дания настаивала на своем. Лишь после того, как Германия пригрозила прекратить поставки угля, датчане уступили, демонтировав, однако, с катеров вооружение и навигационные приборы. В таком виде пользы от катеров было мало. Впрочем, политика компромисса вела в конечном счете к подчинению, и в августе 1943 г. датское правительство пало, так как не смогло предотвратить массовых протестных акций, а затем отказалось их подавлять. Уже с 1942 г. на датских заводах участились акты саботажа, а летом 1943-го начались забастовки и демонстрации с требованиями повышения зарплаты и строительства бункеров для защиты от английских бомбежек. В итоге немецким властям пришлось ввести военное положение и перейти к прямому управлению страной.

В Бельгии единственной ветвью власти, сохранившейся от довоенного времени, была судебная система, и в условиях оккупации граждане стали рассматривать ее как высший моральный авторитет. Решение судей продолжить свою работу основывалось на опыте оккупации 1914 г., когда бельгийские суды прекратили работу и тут же были созданы немецкие, выносившие суровые приговоры. Кроме того, бельгийские инструкции, составленные в межвоенное время, предписывали чиновникам в случае оккупации оставаться на своих местах. В результате бельгийские судьи рассматривали себя как последний бастион независимой бельгийской государственности. Но в действительности они мало что могли поделать с требованиями оккупантов: любой поиск компромисса упирался в непреклонность противоположной стороны. Так, судьи кассационной палаты приняли решение о неправомерности антиеврейских законов, принятых в октябре 1940 г., поскольку бельгийское законодательство запрещает любую дискриминацию. Однако под давлением немцев судьи были вынуждены признать, что эти акты могут применяться при условии невнесения их в официальный журнал узаконений и, таким образом, бельгийское государство не будет нести ответственность за их применение. Немцы достигли своей цели: местные бельгийские чиновники занялись преследованием евреев, лишая их права на определенные виды деятельности.

Еще более тяжелый кризис наступил в ноябре 1942 г., когда шестая палата апелляционного суда объявила незаконной предпринятую по немецкой инициативе административную реформу. Несмотря на оказанное давление, пленум апелляционного суда высказался в поддержку шестой палаты. Уже на следующую ночь президент палаты и ассессоры были арестованы, кроме них были взяты в заложники многие другие судебные служащие. Из солидарности с ними была объявлена забастовка, однако она прекратилась после немецкого ультиматума, грозившего новыми репрессиями. Хотя арестованные были освобождены, в вопросе, из-за которого все началось, судьи ничего не добились. В дальнейшем бельгийские суды хотя и пытались порой вступаться за депортируемых евреев или граждан, прину-

дительно отправляемых на работу в Германию, но толку от этого было мало. В подпольной газете бельгийского Сопротивления декабрьские уступки характеризовались как отречение судебного корпуса от своих обязанностей. Семелен делает вывод, что, однажды решившись остаться на своих местах, бельгийские судьи не были способны выдержать конфронтацию с оккупантами.

Таким образом, Дания и Бельгия являли собой примеры обреченной на провал политики компромиссов, при этом существование легальных национальных органов власти сдерживало развитие подпольных форм сопротивления. Иными были ситуации в Норвегии и Нидерландах. Монархи и правительства этих стран отправились в изгнание в Англию, что поначалу многими расценивалось как трусость, позорное бегство. Но затем существование правительств в изгнании превратилось в важный знак сохранения легитимных политических институций. Благодаря их существованию немцам было сложнее добиться признания вновь созданных органов управления, их деятельность с самого начала вызывала сопротивление. Например, рейхскомиссар Норвегии Й. Тербовен в течение полугода после оккупации страны так и не смог привлечь к сотрудничеству никого из представителей норвежских политических партий, кроме местных нацистов во главе с Квислингом, пользовавшимся, однако, слабой народной поддержкой и не считавшимся умелым руководителем. 25 сентября 1940 г. все политические партии, кроме нацистской, были запрещены, Тербовену пришлось править при помощи немецких чиновников и небольшого числа местных коллаборационистов. Что касается рядовых чиновников, то они поначалу были дезориентированы. Одни уволились, другие остались, надеясь продолжать отстаивать интересы своей страны. Но когда Тербовен попытался легитимировать свои решения запросом в верховный суд, тот в полном составе подал в отставку. Это событие имело огромное значение, поскольку прямо указало на незаконность нового режима и оправдало любое сопротивление ему, до этого момента имевшее лишь маргинальный характер.

Впрочем, оговаривается Семелен, все же нельзя с полной уверенностью говорить о взаимосвязи между позицией высшего чиновничества и развитием низового сопротивления: в разных странах действовали и многие другие факторы. Низовое сопротивление, как вооруженное, так и ненасильственное, обладало значительной степенью автономии. Тем не менее в Норвегии, если сравнивать ее с Данией, позиция монарха, правительства, парламентских партий и судебного корпуса способствовала более ранней мобилизации групп сопротивления — уже в 1941 г., а не в 1943-м, как в соседней стране. Так, попытки нацистских властей поставить под контроль спортивные объединения привели к их самороспуску. Открыто протестовало против вмешательства в дела норвежской церкви духовенство, распространявшее соответствующие пастырские послания. Учителя отказывались следовать в преподавании нацистским учебным планам и вступать в официальный нацистский профсоюз и по инициативе подпольного координационного комитета массово писали письма об этом в министерство по делам религий и образования. Это привело к приостановке преподавания в норвежских школах, а потом и к арестам неояльных учителей, их депортации в лагерь под Киркенесом, где содержались также советские военнопленные. Но затем власти были вынуждены пойти на уступки. Учителей вернули из лагеря, занятия в школах возобновились, а членство в официальном профсоюзе стало добровольным (в него вступило лишь небольшое число преподавателей). При этом, как замечает Семелен, норвежские протесты были направлены главным образом против марионеточного правительства Квислинга, которое с неуместным подчас рвением пыталось продемонстрировать Гитлеру свою полезность, добиться расширения своих полномочий. В меньшей степени они затрагивали рейхскомиссара Тербовена, который использовал протесты,

чтобы подорвать претензии Квислинга на большую самостоятельность, сохранить и усилить собственную власть.

Во Франции ситуация была иной, чем в Норвегии. Там правительство Петена стремилось быть максимально лояльным Германии, при этом его легитимность поначалу сдерживала сопротивление оккупантам. Тем важнее было выступление де Голля, которое маркировало появление иной легитимности и стимулировало протестные акции. Чтобы убедиться в поддержке своих действий французами и одновременно показать им, сколь многие против сотрудничества с Германией, де Голль, например, просил своих сторонников оставаться дома в определенные часы. Организованная немцами в это самое время бесплатная раздача картофеля в Париже не помешала опустевшим улицам стать важным элементом пассивного сопротивления оккупантам.

Схожее значение имели и радиообращения из Лондона нидерландской королевы Вильгельмины. Оставшееся в стране нидерландское чиновничество проявило себя еще менее боевым, чем бельгийское. Когда в ноябре 1940 г. был смещен председатель верховного суда, еврей по национальности, никто из коллег не выступил в его поддержку. В сентябре 1944 г., с вступлением на территорию Нидерландов британских войск, оставшиеся члены верховного суда были уволены правительством в изгнании. Дело, однако, было не только в этих судьбах. Как отмечает Семелен, даже несмотря на жертвы мая 1940 г., бомбардировку Роттердама и других городов, жители Нидерландов в большинстве своем не испытывали исторической вражды к немцам. Хотя протесты стали возникать уже в первые месяцы оккупации, они носили спонтанный и локальный характер и были связаны с репрессиями против евреев или ухудшением условий труда. До 1943 г. население Нидерландов колебалось между признанием легитимности фактического правительства и находившихся в Лондоне королевы и правительства в изгнании.

Семелен пишет, что решиться на протестные действия, особенно без оружия, то есть будучи беззащитным, может далеко не каждый, для этого нужно быть кем-то вроде святого мученика. Другое дело — коллективные действия. В группе готовность человека пойти на риск возрастает: страх уменьшается, когда им можно поделиться с товарищами. Возникает и превозмогающее страх чувство солидарности. Все эти особенности в свое время обстоятельно исследовались военными психологами. Готовность к гражданскому сопротивлению зависит, таким образом, от степени социальной сплоченности общества, которая в разных странах накануне войны была неодинакова. Она была больше в Норвегии, где способствовала активным протестным акциям, в которые вовлекалось большое количество людей, и меньше во Франции, накануне войны политически поляризованной и фрагментированной; там социальная сплоченность складывалась уже в период немецкой оккупации, что влияло на способность французов к организованным протестам.

Социальную сплоченность при этом не следует путать с жестким идеологическим контролем. Скорее она означает существование консенсуса относительно правил игры даже при сильном различии мнений. Она определяется, кроме того, наличием у людей чувства, что они действительно принадлежат к тому обществу, в котором живут. В духе теории А. Адлера Семелен пишет, что с психологической точки зрения сплоченность — это признание человека другими людьми и его готовность признавать их. В кризисные времена она проявляется в том, насколько подвергнутое агрессии общество способно совместно блокировать угрозу. Социальные связи должны быть достаточно сильными, чтобы пережить шок нападения. Люди готовы защищать, даже с риском для себя, лишь то, что им по душе.

Таким образом, в книге Семелена социально-психологические конструкции соединяются с анализом конкретных ситуаций и тех многообразных форм, которые

могло принимать ненасильственное сопротивление. При этом, несмотря на его политическую убежденность в правильности ненасильственного сопротивления, автор показывает его во многих случаях сомнительные результаты. Но это, по мысли Семелена, не значит, что практика ненасильственного сопротивления порочна или неэффективна. Каждый раз она зависит от имеющихся социальных и психологических условий, а также от общего исторического контекста, который необходимо учитывать как при исследовании практик ненасильственного сопротивления в прошлом, так и в продумывании их применимости в настоящем. Демонстрируя амбивалентность практик ненасильственного сопротивления, книга не дает простых ответов, которые были бы проецируемы на современную ситуацию.

После насилия

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_468

Герман Дж. Травма и исцеление: последствия насилия от абьюза до политического террора / Пер. с англ. —

М.: Эксмо, 2022. — 400 с. — 5000 экз.

«Нью-Йорк таймс» назвала эту работу Джудит Герман «одной из важнейших книг по психиатрии со времен Фрейда». Она очень плотно написана: только факты, свидетельства, ссылки на исследования, выводы. Лишь иногда Герман позволяет себе феминистский пафос, когда обличает несправедливое отношение общества к жертвам насилия, впрочем всегда опираясь на факты. Книга впервые вышла в США в 1992 г., а в России — лишь спустя тридцать лет, хотя была нужна здесь намного раньше, потому что афганская и две чеченские войны, а также прочие вооруженные конфликты дали массу случаев посттравматического стрессового расстройства (ПТСР), который в Америке называют еще «вьетнамским синдромом». В ближайшее время в России следует ожидать скачкообразного роста ПТСР, а значит, это еще и «очень своевременная книга».



Общие симптомы ПТСР возникают не только у ветеранов войн, но и у людей, которые либо сами подвергались длительному насилию, либо вынужденно наблюдали его. Это свидетели геноцида, узники концлагерей, заложники террористов, беженцы, политзаключенные, жертвы стихийных бедствий, жертвы изнасилования или домашнего насилия, включая инцест. Боевая психическая травма, или снарядный шок (shell shock), имеет симптомы, характерные для жертв сексуального насилия: «...психологический синдром, наблюдавшийся в тех, кто выжил после изнасилований, домашнего насилия и инцеста, в сущности, был аналогичен синдрому, наблюдавшемуся у выживших на войне. <...> Истерия у женщин и боевой невроз у мужчин суть одно и то же» (с. 50).

Книга вобрала в себя двадцатилетний опыт исследований и клинической работы с пациентами, пережившими сексуальное или домашнее насилие, с ветеранами войн и жертвами политического террора. По признанию автора, в основу книги она положила свидетельства переживших травму. Первая часть («Травматические расстройства») посвящена диагностике ПТСР; в ней перечисляются способы адаптации человека к травмирующему событию. Во второй части («Стадии восстановления») описывается процесс исцеления от травмы и дается схема психотерапии для переживших травму людей.

