

ISSN 1728-1938

**СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ  
ОБОЗРЕНИЕ**

**2014 \* Том 13 \* № 3**

**RUSSIAN  
SOCIOLOGICAL  
REVIEW**

# СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



**2014**  
**Том 13. № 3**

---

---

ISSN 1728-1938

Эл. почта: [puma7@yandex.ru](mailto:puma7@yandex.ru)

Веб-сайт: [sociologica.hse.ru](http://sociologica.hse.ru)

Адрес редакции: ул. Петровка, д. 12, оф. 402, Москва 107031

Тел.: +7-(495)-621-36-59

<i>Главный редактор</i>	Александр Фридрихович Филиппов
<i>Зам. главного редактора</i>	Марина Геннадиевна Пугачева
<i>Члены редколлегии</i>	Джеффри Александер (Йельский университет, США) Светлана Петровна Баньковская (НИУ ВШЭ, Россия) Яан Вальсинер (Университет Ольборга, Дания) Виктор Семенович Вахштайн (РАНХиГС, Россия) Гэри Дэвид (Университет Бентли, США) Андрей Михайлович Корбут (НИУ ВШЭ, Россия) Дмитрий Юрьевич Куракин (НИУ ВШЭ, Россия) Питер Мэннинг (Северо-восточный университет, США) Эдуард Надточий (Университет Лозанны, Швейцария) Альбер Ожъен (Высшая школа социальных наук, Франция) Энн Уорфилд Роулз (Университет Бентли, США) Ирина Максимовна Савельева (НИУ ВШЭ, Россия)
<i>Редактор веб-сайта</i>	Наиль Галимханович Фархатдинов
<i>Литературный редактор</i>	Каринэ Акоповна Щадилова
<i>Редактор</i>	Перри Франц
<i>Корректор</i>	Инна Евгеньевна Кроль
<i>Верстальщик</i>	Андрей Михайлович Корбут

## О журнале

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

## Цели

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

## Область исследований

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

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

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

## Наша аудитория

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

## Подписка

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

# RUSSIAN SOCIOLOGICAL REVIEW



**2014**  
**Volume 13. Issue 3**

---

---

ISSN 1728-1938

Email: [puma7@yandex.ru](mailto:puma7@yandex.ru)

Web-site: [sociologica.hse.ru/en](http://sociologica.hse.ru/en)

Address: 12 Petrovka str., Room 402, Moscow, Russian Federation 107031 Phone: +7-(495)-621-36-59

*Editor-in-Chief* Alexander F. Filippov

*Deputy Editor* Marina Pugacheva

*Editorial Board* Jeffrey C. Alexander (Yale University, USA)  
Svetlana Bankovskaya (HSE, Russian Federation)  
Gary David (Bentley University, USA)  
Andrei Korbut (HSE, Russian Federation)  
Dmitry Kurakin (HSE, Russian Federation)  
Peter Manning (Northeastern University, USA)  
Edouard Nadtochi (Université de Lausanne, Switzerland)  
Albert Ogien (EHESS, France)  
Anne W. Rawls (Bentley University, USA)  
Irina Savelyeva (HSE, Russian Federation)  
Victor Vakhshayn (RANEPA, Russian Federation)  
Jaan Valsiner (Aalborg University, Denmark)

*Internet-Editor* Nail Farkhatdinov

*Copy Editor* Karine Schadilova

*Russian Proofreader* Inna Krol

*English Proofreader* Perry Franz

*Layout Designer* Andrei Korbut

## About the Journal

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

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

## Aims

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

## Scope and Topics

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

*The Russian Sociological Review* covers the following domains of scholarship:

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

## Our Audience

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

## Subscription

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

# Содержание

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Мишель Фуко как исследователь «полицейского государства»: программа, эвристические проблемы, перспективы изучения..... 9  
*Олег Кильдюшов*

## РУССКАЯ АТЛАНТИДА

- Создавая политическую нацию: Вячеслав Липинский и его консервативная теория 1920-х годов..... 33  
*Андрей Тесля*

## СТАТЬИ И ЭССЕ

- Социогуманитарные производные глобализации: гендерный эффект международной миграции и мобильности населения..... 64  
*Алиса Толстокорова*

## ÉTUDES RICOEURIENNES

- Современные подходы к изучению наследия Поля Рикёра (конференция Society for Ricoeur Studies-2014)..... 89  
*Мария Сидорова*

## ПЕРЕВОДЫ

- Об этнографической аллегории..... 94  
*Джеймс Клиффорд*
- Власть, церковь и государство в «Первой лекции о церковной власти» Франсиско де Витории..... 126  
*Александр Марей*
- Первая лекция о церковной власти.....136  
*Франсиско де Витория*

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Плагиат в науке (круглый стол в РГГУ, 11 июня 2014 г.)..... 193
- Философский зоопарк в Калининграде (международная конференция «Современное значение идей Ханны Арендт»)..... 219  
*Алексей Саликов*

## РЕЦЕНЗИИ

«Между прошлым и будущим»: упражнения в политической мысли в отсутствие твердой опоры.....	223
<i>Мария Юрлова</i>	
Политическое как коммуникация.....	238
<i>Олег Кильдюшов</i>	
Социология «градов» Л. Болтански и Л. Тевено и «режимы вовлеченности» в капитализм.....	246
<i>Екатерина Наумова</i>	
Российские аграрники: верность идеям и делам.....	252
<i>Тамара Кузнецова</i>	

## IN MEMORIAM

Памяти Бориса Владимировича Дубина (31.12.1946 — 20.08.2014).....	266
<i>Наталья Самутина, Борис Степанов</i>	

# Contents

## POLITICAL PHILOSOPHY

- Michel Foucault as a Researcher of "Police State": A Program, Heuristic Problems,  
and Prospects of Study.....9  
*Oleg Kildyushov*

## RUSSIAN ATLANTIS

- Creating Political Nation: Vyacheslav Lypynsky and His Conservative Theory  
of 1920s.....33  
*Andrey Teslya*

## ARTICLES AND ESSAYS

- Socio-Human Derivatives of Globalization: Gender Effect of International  
Migration and Population Mobility.....64  
*Alisa Tolstokorova*

## ÉTUDES RICOEURIENNES

- Modern Approaches to Paul Ricoeur Studies (Society for Ricoeur Studies 2014  
Conference).....89  
*Maria Sidorova*

## TRANSLATIONS

- On Ethnographic Allegory.....94  
*James Clifford*
- Power, Church, and State in the First Lecture on the Ecclesiastical Power by  
Francisco de Vitoria.....126  
*Alexander Marey*
- First Relection on the Ecclesiastical Power.....136  
*Francisco de Vitoria*

## SCIENTIFIC LIFE

- Plagiarism in Science (Materials from the Round Table Held in the Russian State  
University for the Humanities, June 11, 2014).....193



Philosophical Zoo in Kaliningrad (International Conference “Today’s Significance of Hannah Arendt’s Ideas”).....	219
<i>Alexei Salikov</i>	

**BOOK REVIEWS**

“Between Past and Future”: An Exercises in Political Thought in the Absence of Firm Foothold.....	223
<i>Maria Yurlova</i>	
Political as Communication.....	238
<i>Oleg Kildyushov</i>	
Luc Boltanski and Laurent Thévenot’s Sociology of “Worlds” and “Regimes of Engagement” with Capitalism.....	246
<i>Ekaterina Naumova</i>	
Russian Agruculturists: Adherence to Ideas and Actions.....	252
<i>Tamara Kuznetsova</i>	

**IN MEMORIAM**

In Memory of Boris Dubin (31.12.1946 — 20.08.2014).....	266
<i>Natalia Samutina, Boris Stepanov</i>	

# Мишель Фуко как исследователь «полицейского государства»: программа, эвристические проблемы, перспективы изучения\*

*Олег Кильдюшов*

Научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ  
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000  
E-mail: [kildyushov@mail.ru](mailto:kildyushov@mail.ru)

В статье анализируется исследовательская программа Мишеля Фуко, заявленная им в курсах лекций в Коллеж де Франс в конце 1970-х годов и посвященная практикам воздействия на общество со стороны абсолютистского государства в рамках специфического управленческого дискурса (*gouvernementalité*). Во введении ставится рамочный вопрос о недостаточном интересе социологии к конкретно-историческим формам реализации государственной монополии на легитимное насилие и о связанном с этим парадоксом заброшенности в рамках социальной теории таких институтов, как армия и полиция. В первой части статьи рассматривается «имманентная» теория власти Фуко, исходящая из всепроникающего характера отношений господства и подчинения и делающая акцент на микрофизическом измерении властных отношений. Далее обсуждается осуществленный в лекциях «поворот к государству», маркирующий значительную эволюцию взглядов М. Фуко. В основной части реконструируются взгляды Фуко на такие нововременные политические и дискурсивные феномены, как полиция, полицейская наука и «полицейское государство» (*Polizeistaat*). В заключение делается вывод о значительном эвристическом потенциале понятий, разработанных Фуко на материале технологий господства раннего Нового времени как для общей теории модерна, так и для историко-социологической реконструкции русской имперской модернизации XVIII — начала XX века, начиная с попыток Петра I и Екатерины II воздействовать на полицию как технологию управляемого догоняющего развития России.

*Ключевые слова:* Фуко, микрофизика власти, суверенитет, полицейское государство, управленчество, дисциплинирование, абсолютизм, насилие

В предисловии к переизданию «Понятия политического» 1963 года Карл Шмитт зафиксировал тенденцию к «исчезновению» государства из мейнстрима послевоенной политической теории: «Эпоха государств заканчивается. Об этом бессмысленно спорить. А вместе с ней — и вся надстройка связанных с государством

© Кильдюшов О. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

\* Работа написана в рамках исследовательского проекта «Спонтанные и навязанные порядки социальной жизни: модусы взаимодействия и трансформаций», реализуемого в Центре фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ в 2014 году. Она логически и содержательно связана с предшествующей статьей (Кильдюшов, 2013), в которой указывается на приоритет Мишеля Фуко в новом открытии темы полиции для исторической социологии и на релевантность его работ для исследуемого феномена «полицейского государства».

понятий, созданная европоцентристской наукой о государстве и международным правом за четыре века мыслительной работы» (Schmitt, 1991: 10). Сегодня для нас очевидно, что этот печальный пафос утраты был как минимум преждевременен. Хотя понятно, что «внезапное» исчезновение понятия государства из аналитического аппарата многих политических ученых в то время на Западе не могло не тревожить Шмитта, приложившего столько теоретических усилий для обоснования непреходящей ценности государства как уникальной формы мирной организации совместной жизни людей. Ведь для него «государство» являлось не столько концептуальной рамкой, сколько основным субъектом политического, его главной реальностью. С другой стороны, сегодня нам не менее понятно, что подобное изменение аналитической оптики политической науки во второй половине XX века было ответом на изменение самой реальности. Именно поэтому вместо институтов государства и проблем его конституционно-правового развития исследователей все больше стали интересовать индивидуальные и коллективные процессы обсуждения и принятия решения, так называемые «фактические» способы функционирования и «реальное» поведение в политической сфере. В результате подобного смещения фокуса само понятие государства и связанные с ним концепты лишились былой эвристической релевантности: их место заняло понятие *политической системы*<sup>1</sup>.

Изменение концептуального языка и уровня анализа политического нашло выражение и в социологическом функционализме, который — вместе с теориями модернизации — начал доминировать в дискурсе социальной науки того времени. При этом данный теоретический конгломерат родился в условиях либерального общества, не имевшего серьезной государственно-бюрократической традиции, что отразилось на самой аналитической оптике: общественное развитие (модернизация) описывалось здесь с помощью таких понятий, как «экономический рост», «структурная дифференциация», «ценностные изменения», «участие» и т. д. (Wehler, 1975: 16).

В это время в США (которые стали рассматриваться в качестве образца современного общества) утвердились представления о произвольном и спонтанном характере общественных процессов, требующих в лучшем случае лишь координации и коррекции. В рамках этого подхода политические системы эпохи модерна представляли в качестве подсистем соответствующих обществ. Считалось, что процесс модернизации в принципе способен разворачиваться без организованного принуждения и тем более применения физического насилия со стороны таких государственных институтов, как армия или полиция. Стоит ли говорить, что катастрофический характер войн XX века, массовое применение политически мо-

---

1. Наряду с названными тематическими изменениями свою роль в вытеснении понятия государства из фокуса социально-теоретических исследований в 1950–1960-е годы сыграло распространение неопозитивистских, бихевиористских и прежде всего функционалистских подходов, в рамках которых неясное и трудноопределимое понятие государства не давало никакой эвристической прибавочной стоимости при анализе политических «процессов» и «систем» (Wehler, 1991: 15).

тивированного насилия идеократическими режимами, различными диктатурами и просто военными хунтами не слишком укладывались в данную схему модернизации как замиряющего процесса. В рамках модернизационно-теоретического подхода подобные «эксцессы» приходилось либо игнорировать, либо интерпретировать в качестве до- и антисовременных «пережитков» (Joas, 1996).

Карл Шмитт, у которого «государство как модель политического единства, государство как носитель самой удивительной из всех монополий, а именно монополии на политическое решение» (Schmitt, 1991: 10) занимало центральное место во всей конструкции политического, мог лишь с удивлением наблюдать за этими попытками не только лишить институционализированное государственное насилие теоретической значимости для анализа политического, но и объявить анахронизмом само суверенное государство современного типа — «этот шедевр европейской формы и западного рационализма» (Ibid.) (Еще в большей степени это касалось знаменитой шмиттовской дихотомии *друг—враг*, принципиально неприемлемой для (функционалистской) теории модернизации, пытавшейся игнорировать сущностную связь между структурным насилием и политикой.) Подобный способ «миротворческого» теоретизирования о современной политике в глазах Шмитта предстал в качестве логического продолжения той либеральной традиции в государственном праве и политической теории, которая изначально обвиняла государство и политику в принуждении, пытаясь нейтрализовать политическое и исключить насилие и войну из нормативного описания Современности в качестве вторичных и архаичных феноменов (Ibid.: 72).

Усиливающиеся сомнения в возможности теорий модернизации адекватно помыслить политическое вне семантического поля, связанного с понятиями государства и осуществляемого им насилия, показали преждевременность попыток распрощаться с этими базовыми понятиями политического словаря эпохи модерна. При этом «ренессанс» теоретического интереса к государству как объекту исследования и к истории его дискурсивных форм был связан не только с концептуальной неспособностью социологического функционализма ответить на все более острую критику со стороны конкурирующих подходов, но и с провалом политики модернизации, осуществлявшейся при поддержке Запада во многих странах третьего мира (Menzel, 1992).

Как пишет немецкий исследователь Вольфганг Кнёбль, специально изучавший роль институтов государственного насилия в процессе модернизации (Knöbl, 1995), подобное представление мейнстрима модернизационных теорий о принципиальной возможности «автоматического» общественного развития, по сути, оказалось контрфактическим: сами современные феномены войн и массового применения насилия сделали неизбежным возвращение исследовательского интереса к государственным структурам как существенным факторам и детерминантам социальных изменений. В любом случае уже тогда многим социальным ученым стало очевидно, что государственные институты и акторы имеют ключевое значение для общественных изменений в эпоху модерна и что независимо от того, как

определяется и концептуализируется понятие «государство» в каждом конкретном случае, государство и находящиеся в его распоряжении средства принуждения (в том числе физического насилия) должны занять более адекватное место при анализе макросоциологических процессов. Таким образом, стало понятно, что уже недостаточно рассматривать государство, его монополию на насилие и фактические формы ее осуществления в качестве неких фоновых или рамочных условий протекания «собственно» политических и социальных процессов. Вместо устоявшихся способов концептуализации государства и его аппарата принуждения, например, в мейнстриме функционалистской социальной науки или в (нео)марксистски ориентированных подходах, которые традиционно подчеркивали насильственный характер осуществляемого от имени государства господства, перед исторической социологией встала принципиально новая теоретическая задача: исследовать государство и связанные с ним феномены внутригосударственного принуждения и насилия в качестве самостоятельного предмета в рамках радикально пересмотренной теории модерна. Для сохранения своего эвристического и диагностического потенциала модернистская парадигма историко-социологической теоретизации нуждалась в очищении от излишне оптимистического пафоса и прогрессистской идеологии, не слишком адекватных при реконструкции реальных исторических процессов, связанных не только и не столько с утверждением «универсалистских ориентаций», сколько с такими малоприятными явлениями, как война или применение мер полицейского принуждения (Ibid.: 19–20).