Травмирующее событие любого рода вызывает у человека беспомощность и ужас, он теряет контроль над ситуацией. Травма формируется, когда естественная приспособительная реакция «бей или беги» теряет смысл, когда действовать бесполезно: «Когда ни сопротивление, ни бегство невозможны, человеческая система самозащиты перегружается и дезорганизуется» (с. 53). Эта дезорганизация часто принимает форму фрагментированного сознания, происходит разрыв нормальных

связей между воспоминанием, знанием и эмоциями. Событие, запускающее травму, производит глубокие и длительные изменения в нервной системе, эмоциях, памяти, когнитивных процессах. В частности, автор пишет, что в социальной группе женщин, переживших изнасилование, отмечается большее количество нервных срывов, суицидальных мыслей и попыток суицида, чем в любой другой группе: «Если до изнасилования вероятность попытки самоубийства для этих женщин не превышала норму, то после него попытку самоубийства совершила почти каждая пятая (19,2%)» (с. 72).

Герман делит симптомы ПТСР на три типа.

1. *Перевозбуждение* держит человека в состоянии постоянной бдительности, даже когда непосредственная угроза миновала: тело все время ожидает опасности, человек вздрагивает от малейшего звука, возбуждение приводит к разнообразным расстройствам сна.

2. *Интрузия*, или *вторжение*, воспроизводит стойкий отпечаток травмирующего опыта: это ночные кошмары, которые длятся годами, навязчивые воспоминания в форме ярких образов и ощущений, тяга к воссозданию момента ужаса, например в игровой форме, в мистической надежде изменить ход событий или отменить шокирующий момент. Пока человек не объяснил себе смысл случившегося, не ассимилировал этот опыт, вспышки памяти, освещающие сцену преступления, будут раз за разом повторяться.

3. Защищаясь от нестерпимой боли, организм может перейти в режим *избегания*, или *онемения*. Это капитуляция сознания, при которой опасная ситуация вызывает не ужас и ярость, а парадоксальное отстраненное спокойствие, в котором растворяются страх и боль. Это измененное состояние сознания, при котором притупляется или искажается восприятие, теряются ощущения, в том числе ощущение времени: «Человеку может казаться, что это событие происходит не с ним, словно он наблюдает за происходящим не из своего тела, или это все дурной сон, от которого он вскоре очнется» (с. 64). Специалисты называют это состояние диссоциацией. Эту своего рода спонтанную анестезию Герман рассматривает «как одну из маленьких милостей природы — защиту от нестерпимой боли» (там же). Избегание достижимо также с помощью алкоголя и наркотиков. Замечено, что на войне уровень пьянства растет пропорционально потерям: солдаты глушат веществами подавляющее чувство беспомощности и ужаса. Потом выжившие продолжают пить, чтобы избавиться от мучительных флешбэков. Согласно Национальному исследованию реадaptации ветеранов Вьетнама, 75% мужчин с ПТСР злоупотребляли алкоголем или имели другие зависимости.

Читая «Травму и исцеление», трудно избавиться от желания распространить выводы автора в отношении индивида с ПТСР на общество, нацию, страну. Но и сама Герман, подчеркивая роль социального контекста в исследовании психической травмы, дает нам разрешение на такое сопоставление. Общество, травмированное революцией, войной, тоталитаризмом, репрессиями, демонстрирует устойчивые симптомы травмы и прибегает к описанным защитам в их коллективно-бессознательном варианте. Если попытки избежать повторного проживания травмы индивидом приводят к сужению сознания, уходу от социального взаимодействия и обеднению жизни, то и в обществе нежелание проговаривать национальную травму приводит к сужению общественного сознания, уходу от взаимодействия с миром, ухудшению качества общественной жизни и закреплению травмы. Общество, добровольно подавляющее мысли о пережитой травме, избегающее дискуссии на эту тему, платит высокую цену за подобную психологическую защиту тем, что наступает на те же грабли. Так, в России попытки национальной рефлексии о злодеяниях сталинизма, начатые при Горбачеве, со временем заглохли, медведевская прог-

рамма десталинизации была провалена, и сегодня вполне можно говорить о ресталинизации общества, ведущей к его ретравматизации. Избегание осознания травмы имеет следствием ее патологическую фиксацию.

Как последовательная феминистка, Герман настаивает на чрезвычайной важности социального контекста. Она уверена, что систематические исследования психологической травмы возможны только при политической поддержке. «Исследование боевой психической травмы становится допустимым только в контексте, который высказывает сомнения в правильности принесения в жертву ради войны молодых людей. Исследование травм в сексуальной и семейной жизни становится допустимым только в контексте, который подвергает сомнению подчиненную роль женщин и детей» (с. 23). Только реальное политическое движение способно, как пишет Герман, легитимизировать союз между исследователями и пациентами и противодействовать замалчиванию и отрицанию как социальным процессам. «В отсутствие сильных политических движений за права человека активный процесс свидетельствования способствует активному процессу забывания. Подавление, диссоциация и отрицание — феномены как индивидуального, так и общественного сознания» (там же).

Герман выделяет три волны общественно-политических изменений в XX в., благодаря которым стало возможным изучение конкретной формы психологической травмы. Республиканское антиклерикальное движение конца XIX в. во Франции и утверждение светской демократии подтолкнули исследование женской истерии. Исследование «снарядного шока», то есть боевой психической травмы, началось в Англии и США после Первой мировой войны, достигло пика после войны во Вьетнаме и разворачивалось на политическом фоне, который характеризовался отказом от культа войны и ростом антивоенного движения. Наконец, феминистское движение Западной Европы и Северной Америки заставило общество обратить внимание на сексуальное и домашнее насилие.

Автор предупреждает, что интерес ученых к исследованию сходит на нет, когда он не подкрепляется общественным запросом, политическим давлением. Так произошло с многообещающими исследованиями истерии, начатыми Жане, Шарко и Фрейдом. Даже Фрейд отрекся от своей травматической теории и сделался догматиком, утверждавшим, что женщины выдумывают эпизоды сексуального насилия, потому что они отражают их скрытые желания. Его уверенность в лживости женщин соответствовала духу времени: идея социального равенства полов тогда была еще далека от широкого общественного признания. Аналогичным образом американский психиатр Абрам Кардинер жаловался в 1941 г., то есть до открытия второго фронта в Европе, что общество утратило интерес к военной психической травме: «Публика не поддерживает этот интерес, который был весьма велик после Первой мировой войны, равно как не поддерживает его и психиатрия» (с. 41).

Психологическая травма — это прежде всего травма идентичности. Личность, ее система привязанности и смыслов, формируется и поддерживается в отношениях с другими. Именно в эту точку бьет травма: человек не может вписать насилие во внутреннюю систему ценностей и систему его отношений с миром. Конструкция «я» не выдерживает тяжести события, гнется и ломается. Событие ставит под сомнение ценность человека, его безопасность и осмысленность всего мироустройства в целом. Травма разрушает базовое доверие к миру, которое складывается в детстве. Возникает чувство отчуждения и разрыва человеческих связей — как в семье, так и в более широком круге отношений. Травмирующие события разрушают автономия человека на уровне базовой телесной неприкосновенности, пишет Герман, при этом точка зрения жертвы изначально не учитывается. Насильнику, террористу, домашнему тирану или крылатой ракете все равно, чем ты занимаешься, какой

длины у тебя ноги, какие у тебя сильные или слабые стороны, что ты любишь — читать, играть на бас-гитаре, вышивать крестиком или кататься на скейтборде. «Цель нападения сексуального насильника, например, заключается именно в том, чтобы продемонстрировать презрение к автономии и достоинству жертвы» (с. 76).

Стыд и вину при этом чувствует не насильник, а выживший. Стыд, объясняет автор, — это эмоциональная реакция на беспомощность, нарушение телесной неприкосновенности и потерю достоинства в глазах других. Но практически все пережившие травму терзаются и чувством вины, полагая, что нечто в их поведении спровоцировало травмирующее событие. Отдельный человек, как правило, не способен предотвратить катастрофическое событие, как бы смел, ловок, находчив он ни был. «Вина выжившего» — это приспособительный механизм, попытка вернуть себе чувство контроля: «Представить, что справиться с ситуацией можно было бы лучше, не так нестерпимо, как осознать реальность крайней беспомощности» (с. 77). Об этом же писал Твардовский в коротком стихотворении 1966 г.: «Я знаю, никакой моей вины / В том, что другие не пришли с войны...»

Риск развития ПТСР повышается, когда человек был не только свидетелем, но и участником зверств. Если бесчеловечное насилие невозможно оправдать некой высшей целью, травма усиливается. Автор ссылается на пример войны во Вьетнаме, где при невозможности достичь победы в бою успех военной операции измерялся одним лишь масштабом бессмысленных убийств. Солдаты, которые участвовали в актах намеренного уничтожения людей или наблюдали их, впоследствии в наибольшей степени страдали от эффектов психической травмы. Согласно одному из опросов, все ветераны Вьетнама, которые сообщили об участии в зверствах, страдали от посттравматического расстройства через десять лет после войны и позже.

Пережившие травматический опыт приобретают черты пограничного расстройства, что не удивительно, поскольку психическая травма искажает самовосприятие и чувство идентичности, а также разрушает базовое доверие к людям, что проявляется в отношениях с людьми, в том числе с близкими. Поэтому травмированный человек одновременно и стремится к самоизоляции, и тянется к другим, даже цепляется за них. Он колеблется между этими крайностями, отчего отношения приобретают нестабильный характер эмоциональных качелей. «Беспокойный и раздражительный, я вел себя скверно. Я стремился к одиночеству, а потом ругал друзей за то, что они стараются держаться от меня подальше... Я рывкал на сына, который гордился мной, и препирался со своей главной союзницей, женой», — цитирует автор рассказ демобилизованного ветерана (с. 88). Такие люди с трудом контролируют собственную ярость и при этом нетерпимо относятся к агрессии со стороны других. Ветераны Вьетнама часто жаловались, что им трудно ладить с женами и подругами и вообще ощущать эмоциональную близость с кем-либо.

Нет людей, абсолютно неуязвимых в травмирующей ситуации. Если у человека отсутствует эмоциональная реакция на ситуацию насилия, то впрямую говорить или о примитивной психологической защите, или о психическом расстройстве, например о психопатии. Какую форму примет посттравматическое расстройство, зависит от силы и продолжительности травмирующей ситуации, а также от индивидуальных различий. Есть люди более уязвимые и более резильентные (то есть способные к психологическому сопротивлению в неблагоприятной или стрессовой ситуации и к более быстрому восстановлению после ее окончания). У каждого свой порог чувствительности: одни ломаются легче и быстрее, чем другие. Исследования показали, что стрессоустойчивые люди обладают высоким уровнем общительности, они хорошие «решатели проблем», уверенные, что способны контролировать свою жизнь. Проактивные общительные люди лучше защищены от посттравматических

синдромов. Импульсивные одиночки по типу Рэмбо, напротив, демонстрируют более сильные симптомы ПТСР. Даже в условиях военных действий есть люди, которым удастся избежать посттравматических расстройств, и у таких людей есть нечто общее: «...ни один из этих мужчин не выражал ненависти или жажды мести по отношению к противнику, ни один не участвовал в изнасилованиях, пытках, убийствах мирных граждан или пленников, глумлении над трупами» (с. 83—84).

Но и высокая личная резильентность не дает полной защиты от психологического ущерба, потому что важную роль в выживании играет, со слов выживших, удача. И все же травмирующие события, как пишет автор, особенно безжалостны к тем, чье благополучие и так невелико, кто лишен власти и устойчивых связей с другими. Или, заметим вслед за Виктором Франклом, кто лишен понимания, зачем живет, ибо осознание смысла своего существования в условиях концлагеря помогло людям перенести самые жуткие страдания¹.

Говоря о воздействии травмы на человека, Герман сравнивает войну с изнасилованием, с той разницей, что война — это публичная форма организованного социального насилия, а изнасилование — его частная форма. И та, и другая форма, как правило, направлены на молодых и юных: призыв на военную службу происходит в старшем подростковом возрасте; три четверти изнасилований, согласно исследованиям, приходится на возраст от 13 до 26 лет. Получается, что период наибольшей психологической уязвимости совпадает с периодом наивысшей вероятности получения психологической травмы. «Таким образом, изнасилование и война могут считаться взаимодополняющими социальными ритуалами — посвящением в принудительное насилие, составляющее основу взрослого общества» (с. 86).

Есть у них и еще кое-что общее — обеднение или разрыв социальных связей, взаимно настороженное и отчужденное отношение выживших и их окружения. Ветераны по умолчанию приобретают статус адептов войны, полагает автор. Им кажется, что мирные жители не способны понять их переживаний при столкновении со злом и смертью. Гражданские для них — люди невежественные, ибо не знают жизни. «Себя же, напротив, ветеран видит существом одновременно высшим и низшим. Он нарушил запрет на убийство. На нем метка Каина» (с. 92). Гражданские смотрят на ветеранов или как на героев, или как на одиночек-прокаженных. Поэтому участники боевых действий, как правило, находят социальную поддержку лишь в среде себе подобных. Так возникают разного рода ветеранские организации.