Именно эти исследовательские и научно-политические задачи более или менее успешно решались в рамках «новой исторической социологии», в центре анализа которой оказалось государство и связанные с ним феномены организованного насилия. Усилиями ряда авторов данного условного направления удалось не только аналитически реконструировать роль государства и его аппарата принуждения при генезисе модерна, но и радикально пересмотреть существовавшие ранее представления о модернизации как целостном, непротиворечивом и ненасильственном процессе. Здесь достаточно назвать труды Э. Гидденса (Giddens, 1985), М. Манна (Mann, 1986, 1993), Ч. Тили (Tilly, 1990) и др. В центре историко-социологического анализа данных авторов находятся в первую очередь такие темы, как возникновение государства современного типа (централизация управления и расширение государственных функций), воздействие государства на протекание общественных процессов, а также влияние межгосударственной конкуренции и насилия на стабильность политических режимов в Новое время (Spohn, 2005).

В этом смысле даже можно констатировать определенный парадокс: несмотря на широкое признание веберовского определения государства как обладателя монополии на применение легитимного физического насилия, социологи относительно поздно заинтересовались исторически-конкретными способами воздействия на общественное развитие со стороны институтов, которые способны убедительным образом угрожать, а в случае необходимости — и применять насилие внутри общества. Хотя благодаря именно этим институтам можно говорить

о шансах на фактическую реализацию государственной монополии на насилие — прежде всего речь идет о таких видах госаппарата, как армия и полиция (Knöbl, 1995: 21).

Тематическое поле, связанное с практиками принуждения и насилия внутри общества, находилось в центре исследовательского интереса Мишеля Фуко, разработавшего собственную оригинальную версию исторической социологии власти-знания и предложившего уникальную оптику анализа дисциплинарных практик господства. Его работы оказали значительное влияние на социально-теоретические дискуссии 1970–1980-х годов<sup>2</sup>. При этом исследовательская программа Фуко в полной мере раскрылась лишь после выхода французского издания его лекционных курсов 1970-х годов и их переводов на основные языки. Это привело к новому всплеску интереса к его теоретическому наследию, прежде всего к понятию «управленчества». Несмотря на несколько абстрактное использование им в лекционных курсах 1977/78 и 1978/79 годов понятия «*gouvernementalité*», последнее было быстро воспринято социальными учеными, что привело к возникновению нового исследовательского направления — *governmentality studies* — сначала в англосаксонском пространстве, а затем и в других культурно-языковых ареалах, например — немецком (Lemke, 1997; Bröckling, Krasmann, Lemke, 2000; Pieper, Rodríguez, 2003; Reichert, 2004).

При этом некоторые исследователи даже указывают на структурное сходство между представлениями Фуко о дисциплинарной власти и взглядами Макса Вебера на современную бюрократию, несмотря на очевидное различие фокуса их научного интереса. Если анализ Вебера был направлен на феномен бюрократии, ставшей носителем идеи и физическим воплощением современного государства и его административных органов, то Фуко редко рассматривал функционирование непосредственно государственных механизмов. Французский мыслитель в своей генеалогии знания, прочитанной с точки зрения теории власти, в основном исследовал государство «симптоматически» — через анализ таких институтов, как тюрьма, больница, школа. Тем не менее оба теоретика выявили новые формы власти, возникающие в результате регламентации, детализации и контроля индивидуальных действий акторов (Гидденс, 2005: 226).

Особое место среди работ Мишеля Фуко о роли структурного насилия в эпоху модерна занимают курсы лекций, прочитанные им в конце 1970-х годов в Коллеж де Франс. Они были посвящены практикам воздействия на общество со стороны абсолютистского государства в рамках идеи «государственного интереса» и возникновению специфического управленческого дискурса (*gouvernementalité*) (Фуко, 2011, 2010). В них он словно отвечает на упреки критиков в игнорировании государства при анализе власти. Именно в этих лекциях французский ученый впервые подробно рассматривает такой политический и дискурсивный феномен Нового времени, как «полицейское государство» (*Polizeistaat*).

---

2. Речь идет прежде всего о сочинении «*Surveiller et punir*» (1975). Русский перевод: Фуко, 1999.

Однако прежде чем обратиться к данному «повороту к государству» в теоретической эволюции Фуко, попытаемся кратко реконструировать его воззрения на повсеместное присутствие власти в общественных отношениях, так сказать, на догосударственном уровне.

### **Микрофизика власти: господство до государства**

Исходным пунктом теории власти у Фуко была критика традиционных представлений о государственной машине, выполняющей в жизни общества ряд функций. Например, в марксистской концепции она представала в качестве аппарата принуждения, поддерживающего в интересах имущих и правящих существующую классовую структуру и обеспечивающего «развитие производительных сил или воспроизводство производственных отношений». Фуко называет подобное понимание государства «упрощенным», фиксируя здесь определенный парадокс: «при чрезмерном внимании к государству» и даже, как он говорит, при «серьезной сосредоточенности в наши дни на вопросах его происхождения, истории и совершенства, вопросах его власти и злоупотреблений этой властью», по-прежнему в ходу «редукционистские» представления о государстве, которые как раз и делают его, с одной стороны, объектом постоянной критики, а с другой — объектом желания. По его мнению,

«государство никогда — ни сегодня, ни в своей предшествующей истории — не представляет собой некую целостную структуру и не обладает ни какой-либо индивидуальностью, ни строгой функциональностью. Оно, я бы сказал, не имеет той значимости, которую ему приписывают. По-видимому, это не более чем композитная реальность и мифологизированная абстракция, так что важность его, судя по всему, сильно преувеличена» (Фуко, 2011: 162–163).

Столь радикальная критика традиционных представлений о государстве приводит его к отказу от эссенциалистской, институционалистской и централистской модели господства: основополагающим для его понимания власти был тезис о том, что власть невозможно раз и навсегда точно зафиксировать в социальном пространстве. В его аналитической перспективе лишена смысла сама идея политической власти, постоянно локализованной в определенном наборе институтов и прежде всего в государственном аппарате (Nonnet, 1989).

Исследуя государственные институты, Фуко анализировал прежде всего техники власти — например, применяемые в больнице, школе или тюрьме. Таким образом, его в первую очередь интересовало не государство как таковое, тем более воплощенное в политических институтах, а общие принципы осуществления того, что он называл дисциплинарной властью. Программным в этом отношении можно считать следующее его утверждение:

«Я не хочу сказать, что государство не важно; я хочу сказать, что властные отношения и, вследствие этого, их анализ должны выходить за рамки государства. Причем в двух смыслах: во-первых, даже государство со всем его всевластием и всеми его аппаратами очень далеко от того, чтобы занять всю сферу властных отношений; во-вторых, само государство может функционировать лишь на основании уже существующих властных отношений. Государство есть надстройка над целым рядом властных сетей, пронизывающих тела, сексуальность, семейные отношения, способы поведения, знания и техники...» (Foucault, 1978: 39).

Таким образом, в отличие от марксистских представлений о государстве как политической «надстройке» над экономическими отношениями, в концепции власти Фуко оно является надстройкой над сетями социальных взаимоотношений господства и подчинения, не имеющих строго определенной институциональной локализации в государственных «учреждениях». Главным понятием фуколдианского анализа власти становится *дисциплина*, формирующая подданных в соответствии с заданными стандартами. Власть у Фуко не привязана к конкретным структурам и способам принуждения: при «микрофизическом» подходе «отправляемая власть понимается не как достояние, а как стратегия»; «воздействия господства приписываются не „присвоению“, а механизмам, тактикам, техникам, действиям»; в ней надо видеть «сеть неизменно напряженных, активных отношений, а не привилегию, которой можно обладать»; «отношения власти проникают в самую толщу общества» (Фуко, 1999: 41).

Стоит ли говорить, что, подчеркивая всепроникающий характер отношений власти и подчинения<sup>3</sup>, подобная «имманентная» теория власти Мишеля Фуко не позволяет делать базовых различий между действиями институтов государственного принуждения и иными дисциплинарными практиками. В результате в этой теоретической перспективе теряется из виду специфика государственной власти современного типа, поскольку в ней все институты и сферы жизни не слишком дифференцированно рассматриваются в качестве средств и пространств осуществления принудительного господства. В то же время аналитическая оптика Фуко радикально модифицирует саму проблематику структурного насилия и сам предмет исследования: в фокусе его анализа находится не столько физическое насилие<sup>4</sup> со стороны соответствующих государственных органов, прежде всего — вооруженных сил и полиции, которые применяют или демонстрируют постоянную готовность применить его с целью восстановления нарушенного порядка, а техники дисциплинирования внутри самих институтов. А также проникновение этих властных практик в другие сферы повседневной жизни, что, в свою очередь,

3. Ср.: «Как когда-то у Бергсона, Дильтея и Зиммеля, „жизнь“ была возвышена до трансцендентального основного понятия философии (она стала фоном и для хайдеггеровской аналитики бытия), так теперь у Фуко „власть“ поднимается до трансцендентально-исторического основного понятия историографии, построенной на критике рассудка» (Хабермас, 2003: 264).

4. В сочинении «Надзирать и наказывать» функция пыток исследуется очень подробно, но в основном для противопоставления «суверенных» практик практикам дисциплинарным.



позволяет ему объяснить стабилизацию социального порядка в утверждающемся буржуазном обществе. Конечно, нарисованная Фуко картина функционирования дисциплинарных механизмов зарождающегося модерна очень далека от идиллического образа модернизации, представавшей в упомянутых выше модернизационных теориях в виде процесса вытеснения в современных обществах прямого физического насилия. Тем не менее подобный подход — уже по технико-теоретическим причинам — также не позволял продуктивно включить в изучаемую проблематику уникальный европейский феномен государства Нового времени (Knöbl, 1995: 22–23).

В этом смысле исследовательская оптика Фуко не давала возможности теоретически специфицировать способы функционирования собственно государственной власти, поскольку для него власть диффузно рассеяна почти по всем жизненно важным общественным сферам, а не сосредоточена исключительно в институтах государства. Более того, по мнению некоторых исследователей его теоретического наследия, в рамках подобной имманентистской концепции власти невозможно никакое каузальное объяснение появления и распространения осуществляемых в государственных институтах дисциплинарных техник через их соотнесение с конкретными историческими процессами. Эти дисциплинарные техники просто необходимы в рамках «некаузального параллелизма» фуколдианской схемы для объяснения эффективности контроля над постоянно растущим населением (Dreyfus, 1987: 165)<sup>5</sup>.

Таким образом, несмотря на открытие новых эвристических возможностей, методологический подход Фуко, делающий акцент на микрофизическом измерении властных отношений, вызывает значительные теоретические трудности при попытке историко-социологической реконструкции процессов утверждения и дальнейшего развития собственно государственной инфраструктуры организованного насилия, ставшего важнейшим фактором общественной модернизации европейских стран в Новое время.

## Изменение оптики: управленчество

В своих поздних работах и особенно в лекциях 1977/78 и 1978/79 годов Фуко впервые обращается непосредственно к государству как (ф)актору европейского модерна<sup>6</sup>. Но и в них в центре его анализа находятся не конкретные государствен-

---

5. Авторы данного исследования даже выражают сомнения в заинтересованности Фуко в историческом объяснении, поскольку в его конструкции «постоянные проявления власти не являются ни результатом действий субъектов, ни простой агрегацией отношений; само их возникновение не связано ни с каким однозначно идентифицируемым историческим развитием» (Dreyfus, 1987: 138).

6. Уже в лекциях 1975/76 года Фуко обращает внимание своих слушателей на появляющуюся в XVIII веке принципиально новую — регулятивную — технологию власти, отличную от дисциплинарных техник, находившихся в центре его внимания в предшествующие годы: «Новая техника не уничтожает дисциплинарной техники просто потому, что находится на другом уровне, на другой ступени, у нее другая основа, и она пользуется совсем другими инструментами» (Фуко, 2005: 256).

ные институты и практики, а политико-дискурсивные формации, возникшие в западных странах при их переходе к Новому времени:

«Я не изучал и не хочу изучать реальную управленческую практику, такую, какой она развивалась, определяя там и тут ситуацию, подлежащую разрешению, возникающие при этом проблемы, избираемые тактики, используемые, создаваемые вновь или модифицируемые инструменты и т.д. Я хотел изучить искусство управлять, т.е. продуманный способ наилучшего управления и вместе с тем рефлексию о наилучшем способе управлять из всех возможных. Другими словами, я пытался выявить инстанцию рефлексии в практике управления и о практике управления» (Фуко, 2010: 14).

Для обозначения выявленной властной стратегии Фуко использует неологизм «*gouvernementalité*» («управленчество»), обыгрывающий соединение правления и ментальности в одном дискурсе для выражения характерного для власти в современную эпоху (т.е. начиная с XVIII века) типа категоризации и ее специфического способа распоряжаться людьми и вещами<sup>7</sup>. Это понятие было введено им в конце лекции от 1 февраля 1978 года. Таким образом, уже во время четвертой лекции курса «Безопасность, территория, население» Фуко смещает фокус своего познавательного интереса на управленческий дискурс государства Нового времени, который будет играть важную роль в его последующих размышлениях о феномене власти.

Согласно реконструкции Фуко, в XVI–XVII веках классическая суверенная власть феодальной эпохи вместе с осуществляемым церковью христианским пастырством человеческих душ были сокрушены в результате Реформации и последовавших религиозных войн. Тридцатилетняя война окончательно разрушила веками вызревавшую форму социального порядка. Симптомом этого состояния общественного упадка Фуко считает бум трактатов, посвященных искусству государственного управления и направленных на интеграцию общества, на учреждение нового порядка и прежде всего на рост продуктивности населения, занятого в ремесле, торговле и сельском хозяйстве. Средством достижения этих целей было соединение государственного суверенитета и техники пастырской заботы (Фуко, 2011: 134–135).

---

По сути, именно здесь у Фуко впервые наметилось серьезное тематическое и методологическое изменение исследовательской программы, реализованное в последующих курсах: помимо тематического ряда «тело — организм — дисциплина — институты», теперь в фокусе его анализа оказывается ряд «население — биологические процессы — регулирующие механизмы государства» (там же: 264).

7. «В свете того, чем бы я хотел заняться теперь, курс, по-видимому, предстает таким образом, что, если бы мне действительно хотелось дать ему более точный заголовок, я назвал бы его историей «управленчества» (Фуко, 2011: 161). К сожалению, предложенный в русском переводе лекций вариант передачи *gouvernementalité* как «управленчества» не сохраняет этимологических корней данной лексической инновации Фуко. Более удачным, хотя и более громоздким вариантом нам представляется «правительственная ментальность» или «управленческий менталитет». Так, например, в Германии именно в таком значении утвердилось понятие «*Gouvernementalität*». См., например: Krasmann, 2007.

Если раньше политическая власть контролировала тела, а духовная — души подданных, то новое гуверnementалистское искусство управления объединяло обе задачи, осуществляя надзор над душой и телом человека — гражданином нового буржуазного общества. Его целью было сформировать новых субъектов, которые — в силу «собственных» убеждений и морали — стремятся к повышению благосостояния и продуктивности своего труда, что приносит пользу для государя, его территории и самого населения. Фуколдианская «критика гуверnementалистского разума» показывает, что управление, в отличие, например, от теории суверенной власти в «Левиафане» Томаса Гоббса, уже не может ограничиваться одним лишь рациональным страхом подданных, а пытается структурно и содержательно определять когнитивную рамку для мышления субъектов, ставших объектами регуляции со стороны государства эпохи модерна.

При этом Фуко использует понятие «управленчество» в чрезвычайно широком смысле, описывая с его помощью объекты и предметы довольно различного уровня: 1) «совокупность институтов, процедур, анализов и рефлексий, расчетов и тактик», с помощью которых осуществляется специфически нововременная власть, главной целью которой отныне является не только и не столько суверенитет над территорией, сколько биополитический контроль над населением; 2) тенденцию, которая обусловила доминирование на Западе «того типа властных отношений, который можно назвать „управлением“, над суверенитетом и дисциплиной», и привела к появлению, «с одной стороны, целого ряда специфических учреждений управления, а с другой — целой категории особых знаний» (Фуко, 2011: 161–162); 3) «процесс, или, скорее, результат процесса, в рамках которого государство, бывшее в Средние века государством юстиции и ставшее в XV и XVI веках государством административным, постепенно оказывается государством „оправительственным“» (там же)<sup>8</sup>.

«Управленчество» — хотя иногда в лекциях Фуко говорит просто об «управлении» — означает соединение техник индивидуального (само)контроля и институционализации внешнего господства. Это существенное изменение технологий власти в XVIII веке впервые фиксируется им уже в лекционном курсе 1975/76 года «Нужно защищать общество»: старая модальность княжеского суверенитета «оказалась недостаточной для управления экономикой и политическими процессами в обществе, переживающем демографический взрыв и индустриализацию», поскольку «от старой механики суверенной власти слишком многое ускользало» (Фуко, 2005: 263).

---

8. Примечательно, что в работе «Легальность и легитимность» (1932) Карл Шмитт среди основных видов политических образований, помимо «законодательного государства» и «государства правосудия», называет «государство правительства» или «государство управления» — «в зависимости от специфического вида конкретного проявления окончательного решения и последней инстанции („*dernier resort*“)» (Шмитт, 2013: 219–221). При этом по данным Мишеля Сенеяра, публикатора лекций М. Фуко, тот лишь однажды ссылается в своих работах на Шмитта — на «Теорию партизана» в одной из рукописей 1979 года (Сенеяр, 2011: 508–509).

Появление новых классов социальных объектов потребовало создания «сложных органов координации и централизации» для управления «биосоциологическим процессом, касающимся человеческих масс», т.е. населением. Речь идет о дополнительном по отношению к традиционному, дисциплинарному контролю индивидуальных тел уровне — регуляции биосоциальной жизни с помощью государства. При этом Фуко не противопоставляет дисциплинарные техники власти над отдельными органическими телами и государственную регуляцию целостного политического тела, поскольку «формы дисциплины имеют тенденцию выходить за институциональные рамки» и «легко принимают государственные масштабы в таких институтах, как, например, полиция, которая представляет собой одновременно дисциплинарный и государственный аппарат» (Фуко, 2005: 264).

К этому амбивалентному определению полиции у Фуко мы вернемся ниже. Сейчас же зафиксируем важную идею о появлении новой социальной феноменологии, ставшей объектом подобной регуляции. Например, город Нового времени<sup>9</sup>, сама топология которого является реализованной утопией «согласованного пространственного расположения» людей и вещей. Как замечает в этой связи А. Ф. Филиппов, в европейских языках, включая английский и французский, до сих пор существует понятие «полицированный»<sup>10</sup>, т.е. упорядоченный, урегулированный: в XVIII веке, когда в слове «полиция» еще отчетливо слышался «полис», такое упорядочивание понимали как хорошее городское состояние (Филиппов, 2012: 328–340). Именно поэтому «урбанизация» у Фуко предстает как упорядочивание всей государственной территории по образцу города. При этом, говоря о сочетании дисциплинарных и регулятивных механизмов в городе раннего модерна, Мишель Фуко произносит на первый взгляд довольно странную фразу о «спонтанном полицейском контроле, который осуществляется в силу самого пространственного расположения города» (Фуко, 2005: 264).

Таким образом, Фуко меняет теоретическую перспективу: теперь на первый план выходит новоевропейское государство, к которому применяется оптика, с помощью которой он ранее рассматривал дисциплинарные практики, пытаясь уйти от институционалистского и функционалистского понимания власти. Программным здесь можно считать следующий вопрос:

«Нельзя ли рассмотреть государство Нового времени в рамках некой общей технологии власти, ответственной за его преобразование, за его развитие и функционирование? Нет ли оснований говорить об „управленчестве“, вы-

9. «Но если посмотреть, каковы на самом деле были эти различные объекты, которые определялись как имеющие отношение к практике, к вмешательству полиции, а также и к теории полиции, то первым делом следует отметить, что это были объекты, по существу, городские. Городские в том смысле, что некоторые из этих объектов существуют только в городе и только потому, что существует город... Скажем в итоге, что полиция является, по существу, городской и торговой, или также, если говорить более грубо, что полиция — это институт рынка в самом широком смысле» (Фуко, 2011: 434).

10. В XVIII веке у таких авторов, как Монтескье, Вольтер, Кондилья и Руссо, понятие «nation policée» было синонимом «цивилизованного» состояния. Ср. у Руссо дихотомию *homme naturel/homme policé*. Благодарю Е. Н. Блинова (PhD, Университет Тулузы-2) за это и другие ценные замечания.

ступающем по отношению к государству тем же, чем для психиатрии были техники сегрегации, для уголовной системы — дисциплинарные техники, а для медицинских институтов — биополитика?» (Фуко, 2011: 178).

По сути, речь идет о попытке с помощью понятия «*gouvernementalité*» расширить предметное поле, т. е. ввести историко-макросоциологическую проблематику государства, оставаясь в методологических рамках микрофизики власти. Примечательно, что публикатор и интерпретатор курсов лекций Мишель Сенеляр, признавая столь явный поворот исследовательского интереса к государству «ответом на часто адресовавшиеся Фуко упреки в игнорировании государства при анализе власти», тем не менее настаивает на том, что аналитическая решетка, связанная с понятием «управленчества», методологически не являлась разрывом с предшествующими работами, а лишь «вписала их результаты в пространство, открытое проблемой биовласти» (Сенеляр, 2011: 499–500)<sup>11</sup>.

Сам Фуко в лекционном курсе 1978/79 года «Рождение биополитики» следующим образом объясняет методологический смысл произошедшего ранее тематического поворота:

«...то, что я предложил назвать управлением, т. е. тем, что управляет поведением людей, есть не что иное, как установление сетки для анализа этих властных отношений. Таким образом, речь шла о том, чтобы описать понятие „управление“, а во-вторых, о том, чтобы выяснить, насколько действенным можно признать использование сетки управления при анализе управления поведением сумасшедших, больных, преступников, детей; насколько она действительна, когда речь идет о феноменах совсем иного масштаба, таких, например, как экономическая политика, руководство социальным телом и т. п. Что я хотел сделать (такова была цель исследования), так это посмотреть, в какой мере можно считать, что анализ микровласти, или процедур управления, не ограничивается определенной областью, задаваемой сектором шкалы, но должен признаваться лишь точкой зрения, методом дешифровки, который может быть пригодным для всей шкалы, какой бы ни была размерность. Иначе говоря, анализ микровласти — это не вопрос масштаба или сектора, это вопрос точки зрения. Вот так. Таково, если угодно, методическое соображение» (Фуко, 2010: 239).

А вот как оценили произошедший «поворот к государству» его непосредственные свидетели из числа слушателей в Коллеж де Франс, ожидавшие в рамках читавшегося в 1977/78 учебном году курса «Безопасность, территория, население» развития и углубления анализа, намеченного в предшествующих лекционных курсах и книгах, прежде всего — в «Воле к знанию». Как пишет его биограф Джеймс Миллер, Фуко предсказуемо начал с разговора о безопасности и биополитике, но

11. Ср.: «Было бы поэтому неточным утверждать, что понятие «управление» заменяет с этого момента понятие „власти“... Сдвиг от „власти“ к „управлению“ в курсе 1978 года направляется не пересмотром методологических рамок, а их распространением на государство — новый объект, которому в анализе дисциплинарных практик не было места» (Сенеляр, 2011: 499–500).

затем, вскоре после начала курса, внезапно остановился. В подтверждение Миллер приводит слова одного из коллег Фуко, вспоминая позднее о том, что курс развивался не так, как предполагалось: «Когда начались его лекции, никто не мог предвидеть, что его тема станет совершенно иной. <...> Он не мог продолжать. Было ясно, что проблематика биополитики для него осталась позади — она была закончена. Его подход изменился. Но он все еще не знал, куда он идет» (цит. по: Миллер, 2013: 410).

Таким образом, историко-социологический интерес Мишеля Фуко в конце 1970-х годов смещается в сторону изучения возможности правления, предоставляющего населению максимальную социально-экономическую свободу и одновременно применяющего новые административные и полицейские техники, которые затрагивают «саму природу индивида»<sup>12</sup>.

С помощью понятия «управленчество» Фуко пытается исследовать правительственную рациональность и социально-политическую программу раннего модерна на широком историческом материале — от развития идеи суверенного государственного интереса эпохи абсолютизма вплоть до возникновения либерального искусства правления. Эта новая управленческая рациональность связана с идеей государственного интереса: если еще Макиавелли в основном интересуется то, что поддерживает и усиливает связь государя и его государства, то в рамках дискурса *raison d'État* новое искусство правления является стратегией не столько усиления силы или безопасности конкретного правителя, сколько сохранения мощи самого государства в жесткой конкуренции с другими воинственными территориальными государствами. Это возможно лишь при условии управления согласно рациональным законам, соответствующим природе государства. Для приумножения же наличных сил и средств государства необходимо их изучать посредством «политической арифметики», т. е. статистики. Именно поэтому Фуко интересуется нашедшее отражение в названии первого курса лекций и имевшее значительные исторические последствия смещение фокуса внимания европейских правительств XVIII века с «территории» на «население»: отныне правительственная забота была направлена не только на сохранение территориальной целостности государства, но и на собственное население, которое из анонимной массы становится четко фиксируемой во времени и пространстве величиной. Более того, его количество и качество становятся интегральным показателем успешности любого управления<sup>13</sup>.

12. Уже в работе «Надзирать и наказывать» полиция выступает в качестве жизненно необходимого элемента при формировании нового либерального режима. Согласно Фуко, свобода в либеральном обществе имеет свою оборотную сторону — жесткую и даже жестокую (само)дисциплину, которая господствует в социальном пространстве нового общества. Дисциплинарные сети охватывают все основные институты образования, медицины и попечения, производства и т. д. Дисциплина формирует нормированные души, становящиеся «тюрьмой тел». В этом смысле свобода и принуждение внутри современного общества не просто тесно переплетены друг с другом, но каузально и логически даже необходимы друг для друга: без дисциплины невозможно накопление капитала, без которого, в свою очередь, невозможен экономический рост, выполняющий легитимирующую функцию (Фуко, 1999: 323–324).

13. Фуко цитирует аббата Флери, писавшего о том, что «протяженность земель ничуть не влияет

Таким образом, «население» — исторически относительно недавнее изобретение. Оно впервые появляется в политическом дискурсе модерна вместе со статистикой<sup>14</sup> и социальной наукой Нового времени в самом широком понимании, что видно по этимологическим связям между ними<sup>15</sup>. В этом смысле можно говорить об изменении принципов искусства управления: если суверенная власть предшествующей, феодальной эпохи фокусировалась на заботе о самой себе, то современное «биополитическое» правительство печется о благополучии и росте населения.

Ключевую роль в этом процессе попечения играла такая специфически нововременная технология управления, как полиция. Если армия и дипломатия позволяли поддерживать баланс между государствами в Европе, то полиция охватывала население, во-первых, статистически, а во-вторых — регулировала его социально-экономическую активность. Еще в XVIII веке понятие «полиция» означало состояние доброго порядка в обществе, при котором гражданин или подданный ведет себя добропорядочно, нравственно и честно и при котором совместная жизнь людей упорядочена и нормирована. При этом полицейское состояние связано как с установлением и поддержанием общественного порядка и покоя, так и с регулированием благополучия и даже счастья индивидов. Применение полицейских мер было направлено не только на достижение доброго порядка, в котором были бы гарантированы достаток и процветание населения, но и на создание эффективной экономической модели, в рамках которой каждый отдельный человек мог бы максимально развить свои способности и тем самым внести свой вклад в рост богатства «своего» государства. Таким образом, важнейшей задачей полицейской технологии власти раннего Нового времени было способствовать самореализации индивидов, ставших для государства важным элементом их могущества (Kne Meyer, 1967: 155; цит. по: Chiang, 2003: 102).

Рассмотрим подробнее полицию как технологию власти и ее место в конструкции нововременного государства, анализируемой в лекционных курсах Мишеля Фуко конца 1970-х годов.

---

на величие государства, но влияет плодovitость и количество людей. Голландия, Московия, Турция, в чем различие? Пустынные земли вредят торговле и правительству. Лучше 500 000 человек на небольшом пространстве, чем миллион рассеянных: земля Израиля» (Фуко, 2011: 419–420).

14. «Статистика становится необходимой благодаря полиции, но благодаря полиции она становится также и возможной. Так как это совокупность методов, внедряемых для обеспечения роста сил, для того чтобы их комбинировать, их развивать, это вся в целом административная совокупность, которая позволяет определить в каждом государстве, в чем заключаются силы, где имеются возможности развития. Полиция и статистика обуславливают друг друга, и статистика является общим инструментом и для полиции и для европейского равновесия. Статистика — это знание государства о государстве, понимаемое как знание государства о самом себе» (Фуко, 2011: 410).

15. Слово «статистика» происходит от латинского *statisticum* («относящееся к государству»). Понятие введено в 1749 году Готфридом Ахенваллем в качестве названия научной дисциплины о государстве, вполне в современном смысле опирающейся на количественные (цифровые) данные (Stolleis, 1988: 316).

## Полиция, полицейская наука и полицейское государство

Полиция занимает у Фуко ключевое место в рамках изменившейся сетки анализа власти<sup>16</sup>. В лекционном курсе 1977/78 года в Коллеж де Франс классическому пониманию полиции как «совокупности средств, необходимых для внутреннего приумножения сил государства» специально посвящены лекции 12-я и 13-я (от 29 марта и 9 апреля 1978 года). В них термин «полиция» используется очень широко — под нею понимается один из модусов реализации государственного интереса (*raison d'État*), а не конкретное учреждение государства Нового времени: «С XVII в. начинают называть „полицией“ совокупность средств, которыми можно способствовать росту сил государства, поддерживая строй этого государства. Иными словами, полиция — это расчет и техника, позволяющие установить мобильное, но, несмотря на это, стабильное и контролируемое отношение между порядком в государстве и ростом его сил» (Фуко, 2011: 406–407).

В рамках доктрины «управленчества» полиция является силой, регулирующей поведение населения внутри страны, тогда как дипломатия и армия предназначены для внешней стабилизации государства — в рамках так называемого «европейского концерта»:

«Полиция также является... определенным способом обеспечить максимальный рост сил государства, одного государства, сохраняя его строй. В одном случае речь идет о том, чтобы сохранить — и это главная цель — равновесие независимо от роста государства, и это проблема европейского равновесия; проблемой полиции будет: как, полностью сохраняя порядок в государстве, сделать так, чтобы его силы максимально росли» (Фуко, 2011: 408).

Полиция является типично «современной» технологий власти. И хотя и до эпохи модерна ни одна система политического господства не могла опираться исключительно на насилие, в результате общественной модернизации XVII–XVIII веков прямое принуждение перестало быть основной формой реализации власти, став «лишь одним из элементов наряду с другими, обладающими функциями побуждения, усиления, контроля, надзора, умножения и организации сил, которые власть себе подчиняет — власть, предназначенная скорее для того, чтобы силы производить, заставлять их расти и их упорядочивать, нежели для того, чтобы ставить им заслон, заставлять их покориться или их разрушать» (Фуко, 1996: 239).

---

16. Мишель Фуко и ранее рассматривал институт полиции в качестве важного компонента своей исторической социологии власти. Впервые о полиции он говорит еще в «Рождении клиники» (1963): Фуко, 1998. А в сочинении об истории тюрьмы «Надзирать и наказывать» (1975) полиция играет ключевую роль в аналитике дисциплинарной власти. Ср.: «...полиция в XVIII веке добавляет к своей роли помощницы юстиции в преследовании преступников и инструмента для политического контроля над заговорами, оппозиционными движениями и бунтами дисциплинарную функцию. <...> она раскидывает между многочисленными дисциплинарными институтами (фабриками, армиями, школами) промежуточную сеть, действующую там, где они не могут действовать, и дисциплинирующую недисциплинарные пространства» (Фуко, 1999: 314–315).



В концепции Фуко город Нового времени и его инфраструктура являются

«предпосылками полиции. Город и дорога, рынок и дорожная сеть, снабжающая рынок. Отсюда тот факт, что полиция в XVII и в XVIII веках осмысливалась, в сущности, в терминах того, что можно назвать урбанизацией территории. Речь, по сути дела, шла о том, чтобы создать из королевства, создать из всей его территории что-то вроде большого города, сделать так, чтобы территория управлялась как город, по образцу города и так же совершенно, как город» (Фуко, 2011: 435).