Общественная атмосфера может или способствовать возвращению солдат в гражданскую жизнь, или усугубить их изоляцию. В качестве яркого примера автор приводит необъявленную войну во Вьетнаме: «Неспособное объяснить необходимость ведения войны и прийти по этому поводу к общественному консенсусу или определить ее реальные цели, правительство Соединенных Штатов тем не менее призвало миллионы молодых людей на военную службу. <...> Втянутые в политический конфликт, который следовало разрешить прежде, чем ставить под угрозу их жизни, вернувшиеся солдаты часто получали повторную травму, сталкиваясь с общественной критикой и неприятием войны, на которой они сражались и которую проиграли» (с. 97).

Пережившие насилие тоже испытывают на себе предвзятое отношение общества, в том числе со стороны близких людей. Наиболее уязвимы те жертвы насилия, для которых источником опасности является как раз близкий человек. Пережившие сексуальное насилие оказываются перед выбором: если назвать изнасилование своим именем, это может осложнить или оборвать социальные связи. В традицио-

1 См.: Франкл В. Сказать жизни «Да!»: психолог в концлагере. М.: Альпина нон-фикшн, 2009.

налистских обществах, до которых не докатилась концепция #MeToo (и где, в частности, домашнее насилие считается внутренним делом семьи), в изнасиловании принято винить жертву. Так женщины обнаруживают колоссальный разрыв между личным опытом и реальностью, которую навязывает им общество: «К ним относятся с большим презрением, чем к побежденным солдатам, поскольку никто не признаёт, что они проиграли в неравном бою. Наоборот, их винят в том, что они предали собственные моральные стандарты и сами способствовали своему поражению» (с. 92). Пытаясь рационализировать событие, жертва насилия приписывает себе вину, например, убеждая себя, что слишком рискованно себя вела, провокационно одевалась или недостаточно сопротивлялась. Эти аргументы выгодны насильникам, чтобы свалить ответственность на жертву. Свободных женщин часто считают распущенными. «Женщина особенно уязвима для изнасилования, когда ведет себя так, как будто она свободный человек, то есть когда она не соблюдает традиционных ограничений, налагаемых на внешний вид, одежды, физическую мобильность и проявление социально инициативы» (с. 95).

В таком обществе попытки женщин добиться справедливости и возмещения ущерба натываются на правовую систему, враждебную жертвам изнасилования в силу «систематической предвзятости и институциональной дискриминации», что усугубляет травму. «Женщины, которые искали справедливости в системе правосудия, часто сравнивают этот опыт с повторным изнасилованием» (с. 99). Как следствие, жертвы предпочитают не подавать жалоб и заявлений. Автор ссылается на исследования, согласно которым в полицию сообщают менее чем об одном изнасиловании из десяти, и только 1% изнасилований приводит к аресту и осуждению преступника.

США и Россия в этом похожи. По сообщению ТАСС от 13 июля 2016 г., лишь 1% от общего количества заявлений, поступающих от жертв сексуального насилия в кризисный центр для женщин в Санкт-Петербурге, доходит до судебного приговора. Об этом заявила руководитель центра Наталия Ходырева на пресс-конференции, посвященной интернет-акции «Я не боюсь сказать» (отечественному аналогу кампании #MeToo)². «Ореол молчания вокруг проблемы насилия очень негативно воздействует на общество, потому что способствует созданию мифов и стереотипов вокруг проблемы сексуального насилия», — говорит Ходырева, словно вторя Герман, которая настаивает: женщины, отказывающиеся прятаться и молчать, требующие социальных перемен, будучи уверены, что изнасилование — это общественная проблема, оказывают обществу неоценимую услугу. Но и себе тоже: открывая в своем опыте смысл, выходящий за пределы личной трагедии, человек успешнее восстанавливается от травмы. В послесловии автор уже однозначно заявляет, что исследование психологической травмы — это политическое предприятие в своей основе, причем не национальное, а интернациональное: поскольку войны и насилие происходили на всех континентах, то и психологическая травма — это общемировой феномен.

Герман считает, что диагноз «посттравматическое стрессовое расстройство» недостаточно точен. Он скорее применим к людям, на которых травмирующая ситуация воздействовала ограниченное время или однократно. При длительной повторяющейся травме (насилии) симптомы сложнее, у переживших ее происходят изменения личности, деформируется идентичность и система отношений. Поэтому для синдрома, вызванного такого рода длительной травмой, она предлагает название «комплексное посттравматическое стрессовое расстройство» и описывает его составляющие.

2 См.: <https://tass.ru/obschestvo/3451382>.

Длительная повторяющаяся травма возникает в условиях несвободы — в тюрьмах, концлагерях, в рабстве, в тоталитарных сектах, при сексуальной эксплуатации, в семьях. Герман посвящает целую главу психологическим целям и способам создания и поддержания этой несвободы для подавления жертвы и поддержания отношений принудительного контроля.

Характерная черта преступника или абьюзера — внешняя нормальность. «Лишь изредка у него бывают нелады с законом: наоборот, он ищет ситуации, в которых его тираническое поведение будут встречать терпимостью, попустительством или восхищением» (с. 103). Мало кто верит, что страшное преступление может совершить такая посредственность. Целью преступника является порабощение другого, для этого он применяет деспотический контроль за каждым шагом жертвы, стараясь привить ей не только страх, но и благодарность за то, что ей позволено жить. Для самооправдания преступнику нужна поддержка самой жертвы, поэтому он требует к себе почтения, благодарности и даже любви. Тотальный контроль над другим человеком — общая черта всех форм тирании, включая сексплуатацию и домашнее насилие. Методы порабощения однообразны и повторяются в разные исторические периоды и в разных условиях несвободы. Эти методы основаны на «систематическом, повторяющемся нанесении психологической травмы» (с. 104), чтобы лишить жертву власти над своей жизнью, внушить ей ужас и беспомощность, лишить связи с другими.

Универсальный метод террора — это насилие, но держать жертву в страхе можно и без прямого насилия, а лишь путем угрозы смерти и тяжкого вреда, в том числе в отношении других людей. Стремясь разрушить автономию личности, преступник организует контроль над телом и физиологическими функциями жертвы: решает, когда есть, спать, что носить, когда справлять нужду, сюда же относится супружеское и ритуальное изнасилование. В религиозных сектах жестко навязывают режим питания и форму одежды, подвергают допросам и покаяниям, лишают сна. Когда контроль над телом жертвы достигнут, можно дать поблажку: «Надежда на еду, водные процедуры, доброе слово или какое-либо другое обыденное благо может стать притягательной для человека, которому достаточно долго в этом отказывают» (с. 106). Домашний абьюзер часто удерживает жертву не угрозами, а извинениями, выражениями любви, обещаниями исправиться. В итоге жертва убеждает себя, что «бьет — значит любит». Такого рода примирение — шаг к тому, чтобы сломить сопротивление жертвы.

Для достижения господства над жертвой ее нужно лишить любых социальных контактов. Это достигается физической и информационной изоляцией, слежкой, подслушиванием, перехватом писем. Абьюзер фактически заключает женщину в четырех стенах, заставляя ее отказаться от работы и связи с внешним миром. Чем сильнее напугана жертва, тем сильнее искушение зацепиться за единственные разрешенные отношения — отношения с преступником. «В отсутствие любого другого человеческого контакта, в отсутствие любой иной точки зрения жертва начинает видеть мир глазами своего мучителя» (с. 109). Лишение свободы и постоянный страх смерти создает тесную связь между тюремщиком и пленником.

В условиях насилия и жесткого принуждения сломаться может любой, утверждает Герман. На первой стадии надлома жертва отказывается от внутренней автономии, мировоззрения, моральных убеждений, отключает чувства и мысли, «роботизируется». Эта стадия обратима — в отличие от второй, когда жертва теряет волю к жизни («что воля, что неволя — все равно»). Это фаталистическая позиция абсолютной пассивности. Автор подчеркивает, что это не то же самое, что склонность к суициду, потому что позиция суицида активна и сохраняет внутреннее чувство контроля, ибо желание убить себя — это вызов насилию, возможность быть

на равных со своим тюремщиком. Это роднит суицид с голодовкой как формой сопротивления: заключенный, объявляющий голодовку, утверждает свое чувство целостности и самоконтроля, подвергая себя большему лишению, чем это делает по отношению к нему тюремщик.

Отдельная и важная глава посвящена повторяющейся травме в детстве, которая деформирует личность ребенка, вынужденного создавать систему первичных психологических защит. Дети, растущие в атмосфере абьюзивной семьи, чувствуя страх и беспомощность, учатся настраиваться на состояние своих мучителей, предугадывать его, чтобы избежать насилия, для чего пытаются задобрить родителя демонстративным послушанием или стать незаметным. У таких детей развивается двоемыслие, двойное «я»: им надо объяснить себе, почему близкий человек так жесток с ними. В частности, рационализируя насилие, ребенок убеждает себя, что родители хорошие, а он плохой, порочный и несет ответственность за преступление своих мучителей. Такие дети развивают патологическую привязанность к насильнику, идеализируют родителя-абьюзера, направляя гнев на не причастного родителя. В итоге формируется фрагментированная личность с расщепленным «я». Согласно исследованиям, у людей, переживших насилие в детстве, во взрослом возрасте риск изнасилования, домогательств, побоев удваивается.

Если психологическая травма лишает человека власти над своей жизнью и разрушает отношения с другими, то задача восстановительного периода — вернуть человеку его агентность, то есть авторство своей жизни, и возродить его социальные связи. Во второй части книги рассказывается, как это сделать. Обсуждение это носит профессиональный характер и ориентировано на практикующих психотерапевтов, поэтому здесь будет достаточно сказать, что восстановление проходит три стадии. Задача первой — создание безопасности. Она начинается с обозначения и признания проблемы («знание — сила»). Базовое условие восстановления — физическая безопасность, для чего человека бывает необходимо извлечь из опасной среды, предоставив ему убежище. Далее речь идет о создании безопасных отношений, в том числе и психотерапевтических. Процесс восстановления могут подорвать юридические процедуры, например суд, который будет вкладывать персты в незажившие раны. В любом случае никакой безопасности не бывает без личной свободы (и ответственности за свою жизнь). На второй стадии человек рассказывает историю своей травмы, вспоминает и оплакивает потери, реконструирует травмирующее событие, чтобы пережить его в безопасной среде и понять смысл произошедшего, ибо «рассказывание правды обладает целительной силой» (с. 226). Эта работа нужна, чтобы интегрировать личность, собрать ее из фрагментов. Через оплакивание утрат человек обнаруживает в себе несокрушимую внутреннюю жизнь, пишет автор.

На третьей стадии выжившие соединяются с обычной жизнью и создают свое будущее. На этой стадии они «нередко чувствуют себя беженцами, прибывшими в новую страну. <...> Покинув страну тотального контроля, они одновременно ощущают и чудо, и неопределенность свободы» (с. 244). На этом этапе ветераны войны могут критиковать военное и политическое руководство, обличают милитаризм и войну, а жертвы домашнего насилия отказываются от правила молчания и называют преступных родственников по именам. Люди перестают жить жизнью жертвы, возвращают себе свое «я», а вместе с ним и доверие к другому. Многие выжившие используют личную трагедию как основу социального действия, помогая людям, оказавшимся в сходной ситуации, занимаясь просвещением, правозащитной и политической деятельностью. Эта миссия может принять форму поиска справедливости через законное наказание преступников. Восстановлению общности с миром способствует участие в терапевтических группах. Впрочем, оговаривается

автор, освобождение от травмы никогда не бывает окончательным: отголоски травмирующих событий сопровождают человека до конца жизни. «Однако без какой-то формы публичного признания и возмещения ущерба все социальные отношения останутся отравленными разлагающей динамикой отрицания и скрытности» (с. 298).

В своей новой книге, которая вышла в марте 2023 г., Герман пишет о четвертой необходимой стадии восстановления — правосудии и справедливости³. Травма — это не только психологическая, но и социальная проблема, поэтому и восстановление не может быть частным делом жертвы. Когда правосудие не служит жертвам насилия, а сообщество от них отворачивается, негативные последствия травмы усиливаются. Выжившие нуждаются в публичном признании совершенного преступления, в раскаянии преступника и в компенсации вреда здоровью и судебных издержек.