Феномен полиции Нового времени исторически связан с меркантилизмом и капитализмом:

«Полиция и торговля, полиция и городское развитие, полиция и развитие всех видов рыночной деятельности в широком смысле, все это образует единое целое, весьма важное, как я считаю, в XVII веке и в начале XVIII века... город-рынок становится моделью государственного вмешательства в жизнь людей, я считаю, что это основополагающий факт XVII столетия, во всяком случае основополагающий факт, характеризующий рождение полиции в XVII веке» (Фуко, 2011: 437–438).

На конкретно-историческом материале Фуко выявляет почти безграничный «функционал» нововременной полиции, отвечавшей не только за безопасность, но и за практически все сферы социальной и хозяйственной жизни, превратившиеся в предмет полицирования. Более того, предметом ведения полиции было даже счастье подданных. Как говорит Фуко, здесь полиция сталкивается с самой с жизнью: «То, что таким образом охватывает собой полиция, — это огромная область, о которой можно сказать, что она простирается от жизни до чего-то большего, чем жизнь» (Фуко, 2011: 423).

Такое расширительное толкование полиции позволяет говорить о «полицейском государстве», *Polizeistaat*, которое не имеет никакого отношения к произволу и политически мотивированному насилию.

«То, на что нацелена полиция, — это деятельность человека, но деятельность человека как имеющего отношение к государству. <...> Что характерно для государства полиции, что вызывает у него интерес, так это то, что делают люди, это их деятельность, их „занятия“. Цель полиции — это контроль и ответственность за деятельность людей в той мере, в какой эта деятельность может составлять особый элемент в развитии сил государства. Я полагаю, что здесь мы оказываемся в самом центре того, что составляет организацию государства, которое немцы называют полицейским государством...» (Фуко, 2011: 418).

В целом понятие полиции соотносится с государством всеобщего блага XVIII века или исторически первым «социальным государством», каковым выступало

государство полицейское. Именно «Policey» стала основным инструментом «губернменталистского разума» XVIII века в смысле науки об управлении: в отличие от сегодняшней, классическая полиция и надзирала, и заботилась обо всех сферах жизни подданных. Посредством полиции абсолютистская политика отныне затрагивала не только высшие слои феодальной системы, но вмешивалась в мельчайшие вопросы социально-экономической практики, включая повседневные вопросы. Типичными теоретиками полицейского государства были Самуэль Пуфендорф, Кристиан Томазий, Кристиан Вольф и Готтлиб фон Юсти<sup>17</sup>, которые разработали новые модели государственного управления, пришедшие на смену «государецентричным» идеям Т. Гоббса и Н. Макиавелли (Stolleis, 1988).

Рассказывая историю академизации полицейской науки, Мишель Фуко подчеркивает уникальную роль немецких университетов в этом процессе:

«В Германии университеты становились местами одновременно и для образования этих администраторов, которые обязаны были обеспечить развитие сил государства, и для размышлений над техниками, используемыми для роста сил государства. Отсюда тот факт, что в немецких университетах... развивается нечто такое, что практически не имеет эквивалента во Франции и что представляет собой *Polizeiwissenschaft*, науку о полиции. Эта наука о полиции, которая с середины, в крайнем случае, с конца XVII века и до конца XVIII века, является безусловно немецкой специальностью, затем распространится по всей Европе и будет иметь весьма важное влияние» (Фуко, 2011: 413).

Суммируя свои впечатления от трактатов по полицейской науке, Фуко говорит о тотальной регуляции поведения подданных, являвшейся сутью полицейского управления. Между тем спорным является вопрос о том, действительно ли власть в абсолютистском полицейском государстве оказывала такое тотальное воздействие на всех и каждого индивида в отдельности, как утверждают нормативные тексты эпохи текстов. Так, например, Герхард Ойстрах придерживался иного мнения по этому поводу:

«Абсолютистская администрация не знала никакого полного „охвата“ нивелированного массового общества вплоть до семейной жизни, она не вторгалась в целостность частной жизни индивида, она не обладала жесткой волей и соответствующими ей возможностями для управления мнениями и настроениями в смысле единой официальной государственной идеологии. О тотальном контроле общественной и личной сферы со стороны абсолютистского государства не может быть и речи. Еще в 1935 такой исторически искушенный социолог, как Карл Маннгейм, высказал следующее независимое суждение: „Абсолютизм не был тоталитарен. Чаще всего у него просто не

---

17. Ср.: «...у немца, которого звали фон Юсти и который в „Общих началах полиции“ в середине XVIII века дал такое определение полиции: это совокупность „законов и правил, касающихся внутренней жизни государства и стремящихся укрепить и увеличить могущество этого государства, стремящихся достичь правильного использования его сил“» (Фуко, 2011: 408).

было средств для господства над всеми сферами жизни всех жителей соответствующей территории» (Oestreich, 1969: 180; цит. по: Chiang, 2003: 106).

В абсолютистском государстве население оказывается под воздействием трех различных модусов власти: централизующего суверенитета, индивидуализирующей дисциплины и регулирующего управленчества. В это время оно начинает рассматриваться в качестве фактора мощи государства<sup>18</sup>, а его рост — средством ее усиления. В рамках меркантилистски ориентированной политики население понимается как источник богатства и поэтому становится предметом заботы и упорядочивания (полицирования).

В этом смысле можно даже говорить о «полицизации» аппарата господства в абсолютистском государстве. При этом Фуко называет регулярно вмешивающуюся полицию

«постоянным государственным переворотом, который осуществляется, который разыгрывается во имя своей собственной рациональности и в зависимости от нее, не подражая и не используя в качестве образца правила юстиции, которые, между прочим, уже существуют. Таким образом, самобытная в своем функционировании и в своем главном принципе, полиция самобытна и в модальностях своего вмешательства» (Фуко, 2011: 439)<sup>19</sup>.

Как показывает Фуко, к моменту падения «Старого режима» аппарат управления со столь неопределенными функциями уже не справлялся с давлением со стороны новой экономической рациональности, связанной с индустриализацией и ускоренным развитием капитализма. Пришедшие ему на смену новые технологии власти существенно ограничили полномочия государства, в результате чего

«распадается эта великая, если угодно, сверхрегламентирующая полиция. <...> С одной стороны, мы имеем целый ряд механизмов, которые зависят от экономики, которые зависят от управления населением и которые будут иметь функцию содействия росту сил государства, а затем, с другой стороны, определенный аппарат или определенное количество инструментов, которые обеспечат, чтобы беспорядки, нарушения, беззакония, преступления встречали на своем пути препятствия или чтобы их устраняли. <...> Упорядоченный рост и все положительные функции будут обеспечиваться целым рядом институтов, аппаратов, механизмов, а устранение беспорядка — будет функцией полиции. И внезапно понятие полиции совершенно разлагивается, отходит на второй план и принимает тот чисто негативный смысл, который нам известен» (Фуко, 2011: 455–456).

18. «Полиция — это то, что должно обеспечить величие государства» (Фуко, 2011: 407–408).

19. Интересную идею в развитие данной мысли о принципиально внеправовом характере полицейских мер высказал А. Ф. Филиппов: принимая решение о вмешательстве в ход событий, любой полицейский всякий раз находится в «серой зоне», которая никогда не может быть предусмотрена и точно описана никакими законами и уставами. На первый план здесь выходит проблема полицейской категоризации ситуаций: что является достаточным поводом для принятия полицейских мер. См.: <http://slon.ru/calendar/event/1105101/>

Новая полиция, т. е. полиция в современном — узком — смысле слова, больше не занималась ни статистическим учетом, ни социальным попечением, ни стимулированием хозяйственной деятельности населения, ни какой-либо иной деятельностью в рамках собственной позитивной программы. Отныне вся ее активность была направлена на поддержание рамочного социального порядка, понимаемого как правовой. Одним словом, в буржуазном *правовом государстве*, пришедшем на смену *государству полицейскому*, полиция — это «просто» полиция...<sup>20</sup>

## Заключение

Опыт исследований Мишеля Фуко в области исторической социологии власти-знания показал невозможность игнорировать — как на тематическом, так и на методологическом уровне — такой структурообразующий феномен модерна, как государство в его современном понимании, и такие базовые институты, как полиция.

В аналитической оптике Фуко, полиция как технология господства функционирует на стыке дискурса «управленчества», дисциплинарных техник и теории государственного суверенитета. Для него это не просто аппарат власти в руках суверена, пытающегося воздействовать на подданных посредством надзора и контроля, но также технология власти, позволяющая регулировать экономическое поведение населения<sup>21</sup>.

Фуко убедительно показал, что история классического полицейского государства тесно связана с социально-экономической историей раннего модерна. Именно в это время в Европе формируется политэкономическая рациональность, связанная с новым объектом регуляции — населением. Поэтому полиция являлась не просто дисциплинарным или тем более карательным органом, подавляющим права и свободы граждан, а (прото)либеральным механизмом, способствовавшим устойчивому экономическому росту: «Правильное использование сил государства — это цель полиции» (Фуко, 2011: 408).

Анализ дискурса «управленчества» позволил Мишелю Фуко выявить новую форму рациональности, типичную для государственной власти Нового времени. И хотя очевидно, что предложенная Фуко оптика исследования государства вызывает множество вопросов как содержательного, так и методологического свойства, в то же время не менее очевиден ее значительный эвристический потенциал для анализа техник политического господства современного типа. В том числе применительно к опыту русской имперской модернизации XVIII — начала XX века, на-

---

20. И в этом смысле полиция повторяет путь церкви в Новое время, которая в буржуазном правовом государстве также стала «просто» церковью, то есть перестала учить, лечить, администрировать и т. д.

21. Примечательно, что в списке из свыше 300 исследований теоретического наследия М. Фуко, приведенном А. В. Дьяковым в качестве приложения к биографии мыслителя, ни одно непосредственно не связано с темой полиции (Дьяков, 2013: 646–661).

чая с попыток Петра I и Екатерины II<sup>22</sup> задействовать полицию как технологию управляемого догоняющего развития России.

Сегодня — когда мы знаем, что стратегически эти попытки полицирования провалились — историко-социологическая реконструкция этого неудавшегося институционального, технологического и, самое главное, дискурсивного трансфера может значительно обогатить наши представления о русском полицейском государстве<sup>23</sup> в общеевропейской перспективе теории модерна.

Полицейско-теоретические интуиции М. Фуко могут также оказаться ценным эвристическим инструментом расширения репертуара концептуальных описаний всех последующих попыток установления в нашей стране навязанных социальных порядков, включая нынешнюю.

## Литература

- Гидденс Э. (2005). Устройство общества: очерк теории структуриации / Пер. с англ. И. Тюриной. М.: Академический проект.
- Дьяков А. В. (2013). Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя.
- Кильдюшов О. В. (2013). Полиция как наука и политика: о рождении современного порядка из философии и полицейской практики // Социологическое обозрение. Т. 12. № 3. С. 9–40.
- Миллер Дж. (2013). Страсти Мишеля Фуко / Пер. с англ. Л. Володиной, Е. Лисовской. Екатеринбург: Кабинетный ученый.
- Сенеляр М. (2011). Контекст курса // Фуко М. Безопасность, территория, население: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977/78 учебном году / Пер. с франц. Н. В. Сулова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука. С. 475–511.
- Филитов А. Ф. (2012). Полицейское государство и всеобщее благо: к истории одной идеологии. Статья первая // Отечественные записки. № 2. С. 328–340.
- Фуко М. (1996). Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. с франц. С. Табачниковой. М.: Касталь.
- Фуко М. (1998). Рождение клиники / Пер. с франц. А. Ш. Тхостова. М.: Смысл.
- Фуко М. (1999). Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / Пер. с франц. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem.
- Фуко М. (2005). «Нужно защищать общество»: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975/76 учебном году / Пер. с франц. Е. А. Самарской. СПб.: Наука.
- Фуко М. (2010). Рождение биополитики: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978/79 учебном году / Пер. с франц. А. В. Дьякова. СПб.: Наука.

---

22. Фуко прямо ссылается на «Наказ» Екатерины II (Фуко, 2011: 439–440).

23. Несмотря на значительные «дефициты» в практической реализации «полицейской утопии», имперская Россия XVIII — нач. XX века в политико-дискурсивном смысле являлась типичным «полицейским государством».

- Фуко М. (2011). Безопасность, территория, население: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977/78 учебном году / Пер. с франц. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука.
- Хабермас Ю. (2003). Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М. М. Беляева и др. М.: Весь Мир.
- Шмитт К. (2013). Легальность и легитимность // Шмитт К. Государство: право и политика / Пер. с нем. О. В. Кильдюшова. М.: Территория будущего. С. 221–305.
- Бейте К. (1991). Theorie der Politik im 20. Jahrhundert: Von der Moderne zur Postmoderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bröckling U., Krasmann S., Lemke T. (Hrsg.). (2000). Gouvernamentalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chiang Yu-Lin (2003). Umdenken des Verfassungsstaates im Anschluß an Michel Foucault. Berlin: Tenea.
- Dreyfus H., Rabinow P. (1987). Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenaeum.
- Foucault M. (1978). Dispositive der Macht: Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve.
- Foucault M. (2004a). Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault M. (2004b). Die Geburt der Biopolitik: Vorlesung am Collège de France 1978–1979. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giddens A. (1985). A contemporary critique of historical materialism, Vol. 2: The nation state and violence. Cambridge: Polity Press.
- Honnet A. (1989). Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas H. (1996). Die Modernität des Krieges: Die Modernisierungstheorie und das Problem der Gewalt // Leviathan. Bd. 24. № 1. S. 13–27.
- Knemeyer Fr.-L. (1967). Polizeibegriffe in Gesetzen des 15. bis 18. Jahrhunderts. Kritische Bemerkungen zur Literatur über die Entwicklung des Polizeibegriffs // Archiv des öffentlichen Rechts. Bd. 92. S. 153–180.
- Knöbl W. (1995). Polizei und Herrschaft im Modernisierungsprozeß: Staatsbildung und innere Sicherheit in Preußen, England und Amerika 1700–1914. Frankfurt am Main: Campus.
- Krasmann S., Volkmer M. (Hrsg.). (2007). Michel Foucaults «Geschichte der Gouvernamentalität» in den Sozialwissenschaften. Bielefeld: Transcript.
- Lemke T. (1997). Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität. Hamburg: Argument.
- Mann M. (1986). The sources of social power, Vol. 1: A history of power from the beginning to AD 1760. New York: Cambridge University Press.
- Mann M. (1993). The sources of social power, Vol. 2: The rise of classes and nation states, 1760–1914. New York: Cambridge University Press.

- Menzel U.* (1992). *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Oestreich G.* (1969). *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates.* Berlin: Duncker & Humblot.
- Pieper M., Rodríguez E.G.* (Hrsg.) (2003). *Gouvernementalität: Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault.* Frankfurt am Main: Campus.
- Reichert R.* (Hrsg.). (2004). *Governmentality Studies: Analysen liberal-demokratischer Gesellschaft im Anschluss an Foucault.* Münster: LIT.
- Schmitt C.* (1991). *Der Begriff des Politischen.* Berlin: Duncker & Humblot.
- Spohn W.* (2005). *Neue Historische Soziologie: Charles Tilly, Theda Skocpol, Michael Mann // Aktuelle Theorien der Soziologie: Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne / Hrsg. von D. Kaesler.* München: C. H. Beck. S. 196–230.
- Stolleis M.* (1988). *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd. 1.* München: Beck.
- Tilly Ch.* (1990). *Coercion, capital, and European states, AD 990–1990.* Cambridge: Blackwell.
- Wehler H.-U.* (1975). *Modernisierungstheorie und Geschichte.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

## Michel Foucault as a Researcher of “Police State”: A Program, Heuristic Problems, and Prospects of Study

*Oleg Kildyushov*

Researcher, National Research University Higher School of Economics

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

E-mail: kildyushov@mail.ru

The article offers an extended analysis of a research program outlined by Michel Foucault in his lectures at the Collège de France during the close of the 1970s. This program was focused on the society that was influenced by the practices of the absolutist state within the framework of a specific “governmentality” discourse. The introduction puts forward the basic problem of insufficient interest displayed by sociology towards particular historical forms in which the state monopoly on violence was realized. The first part of the article considers the “immanent” theory of power introduced by Foucault. The core of this theory relies on his thesis that relations between domination and subjugation pervade the entire social fabric, and results in the microphysical dimension of power coming out on top in social and political analysis. The central part of the article proposes a reconstruction of Michel Foucault’s views on such discursive phenomena of Modernity as the police, the science of policing and the police state (Polizeistaat). The article concludes with the declaration of the huge heuristic potential of concepts elaborated by Foucault in his analysis of power techniques in early Modern times for the general theory of Modernity and for the historical and sociological reconstruction of Russian imperial modernization in 18th to the 20th centuries as well, including the efforts taken by Peter I and Catherine the Great to use the police as a tool to govern Russia’s lagging westernization.