Вторая книга является продолжением первой и дополнением к ней. Общий для них материал можно найти уже в эпилоге к переизданию «Травмы и исцеления» 2015 г. За четверть века после выхода первого издания многое изменилось и в США, и в мире. Терроризм вытеснил коммунизм с позиции главного врага. Атака на башни-близнецы в Нью-Йорке, обнаружившая бреши в безопасности, стала национальной травмой. США ввязались в «специальные военные операции» в Ираке и Афганистане, что дало рост ПТСР: с 2004 г. число самоубийств в армии превысило число потерь в бою (это так называемые психиатрические военные потери). Герман приводит примеры «институционального предательства», когда могущественные институты наносят вред тем, кто от них зависит. В частности, изнасилование коллеги-военнослужащей считается в армии менее опасным преступлением, чем подделка документов или мелкая кража. Другой вопиющий пример институционального предательства — это огромное количество случаев сексуального насилия над детьми со стороны католических священников: задокументировано более 17 тысяч случаев насилия, которые за десятилетия совершили почти 6,5 тысяч священников в США.

В послесловии к «Травме и исцелению» Герман по сути дела протестует против консерватизма традиционных институтов (включая суд присяжных), которые заинтересованы в том, чтобы сделать жертву насилия невидимой. В отказе присяжных признавать доказанные преступления она видит «знакомые оборонительные реакции отрицания, дистанцирования и диссоциации» (с. 299), признавая, что кампания недоверия жертвам насилия и их терапевтам имеет успех и в суде. Наибольшее презрение у жертвы вызывает даже не абьюзер, а посторонний наблюдатель, равнодушный зевака («Бойся равнодушных!», как писал Юлиус Фучик). Автор распространяет это утверждение и на международное сообщество, когда оно ведет себя пассивно или неадекватно в случае вооруженных конфликтов.

Ценной и перспективной для дальнейших междисциплинарных исследований представляется идея автора о том, что посттравматическому стрессовому расстройству может быть подвержен не только отдельный человек: «После длительного систематического политического насилия целые сообщества могут демонстрировать симптомы ПТСР, оказавшись в ловушке чередующихся циклов психического онемения и интрузии, молчания и воспроизведения травмы» (с. 297). Эта травма для своего исцеления требует прохождения всех трех этапов: создания безопасной среды (то есть свержения диктатуры и прекращения политического насилия), воспоминания и оплакивания (то есть обнародования документов и свидетельств, пуб-

3 Herman J.L. Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice. N.Y.: Basic Books, 2023.

личной дискуссии), восстановления связи с социумом (возвращения в мировое общество). Наконец, в финале должно восторжествовать правосудие. Восстановление чувства социальной общности — это публичный процесс, который даст возможность жертвам рассказать правду о насилии. Ответственные за преступления должны быть преданы суду. «Преступники, совершившие массовые политические преступления, могут по-прежнему удерживать власть даже после того, как их основная деятельность была пресечена, и они совершенно не заинтересованы в публичном обсуждении правды. Напротив, они всячески стараются сохранить тайну и свирепо сопротивляются любым попыткам призвать их к ответу за совершенные преступления» (там же).

Хроника научной жизни

Поэзия (не)насилия

Международная конференция «Поэзия последнего времени»

(Принстонский университет, 15–16 апреля 2023 года)

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_478

15–16 апреля 2023 года в Принстонском университете (штат Нью-Джерси, США) прошла научная конференция, посвященная тенденциям современной русской поэзии в условиях «новой реальности». Поводом для конференции послужил сборник стихотворений «Поэзия последнего времени», опубликованный в конце 2022 года в «Издательстве Ивана Лимбаха». Организацию конференции взяли на себя редактор сборника — известный специалист в области современной русской литературы и кино профессор *Юрий Левинг* и кафедра славистики Принстонского университета. На двухдневной конференции обсуждались вопросы о том, как изменилась русскоязычная поэзия за прошлый год и как эта поэзия «последнего времени» вписывается не только в контекст истории русской и зарубежной литератур и философии, но и в контекст текущих социальных и политических тенденций. В дискуссиях принимали участие литературоведы и исследователи из разных стран, представители литературных издательств, переводчики и, конечно же, сами поэты, чьи произведения включены в сборник.

В первых докладах конференции поднимались вопросы о подходах современных поэтов к традиционно значимым темам и образам. В докладе «*Мир, земля, почва*» *Анна Вичкитова* (Гарвардский университет, США) показала значение и функции образа земли в русскоязычной поэзии прошлого года. Докладчица проанализировала не только образ земли как материального и метонимического символа мира и истории, но также формы и значение риторического обращения к земле в поэтических текстах. Вичкитова отметила, что в контексте русской литературной традиции образ земли впервые приобрел свое важное духовное значение в творчестве поэтов Серебряного века. Он часто встречается в поэтическом творчестве Валерия Брюсова, Бориса Пастернака, Николая Гумилева и Николая Заболоцкого. Взаимосвязь между понятиями земли, родины и насилия в русской поэзии проявилась особенно ярко во время большевистской революции, Гражданской

войны и обеих мировых войн. Образ земли был представлен как сакральный символ родины, истории и «советскости» и в поэзии послевоенной эпохи. В стихотворениях этого периода земля изображается как живое существо, вмещающее в себя и трагедии прошлого и возможности будущего. В русской поэзии 2022 года, по мнению Вичкитовой, образ земли остается не менее важным, однако его значение существенно изменяется. Он становится символом катастрофы, правды и вечности. У современных поэтов земля часто одушевлена и представлена или в виде человеческого тела, или как какая-то неведомая сила, способная мощно воздействовать на человеческие тела. Эта сила может и осуществлять насилие, и подвергаться ему. Однако чаще всего образ земли в текстах современных поэтов является чем-то абстрактным и в основном лишенным физических черт, что, по предположению докладчицы, может быть результатом постмодернистского восприятия земли не как физического материала, а как виртуального изображения, к которому вследствие невозможности физического контакта поэт получает доступ только посредством интернета или телевидения. В заключение своего доклада Вичкитова отметила, что современные поэты, в творчестве которых используется образ земли, не столько продолжают тенденции поэзии Серебряного века и советской эпохи, сколько стремятся найти новые значения и подходы, которые соответствуют современному постмодернистскому взгляду на историю, проблему насилия, экологию и политику.

В докладе *Вениамина Гущина* (Колумбийский университет, США) «*Посленость и новая темпоральность*» были рассмотрены новые подходы к изображению темпоральности в современной русской поэзии. Особое внимание Гущин обратил на тему «*послености*» (термин отсылает нас к творчеству художника Герхарда Рихтера и его концепции «*Nachheit*») и на изображение нового чувства времени в поэтических текстах, представленных в сборнике «*Поэзия последнего времени*». Докладчик показал историческое влияние поэтов прошлого на изображение чувства времени в произведениях сборника и заметил, что прошлое представлено в современной поэзии посредством «*презентизма*», то есть через «*сведение всех эпох к вечному настоящему*», в котором нет возможности существования будущего. Современные поэты, особенно такие как Аля Хайтлина, Александр Скидан и Дмитрий Герчиков, по мнению Гущина, подвергают сомнению идею линейного времени. В этой дестабилизации традиционного чувства времени важную роль приобретает символика апокалипсиса. Гущин отмечает, что этот смысл вечного настоящего, мощного влияния истории на сегодняшнее время и отсутствие будущего в поэзии последнего времени вновь обращается к старому вопросу, особенно остро прочувствованному поэтами послевоенной эпохи: возможно ли художественное творчество после катастрофы? При этом, как замечает Гущин, современные поэты стараются избегать исторических сравнений, чаще они используют литературные намеки на произведения, в которых представлен похожий процесс дестабилизации времени, как, например, в произведениях «*О понятии истории*» Вальтера Беньямина или «*Москва — Петушки*» Венедикта Ерофеева. Таким образом поэты продолжают традиции своих предшественников.

Среди различных мероприятий конференции особенно важную роль играли поэтические чтения, на которых выступали поэты, принявшие участие в сборнике, — Демьян Кудрявцев, Аля Хайтлина, Елена Михайлик, Дмитрий Быков, Вера Павлова, Григорий Стариковский, Евгений Сливкин, Полина Барскова, Анна Гальберштадт, Ехиэль Фишзон и Катя Капович. Эти поэтические чтения дали участникам конференции возможность объединить теоретический анализ с эстетическим опытом, а также прокомментировать и сравнить различные стили и подходы разных поэтов.

На первом круглом столе конференции, посвященном теме «Как писать на русском языке в 2022 году», свои доклады представили *Полина Барскова* (Калифорнийский университет в Беркли, США), *Марк Липовецкий* (Колумбийский университет, США) и *Илья Кукулин* (Амхерст-колледж, США). Поэт и исследователь ленинградских блокадных дневников Полина Барскова выступила с замечаниями о «дневниковых» свойствах сегодняшней русской поэзии. Она сравнила тексты, опубликованные в соцсетях, с письмами, написанными во время ленинградской блокады. Выступление Барсковой, как и предыдущий доклад Гущина, касались темы темпоральности и чувства «вечного настоящего» в поэзии последнего времени. По мнению Барсковой, этот новый «дневниковый» подход к поэзии показывает, что наиболее важное значение сегодняшних стихотворений заключается не в конечном результате, а в непрерывном процессе самого создания литературного текста.

В своем выступлении Марк Липовецкий обратился к таким темам, как возникновение в русскоязычной поэзии последнего времени ощущения «конца истории», связь литературных приемов современных поэтов с творческими поисками советских и постмодернистских предшественников. Липовецкий указал на яркую тенденцию современных поэтов выражать свою «неспособность» писать и говорить. Докладчик рассмотрел статус самого русского языка в современных стихотворениях, его связь с идентичностью поэта и методы трансформации языка в текстах сборника «Поэзия последнего времени». Проанализировав в числе прочих стихотворения Ольги Андреевой, Дмитрия Герчикова и Льва Оборина, Липовецкий предположил, что в русской поэзии последнего времени возникло несколько новых явлений: с одной стороны, феномен отчуждения поэта от самого себя и от языка, как отчуждение, создающее «неспособность писать», а с другой — одновременная попытка творить посредством этого отчуждения. Процесс письма «посредством отчуждения» стилистически представлен в современной поэзии с помощью создания «новой» версии русского языка, характеризующейся нарушениями допустимых норм, перерывами и сбоями. По мнению Липовецкого, современные поэты стремятся трансформировать и обновить постмодернистские приемы таких поэтов, как Пригов, Еременко, Кибиров, Всеволод Некрасов и члены Лианозовской школы, изображавших похожее чувство «отчуждения» от языка. Докладчик отметил, что обычное положение «я» в этой поэзии — дестабилизированное: «я» часто заменяется на «мы», однако без привычных ассоциаций с национальной общностью и единением, которые были представлены в поэзии прошлых эпох. В заключение своего доклада Липовецкий заметил, что стремление современной поэзии представить общее отчуждение от русского языка, этот «новый язык», наиболее ярко выражено в произведениях Варвары Недеогло, которая «отчуждает каждое слово, меняя не только написание, но и алфавит, изобретая благодаря этому новые, неузнаваемые, искаженные и отклоняющиеся от нормы вариации известных языковых единиц».

В докладе Ильи Кукулина перед участниками конференции был поставлен вопрос: произошли ли какие-либо заметные изменения в русской поэзии за прошедший год? Пытаясь ответить на этот вопрос, Кукулин обратился к рецензии Дмитрия Кузьмина на сборник «Поэзия последнего времени», в которой критик утверждает, что в поэтических текстах сборника, как и в русскоязычной современной поэзии вообще, не видно никаких следов важных и глубоких стилистических перемен. Соглашаясь с Кузьминым в том, что «кризисные» темы поднимались и в русской поэзии уже в 1990—2000-х, Кукулин, однако, утверждает, что в современной русской «поэзии кризиса» произошло и происходит несколько важных изменений, постепенных и требующих особенных способов и подходов для ана-

лиза и описания, а именно: изменения в понимании авторства и в значении стилистической основы стихотворения, деконструкция авторской личности и «новое понимание того, для чего нужна поэзия». По мнению Кукулина, главная тема всех современных поэтов — «насилие как овеществляющая сила», тема, которая впервые была представлена в эссе Симоны Вейль «Илиада, или поэма о силе» еще в 1939 году. В ней, напомним, Вейль утверждает, что герои эпоса приходят к осознанию самих себя посредством отречения от насилия. Кукулин отметил и другие важные тенденции русскоязычной поэзии последнего времени: осознание «осуществляющей силы насилия», желание подвергать все сомнению и стремление представить альтернативные возможности. Кукулин, подобно Липовецкому, обратился к творчеству Варвары Недеогло как к примеру новых стилистических открытий. Он отметил, что если раньше Недеогло стремилась создать свой «собственный алфавит» (Кукулин сравнивает ее стиль со стилем футуристов Хлебникова и Божидара) как личный «бунт» против общепринятого, то сейчас этот стилистический подход вызван стремлением изобрести «новую версию» русского языка (здесь Кукулин упомянул концепцию, ранее обсуждавшуюся в докладе Липовецкого). Стилистическое новаторство Недеогло, по мнению Кукулина, приобретает новое, более широкое политическое и культурное значение. В заключение Кукулин заметил, что для поэтов сегодняшнего времени писать стихи на русском языке — значит обсуждать и подвергать анализу порядок вещей, формулировать новый подход к реальности и к самому себе и осмыслять, как этот порядок вещей может измениться в будущем.

После выступлений поэтов и литературоведов на конференции состоялась открытая дискуссия группы переводчиков художественной литературы. Были представлены и обсуждены переводы нескольких текстов, опубликованных в «Поэзии последнего времени», в том числе стихи Дмитрия Быкова, Нины Фрейман, Игоря Бобыврева, Елены Михайлик и Веры Павловой. Участники круглого стола, шесть аспирантов Принстонского университета, прочитали свои переводы и получили отзывы от трех профессиональных переводчиков русской литературы на английский язык — Энсли Морс (Дартмутский колледж, США), Евгения Осташевского (Нью-Йоркский университет, США) и Матвея Янкевича (издательство «World Poetry Books»). И профессиональные переводчики, и члены аудитории активно участвовали в обсуждении переводов аспирантов. Разговор во время сессии касался проблем передачи стилистических тенденций, специфической терминологии, двойных значений и литературных намеков и влияний в переводе современной русской поэзии на английский. Во время обсуждения также поднимались вопросы о влиянии самих современных поэтов на переводы их произведений. Один из участников дискуссии задал Елене Михайлик вопрос о том, какой из английских вариантов русской фразы в ее стихотворении звучал бы лучше всего, на что получил ироничный ответ, отсылающий к знаменитому эссе Ролана Барта: «Автор — мертв!»

Первый день конференции завершился театральной постановкой режиссера Анны Наринской и актрисы Алисы Хазановой «Последнее слово» (премьера состоялась в Берлине в 2022 году). После спектакля была организована встреча зрителей с создателями, на которой шел разговор о процессе создания и исполнения пьесы. Во время дискуссии поднимались вопросы о том, какие литературные приемы, темы и образы связывают русскую поэзию последнего времени с сегодняшней драматургией, и также о том, каковы функции современного документального искусства.

Второй день конференции открыла Кетлин Митчелл-Фокс (Принстонский университет, США) докладом, название которого можно перевести как «Языковые

неединицы» («*Linguistic non-identities*»). Он был посвящен творчеству Варвары Недеогло, и в частности ее формально нетрадиционному стихотворению «iǝБУДЬ РҮ ССКОЙ+ОЙ+ОЙ/НА/РÕÇЌИЮ!». Продолжая начатую Липовецким и Кукулиным дискуссию о создании «нового» варианта русского языка в произведениях Недеогло, Митчелл-Фокс показала «дестабилизацию» русского языка в стихотворениях Варвары Недеогло, использование разных алфавитов, связь ее поэзии с русской поэтической традицией и одновременное неприятие этой традиции, трансформирование религиозных текстов в стихах поэта и, наконец, ее самозванный «анархический» подход к поэзии. Митчелл-Фокс высказала свои предположения о функции поэтических текстов, подобных стихам Недеогло, — текстов, которые «невозможно читать вслух». Кроме того, докладчица обратилась к таким проблемам, как значение и функции употребления иностранных и церковнославянских букв и нерусской кириллицы в рассматриваемом стихотворении Недеогло, написанном на современном русском языке. Митчелл-Фокс предположила, что использование поэтом иностранных букв дестабилизирует не только язык, на котором написано стихотворение, но и само значение букв в языке, откуда они были заимствованы, вводя таким образом дополнительные оттенки значения. В стилизованном «слове», состоящем как из русских, так и из иностранных букв, запечатлеваются многочисленные значения, вследствие того, что каждая буква одновременно представляет два звука: звук русской буквы, которую она заменяет, и тот звук, который она представляет в алфавите своего языка.

Митчелл-Фокс предположила, что стихотворение Недеогло содержит как неявные, так и явные намеки на заумный язык футуристов, особенно на произведения Хлебникова, Крученых и Введенского. Кроме того, в связи с темой роли гендера в анализируемом стихотворении докладчица указала на функцию женской точки зрения поэта, которая дестабилизирует и противостоит мужской гегемонии традиционных религиозных и футуристических дискурсов. Митчелл-Фокс отметила, что это лингвистически новаторское и сложное стихотворение само функционирует как попытка одновременно и противостоять, и сохранять ассоциацию русского языка с насилием. Докладчица утверждает, что Недеогло вводит нерусские буквы кириллицы в свой «русский» текст (именно те буквы, которые использовались в советское время при кириллизации языков центральноазиатских республик и Молдовы), для того чтобы указать на связь между русским языком и колониальным насилием. Таким образом, стихотворение Недеогло одновременно демонстрирует, по мысли автора доклада, и «анархическое» стремление поэта создать новую версию русского языка вне ассоциации с насилием, и невозможность поэта избежать этой ассоциации.

Знаменитый художник московского концептуального искусства *Виталий Комар* выступил с докладом «*Образы животных: война и мир в искусстве*», в котором обсуждались и современные изменения в визуальной символике животных, и собственная карьера и произведения докладчика. Он поделился слайдами недавно созданных полотен и показал, как под влиянием текущих событий в них по-новому представлены образы животных. Попутно художник указал на невозможность прямого перевода с визуального языка на вербальный. Несмотря на визуальный аспект своего доклада, Комар поднял тему, важную и для поэтического сборника «Поэзия последнего времени», — символическое изображение животных, функция и эволюция символических изображений различных концептов (в том числе концепта самой России) посредством образов животных.

На втором круглом столе конференции докладчики поделились своими замечаниями на тему образов шока и оцепенения в русской поэзии последнего времени. В замечаниях филолога *Ильи Калинина* (Принстонский университет, США)

обсуждалась тема сборника, уже отмеченная ранее в докладах Липовецкого и Митчелл-Фокс, — об изображении «отчуждения» от языка и культуры в поэтических текстах. Калинин отметил, что в них налицо два основных проявления концепции «шока»: во-первых, идея «оцепенения», препятствующего созданию поэзии, и, во-вторых, образ «толчка», вызывающего реакцию на «шокирующие» события в стихах. Автор доклада предположил, что в современных стихах опыт шока одновременно и препятствует, и стимулирует поэтическую речь.

Мария Майофис (Амхерст-колледж, США) в своем выступлении подняла тему коллективного самосознания в современной русской поэзии и процесса самоидентификации читателя с поэтическими текстами. В качестве основного примера Майофис привела стихотворение Вадима Жука и показала, как в нем проявляется влияние творчества Некрасова и Галича. Майофис утверждает, что, в отличие от текстов предшественников, в поэзии Жука нет многообразия и оттенков значений, так же как и многообразия чувств, характерных для поэзии предшественников. Докладчица отметила, что это «некритическое» отношение автора к поэтической традиции играет важную роль в создании у читателя чувства «коллективного оцепенения» и «мысленного тупика». В сообщении *Елены Михайлик* (Университет Нового Южного Уэльса, Австралия) была рассмотрена связь между концепцией шока, выраженной в поэзии, и современным опытом. В своих замечаниях Михайлик указала на эссе Чеслава Милоша «Порабощенный разум» и отметила феномен «вторичного шока».

В двух дополнительных сессиях второго дня конференции своими размышлениями о русской поэзии 2022 года поделились переводчики и издатели. Уже отмеченная группа переводчиков, участвовавшая в семинаре по проблемам перевода текстов в «Поэзии последнего времени», обсудила нынешнее состояние переводов русскоязычной художественной литературы на международном и особенно англоязычном рынке. Во второй сессии приняли участие несколько представителей издательств, публикующих современную русскую поэзию. В частности, на этой секции выступили главный редактор «Издательства Ивана Лимбаха» *Ирина Кравцова* (Санкт-Петербург), совладелец книжного магазина «Бабель» *Евгений Коган* (Тель-Авив) и поэт и редактор сетевого издания *ROAR Линор Горалик* (Тель-Авив).

Конференция завершилась докладом Ильи Кукулина «Сила бессильных слов», название которого отсылало к знаменитой работе «Сила бессильных» Вацлава Гавела. В докладе обсуждалось отношение между современной русской поэзией и возможностью сопротивления насилию. Кукулин утверждал, что изменения, происходящие в русскоязычной поэзии сегодня, можно сравнить с изменениями, которые уже наблюдались в поэзии во время второй чеченской войны. В то время такие поэты, как Валерий Шубинский, Михаил Сухотин и Ольга Постникова, создавали новаторские и в поэтическом, и в политическом смысле тексты, документальная функция которых была основной. Влияние их творчества Кукулин видит в недавних произведениях некоторых современных поэтов (Александра Малинина, Марии Степановой, Дмитрия Герчикова, Али Хайтлиной). Стихи этих поэтов, по словам Кукулина, пытаются разрушить прошлые устаревшие идеи идентичности и единения, которые потенциально могут являться инструментами вовлечения людей в механизм насилия и манипулирования ими. Кукулин предположил, что для понимания поэтических произведений последнего времени исследователю нужен «подход, сочетающий антропологию и эстетику».

Ключевую тему поэзии 2022 года, по мнению докладчика, представляет собой «солидарность потрясенных». Сославшись на работу философа Яна Паточки, которому принадлежит это определение, Кукулин заявил, что данная концепция оказывается полезной при сравнительной интерпретации современных поэтических

текстов, принадлежащих различным поэтическим течениям. Согласно Паточке, после ряда катастроф XX века необходимо сформулировать новое понимание участия человека в истории: «потрясенные» представляют собой тех, у кого была дестабилизирована вера «даже в такие простые концепции, как “день”, “жизнь” и “мир”». Именно в «солидарности потрясенных» заключается возможность позитивных изменений в будущем. Кукулин утверждает, что современные поэты в своих попытках разрушить различные общепринятые концепции и общепринятое понимание прошлого (например, идеи времени и национальной идентичности) создают произведения, которые, в соответствии с идеей Паточки, используют «солидарность потрясенных», для того чтобы сопротивляться насилию. В этих текстах основная функция «солидарности потрясенных», по мнению докладчика, заключается в попытке поэтов «разоблачить иллюзии, лежащие в основе повседневной жизни» и «сформулировать новые возможные пути продвижения вперед». Выводы Кукулина позволили по-новому взглянуть на тему, которая широко обсуждалась в ходе конференции, и раскрыли еще не изученный (и более оптимистичный) аспект тенденции сегодняшних поэтов описывать «конец истории», а именно их попытку и отвергнуть прошлое, не отвергая возможности будущего, и сформулировать пути продвижения вперед.

Одна из ведущих тем конференции — невозможность создания современной русской поэзии «ненасилия» (или, иначе говоря, поэзии, не связанной с насилием) из-за близости русского языка и литературы и насилия империализма. Поэты «последнего времени» задаются вопросом: если насилие в каком-то смысле создало и укрепило нашу литературную традицию, тогда возможно ли писать на русском без соучастия в насилии? Одновременно, осуждая неоднозначное происхождение русской поэзии, современные авторы черпают вдохновение в тех аспектах традиции, которые связаны с сопротивлением насилию и власти, и обращаются к поэтам прошлого, изображавшим и критиковавшим эти явления.