**Keywords:** microphysics of power, sovereignty, police state, governmentality, discipline, absolutism

## References

- Beyme K. (1991) *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert: Von der Moderne zur Postmoderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bröckling U., Krasmann S., Lemke T. (eds.) (2000) *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chiang Yu-Lin (2003) *Umdenken des Verfassungsstaates im Anschlußan Michel Foucault*, Berlin: Tenea.
- Dreyfus H., Rabinow P. (1987) *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Athenaeum.
- Dyakov A. (2013) *Mishel' Fuko i ego vremja* [Michel Foucault and His Time], Saint-Petersburg: Aleteija.
- Filippov A. (2012) *Policejskoe gosudarstvo i vseobshhee blago: k istorii odnoj ideologii. Stat'ja pervaja* [Police State and Common Good: Toward a History of One Ideology. Paper One]. *Otechestvennye zapiski*, no 2, pp. 328–340.
- Foucault M. (1978) *Dispositive der Macht: Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve.
- Foucault M. (1996) *Volja k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti* [The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality], Moscow: Kastal.
- Foucault M. (1998) *Rozhdenie kliniki* [The Birth of the Clinic], Moscow: Smysl.
- Foucault M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat': rozhdenie tjur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison], Moscow: Ad Marginem.
- Foucault M. (2004) *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault M. (2004) *Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault M. (2005) *Nuzhno zashchitat' obshchestvo: kurs lekcij, pročitannyh v Kollezhe de Frans v 1975/76 uchebnom godu* ["Society Must Be Defended": Lectures at the Collège de France, 1975–76], Saint-Petersburg: Nauka.
- Foucault M. (2010) *Rozhdenie biopolitiki: kurs lekcij, pročitannyh v Kollezhe de Frans v 1978–1979 uchebnom godu* [The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79], Saint-Petersburg: Nauka.
- Foucault M. (2011) *Bezopasnost', territorija, naselenie: kurs lekcij, pročitannyh v Kollezhe de Frans v 1977/78 uchebnom godu* [Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78], Saint-Petersburg: Nauka.
- Giddens A. (1985) *A Contemporary Critique of Historical Materialism, Vol. 2: The Nation State and Violence*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (2005) *Ustroenie obshchestva: ocherk teorii strukturacii* [The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration], Moscow: Akademicheskij proekt.
- Habermas J. (2003) *Filosofskij diskurs o moderne* [The Philosophical Discourse of Modernity], Moscow: Ves Mir.
- Honnet A. (1989) *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas H. (1996) Die Modernität des Krieges: die Modernisierungstheorie und das Problem der Gewalt. *Leviathan*, vol. 24, no 1, pp. 13–27.
- Kildyushov O. (2013) *Policija kak nauka i politika: o rozhdenii sovremennogo porjadka iz filosofii i policejskoj praktiki* [Police as Science and Politics: On the Birth of Contemporary Order from Philosophy and Political Practice]. *Russian Sociological Review*, vol. 12, no 3, pp. 9–40.
- Knemeyer Fr.-L. (1967) *Polizeibegriffe in Gesetzen des 15. bis 18. Jahrhunderts: Kritische Bemerkungen zur Literatur über die Entwicklung des Polizeibegriffs*. *Archiv des öffentlichen Rechts*, vol. 92, pp. 153–180.
- Knöbl W. (1995) *Polizei und Herrschaft im Modernisierungsprozeß: Staatsbildung und innere Sicherheit in Preußen, England und Amerika 1700–1914*, Frankfurt am Main: Campus.
- Krasmann S., Volkmer M. (eds.) (2007) *Michel Foucaults "Geschichte der Gouvernementalität" in den Sozialwissenschaften*, Bielefeld: Transcript.



- Lemke T. (1997) *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument.
- Mann M. (1986) *The Sources of Social Power, Vol. 1: A History of Power from the Beginning to AD 1760*, New York: Cambridge University Press.
- Mann M. (1993) *The Sources of Social Power, Vol. 2: The Rise of Classes and Nation States, 1760–1914*, New York: Cambridge University Press.
- Menzel U. (1992) *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Miller J. (2013) *Strasti Mishelja Fuko* [The Passion of Michel Foucault], Yekaterinburg: Kabinetnyj uchenyj.
- Oestreich G. (1969) *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Pieper M., Rodríguez E.G. (eds.) (2003) *Gouvernementalität: Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault*, Frankfurt am Main: Campus.
- Reichert R. (ed.) (2004) *Governmentality Studies: Analysen liberal-demokratischer Gesellschaft im Anschluss an Foucault*, Münster: LIT.
- Schmitt C. (1991) *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt C. (2013) Legal'nost' i legitimnost' [Legality and legitimacy]. *Gosudarstvo: pravo i politika* [The State: Law and Politics], Moscow: Territorija budushhego, pp. 221–305.
- Senellart M. (2011) Kontekst kursa [Course context]. Foucault M. *Bezopasnost', territorija, naselenie: kurs lekcij, pročitannyh v kollezh de Frans v 1977/78 uchebnom godu* [Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78], Saint-Petersburg: Nauka, pp. 475–511.
- Spohn W. (2005) *Neue Historische Soziologie: Charles Tilly, Theda Skocpol, Michael Mann. Aktuelle Theorien der Soziologie: Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne* (ed. D. Kaesler), München: C. H. Beck, pp. 196–230.
- Stolleis M. (1988) *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd. 1*, München: C. H. Beck.
- Tilly Ch. (1990) *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1990*, Cambridge: Blackwell.
- Wehler H.-U. (1975) *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

## Создавая политическую нацию: Вячеслав Липинский и его консервативная теория 1920-х годов\*

*Андрей Тесля*

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии  
социально-гуманитарного факультета Тихоокеанского национального университета  
Адрес: ул. Тихоокеанская, д. 136, Хабаровск, Российская Федерация 680035  
E-mail: [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com)

В работе анализируются взгляды выдающегося представителя украинской консервативной политической мысли первой трети XX века Вячеслава (Вацлава) Липинского (1882–1931). Основное внимание уделено взглядам Липинского 1920-х гг., когда его концепция обрела зрелость и завершенность, что сказалось и на переработке им предшествующих работ. Анализируется близость взглядов Липинского к некоторым подходам, типичным для «консервативной революции»: его позиция оказывается промежуточной, вытекающей из необходимости осмыслить и отреагировать на коренные изменения, происшедшие в европейских обществах в ходе и после Первой мировой войны, и вместе с тем с принципиальным отказом переносить в консерватизм методы и установки «массовой политики». В целом мысль Липинского оказывается радикально далека от любых реставраторских устремлений: вопрос не в том, как «восстановить прошлое» (к довоенному, дореволюционному положению вещей он относился резко критично и тогда, когда оно было современностью, и после происшедшей катастрофы не был склонен к его идеализации), а в возможности нового политического действия и создания нового политического порядка, исходящего из консервативной программы.

*Ключевые слова:* Вячеслав Липинский, консерватизм, нация, национализм, украинские исследования

«Известно, что даже лучшие учебники истории для низших, средних, высших и наивысших школ еще никого в мире истории не научили. Но истории — если смотреть на нее как на „учительницу жизни“ — нельзя научиться, ее нужно в своей крови, в своей традиции, в своей культуре иметь» (Липинский, 1926: 77)

Украинская политическая мысль XIX–XX вв. редко привлекала внимание отечественных исследователей. Слабость академического интереса связана не в последнюю очередь и с институциональным устройством академических исследований — не относясь до недавнего времени ни к истории России, ни к «славя-

© Тесля А. А., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

\* Исследование выполнено в рамках гранта Президента РФ № МК-2579.2013.6. Тема: «Социальная и политическая философия поздних славянофилов: между либерализмом и консерватизмом».

новедению», «украинский материал» попадал в сферу занятий украинских академических институций. Следуя этнотерриториальной организации гуманитарных исследований в Советском Союзе, немногочисленные сюжеты, находившиеся за пределами этой рамки, касались преимущественно тематики взаимодействия, русско-украинских связей и т.п. После развала Союза «украинская» тематика (вместе с «белорусской»), обозначившаяся уже как «внешняя» сфера научных исследований, отошла в ведение Института славяноведения РАН. Специфическое положение вещей в данной области отразилось в осуществленном институтом в 1996 г. переиздании «Происхождения украинского сепаратизма» Н. И. Ульянова, охарактеризованного в редакционном предисловии как «единственный научный труд во всей мировой историографии, специально посвященный данной проблеме» и квалифицированного как «академическое исследование» (Ульянов, 1996: V). Как бы ни относиться к содержанию взглядов Ульянова и предлагаемым им интерпретациям, это звучит весьма нестандартно.

Если среди историков за последние два десятилетия ситуация существенно улучшилась (в том числе за счет взлета «новой имперской истории», нацеленной на анализ устройства и функционирования империи как сложной системы и выводящей за пределы сформировавшейся к последним десятилетиям XIX века и до сих пор достаточно устойчивой историографической традиции «национальной империи», построенной на совмещении русского национального нарратива с имперским<sup>1</sup>), то среди специалистов по истории политической теории и политической философии сохраняется прежнее, почти тотальное, отсутствие интереса к украинской проблематике. Это особенно характерно на фоне устойчивого и продолжающегося углубления внимания к русской политической мысли<sup>2</sup>.

Не вступая в подробное обсуждение связанных с этой темой сюжетов, отметим, что сложившееся положение вещей можно охарактеризовать в первом приближении как постколониальное, где отсутствие интереса собственно к украинской политической мысли (и, отметим мимоходом, например, к украинской литературе — что современной, что XIX — первых десятилетий XX в.) может быть прочитано как непризнание за «украинской» стороной достаточной субъектности. Она оказывается либо «информантом», либо (нередко) «подследственным», от которого стремятся получить «изобличающие его показания». Преимущественное внимание в интерпретациях уделяется «отношению к России», выступающей как преобладающий (и едва ли не единственный) объект мышления и отношения для украинской стороны. Распространенными в итоге оказываются «реактивные» интерпретации, уделяющие мало внимания наличию самостоятельной проблематики украинской мысли, понимая ее главным образом в аспекте политического действия (см.: Эт-

1. Хрестоматийными образцами такого рода интерпретации могут служить обобщающие труды В. О. Ключевского (Ключевский, 1987–1990: тт. I–V) и С. Ф. Платонова (Платонов, 1993). Курс Ключевского начал издаваться в 1904 г., 1-е издание «Лекций...» Платонова состоялось в 1899 г. (10-е изд. — в 1917-м).

2. В дальнейшем термин «русская» используется для обозначения как того, что на языке XIX — начала XX в. именовалось «общерусским», «русским», так и именовавшегося «великорусским».

кинд, Уффельман, Кукулин, 2012). Следствием подобной ситуации оказывается сосредоточение на конфронтационной проблематике, когда внимание нацелено на анализ противников/союзников в «украинском» лагере, в результате чего фигуры, плохо поддающиеся помещению в подобную схему, привлекают лишь слабый интерес, а «собственно украинские» сюжеты остаются маргинальными. В конечном счете подобная позиция существенно обедняет историю русской политической мысли.

\* \* \*

Вячеслав (Вацлав) Липинский — один из наиболее оригинальных украинских политических мыслителей первой трети XX в. В целом украинская политическая мысль не отличается обилием теоретических новаций — приходится признать ее вторичный характер: преимущественное внимание она уделяет приложению уже существующих и получивших распространение западно-, центрально- или восточноевропейских концепций к «местной ситуации». Возникающие теоретические затруднения — это в первую очередь трудности от приложения уже существующей концепции к «местному материалу». Подобная ситуация отражается, в числе прочего, и на слабом интересе к собственно теоретическим вопросам — как правило, ближайшими культурными «местами» их обсуждения выступают польская и российская «площадки» (более отдаленной — немецкая). Одним из немногих исключений в предшествующий период оказывается М. П. Драгоманов, целенаправленно пытавшийся создать «украинское пространство» подобного обсуждения и выработать язык, на котором возможна такого рода дискуссия. Драгоманов многократно жаловался на узкие рамки, в которые оказывались помещены украинские политические споры — и следующие из этого специфические aberrации, например, склонность абсолютизировать свой опыт или воспринимать конкретную политическую или социальную ситуацию как уникальную<sup>3</sup>.

Обращение к мысли Липинского обусловлено не только интересом к украинским дебатам. Он выступает одним из теоретиков консервативного направления, стремящихся, во-первых, осмыслить фундаментальные перемены, произошедшие после Первой мировой войны и революции в Российской империи; во-вторых, дать ответ на вопрос о возможностях консервативного движения в новых условиях. В данном случае мысль Липинского радикально далека от любых реставраторских устремлений. Вопрос не в том, как «восстановить прошлое» (к которому он и ранее относился критично, когда оно было современностью, и после происшедшей катастрофы не был склонен к его идеализации), а в возможности нового

---

3. Попытке преодолеть данную ситуацию, продемонстрировать иной, более широкий контекст вопросов, занимающих украинскую мысль, посвящена одна из наиболее известных работ М. П. Драгоманова: «Чудацькі думки про українську національну справу», вышедшая впервые отдельным изданием в 1892 г. (Драгоманов, 1915).

политического действия и создания нового политического порядка, исходящего из консервативной программы.

### Биографические сведения

Знакомство с биографией Липинского необходимо для понимания существа поднимаемых им вопросов — своими теоретическими размышлениями он пытался найти наилучшее решение для той группы, к которой относил себя по рождению, принадлежностью к которой гордился и которую полагал жизненно важной для существования государства и нации.

Вячеслав Казимирович Липинский родился 5 апреля 1882 года на Волыни, в польской шляхетской семье, которая переселилась на Украину в XVIII веке. Он не только принадлежал к римско-католической церкви по традиции, но был глубоко верующим человеком, для которого вопросы религиозные, апелляция к божественному обладали большой значимостью. Однако он был весьма далек от «нового религиозного духа» и т. п. движений, характерных для этого времени. Напротив, его религиозность носила скорее традиционный характер — так, будучи противником вмешательства церкви в светские дела, он одновременно выступал против стремления светской интеллигенции играть роль «руководителей» религиозного сознания, считая, что учительская функция в церкви принадлежит духовенству и светское соучастие не должно менять этого положения вещей (Липинский, 1925: 15–16; Лисяк-Рудницкий, 1976: LIII–LVII).

К сожалению, о себе Липинский говорил и писал нечасто. Сохранился его сжатый ответ на вопрос, поставленный О. Назаруком<sup>4</sup> (в 1924–1928 гг. самым близким ему корреспондентом), о том, как он стал «украинцем». Липинский настаивает: «Вы не „автохтон“, который меня, „чужака“, может принять в отличие от других „чужаков“ потому, что я „пристал до автохтонов“. Я есть такой же автохтон, как и Вы, и мое слово на Украине имеет не меньшую автохтонную историческую глубину и вес, как и Ваше слово» (Липинский, 2004: 37, письмо от 19.III.1924). И далее дает уже развернутый ответ на вопрос:

«Вы просите несколько слов о том, как я „стал Украинцем“. Украинцем — в смысле человека, связанного душою и телом — всеми эмоциями и всеми материальными интересами — с Украиною, я был не только со дня своего

---

4. Назарук Осип (1883–1940) — украинский общественный и политический деятель, журналист, писатель (автор романа «Роксалана», 1930). Познакомился с Липинским в марте или апреле 1919 г., сближение произошло в 1920 г. (когда, благодаря Назаруку, Липинскому было назначено от Западно-Украинской Народной Республики пособие — для написания краткого курса истории Украины); с 1923 г. — в Америке, где испытывает все большее влияние идей Липинского, становится сторонником Гетманата и приводит на эти позиции американскую организацию сечевых стрельцов (чей орган «Січ», выходящий в Чикаго, он редактировал с 1923-го по 1926-й). В 1928 г. отношения с Липинским резко ухудшились из-за позиции, занятой Назаруком в редактируемом им по возвращении во Львов униатском еженедельнике «Нова Зоря». Окончательный разрыв произошел в 1930 г. Об отношениях Липинского и Назарука см.: Лисяк-Рудницкий, 1976.