В результате «поэзия последнего времени», проникнутая проблемой двусторонней связи поэзии и насилия, с одной стороны, приходит к идее «невозможности писать»: Герман Лукомников в конце своего стихотворения в презентуемом сборнике признается в бессилии поэзии («Мои поэтические строчки / не спасли ничьего сына, ничьей дочки. / Здесь должно быть какое-то продолжение, / но я не нахожу подходящее выражение»), а Варвара Недеогло создает формально и лингвистически нетрадиционный текст с целью (по мнению Кетлин Митчелл-Фокс) признания и отказа от связей русского языка и традиционных поэтических форм с историей империалистского насилия. С другой стороны, несмотря на чувство, что сочинять стихи в сегодняшнем мире «невозможно», поэты продолжают писать, неявно выражая надежду на то, что поэзия может привести к позитивным переменам. (Даже стихотворение о бессилии поэзии перед насилием будит желание сопротивляться и создает упомянутую Кукулиным «солидарность потрясенных».) Поэты «последнего времени» не просто осуждают литературную традицию и печалются — они продуктивно используют ее специфические аспекты, чтобы разотождествиться с литературным канонам с его же помощью — противостоять насилию, намекая на уровне формы и лексики на творчество своих предшественников, когда-то проделавших схожий путь. Таким образом они ищут выход из ментального тупика, согласно которому писать стихи сегодня невозможно, и отказываются от простого воспроизведения уже найденных когда-то языковых формул.

Эмма Джордж

Наши авторы

Джордж Агамбен

(Европейская высшая школа, профессор; PhD)

Светлана Адоньева

(АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры», директор; доктор филологических наук, профессор) spbfolk@mail.ru.

Владислав Аксенов

(Институт российской истории РАН, ведущий научный сотрудник; доктор исторических наук) vlaks@mail.ru.

Илария Алетто

(Университет «Рома Тре», Рим; научный сотрудник; PhD) ilaria.aletto@uniroma3.it.

Рубен Апресян*

(Институт философии РАН, старший научный сотрудник; доктор философских наук) aressyan@mail.ru.

Олег Аронсон

(Институт философии РАН, старший научный сотрудник; кандидат философских наук) olegaronson@yandex.ru.

Джудит Батлер

(Калифорнийский университет в Беркли, профессор; PhD) jpbutler@berkeley.edu.

Петар Боянич

(Белградский университет, Институт философии и социальной теории, профессор / Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, ведущий научный сотрудник; PhD) bojanicp@gmail.com.

Татьяна Вайзер

(журнал «Новое литературное обозрение», редактор / Дрезденский технический университет, Институт славистики, профессор; PhD) tianavaizer@yandex.ru.

Татьяна Венедиктова

(МГУ имени М.В. Ломоносова, филологический факультет, кафедра общей теории словесности (дискурса и коммуникации), заведующая, профессор; доктор филологических наук) tvenediktova@mail.ru.

Диана Гаспарян

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), главный научный сотрудник, профессор; доктор философских наук) dgasparyan@hse.ru.

Сергей Гогин

(независимый журналист, гештальт-терапевт, Ульяновск) sgogin@rambler.ru.

Ирина Гордеева

(Центр современной истории, Потсдам, Германия; научный сотрудник; кандидат исторических наук) gordeeva@zzfpotsdam.de.

Татьяна Дашкова

(независимый исследователь, Москва; кандидат филологических наук) dashkovat@mail.ru.

Эмма Джордж

(Принстонский Университет, США; факультет славистики, аспирантка) eg9407@princeton.edu.

Адриана Кавареро

(Веронский университет, Департамент наук о человеке, почетный профессор; PhD) adriana.cavarego@univr.it.

Дмитрий Калугин

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург), профессор; кандидат филологических наук) dkalugin@hse.ru.

Ирина Каспэ

(независимый исследователь, Москва; кандидат культурологии) ikaspe@yandex.ru.

Игорь Кобылин

(Приволжский исследовательский медицинский университет, кафедра социально-гуманитарных наук, доцент / ШАГИ ИОН РАНХиГС, Научно-исследовательская лаборатория историко-культурных исследований, старший научный сотрудник / РГГУ, кафедра теории и истории гуманитарного знания, доцент / журнал «Неприкосновенный запас», редактор; кандидат философских наук) kigor55@mail.ru.

Юлия Красносельская

(МГУ имени М.В. Ломоносова, доцент; кандидат филологических наук) jullkra@yandex.ru.

Арсений Куманьков

(Независимый институт философии, исследователь / журнал «Новое литературное обозрение», редактор; кандидат философских наук) adkumankov@gmail.com.

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

Марк Липовецкий

(Колумбийский университет, Нью-Йорк; профессор; доктор филологических наук) ml4360@columbia.edu.

Артемий Магун

(Институт глобальной реконституции, научный сотрудник; PhD) amagun@gmail.com.

Лена Марасинова

(Институт российской истории РАН, Центр изучения русского феодализма, главный научный сотрудник; доктор исторических наук) lenamarassinova@gmail.com.

Борис Маслов

(Университет Осло, доцент; PhD) borismas@ifikk.uio.no.

Андрей Митрофанов

(Институт всеобщей истории РАН, старший научный сотрудник; кандидат исторических наук) rahgallica@gmail.com.

Тодд Мэй

(Колледж Уоррен Уилсон, преподаватель; PhD) toddmauphilosopher@gmail.com.

Марта Нуссбаум

(Чикагский университет, профессор; PhD) martha_nussbaum@law.uchicago.edu.

Ольга Охотникова

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), Школа исторических наук, аспирантка) okokhotnikova@edu.hse.ru.

Михаил Погорелов

(РАНХиГС, преподаватель; кандидат исторических наук) mikhail.alex.pogorelov@gmail.com.

Сергей Польской

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), Школа исторических наук, доцент / Институт всеобщей истории РАН, Центр по изучению XVIII века, старший научный сотрудник; кандидат исторических наук) spolskoy@hse.ru.

Ольга Розенблюм

(Центр литературных и культурных исследований Ассоциации Лейбница, Берлин; научный сотрудник; кандидат филологических наук) rosenblum@zfl-berlin.org.

Евгений Савицкий

(РГГУ, доцент / ИВИ РАН, старший научный сотрудник; кандидат исторических наук) savitski.e@rggu.ru.

Андрей Серков

(ИМЛИ РАН имени А.М. Горького, старший научный сотрудник; кандидат исторических наук) aserkov@bk.ru.

Ольга Скубач

(Алтайский государственный педагогический университет, Институт филологии и межкультурной коммуникации, кафедра литературы, доцент; кандидат филологических наук) helga-sk@mail.ru.

Борис Степанов

(Университет Париж IV Сорбонна, Центр исследований Центральной и Восточной Европы (Eur'Orbem), научный сотрудник; кандидат культурологии) steppann@mail.ru.

Анна Стогова

(Институт всеобщей истории РАН, отделение историко-теоретических исследований, старший научный сотрудник / альманах гендерной истории «Адам&Ева», ответственный редактор / РГГУ, факультет культурологии, кафедра истории и теории культуры, доцент; кандидат исторических наук) anna10ogova@yandex.ru.

Павел Успенский

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), школа филологических наук, доцент; кандидат филологических наук, PhD) paveluspenskij@gmail.com.

Андрей Федотов

(Университет МГУ-ППИ в Шэньчжэне, доцент / МГУ имени М.В. Ломоносова, филологический факультет, старший преподаватель; кандидат филологических наук, PhD) anfed86@icloud.com.

Александр Хряков

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург), департамент истории, доцент; кандидат исторических наук) akhryakov@hse.ru.

Summary

Anthropology of (Non)violence in Russian Cultural History

This special issue is dedicated to problematizing the concept and practice of (non)violence. We set several goals for this issue: to present the field of current critical debate, the ways in which modern theorists of nonviolence raise the question of its meaning, forms and contextual tasks; to problematize the very criteria for dividing violence and nonviolence, to show the nuances of

distinguishing (non-)violence depending on the research optics; to reconstruct the history of nonviolence in Russian culture at the level of ideas, concepts and practices. Introductory article “Non-violence as a Theory and Practice” by **Arseniy Kumankov** presents a comparative review of various approaches to the conceptual description of the notion of nonviolence.

Theory of Nonviolence: Modern Reflection

Translation of the chapter “What is Nonviolence?” of **Todd May**’s book *Nonviolent Resistance. A Philosophical Introduction* opens the theoretical section of this issue. The author develops a working characterization of nonviolence that allows to frame current discussions of the topic with some precision and clarity. Nonviolence is often interpreted as a social and political practice that is not associated with direct physical pressure and aggression or their threat, that is nonviolent resistance or civil disobedience, activism and social movements. If violence is understood not only as physical coercion, but also as structural violence, then by what means should it be resisted if such a formulation of the question is, in principle, significant?

In the article “On the Limits of Violence” **Giorgio Agamben**’s critique diverges from Walter Benjamin’s exposition of violence’s relation to law and justice,

seeking instead to determine its relation to politics, and in so doing, to uncover the question of violence in and for itself. In other words, the author aims to determine the limits that separate violence from the sphere of human culture in its broadest sense. These limits allow to address the question of the only violence that might still exist on a human scale: revolutionary violence.

“The Claim of Non-Violence” is the final chapter from **Judith Butler**’s book *Frames of War: When Is Life Grievable?*. Butler examines the philosophical specificity of the situations in which there is a demand for non-violence or when non-violence makes its demands on us. Nonviolence as an ethical “call” cannot truly be understood without the violence involved in the formation of the subject. Butler suggests that the point is not to eradicate this influence, but to take responsibility for a life that challenges the determining power of this formation.

Butler also elaborates on the issue of power violence and suggests that the call to nonviolence must be combined with a critical intervention in the realm of norms that distinguish between lives deemed worth living and regretting and lives that are not.

The article “Judith Butler and the Belligerent Subject” by **Adriana Cavarero** analyzes Judith Butler’s approach to the problem of violence and non-violence, as well as the vulnerability issues related to these topics. The author notes that Butler emphasizes vulnerability as the most important human characteristic.

In addition, the reconstruction of Butler’s thought draws attention to her interpretation of the doctrine of the face of Levinas and the Jewish intellectual tradition behind it. The author discusses Butler’s criticism of the formal definition of human nature, which does not take into account the influence of discursive regimes on the formation of human identity. Butler analyzes the relationship between violence and vulnerability, emphasizing that the recognition of vulnerable lives is structurally dependent on the cultural and epistemological parameters that determine this recognition.

Questionnaire

Three Questions on Nonviolence

What theoretical tasks are associated with the concept of “nonviolence”? In this questionnaire **Martha Nussbaum**,

Artemy Magun, and **Ruben Апресян** present their views on the topic.

Philosophies of (Non)Violence

Oleg Aronson’s essay “Nonviolence and Powerlessness (Formalizing the Feeling of Evil)” examines nonviolence as a historical phenomenon that has lost its relevance in the form of political action. The author argues that the tool of political power that nonviolent protest cannot cope with is torture. The *de facto* legalization of torture has as its goal not the declared struggle for the security of the state, but the creation of a regime of isolation and fear that prevents the solidarity necessary for nonviolent protest. It is possible to overcome this situation by reconsidering the foundations of nonviolent resistance, recognizing that it is part of the political struggle for rights and therefore part of the world of political violence. Meanwhile, the situa-

tion of crisis reveals a different source of nonviolence: freedom, understood not in the abstract but as an impulse of revolutionary solidarity. Such freedom is what becomes the primary threat to normalizing power and the main target of torture, thus indicating the place of evil in a world that has lost its religious understanding of the term.

The essay “Guilty but Free: The Experience of Guilt and the Problem of (Non) violence” by **Irina Kaspé** is devoted to the ethics of experiencing guilt in those moral situations where the question of opposition to mass violence is inseparable from the question of involvement in it. By conceptualizing the notion of experience and examining it from

a historical point of view, the author identifies various cultural patterns and models that regulate the experience of guilt and are relevant today. Tracing the Christian etymology of the feeling of guilt and the close connection of the idea of repentance with the idea of Divine forgiveness as a gift of grace, the author of the essay raises questions about the extent to which secular practices of repentance are possible; the extent to which attempts to instrumentalize the concepts of guilt and responsibility undertaken within the humanist tradition after the Second World War remain workable today; ultimately, how the problematic of guilt and the problematic of (non)violence are related.

In the essay “Violence as Generalization and Nonviolence as Individuation”, **Diana Gasparyan** is trying to trace one of the aspects that allows us to shed light on the essence of violence. Does violence begin at the moment of destruction or distortion of form, aggression in action, direct physical or psychological attack? Of course, violence clearly continues in all these states, but in the search for the essential, it may begin long before them. It can be shown that violence is realized as an act of generalization applied to a fundamentally particular, namely, the individuality of human existence. This is most clearly evident in the interpretation of the ethical nature of the individual, which essentially assumes the non-reducibility of active choices and actions into the passive.