рождения, а с той минуты, как мой предок Иосиф-Антон „товарищ роты панцирной“ в 1759 году приобрел себе землю на Подоле, тут женился и тут поселился. Хотя в семье моей говорили на „панском“ — польском или французском языке (по-украински все говорили, разумеется, в тысячу раз лучше, чем члены „Центральной Рады“, и язык украинский был моим первым языком, поскольку няня была крестьянка, которая не умела по-польски), но польскую национально-государственную идеологию я не увлекся и не мог увлечься потому, что ее в роду нашем со времен упадка Речи Посполитой не было. Предки мои во времена Речи Посполитой — в противоположность шляхетской демократии — были завзятыми роялистами, а по упадку Речи Посполитой верою и правдою служили России. Отец мой был — как тогда поляки со злостью называли — „угодовцем“: большим почитателем Владимира Спасовича<sup>5</sup>, и будущее Украины (которую он, и Мать особенно, любили так, что если б хоть часть той привязанности была у нашей демократии, мы имели бы государство) он мыслил в политических формах реформированной России. Следовательно: стихийный, „несознательный“ Украинец по рождению и воспитанию (маленькая иллюстрация: любимым композитором моей Матери был наш украинский шляхтич Завадский — школьный товарищ ее братьев и ее. Его чудесные „Запорожские марши“ играла мне Мать на фортепьяно, когда я был маленьким ребенком, в награду за хорошее поведение, а Запорожец, что был на нотах изображен, еще и теперь стоит перед моими — работаю украинскую ныне измученными — очами...), „поляк“ по разговорному языку и религии, в конечном итоге русофил по вынесенным из дому политическим взглядам — я взрослым юношей (в 7-м классе) оказался в польской гимназической организации в Киеве. Там я встретился с пропагандою украинской независимости, которую в те годы (1899–1900–1901) упорно вели в Киеве пепеэсовцы<sup>6</sup>. Сам лозунг припал до моей души больше, нежели вынесенное из дому русофильство, я его подхватил с запалом, но вложил в него свое стихийное, органичное, унаследованное от предков, шляхетско-украинское, следовательно, в результате: резко противосоциалистическое и противогосударственническо-польское содержание. Польские провокаторы (иначе людей, пропагандирующих украинскую независимость и скрывающих при этом свою польскость и польские государственные тенденции, не могу назвать) увидели в моем лице небезопасного врага и с того момента началась (тогда еще несознательная) моя борьба с Украиною, как концепцией противорусской, на уничтожение России предназначенной анархии (сегодня Шаповал<sup>7</sup>, Петлюра<sup>8</sup>, Донцов<sup>9</sup>) и мою Украиною, как концепциею силы.

5. Спасович Владимир Данилович (1829–1906) — русский юрист, выдающийся адвокат, публицист (в русских и польских изданиях), сторонник примирительной польской политики.

6. ППС — Польская социалистическая партия (Polska Partia Socjalistyczna, PPS), существовала с 1892 по 1948 г.

7. Шаповал Никита Ефимович (1882–1932) — украинский общественный и политический деятель, один из организаторов и лидеров УПСР (Украинской партии социалистов-революционеров), член Центральной и Малой Рады, организатор ноябрьского восстания 1918 г., министр земледелия при Директории (XII.1918–II.1919), в эмиграции, пользуясь поддержкой Т. Масарика, развил активную общественно-политическую деятельность, возглавил Украинский общественный комитет (1921–1925), издатель и редактор ежемесячника «Новая Украина» (1922–1928).

8. Петлюра Симон Васильевич (1879–1926) — глава Директории УНР (Украинской Народной Республики, 1919–1920).

9. Донцов Дмитрий Иванович (1883–1973) — украинский публицист и общественный деятель, в

власти, порядка, величия — концепцией политической, которую (хоть и не в украинских формах) я вынес из дома. Борьба эта довела до моего разрыва с польской гимназической организацией, и нашедши сам (после весьма долгих поисков!) „православную“ украинскую гимназическую громаду, я вступил в нее. Дальнейшее уже до темы „как я стал украинцем“ не относится. На процесс этот, как видите, „патентованная“ Украина — Украина Надднепрянских интеллигентов — не имела ни малейшего влияния» (Липинський, 2004: 38–40).

После окончания гимназии он учился в Кракове (где изучал историю и агрономию<sup>10</sup>) и в Женеве (где предметом его занятий была социология). В 1926 г. он писал: «...по профессии и темпераменту я не литератор. Специальность, к которой я готовился и которой занимался — хлеборобство. Кроме того, был я в жизни своей военным и историком. Все эти занятия люблю, к ним лежит моя душа» (Липинський, 1926: XLIII). Однако хотя действительно до Первой мировой войны Липинський преимущественно занимался земледелием в своем имении — Русаливских Чагарах в Уманьском уезде — и историческими трудами, которые<sup>11</sup> принесли ему заслуженную известность (Дорошенко, 1996: 209–211), нельзя сказать, чтобы он был совершенно далек от публицистики, не говоря уже о политике. С описанного в письме к Назаруку поворота к самостоятельной политической позиции Липинський размышляет над возможными способами осуществления своего видения. В 1908 г. в нескольких местах Правобережной Украины он выступает с программными обращениями и в 1909 г. публикует брошюру «Szlachta na Ukrainie. Udział jej w życiu narodu ukraińskiego na tle jego dziejów» («Шляхта на Украине»), организует съезд «украинцев польской культуры» и с апреля 1909 г. начинает издавать под своей редакцией журнал «Przegląd Krajowy» (выходил раз в две недели до конца года, когда издание пришлось прекратить из-за цензурных и финансовых трудностей). Его исторические работы были непосредственно связаны с политическими взглядами — сюжеты, над которыми он работал, касались периода Хмельнитчины, участия шляхты в войне и создании Гетманата, он стремился продемонстрировать, вопреки «народническому» направлению историографии, роль земельной шляхты, местной аристократии в процессе государственного строительства, помещая последний в центр своих интересов. Именно внимание к государственным

---

1917 г. принимал участие совместно с В. Липинским и В. Шеметом в создании УПХД (Украинской партии хлеборобов-демократов), при Гетманате возглавлял Украинское телеграфное агентство (УТА). В эмиграции становится идеологом украинского национализма как расового движения, стремится сформировать массовое движение вождистского типа. Наиболее известным текстом является «Национализм» (1926). Его взгляды легли в основу политической платформы ОУН.

10. Его брат, Станислав (1884–1954), учившийся в Киевском политехническом институте (1903–1905) и в Лейпциге (1905–1908), стал выдающимся польским ученым-агрономом, работавшим над селекцией пшеницы и картофеля.

11. После выхода в 1912 г. сборника «Z dziejów Ukrainy. Księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Świącickiego i Tadeusza Rylskiego», в котором основную часть (и с точки зрения объема, и с позиций научной значимости) занимали работы Липинского. О формировании и развитии исторических взглядов В. Липинского см.: Білас, 1980, 1991.

институтам, традициям государственности на Украине — в противовес идущему от В. Б. Антоновича (и близкого в этом отношении, как и во многих других, к нему М. С. Грушевского) — послужит основанием для выделения данного историографического направления как «державнического»<sup>12</sup>.

Липинскому свойственны внимание к своей интеллектуальной генеалогии и одновременно памятование различий: «Z dziejów Ukrainy» на титульном листе несет посвящение «хлопоманам» 1860-х — тем «украинцам польской культуры», что сделали свой выбор в пользу сознательного («свідомого») украинства: В. Антоновича, П. Свенцицкого и Т. Рылского. Подобно им он делает выбор в пользу «украинства», который, однако, существенно отличается от выбора предшественников. Именно в разъяснении его правоты состоит значительная часть последующих литературных трудов и политических усилий Липинского (Lipiński, 1912: V–XI). Лисяк-Рудницкий, формулируя взгляды Липинского этого времени, пишет:

«Мировоззрение „хлопоманов“ имело народническую основу: свое обращение к украинству они понимали как служение социальным интересам простого народа, связанное с разрывом с традициями шляхетского сословия, из которого они вышли. Иною была концепция Липинского. Он хотел, чтобы шляхетский слой стал украинским в своем политическом сознании, без деклассирования, без утраты своего корпоративного существования» (Лисяк-Рудницкий, 1994б: 132).

Хотя в последующем Липинский не критиковал выбор «хлопоманов», он все с большей резкостью отзывался о тех, кто в современных условиях совершает аналогичный выбор, — деклассированная интеллигенция, разорвавшая с тем сословием, из которого она вышла, оказывается гибельна не сама по себе (подобный выбор бывает не только оправдан, но и верен), а постольку, поскольку не имеет никого, кто бы ее ограничил. Она оказывается единственным действующим лицом, в силу своей деклассированности неспособным к самостоятельному действию — она никого не представляет, не «ведет за собой» массы, а ведома ими. Летом 1921 г. он пишет:

«...трагедия Украины не в том, что ею хотят править те, кто по сути <своей> безобидные крикуны и разлагатели, которые не владеют средствами производства и войны, не имеют собственной материальной силы, чтобы править.

12. Конфронтация между представителями данных направлений — феномен более поздний, преимущественно послереволюционного времени, поскольку именно тогда обостряются различия в исторических интерпретациях применительно к текущему моменту и понимании политических перспектив. В 1920-е гг. Грушевский станет для Липинского олицетворением безгосударственного, «народнического» направления — в первую очередь в текущей политике, в связи с чем он многократно критически высказывается о работах первого (Липинский, 1926: 99, 249). В свою очередь, Грушевский, с начала 1900-х уделявший большое внимание именно «государственническим», «державным» сюжетам, после 1919 г. вновь — и на сей раз куда более радикально — выведет на первый план темы «народнические» (см.: Плохий, 2011: 152–153, о «державничестве» и связанных с ним сюжетах в работах Грушевского см.: Там же: 327–341).



А трагедия ее в том, что ею не правят те, кто, владея средствами производства и имея собственную силу, могли бы править, если бы только хотели и умели править» (Липинский, 1926: 183)<sup>13</sup>.

С началом войны Липинский как офицер резерва вступил на военную службу и в кавалерийском авангарде принял участие в наступлении армии Самсонова в Восточной Пруссии. Во время этой кампании, завершившейся разгромом (известным в немецкой военной историографии как битва при Танненберге), он тяжело застудился, пересекая реку верхом, и у него возобновился туберкулез легких. С этого времени он уже никогда не был вполне здоров, однако в 1915 г. поправился настолько, чтобы возобновить службу в резерве, служа в кавалерийском полку под Полтавой, где его и застала революция. Позднее он вспоминал, как после революции явился в Киев, в распоряжение Центральной Рады, с предложением сформировать воинское подразделение — и был крайне разочарован тем недоверием, с которым к нему отнеслись новые власти как к «пану». Революция, что разворачивалась на его глазах, была социальной и социалистической, а не национальной, а в способность «революционной демократии» к государственному строительству он не верил и ранее — происходящее же было способно лишь укрепить его в прежних взглядах. По возвращении в Полтаву он принимает участие — примкнув к кружку местных сельских хозяев и общественных деятелей, оппозиционных к социалистическому курсу Центральной Рады<sup>14</sup> — к организации Украинской демократической хлеборобской партии, программу которой составляет. Основными ее принципами были: утверждение государственной независимости Украины и сохранение частной собственности на землю. В подготовке гетманского переворота и провозглашении Гетманата ни Липинский, ни его партия участия не принима-

13. Размежевание с интеллигенцией, стремление демонстративно дистанцироваться от нее, проявляется в декларируемом Липинским отношении к «литературе», к акту «писательства» и к пониманию статуса своих публицистических работ. Во вступительном слове к «Письмам к братьям-хлеборобам» он утверждает: «Царство литературы, царство слова — хоть оно и есть царство, где легче всего осуществяются все мечты, — меня никогда не манило. Мой „империализм“, если можно так сказать, иного сорта: меня не удовлетворяет власть над словами. Я люблю иметь влияние на отношение между людьми, между реальными вещами. Потому в жизни своей брался я до публицистики, до литературы только ради необходимости: тогда, когда не было никого другого, более способного, сказать то, что в интересе общественном должно было быть сказано. В этом-то и лежит главная причина, почему я взялся до писания этой книги. Сформулировать нашу идеологию почитал я обязательным для себя последним актом моей общественной работы. Сталкиваясь с детских лет со всеми общественными слоями Украины, изучая их прошлое, принимая активное участие в государственной украинской работе и пережив ее крушение, я приобрел такое знание моего Отечества, которого «свідомі» украинские интеллигенты не имели и не могли иметь. Обязанностью своею считал я этими знаниями при помощи печатного слова поделиться» (Липинский, 1926: XLIII).

14. Видный общественный деятель, крупный землевладелец и меценат украинского национального движения Е. Чикаленко вспоминал, как в октябре он «пробовал предостеречь Грушевского от эсеровского решения аграрного вопроса на Украине, потому что оно сделает врагами Украинского государства всех, владеющих землею больше трудовой нормы, и что нельзя основать державу на одном пролетарском классе. На что он ответил, что держится большинства: как оно решит, так и будет» (Чикаленко, 2003: 390). Примечательно, что в эмиграции Липинский не будет полемизировать с Грушевским, упоминая о нем лишь для «иллюстрации» взглядов части украинской интеллигенции.

ли<sup>15</sup>, но к новому режиму он отнесся весьма положительно и принял должность посла при Венском дворе. На этой должности он пробыл (несмотря на попытку подать в отставку в сентябре 1918 г. в связи с ухудшением состояния здоровья — см.: Липинский, 1973: 10–12) и после падения Гетманата, уже от имени Директории, до лета 1919 г. Выйдя в отставку, он поселился неподалеку от Вены, в местечке Райхенау, где занялся переработкой своего исследования, посвященного украинским событиям 1657–1659 гг., вышедшего из печати в 1920 г. под заголовком «Украина на переломе»<sup>16</sup>. В новом издании «слово „революция“ было почти везде вычеркнуто, точно так же, как и позитивные оценки масс в восстании» (Плохий, 2011: 290).

Вскоре, однако, его исторические работы были отброшены. Липинского целиком поглотила работа над созданием Украинского союза хлеборобов-государственников (УСХД), которая мыслилась им как максимальное подобие рыцарского «ордена». Целью объявлялась борьба за классово-кратичную Украинскую монархическую государственность, а центральным органом стал журнал «Хлеборобская Украина», в котором в последующие годы частями публиковался главный политический текст Липинского — «Письма к братьям-хлеборобам», изданный (в переработанном виде и с добавлением письма-обращения к противникам) отдельной книгой в 1926 г. Тогда же Липинский на год переехал в Берлин, где возглавил кафедру в созданном П. Скоропадским Украинском научном институте (см.: Передерий, 2012; 2010). Этот пост сам Липинский предназначал Назаруку, с которым весьма сблизился по переписке за последние два года, но Скоропадский предпочел его протежируемому им публицисту. Год, проведенный в Берлине, оказался весьма неблагоприятен по последствиям. Берлинская жизнь сильно ухудшила состояние здоровья Липинского, да к тому же и с точки зрения его политической деятельности «присутствие Липинского в Берлине только углубило недоразумения между ним и гетманом П. Скоропадским и его окружением» (Лисяк-Рудницкий, 1994б: 135).

Отъезд Липинского из Берлина и его проживание в небольшом горном местечке Бадег (около Граца) несколько уменьшило напряжение, однако в 1930 г. разразился открытый конфликт. В сентябре Липинский объявил о роспуске УСХД и опубликовал статью (в львовской газете «Діло»), где объяснял причины, приведшие к подобному решению. С небольшим числом сторонников он основал новую организацию — Братство украинских классово-кратов-монархистов (отличавшуюся от прежней тем, что, согласно ее программе, вопрос о выборе династии был оставлен открытым). «Вступительное слово» к «Сборнику хлеборобской Украины» было

---

15. Об этих событиях см., например, высказывания одного из членов гетманского правительства, министра иностранных дел Д.И. Дорошенко (Дорошенко, 2002) и описание тех событий современным отечественным исследователем, весьма критично относящимся к Гетманату и весьма полно реконструирующим позицию русских сил (Пученков, 2013: гл. I, § 2; гл. II, § 1; гл. IV, § 1).

16. В том же издании был намечен план собрания сочинений в 4-х томах, включавший как уже опубликованные ранее работы, так и еще только запланированные: они должны были охватить события из украинской истории со времен Люблинской унии до последних десятилетий XIX века (Липинский, 1920: 302–304; Лисяк-Рудницкий, 1994б: 134).

его последним произведением, опубликованном уже после его смерти 14 июня 1931 г. в санатории неподалеку от Вены. Похоронили Липинского на Воыни, в его родном селе Затурцах.

### Как возможна нация

Итак, прежде всего — национализм. Именно он лежит в основании политического мышления Липинского — именно руководствуясь им, Липинский принимает решение писать по-украински, идентифицирует себя как «украинца польской культуры», выбирает принадлежность к народу, который населяет эти земли подобно тому, как ранее такой выбор сделали Антонович, Свенцицкий и другие.

Но здесь проявляется и различие: он стремится принадлежать народу, не сливаясь с простонародьем, его выбор — в пользу будущего, для того, чтобы «быть украинцем», он не считает возможным отречься от себя и своего сословия. Иными словами, его задача — найти другой способ «быть украинцем». Для этого «народ» должен стать «нацией»<sup>17</sup>, которая не является ни социальной, ни этнической группой, но *политической общностью*. Размышляя о Пилсудском, Липинский косвенно проговаривает основания собственного, противоположного выбора:

«В одной из своих последних речей, подводя итоги своей деятельности, <Пилсудский> сказал, что он „свое жизненное испытание выдержал“. Так, разумеется... только — добавим — испытание это было сложено по более легкой программе. Потому что перед п<аном> Пилсудским, что происходит из литовско-белорусского, во всяком случае давно там осевшего рыцарского шляхетского рода, могло бы быть иное испытание. Он мог жизнь свою отдать борьбе за государственное и национальное освобождение родной земли, за ее аристократическое самоуправление. Что земля эта также желает быть собой — этого он, понимающий польскую независимость, не мог не знать. И не мог он также не знать, что, собственно, таких как он, не хватает для того, чтобы она стала собою. Но он выбрал путь меньшего сопротивления, пошел по пути желаний не слабейшей, но своей земли, а сильнейшей, захватившей его землю польской метрополии. И это отступничество на нем же отместилось. Чужой польской метрополии по врожденному ему духу его земли — „человек, как он сам выразился, от которого все в Польше убежали“ — он принес ей хоть польский, но какой-то иной патриотизм, хоть польское, но не метропольное мировоззрение. В результате „кресовый“ шляхтич, *урожденный консерватор*, стал в Польше представителем... идеологии революционного пролетариата» (Липинский, 1926: 314, прим.).

17. Примечательно, что Липинский весьма редко употребляет понятие «народ», в особенности в тех случаях, когда анализирует политическое прошлое или настоящее: он работает с понятиями групп, сословий, слоев («казацкой старшины», «правобережной шляхты», «интеллигенции» и т.д., уточняя и дифференцируя в зависимости от ситуации), но не с «народом», в отличие от распространенного языка эпохи. Важно, что последний почти никогда не выступает субъектом действия, он некая объективная совокупность — в отличие от групп, обладающих самосознанием, способностью к действию (и способных руководить большими или меньшими совокупностями, с той или иной степенью эффективности воздействовать на них).

Выбор, стоящий перед «урожденными консерваторами» — либо стать на сторону своей метрополии, либо порвать со своим слоем, совершить индивидуальный выбор. Проблема в том, что этот выбор обращает сделавшего его в «интеллигента», того, кто не имеет за собой материальной силы своего класса, своей группы — лишь представителя/выразителя мнений других, молчащих по каким-либо причинам: от неспособности говорить до невыгодности непосредственного присутствия. Например, заимствуя любимый им пример из Сореля, высшая буржуазия договаривается с парламентскими партиями, состоящими из журналистов, профессоров и т. п., поскольку в режиме парламентской демократии реальная власть должна быть скрыта системой представительства, в которой интеллигенция обретает автономную силу за счет балансирования между разными нуждающимися в ней группами. Говоря о первом варианте, Липинский уточняет:

«Российскость и польскость — несмотря на часто „самоотверженную“ службу наших панов российской и польской государственной идее — в этих условиях колониального существования только еще больше разлагала и ослабляла их. Потому что на дне их сознания лежало, деморализуя их и ослабляя их жизненное сопротивление, чувство неисполнения своих панских обязанностей в отношении своего народа и своей земли, чувство незавоеванного себе собственной ценностью права на власть. Виден недостаток скрепляющей, спокойной и смелой веры в себя, в нужность своего бытия, в законность своей власти, в общественную оправданность своего „панства“, своей большой силы культурной и материальной» (Липинский, 1926: 442).

Если воспользоваться старым и неверным, но в первоначальной «прикидке» нечто ухватывающим противопоставлением Г. Кона национализмов «гражданских» и «этнических» (с наложением этого противопоставления на «западно-» и «восточноевропейские» версии национальных движений), то Липинский принципиально противостоит «этническому национализму», полагая его разрушительным (с точки зрения государственного строительства и в конечном счете способности создать нацию). Он выносит данное суждение именно применительно к украинской ситуации — поскольку как «демократический», так и «охлократический» способы организации массового движения, с опорой на социальные лозунги и соединения национальной повестки с социалистической, возможны лишь при противостоянии одному противнику — где национальное движение формируется по «негативному» принципу, отталкивания от врага<sup>18</sup>. Однако в положении Украины

18. Другой важный аспект, который Липинский затрагивает (в тексте, относящемся к 1919 г.), но не развивает подробно, — временное «запоздание» украинского национального движения. Отмечая, что «надклассовая национальная идеология в современной своей европейской форме есть творение мещанской демократии, которая во времена «весны народов» своим романтическим энтузиазмом, своею фанатичною преданностью идее нации сумела эту идею сообщить всем классам, всем членам своих этнографических коллективов» (Липинский, 1926: 12), он следом фиксирует, что «наша национальная „весна“ пришла тогда, когда в Европе была уже национальная „осень“...», идеология «нашей молодой мещанской демократии» уже не верила в «надклассовую» идею и, соответственно, не могла дать ее народным массам (там же).

нет единого противника — она зажата между Польшей и Москвой, в результате чего всегда есть двойственность в выборе врага, а следовательно, разные группы будут ориентироваться в этом противостоянии различно, не давая возможности образовать «общенациональный» фронт, — более того, всякий выбор в пользу одной позиции фактически будет означать союз с другим противником украинского национального государства: «Она (Украина. — А. Т.) не может объединиться ненавистью к Москве или к Польше, потому что ненависть к Москве приведет ее в Польшу, ненависть к Польше приведет ее в Москву, а ненависть одновременно к обоим — в петлю самоубийства или в дом умалишенных» (Липинский, 1928: 25).

Но невозможность этнонациональной позиции виделась Липинскому, скорее в неизбежном конфликте с местными консервативными кругами, крупными и средними землевладельцами, которые принадлежали к польской или русской культуре (с небольшой и невлиятельной группой, выбравшей идентичность с «народом», «украинизировавшихся»). В 1926 г. Липинский писал: «Как органично, через свои верхи, входила и входит всегда Украина в состав метрополии, так только органично, от верхов, может она от метрополий отделиться» (Липинский, 1926: XVI). Этнонациональные программы предполагали конфликт как раз с местными элитами, побуждая их лишь сильнее сплотиться в поиске поддержки со стороны метрополии (Польши или России).

Ближе к некоторым современным теориям национализма (см.: Смит, 2004) Липинский не разрывает «этническое» от «национального», но настаивает на том, что между этими двумя феноменами нельзя выстроить прямолинейной, прогрессистской линии, где «этническое» своеобразие автоматически бы вело — при достаточной численности и своеобразии группы — к «национальному». В свою очередь, он обращает внимание и на то обстоятельство, что «нация» (как и другие акторы) по мере своего развития способна углублять и радикализировать те этнические разграничения, которые ранее не были столь значимы, — этническое способно приобретать/утрачивать новые значения, равно как и самомодифицироваться (см.: Липинский, 1926: 535–538).

В ходе теоретических размышлений все большую значимость обретает понятие «колония». Оно становится ключевым к 1926 г., когда базовым в рассуждениях об украинском национальном движении оказывается пример Северо-Американских Штатов:

«...как нет чистокровных Американцев — так нет и чистокровных Украинцев. Колония есть колония: осадок людей разных племен, вер и рас. Украинцев есть всякий, кто хочет, чтобы Украина перестала быть колонией; чтоб из разных ее племен, рас и вер восстало одно Государство Украинское. А творцом Украины является тот, кто в святое дело обретения независимости украинских колоний приносит все наилучшее, что есть в нем: в той культуре, с которой он до украинства пришел. Например, из московской культуры принести можно уважение к авторитету, организации, дисциплине — как раз то, чего украинству так недостает» (Липинский, 1926: XX).

К числу «фальшивых» положений «украинской демократии» Липинский относит тезис, «что народ украинский находится в том же самом национальном отношении к народу московскому, как, например, Чехи к Немцам, Поляки к Русским или Болгары к Туркам, а не в таком, как Бельгийцы (Валлоны) к Французам, Баварцы к Пруссакам или Немцы австрийские к „немецким“» (Липинский, 1926: 535). Вопреки господствовавшей в украинской публицистике позиции, он подчеркивает:

«Отдельность Украины по отношению к Москве творили и творят не столько различия культурно-вероисповедные, как совсем иные стремления *территориально-политические*, иные, вытекающие из отличного географического положения, политические задачи Украинской Земли, каких Москва со своего метропольного центра осуществить не в силах, и иные отношения внутренние, для каких политические московские охлократичные методы государственной и общественной организации не подходят. Только в моменты, когда собственные эти территориально-политические, а не культурно-вероисповедные стремления осуществлялись, и в формах *отдельной украинской монархической державы персонифицировались*, выявлялась обособленность Украины и ее культура национальная развивалась» (Липинский, 1926: 536)<sup>19</sup>.

«Нация» для Липинского представляла как создаваемое политическое сообщество — производное от государственного проекта, способного объединить разные слои общества и выработать форму совместного существования, достаточно привлекательную (и ценную, и ценимую — чтобы ее охранять) для всех них. «Нация» в логике национальных проектов XIX века представляла как способ нахождения «общего языка», возможности «общего действия» разных слоев общества. «Украинизация» элит была инструментом создания этой общности — иными словами, политическое целое, включающее в качестве своих участников ранее отстранен-

19. Ср.: «Основным отличием Украины от Москвы не является ни язык, ни племя, ни вера и ни аппетит крестьянина на землю панскую — одним словом, не признаки культурно-национальные и не лозунги социальные — а другой, сотворенный веками, политический строй, иной (классократичный, а не охлократичный...) метод организации правительственной власти, иные взаимоотношения верхов и низов, государства и общества — тех, кто правит, к тем, кем правят. И только опираясь на это различие политическое, только под политическими, а не культурно-национальными или социальными лозунгами, можно от Москвы отделить Киев и можно в отдельном Государстве Украинском претворить малорусское племя в Украинскую Нацию» (Липинский, 1926: XXV).

Относительно этнокультурных различий и их национального значения Липинский уточнял: «Высказанное не означает, разумеется, того, что народ украинский ничем по своей культуре от народу московского не отличается. Несмотря на общее византийское происхождение культур обоих этих народов — разница между ними в дальнейшем развитии вырисовывались очень большие. Но они не имеют того *характера непримиримости*, который позволил бы использовать их, как думает наша демократия, в целях политических: для основания государства. Вытекающие из этих различий эмоции национальные не достигают на Украине по отношению к Москве такой *движущей, динамической силы*, как, например, те же самые национальные эмоции Чехов по отношению к Немцам, Поляков по отношению к Русским, Болгар или Сербов по отношению к Туркам. Не под культурно-вероисповедными, не под *националистическими*, а под *территориально-политическими, патриотическими* лозунгами может быть основана Украинская Держава» (Липинский, 1926: 537, прим.).

ные от власти слои (крестьянство), вырабатывало общую культуру, где основной становилась культура этнического большинства — однако нациеобразующей выступала не «этничность», а (со)участие в одном политическом целом.

«Только тогда, когда государственники украинские всех местных классов и всех местных наций победят агентов, которых метрополии имеют на Украине тоже во всех местных классах и всех местных нациях (также и „нации украинской“!), — сможет возродиться украинское государство. И только в украинском государстве — только в процессе совместного существования жителей Украины на отмежёванной государственной территории — сможет сотвориться из них Украинская Нация. Так, например, как возникает на наших глазах Американская Нация из процесса сожительства разных наций и разных классов на территории Соединенных Штатов (Держав). От своей метрополии отделились эти Государства не под лозунгом националистическим (бей Англичан) и не под лозунгом социалистическим (бей господ и буржуев), а под лозунгом политическим: создаем все жители Америки — каких бы мы ни были наций и классов — свое собственное Американское государство» (Липинский, 1926: XVI).

Колониальное положение объясняет, на взгляд Липинского, и положение украинской интеллигенции:

«Как всякая демократия в колониальном крае, где общественное устройство и порядок опираются на чужой метропольный государственный аппарат, — так и демократия украинская, собственно благодаря своему украинству и благодаря российскому государственному аппарату, была *совсем избавлена от необходимости думать о том, какими силами в реальной жизни нации строится и поддерживается этот порядок и устройство*» (Липинский, 1926: 473).

Демократия могла позволить себе быть «безгосударственной», поскольку издержки государственности несли на себе другие, она была избавлена от необходимости принимать в расчет потребности государственного существования, имея возможность действовать не против данного государственного устройства или данного порядка вещей, но порядка как такового. «Украинство» здесь оказывалось выбором индивидуальным и потому позицией, по умолчанию относящей издержки государственности на «чужой счет»: парадоксальным образом, отмечает Липинский, именно те, кто говорил о «национальном сознании», менее всего стремились к созданию самостоятельного государства.

### Национальная аристократия

Путь к созданию национального государства и созданию нации — формирование «национальной аристократии»: «...не этнографическая масса как таковая, не тип, не характер, не язык, не отдельная территория творят сами по себе, авто-

матически, нацию, а творит нацию какая-либо активная группа людей среди этой этнографической массы, группа, что ведет среди ней впереди развитие объединяющих, организующих, строящих нацию политических ценностей. <...> назовем эту группу людей „национальную аристократией“» (Липинский, 1926: 130, 131). Без нее и без государства невозможна нация:

«Собственно, нацией не является ни само общество, ни тем меньше, разумеется, какая-либо одна его часть („крестьяне“, „интеллигенция“). Например, общество и украинские национальные ассоциации в нем издавна существовали в Украине. Но нация украинская была лишь тогда, когда общественные национальные aspirations реализовывались в том способе, что их принимали, в качестве своих, те люди, что *хотели и могли* завоевать себе на Украинской Земле политическую власть и сотворить государство. Если национальные aspirations репрезентированы на данной территории только такими общественными силами, которые не в состоянии сами завоевать себе на своей территории политическую власть и сотворить на ней собственную державу, но и не создать этими своими aspirations такому завоеванию другой, политически способной, местной силе поддержки, то такая нация пребывает в стадии недоразвитой, в стадии исключительно идеологической, которую нужно называть *народностью*, а не *нацией*» (Липинский, 1926: 387–388).

Для того чтобы национальная аристократия имела «потребную для выполнения своих организационных задач материальную силу», она должна:

- «1) хотеть править, организовывать и для того уметь жертвовать и рисковать своими жизнями;
- 2) должна владеть техническими средствами войны и обороны: государством, оружием и армией, и
- 3) должна владеть техническими средствами экономического производства: землей, фабриками и машинами» (Липинский, 1926: 138).

Теоретически Липинский выделяет три способа формирования национальной аристократии: а) классократический, б) демократический и с) охлократический, каждому из которых соответствует свой господствующий общественный слой<sup>20</sup>, одновременно являющийся человеческим типом и формирующим преобладающий моральный облик данной державы (ход рассуждения, восходящий к Платону, а из более близких — к Ш.-Л. Монтескье).