War and Peace: (Non)Violence in the Era of Social Cataclysms

Petar Bojanić’s article “What Is ‘Victory’ in the Ethics of War of Orthodox Christianity?” studies the concept of “victory” in war and reconstructs various aspects that determine the conditions of this victory. The main emphasis is on the fact that victory in Orthodox Christian ethics of war can be interpreted not only as military advantage, but also as the end of war and the advent of peace. It is not a moment to celebrate the victor over the vanquished, but the coming of a new peaceful order that replaces war. In analyzing theological literature and folklore, the author detects in them an interpretation of victory that is not connected with the glorification of the victor. Rather, what is discussed is regret about victory in connection with the necessity of using violence to achieve it and the denial of one’s role in it, as it would be impossible without divine intervention. Victory thus becomes a spiritual manifestation of humility and adherence

to nonviolent commandments. Such an approach is normatively remarkable, as it requires mercy from the winner and helps mitigate the consequences of the conflict.

The article “Mercy in Russian Freemasonry: Periods of Peace and War” by **Andrey Serkov** examines the transformation of the idea of mercy in Russian Freemasonry of the 18th—20th centuries, attempts to put these ideas into practice, and speeches against the atrocities of war. Preserving the ideas of humanism, mercy, and peace even in difficult times was one of the main tasks of Freemasonry.

In her article “Non-Resistance to Evil in the Age of Military Alliances (The Franco-Russian Celebrations of 1893 in the Assessment of Leo Tolstoy and His Supporters)” **Yulia Krasnoselskaya** examines the reaction of the Russian press to the

reception of the Russian squadron in France in 1893 and to Russian-German trade agreement negotiations. The focus is on the question of whether these events were signs of “détente,” minimizing the risk of military conflicts, or evidence of rising international tension. Leo Tolstoy’s response to the events (“Christianity and Patriotism”), as well as Nikolai Leskov (“The Corral”) and Mikhail Menshikov (“The Wall of China”), who also shared his views at the time. Although these writers were united by doubts about Russia’s peacefulness, in regards to the question of the means to counter militarism and isolationism, they had differing views.

Olga Okhotnikova and **Alexander Khryakov**’s article “The Atrocities of the Enemy and Our Own Mercy: Russian and German Postcards of the World War I Construct a Nation” examines Russian and German postcards from the World War I era. Postcards were the most popular and democratic means of communication. The patriotic mobilization of World War I forced those at war to consider internal cohesion, which contributed to the formation of shared national identities. The article shows how the communicative characteristics of the postcard turned it into a means of national imagination, allowing for the representation of images of the self

and images of the Other in an accessible form. The commonality of themes and subjects in Russian and German postcards did not, however, cancel out the particularities in the representation of each other.

Vladislav Aksenov in his article “From Shame to Internal Emigration: The Emotional Reactions of Russian Society to State Violence in the Years of Wars and Revolutions (19th—20th Centuries)” uses the methodology of the history of emotions, trauma studies, and the psychology of emotions, and notes, on the one hand, the typicality of public reactions to violence on a psychological level, and on the other, the evolution of rationale that justified violence. Nevertheless, in the majority of cases, we can say that in the conditions of war and revolution, the political metamorphoses of contemporaries could not be explained by the natural evolution of ideas, but rather the resulting psychological trauma. The author concludes that the studied societal reactions allow us to talk about the traumatic nature of the relationship between the individual and the state under an authoritarian regime, which becomes a consequence of cognitive and value dissonance: the individual’s ideas about justice and the responsibilities of the government diverge from the reality of state politics.

Traditions of (Non)Violence in the History of Russian Society

Svetlana Adonyeva’s article “Support, Secret Alms, and Other Vernacular Practices of the Social Order of Northern Russian Villages” observes village practices of mutual assistance and control as vernacular forms of the self-organization of local communities. Field research of the settlements in the basins of the

northeast Arkhangelsk serves as the basis for this article.

The article “Soft/Hard: W. Tan-Bogoraz and Russian Ethnography at the Turning point of the Imperial and Soviet Eras” by **Olga Skubach** discusses the metaphor of *softness/hardness*, which regularly

appears in both fiction and nonfiction texts by W. Tan-Bogoraz. It seems that this metaphor makes it possible to identify the central plot in the biography of the scientist, who for many years hesitated between the “hard” mission of a revolutionary, who doesn’t shy away from violent methods, and the “soft” vocation of an ethnographer. The same metaphor, through the optics of Bogoraz’s reflection, can be projected on the history of Russian ethnography of the 1890s—1920s, which inconsistently sought to overcome its own original colonial character.

Mikhail Pogorelov’s article “*Non-Restraint* in Russian Psychiatric Hospitals (1880—1910s)” examines the attempts of Russian psychiatrists to introduce the principle of non-restraint. It became an essential part of professional ideology of the late Imperial Russian psychiatry, which built its professional identity on the basis of humanistic values and patient care. However, these professional ideals came into conflict with the routine of psychiatric hospitals, where cases of violence regularly occurred. The research is based on periodicals, official reports and hospital archives, memoirs of doctors and nurses.

Irina Gordeeva’s article “The Idea of Nonviolent Revolution in the Russian Radical Pacifist Movement of the First Third of the 20th Century” deals with a history of emergence of the concept of nonvio-

lent revolution as an alternative to violent revolution, created by Tolstoyans at the beginning of 20th century. The author traces the development of the idea and organization efforts of the Tolstoyans to build their radical pacifist movement. The article shows that the concept of the nonviolent revolution was created on the basis of Tolstoy’s ideas as well as folk traditions of passive resistance. The Tolstoyans and sectarian pacifists after the 1917 perceived themselves as participants of the peaceful, spiritual revolution, which is carried out in parallel with the violent revolution of the Bolsheviks.

Based on an interview with Pavel Litvinov and on Vladimir Kormer’s novel *Inheritance*, the article “‘A Good Society Cannot be Built with Bad Methods’: Discussions on (Non)Violence, Politics, and Devildom in Moscow Dissident Circles of the 1960s and 1970s” by **Olga Rosenblum** examines discussions in on the themes of the inadmissibility of violence against representatives of the violent party (the state) and the inadmissibility of violence against those who fight violence (party discipline). Declarations and attempts to create non-hierarchical associations are examined, as are criticisms of these projects, which were characterized as evil temptations and compared to Nechayevism. The article examines the development of the projects of these associations and their attitude to political activity (turning away from politics) as a reaction to this criticism.

(Non)Violence in Russian Culture

The modern Russian concept of *chelovechnost’* (humanity) evolved under the influence of the French *humanité*, which — similarly to its analogues in other languages — derives from the Latin *humanitas*. The article “On the Concept of Humanity”

by **Dmitri Kalugin** and **Boris Maslov** touches on a set of methodological questions: does the concept of humanity represent merely a construct of cultural history? Is its alienness to a given culture inferrable from the absence of

a corresponding lexeme? Can the notion of humanity supply the foundation to a politics of non-violence? Does the Russian concept differ from analogous concepts in other European languages? The article puts forward counter-arguments against the most notable contribution to the historical semantics of humanity — Koselleck's 1975 study of "asymmetrical" concepts, which shows the influence of the ideas of Carl Schmitt.

Lena Marasinova's article "*Sovereign's Mercy* in Russia of the 18th Century" is about the concept of "sovereign mercy," which was the most important component of the worldview of any Russian subject and was also used as an important channel for the representation of power. The contradictory context of using this concept makes it possible to re-evaluate the relationship between the throne and the individual in Russia in the 18th century. Understanding the essence of *sovereign mercy* often was a serious, almost existential problem for the emperor, especially in the context of capital punishment and a "monopoly on violence." By supremely granting life to a sentenced criminal, the state also granted itself a "monopoly on mercy," which from the point of view of Catherine the Great, who created a compilation of ideas of enlightenment under the title of "Order" of the Legislative Commission, was a sign of the humanization of the of the throne's policies. A detailed comparison of the texts of the Italian philosopher Beccaria and the Order shows the diametrical positions of the Russian empress and the thinker.

From 1744 to 1764, all capital punishments were suspended in Russia *de facto*. Contemporaries and historians associated this measure with the Empress Elizabeth Petrovna's vow, made by her on the night of 25 November 1741. However,

Sergei Polskoi in his article "*Clementia Augustae: Mercy and the "Absurd Vow" of Empress*" shows that all known facts contradict this myth, which has proved unusually persistent, as has the refusal to rationalize the empress's actions in historiography. There is no doubt that all the Empress's "moves" towards the abolition of the death penalty and mitigation of punishment policy were political and discursive, i.e., were comprehended in the categories of politics, law, religious ideas and literature of her epoch, and the key concept around which the interpretation of her actions in the presented article is based is mercy (*clementia*). The history and interpretation of the concepts of *clemency*, its connection with the monarchical language of the epoch allows us to contextualize the empress's actions and deprive them of their mystical aura.

Pavel Uspenskij and **Andrey Fedotov's** article "The Anthropology of a Witness: The Wartime Self of 19th Century in Nikolay Nekrasov's Poem 'Listening to the Horrors of War...'" examines the text against the background of poetry of the Crimean War of 1853—1856, and describes its place on the discursive map of the era. The authors conclude that the poet invented a new subject of wartime of the 19th century and discovered an anthropological experience of the emotional understanding of military conflict that was novel for the time. As is shown in the article, Nekrasov's poem reassembled the literary tradition and changed everyday practices of the perception of military conflict.

The article "Two Short Pieces on (Non) violence" by **Mark Lipovetsky** discusses two examples from 20th-century Russian literature that represent gestures of active nonviolence based upon different concepts of violence. In the first seg-

ment, the focus is on “violence without the spilling of blood” as represented by Evgeny Zamyatin (*We*) and Walter Benjamin (*Toward the Critique of Violence*). According to the latter, the lack of bloodshed is the most important sign of the sovereign/divine violence of revolution. The second segment explores the concept of the “everyday terror” — as per Olga Freidenberg — reflected in texts by Mikhail Zoshchenko, Ian Satunovsky, Isaac Babel, and Yuli Daniel.

Boris Stepanov and **Tatiana Dashkova**’s article “The End of Violence? Reflections on the Repressive Past in Thaw Cinema” discusses the role of Thaw cinema in comprehending the mass repressions of the Stalin era.

Mapping the corpus of films about repression and the frames of representation of the theme, we turn then to a more detailed examination of the history of the Soviet detective and crime drama. By analyzing screen adaptations of the works of Yuri German and Lev Sheinin the authors address the issue of whether the development of these film genres, associated with changes in the ideology of policing, prepared the ground for addressing the issue of repressions. It allows to identify the transformation of cinema as a form of social imagination, which increased its sensitivity to the problem of violence and made cinema an instrument of reflection on the nature and causes of the excesses of repression in Soviet society.

Table of contents No. **184** [6'2023]

Anthropology of (Non)violence in Russian Cultural History

FROM THE EDITORS

- 7** *Tatiana Weiser*. From the Editor
9 *Arseniy Kumankov*. Nonviolence as a Theory and Practice

THEORY OF NONVIOLENCE: MODERN REFLECTION

- 23** *Todd May*. What is Nonviolence? (*transl. from English by Tatyana Pirusskaya*)
52 *Giorgio Agamben*. On the Limits of Violence (*transl. from Italian by Sergei Yermakov*)
62 *Judith Butler*. The Claim of Non-Violence (*transl. from English by Nikolay Protsenko*)
76 *Adriana Cavarero*. Judith Butler and the Belligerent Subject (*transl. from English by Sofia Porfiryeva*)

QUESTIONNAIRE

- 84** Three Questions on Nonviolence
Martha Nussbaum, Artemy Magun, Ruben Апресян

PHILOSOPHIES OF (NON)VIOLENCE

- 91** *Oleg Aronson*. Nonviolence and Powerlessness (Formalizing the Feeling of Evil)
102 *Irina Kaspe*. Guilty but Free: The Experience of Guilt and the Problem of (Non)violence
116 *Diana Gasparyan*. Violence as Generalization and Nonviolence as Individuation

WAR AND PEACE: (NON)VIOLENCE IN THE ERA OF SOCIAL CATAclysms

- 126** *Petar Bojanić*. What Is "Victory" in the Ethics of War of Orthodox Christianity? (*transl. from English by Tatyana Pirusskaya*)
139 *Andrey Serkov*. Mercy in Russian Freemasonry: Periods of Peace and War

- 154** *Yulia Krasnoselskaya*. Non-Resistance to Evil in the Age of Military Alliances (The Franco-Russian Celebrations of 1893 in the Assessment of Leo Tolstoy and His Supporters)
- 171** *Olga Okhotnikova, Alexander Khryakov*. The Atrocities of the Enemy and Our Own Mercy: Russian and German Postcards of the World War I Construct a Nation
- 182** *Vladislav Aksenov*. From Shame to Internal Emigration: The Emotional Reactions of Russian Society to State Violence in the Years of Wars and Revolutions (19th—20th Centuries)

TRADITIONS OF (NON)VIOLENCE IN THE HISTORY OF RUSSIAN SOCIETY

- 201** *Svetlana Adonyeva*. Support, Secret Alms, and Other Vernacular Practices of the Social Order of Northern Russian Villages
- 221** *Olga Skubach*. Soft/Hard: W. Tan-Bogoraz and Russian Ethnography at the Turning point of the Imperial and Soviet Eras
- 237** *Mikhail Pogorelov*. *Non-Restraint* in Russian Psychiatric Hospitals (1880—1910s)
- 261** *Irina Gordeeva*. The Idea of Nonviolent Revolution in the Russian Radical Pacifist Movement of the First Third of the 20th Century
- 285** *Olga Rosenblum*. “A Good Society Cannot be Built with Bad Methods”: Discussions on (Non)Violence, Politics, and Devildom in Moscow Dissident Circles of the 1960s and 1970s

(NON)VIOLENCE IN RUSSIAN CULTURE

- 301** *Dmitri Kalugin, Boris Maslov*. On the Concept of Humanity
- 316** *Lena Marasinova*. *Sovereign’s Mercy* in Russia of the 18th Century
- 329** *Sergei Polskoi*. *Clementia Augustae*: Mercy and the “Absurd Vow” of Empress
- 352** *Pavel Uspenskij, Andrey Fedotov*. The Anthropology of a Witness: The Wartime Self of 19th Century in Nikolay Nekrasov’s Poem “Listening to the Horrors of War...”
- 367** *Mark Lipovetsky*. Two Short Pieces on (Non)violence
- 384** *Boris Stepanov, Tatiana Dashkova*. The End of Violence? Reflections on the Repressive Past in Thaw Cinema

BIBLIOGRAPHY

- 404** *Igor Kobylin*. Struggle for Life: From Political Demand to Life-Affirming Mania (Review of the book: Butler, Judith. *Sila nenasiliya: stsepka etiki i politiki* [The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind]. Higher School of Economics Publishing House, 2022.

- 416** *Irina Gordeeva. The History of Peace Studies in Russia (Bibliographical Survey)*
- 426** *Tatyana Venediktova. Empathy: Needle and Thread, Trap and Trail (Review of the books: Veprinska, Anna. *Empathy in Contemporary Poetry after Crisis*. Palgrave Macmillan, 2020; Hogan, Patrick. *Literature and Moral Feeling: A Cognitive Poetics of Ethics, Narrative, and Empathy*. Cambridge University Press, 2022)*
- 433** *Ilaria Aletto. Obsession in the Name of Nonviolence (Review of the book: De Giorgi, Roberta. *Storia di un'ossessione: Lev Tolstoj e Vladimir Čertkov*. Del Vecchio, 2022)*
- 439** *Anna Stogova. A Feminist Polyphony of Nonviolence (Review of the book: *Women and Nonviolence*. Cambridge Scholars Publishing, 2021; *Towards a Feminist Ethics of Nonviolence*. Fordham University Press, 2021)*

NONVIOLENCE IN THE ERA OF VIOLENCE? (RETRO REVIEWS)

- 451** *Andrei Mitrofanov. Popular Protest in Revolutionary Paris Through the Prism of Nonviolence (Review of the book: Alpaugh, Micah. *Non-Violence and the French Revolution: Political Demonstrations in Paris, 1787—1795*. Cambridge University Press, 2015)*
- 459** *Evgeny Savitsky. Against Hitler, but Nonviolently: On the Fragile Boundaries of Resistance and Cooperation (Review of the book: Semelin, Jacques. *Sans armes face à Hitler: la Résistance civile en Europe [1939—1943]*. Payot, 1989)*
- 468** *Sergei Gogin. After Violence (Review of the book: Herman, Judith. *Travma i istselenie: posledstviya nasiliya ot ab'yuzo do politicheskogo terrora [Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—from Domestic Abuse to Political Terror]*. Eksmo, 2022)*

CHRONICLE OF SCHOLARLY LIFE

- 478** *Emma George. Poetry of (Non)Violence. Poetry of Recent Times: International Conference (Princeton University, 15—16 April 2023)*
- 487** Summary
- 494** Table of Contents
- 497** Our Authors

Our authors

Svetlana Adonyeva

(Dr. habil.; Professor; Director, Propp Centre: Humanitarian Studies in the Sphere of Traditional Culture) spbfolk@mail.ru.

Giorgio Agamben

(Professor, European Graduate School; PhD)

Vladislav Aksenov

(Dr. habil.; Senior Research Fellow, Institute of Russian History, RAS) vlaks@mail.ru.

Ilaria Aletto

(PhD; Researcher, Roma Tre University, Rome) ilaria.aletto@uniroma3.it.

Ruben Apressyan

(Dr. habil.; Chief Researcher, Institute of Philosophy, RAS) apressyan@mail.ru.

Oleg Aronson

(PhD; Senior Researcher, Institute of Philosophy, RAS) olegaronson@yandex.ru.

Petar Bojanić

(PhD; Professor, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade / Leading Resercher, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin) bojanicp@gmail.com.

Judith Butler

(PhD; Distinguished Professor, University of California, Berkeley) jpbutler@berkeley.edu.

Adriana Cavarero

(PhD; Honorary Professor, Department of Human Sciences, University of Verona) adriana.cavarero@univr.it.

Tatiana Dashkova

(PhD; Independent Researcher) dashkovat@mail.ru.

Andrey Fedotov

(PhD; Associate Professor, Shenzhen MSU-BIT University / Senior Lecturer, Faculty of Philology, MSU) anfed86@icloud.com.

Diana Gasparyan

(Dr. habil.; Chief Researcher, Professor, HSE University) dgasparyan@hse.ru.

Emma George

(Graduate Student, Department of Slavic Languages and Literatures, Princeton University) eg9407@princeton.edu.

Sergei Gogin

(Independent Journalist; Gestalt Therapist, Ulyanovsk) sgogin@rambler.ru.

Irina Gordeeva

(PhD; Research Fellow, Leibniz Centre for Contemporary History, ZZf Potsdam) gordeeva@zzf-potsdam.de.

Dmitry Kalugin

(PhD; Professor, HSE University, St. Petersburg) dkalugin@hse.ru.

Irina Kaspe

(PhD; Independent Scholar, Moscow) ikaspe@yandex.ru.

Alexander Khryakov

(PhD; Associate Professor, Department of History, HSE University) akhryakov@hse.ru.

Igor Kobylin

(PhD; Associate Professor, Department of Social Sciences and Humanities, Privolzhsky Research Medical University / Senior Researcher, Research Laboratory of Historical and Cultural Research, SASH ION RANEPa / Associate Professor, Department of Theory and History of Humanitarian Knowledge, RSUH / Editor, *Neprikosnovennyy Zapas*) kigor55@mail.ru.

Yulia Krasnoselskaya

(PhD; Associate Professor, MSU) jullkra@yandex.ru.

Arseniy Kumankov

(PhD; Researcher, Independent Institute of Philosophy / Editor, *New Literary Observer*) adkumankov@gmail.com.

Mark Lipovetsky

(Dr. habil.; Professor, Columbia University, New York) ml4360@columbia.edu.

Artemy Magun

(PhD; Researcher, Institute for Global Reconstitution) amagun@gmail.com.

Lena Marasinova

(Dr. habil.; Senior Research Fellow, Department of Russian Feudalism Studying, Institute of Russian History, RAS) lenamarassinova@gmail.com.

Boris Maslov

(PhD; Associate Professor, University of Oslo, Free University) borismas@ifikk.uio.no.

Todd May

(PhD; Lecturer, Warren Wilson College) toddmayphilosopher@gmail.com.

Andrey Mitrofanov

(PhD; Senior Researcher, Institute of World History, RAS) paxgallica@gmail.com.

Martha Nussbaum

(PhD; Professor, Chicago University) martha_nussbaum@law.uchicago.edu.

Olga Okhotnikova

(PhD Student, School of Historical Sciences, HSE University) okokhotnikova@edu.hse.ru.

Mikhail Pogorelov

(PhD; Lecturer, RANEPa) mikhail.alex.pogorelov@gmail.com.

Sergei Polskoi

(PhD; Associate Professor, School of Historical Sciences, HSE University / Senior Researcher, Centre for the Study of the 18th Century, Institute of World History, RAS) spolskoy@hse.ru.

Olga Rosenblum

(PhD; Research Fellow, Leibniz Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin) rosenblum@zfl-berlin.org.

Evgeniy Savitskiy

(PhD; Assistant Professor, RSUH / Senior Researcher, Institute of World History, RAS) savitski.e@rggu.ru.

Andrey Serkov

(PhD; Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature, RAS) aserkov@bk.ru.

Olga Skubach

(PhD; Associate Professor, Department of Literature, Institute of Philology and Intercultural Communication, Altai State Pedagogical University) helga-sk@mail.ru.

Boris Stepanov

(PhD; Research Fellow, Centre for Central and Eastern European Studies (Eur'Orbem), University of Paris IV) steppann@mail.ru.

Anna Stogova

(PhD; Senior Researcher, Department of Historical and Theoretical Research, Institute of World History, RAS / Editor, Almanac for Gender History *Adam&Eva* / Associate Professor, Department of History and Theory of Culture, Faculty of Culturology, RSUH) anna100gova@yandex.ru.

Pavel Uspenskij

(PhD; Associate Professor, School of Philological Studies, HSE University) paveluspenskij@gmail.com.

Tatyana Venediktova

(Dr. habil.; Professor and Chair, Department of Discourse and Communication Studies, MSU) tvenediktova@mail.ru.

Tatiana Weiser

(PhD; Editor, *New Literary Observer* / Professor, Institute of Slavic Studies, TU Dresden) tianavaizer@yandex.ru.

Editorial board

Irina Prokhorova	PhD (founder and establisher of journal)
Tatiana Weiser	PhD (editor-in-chief)
Arseniy Kumankov	PhD (theory)
Kirill Zubkov	PhD (history)
Alexander Skidan	(practice)
Abram Reitblat	PhD (bibliography)
Vladislav Tretyakov	PhD (bibliography)
Nadezhda Krylova	M.A. (chronicle of scholarly life)
Alexandra Volodina	PhD (executive editor)

Advisory board

Konstantin Azadovsky
PhD

Henryk Baran
PhD, State University of New York at Albany, professor

Evgeny Dobrenko
PhD, Università Ca'Foscari Venezia, professor

Tatiana Venediktova
Dr. habil. Lomonosov Moscow State University, professor

Elena Vishlenkova
Dr. habil. HSE University, professor

Tomáš Glanc
PhD, University of Zurich, professor / Charles University in Prague, professor

Hans Ulrich Gumbrecht
PhD, Stanford University, professor

Alexander Zholkovsky
PhD, University of South Carolina, professor

Andrey Zorin
Dr. habil. Oxford University, professor / The Moscow school of social and economic sciences, professor

Boris Kolonitskii
Dr. habil. European University at St. Petersburg, professor / St. Petersburg Institute of History, Russian Academy of Sciences, leading researcher

Alexander Lavrov
Dr. habil. Full member of Russian Academy of Sciences Institute of Russian Literature (the Pushkin House), Russian Academy of Sciences, leading researcher

Mark Lipovetsky
Dr. habil. Columbia University, professor

John Malmstad
PhD, Harvard University, professor

Alexander Ospovat
University of California, Los Angeles; Research Professor

Pekka Pesonen
PhD, University of Helsinki, professor emeritus

Oleg Proskurin
PhD, Emory University, professor

Roman Timenchik
PhD, The Hebrew University of Jerusalem, professor

Pavel Uvarov
Dr. habil. Corresponding member of Russian Academy of Sciences. Institute of World History, Russian Academy of Sciences, research professor / HSE University, professor

Alexander Etkind
European University Institute (Florence)

Mikhail Yampolsky
Dr. habil. New York University, professor

non/fictio№25

Международная ярмарка
интеллектуальной литературы

30 ноября – 3 декабря
Комплекс «Гостиный двор»
Москва, ул. Ильинка, д. 4

Разделы ярмарки:

Художественная, научная и научно-популярная литература
Книги для детей и детская площадка «Территория познания»
Презентации книжных новинок, встречи с авторами
Антикварная книга и букинистика
Конкурс книжных обложек
Винил Клуб
Комиксы
Топ-лист

реклама

www.moscowbookfair.ru

6+ **EXPO-PARK**