---

20. Поясняя свою классификацию, Липинский настаивает: «Мое подразделение опирается на взаимное отношение активных и пассивных элементов — тех, что правят, и тех, кем правят, — и характеризуется оно не какими-либо случайными, поверхностными признаками власти той или иной аристократии, а первыми основными формами материальной жизни и расовых признаков, что всегда идут в паре с данным методом организации аристократии и с восприимчивостью к данному методу со стороны пассивных людей» (Липинский, 1926: 192).



Таблица 1  
Соответствие способов формирования национальной аристократии  
и господствующего типа

Способ формирования национальной аристократии	Господствующий общественный тип
Классократия	Воин-производитель
Охлократия	Воин-не-производитель
Демократия	Не-воин-производитель и не-воин-не-производитель*

\* Два последних типа уравниваются Липинским в их отношении к государственному строительству и действию, поскольку ключевым выступает неготовность ставить «на кон» свою жизнь, отсутствие воли к (непосредственной, явной) власти.

Наименьшие симпатии вызывает у него *демократия*, понимаемая как результат разложения классократии, существующая по инерции институтов, созданных ранее (Липинский, 1926: 153), выступая «анонимной» властью, «аполитичным» государственным аппаратом, опирающимся на принцип легальности:

«При демократии армия и государственный аппарат не присягают служить верой и правдой персонифицирующему государству и нацию Монарху и только ему одному, а присягают служить „республике“, то есть служить всякому правительству, какое будет нужно анонимным капиталистическим спекулянтам, какое будет „избрано“ ими и которое армии и государственному аппарату платит деньги за их „аполитичность“, то есть за их готовность жертвовать свою кровь любому правительству, которое за это заплатит. Иными словами, *демократия есть власть золота над продажной идеологией, над продажным мечом, над сгнившим консерватизмом и над пассивностью разрозненных и деморализованных масс*» (Липинский, 1926: 530–531).

В критике демократии Липинский опирается на А. Сореля, принимая его критику косвенного господства, внутренней слабости и т. д., самым известным образчиком которой являются «Рассуждения о насилии» (Сорель, 2013)<sup>21</sup>. Стержень его критики демократии лежит в понимании всякой власти как основанной на «воле к власти», желании править и способности «рационально организовать» это «иррациональное стихийное желание» (Липинский, 1926: 127). Помимо «материальной силы» национальная аристократия должна обладать «моральным авторитетом», однако одной из трех составляющих «материальной силы» Липинский называет

21. Больше всего прямых и скрытых отсылок к Сорелю содержится в ч. III «Писем...», написанных в 1921–1922 гг. — так, на стр. 125 Липинский воспроизводит аргументацию Сореля о роли монашеских орденов, их морали и фанатизма в возрождении католичества, а на стр. 154 воспроизводит критику демократии, данную Сорелем, и цитирует его «Иллюзии прогресса» (Sorel, 1908). В объемном примечании (на стр. 217–218) Липинский конспективно излагает историю «вырождения» рабочего движения в рамках демократии по Сорелю (Сорель, 2013), не ссылаясь на него.

«хотение», «желание» власти<sup>22</sup>: «Откуда черпает национальная аристократия свою силу? Прежде всего из своего собственного стихийного иррационального желания. И тут, как часто при изучении разных фактов общественной жизни, мы стоим перед чем-то необъяснимым» (Липинский, 1926: 137).

Позднее, к середине 1920-х, Липинский выработает новую терминологию, выделяя две основные движущие силы активного меньшинства: «империализм» — т. е. врожденную волю к власти («хотения влады») и «мистицизм» — веру в законность этой воли (Липинский, 1926: 345, 362–367). Однако для того, чтобы «национальная аристократия» была состоятельна, этих условий недостаточно — сами по себе они скорее приведут к гибели тех, кто претендует быть «аристократией», и той общности, на власть над которой они претендуют:

«Если империализм активного руководящего меньшинства не ограничен сильною (например, монархическою) формою политической организации, а мистицизм не ограничен обязательными для всех (например, религиозными) догмами общественной морали, то это руководящее меньшинство, избавленное тогда от внутреннего единства, будет разрушать пассивную народную массу в разных направлениях и, вместо организованного руководства, будет давать своей нации хаос и дезорганизацию» (Липинский, 1926: 345).

Но демократия управляется интеллигенцией, у которой есть одно *бесплодное* желание власти<sup>23</sup>, — она претендует на то, на что не имеет сил и средств, и потому ее господство оказывается разрушительным, продолжаясь лишь до тех пор, пока сохраняются элементы прежнего порядка:

22. При этом надлежит отметить терминологическую небрежность, поскольку «хотение/желание» употребляется им как синоним «воли» (Липинский, 1926: 137).

23. Отметим единство аргументации относительно разных способов формирования национальной аристократии и позиции Липинского о роли и статусе церкви в политике. Принципиальным выступает разграничение Царства Божьего и царства кесаря, где каждая сторона должна сохранять свое положение: не только светским, политическим и государственным деятелям надлежит не вмешиваться в дела церкви, но и ей равным образом необходимо соблюдать эту границу.

В серии статей «Религия и церковь в истории Украины», опубликованных в украинском униатском журнале «Америка», Липинский писал: «Религия и церковь нужна нам, людям светским, не только тогда, когда мы уже материальною силою своею себе державу завоеваем и нацию свою сорганизуем. Она нам потребна не меньше и в самом процессе борьбы. <...>

Только не та религия и церковь нам в нашей светской борьбе за Украину поможет, которая будет наиболее „национальна“ да наиболее „украинская“ и которая во имя „национализма“ будет признавать всех наших „отаманов“ и терпеть наши разрушительные национальные привычки; — не та, что вберет в себя более всего элементу земного, светского, политического и которой пастыри захотят занять (говоря фигурально) место офицеров генерального штаба и до наших планов военных вмешать свое совсем не военное религиозное дело, — а та, что лучше всего научит своих верных в их светской борьбе за украинскую державу исполнять вечный и общечеловеческий закон твердой общественной морали» (Липинский, 1925: 18–19). Данное разграничение воспроизводит схему противопоставления «клириков» и «рыцарей»: интеллигенция и является, на взгляд Липинского, современным клиром, нарушившим вновь (как и в притязаниях папства в лице Григория VII и его преемников) должное соотношение.

«...разрушительная политическая роль деклассированной интеллигенции в жизни наций начинается с момента, когда эта интеллигенция — вместо критики старых правителей или научения и организации новых — стремится сама править нациями; коли она в этом правлении занимает место запуганных ею военных и производителей; коли она сама, не имея потребной для этого материальной силы, стремится стать национальной аристократией» (Липинский, 1926: 147–148).

Происходит подобная перемена в силу того, что прежняя аристократия оказывается разложившейся, не способной инкорпорировать в свой состав новые, поднимающиеся группы — как раз в неспособности сохранить «нацию», изменив ее, — т. е. включить в состав политического тела новые группы («классы»), дать им статус и положение в этом политическом целом. Липинский дает возможность проинтерпретировать феномен «нации» в исторической перспективе, в меняющемся содержании — и если применительно к «нации» не дает развернутого анализа, то демонстрирует сходный подход применительно к историчности и конкретности понятия «народ»:

«Разумеется, понятия „народа“ и „панов“ на протяжении столетий менялись. Против русско-литовских князей „народом“ было мелкое боярство; против козацкой государственной старшины — козацкая неоседлая чернь; против правобережной украинской шляхты — гайдамацкое крестьянство; сегодня против „буржуазии“ поднимается пролетариат и т. д. и т. д.» (Липинский, 1926: 320).

Происходящее на Украине и в России расценивается им как частный случай общего кризиса. Вполне характерным для этого времени образом (в ряду новых консервативных критиков) он пишет об «упадке и крушении европейской культуры и цивилизации, которая когда-то была сильна этической правдою своей общественной жизни, а теперь гниет, оглушенная ложью выразителей этой жизни» (Липинский, 1926: 118). Общественная жизнь в целом сбилась с пути — но в происходящем он скорее готов (по примеру Сореля) сочувствовать современным «охлократам», например большевикам (Липинский, 1926: 37–38), — не с точки зрения согласия с их целями и методами, но воспринимая их как самостоятельное начало, силу, которая противостоит тому, что отстаивает он.

Как уточняет Липинский, «охлократия» понимается им, разумеется, не как власть «толпы» (по природе своей она не способна властвовать), а как власть над толпой — режим власти, при котором подвластные превращаются в толпу. Объясняя О. Назаруку разницу между своим подразделением и классификацией форм правления, Липинский писал:

«Монархия (как правовая и наследственная власть) и диктатура (как власть абсолютная и персональная, иногда в формах монархичных, как, например, в петербургской России) соответствуют двум абсолютно разным методам

организации — классократии и охлократии. Это мои названия. Я их не защищаю, может быть, они наихудшие. Но они означают определенные реальные факты, которые можно назвать и иначе, если эти названия не подобают» (Липинский, 2004: 77, письмо от 16.I.1925).

Охлократия выступает и как первоначальная форма, и как поздний продукт разложения иных форм<sup>24</sup> — в любом случае базовым является то, что статус, власть и материальные ресурсы правящая аристократия (будь то кочевая орда, Франция Людовика XIV или большевики) извлекает посредством государства, а не через получение тех или иных относительно самостоятельных ресурсов: она может «кормиться» с земли, но эти владения не станут родовыми, поскольку они лишь способ обеспечения ее государственной службы. Примером выстраиваемой «охлократической нации» Липинский считает Францию, где монархия одержала верх над «классократичной аристократией»:

«И чтобы этот, против „панов“ взбунтованный народ удерживать в своих руках, должна была победившая охлократия сделать из понятия „нация“ охлократичную веру, со всеми ее атрибутами примитивного народного мистицизма, ненависти к неверным, охлократичного гипноза и суггестии. Потому во Франции, где классократия успела только заложить основы нации, но дальнейшее руководство вырвано было у ней охлократией, вместо органического, всем врожденного и самопонятного чувства нации видим охлократичный культ нации. Нация имеет своих святых (Жанна д'Арк), своих неверных, своих пророков, своих исторических врагов и т. д. — как раз все то, чего и следа не было (исключая период охлократичной революции Кромвеля) до конца XIX столетия — во время наибольшего могущества — в классократичной Англии. Потому в конечном итоге в Англии классократичный Монарх — Глава Нации — был одновременно с этим „первым слугой“, он „стоял под законом“: законом одним и обязательным для целой нации. Во Франции Монарх охлократичный был неограниченным правителем, стоял „над законом“, его именем не только исполнялся, но и творился этот национальный закон, он был не персонификацией национального единства, а его источником и основой» (Липинский, 1926: 306).

---

24. Общую логику развития Липинский набрасывает в следующем фрагменте: «Если данное человеческое общество — при низкой стадии материальной культуры — образует недифференцированную и не разделенную на классы толпу, где индивид находится в полной зависимости от этой толпы и где бесклассовую, недифференцированную, пассивную массу правит такое же бесклассовое и недифференцированное меньшинство. Если в данном обществе — параллельно с ростом материальной культуры — появляется разделение на органичные, переходящие из поколения в поколение классы, и индивид находится там в полной зависимости от своего класса, а взаимоотношения между активными и пассивными элементами определяются их классовою принадлежностью и положением, которое они занимают в своих классах. Но в конце, параллельно с разложением высокой материальной культуры, разлагаются классы, освобождается из-под их влияния демократический „свободный“ индивид и хаотичным конгломератом пассивных индивидов правит, объединенный во временные и случайные политические партии, хаотичный конгломерат индивидов активных» (Липинский, 1926: 193–194). Согласно самому Липинскому, здесь лишь логическая схема, тогда как на практике переходы могут быть многообразны.

В итоге «такая охлократичная нация, где органическое национальное единство подменяется механической национальной *верою*, пропагандируемой и репрезентируемой прекрасно организованным охлократичным государственным аппаратом, представляет из себя большую силу до тех пор, пока этот централизованный бюрократически-военно-духовный аппарат существует» (Липинский, 1926: 306). Но «если нация сливается в одно с охлократическим государственным аппаратом, то все враги охлократии становятся тем самым и врагами нации» (Липинский, 1926: 306). Подобный вариант построения нации Липинскому глубоко антипатичен, не отрицая его возможностей, он отмечает, что для Украины этот вариант невозможен: «диктатуры национальные возможны только в уже сформированных нациях. На Украине, где нации украинской еще нет, метод, рассчитанный на акцию при мощи национальных эмоций, закончится фиаско, потому что таких общих национальных эмоций меж украинцами еще нет (в этом весь абсурд донцовского „фашизму“). В диктаторе нация видит всегда воплощение своих общих эмоций. И диктатор должен всегда концентрировать в себе эти общие массовые эмоции. Найдите, будьте добры, диктатора — Наполеона на Украине — где таких общих национальных эмоций еще нет. Всякий диктаторский метод должен превращаться у нас в карикатуру, в какую-то безнадежную персональную авантюру: петлюровичину, петрушевичину и т. п. Сохрани нас Боже, чтобы мы к этому добавили еще: „Скоропадщину“. Тогда мы падаем до уровня украинской анархии и губим единственно возможную нашу династию» (Липинский, 1926: 79, письмо от 16.I.1925). На взгляд Липинского, Донцов стремится осуществить массовую мобилизацию в отношении масс, которые не обладают национальным сознанием (и инструментов «привнесения» которого нет), объединить национальной идеей тех, кто не обладает еще никаким национальным сознанием: он пытается копировать опыт Муссолини, не понимая условий, средств и целей последнего:

«Аморфную хаотичную украинскую массу нельзя организовать пропагандой и выискиваниями какой-нибудь одной общей эмоции. Чем больше будете ею колотить и среди нее агитировать, тем больший хаос и руину будете создавать. <...> Диктаторы потомства не имеют, а там, где (как в царской России) диктатура делается наследственной, то трон там — по выражению одного итальянского дипломата, собственно, про Россию — делается не выборной и не наследственной, а „окупативной“. Окупативной при помощи гвардии и дворцовых переворотов. Храни Боже Украину от такой „окупативной“ формы диктаторской, абсолютной монархии. Что могло удалиться при московской или турецкой стадности, то не удалиться при украинском индивидуализме. Потому, например, в Англии не могло удержаться дело Кромвеля, потому что там не было никогда монархического абсолютизма, то есть наследственной диктатуры» (Липинский, 2004: 80–81, письмо к О. Назаруку от 16.I.1925).

Наилучшим методом правления, по Липинскому, выступает классократия, которая определяется как

«метод правления оседлого производителя-воина... При классократии *руководство в государстве принадлежит таким организаторам материального производства нации*, которые для исполнения этих своих организаторских функций умеют *сами организовать*, то есть умеют *ограничить свои индивидуалистические инстинкты*, умеют подчинить их одному монархическому руководству, и имеют достаточно силы, чтобы не претендовать на диктатуру, а допустить голос в государстве и оппозиции к их консервативной государственной власти, прогрессивные элементы в нации» (Липинский, 1926: 551).

Наиближайшим из реально существовавших образцов такого правления оказывается Англия, которой, по его мнению, удалось приблизиться к корпоративному типу устройства:

«Однородность желаний пассивных и активных элементов нации удерживается здесь всякий час такой природной группировкой разноклассовой аристократии, которая не искривляется ни демократическим политическим мошенничеством, ни несуществующим здесь полицейско-казарменным охлократическим государственным аппаратом. *Она отвечает степени внутренней силы и потребности для нации каждого класса и опирается на моральный авторитет каждой классовой аристократии в своем классе*. В этом полагается ритмичность, гармоничность и органичность общественной жизни по *охлократическому методу* организованной нации» (Липинский, 1926: 298).

Английское устройство оценивается Липинским как переживающее кризис, являющийся частью общеевропейского, — соответственно, свое видение будущего Украины он помещает в перспективу общего возрождения классократичных правлений, однако эта общая перспектива имеет свое существенное локальное измерение. Для Украины в рамках современной ситуации есть либо возможность осуществить антиколониальное движение как классократичное, либо оставить всякую надежду. Обращаясь к противникам, он утверждал:

«Если вы хотите Украинского Государства, то помните, что дело создания и сбережения Государства лежит целиком в умении управлять *существующими уже инстинктами и желаниями*. Вместо того чтобы делать необходимое и возможное: организовать вместе с нами, кто *уже желают* Украинского Государства, вы, националистичные шантеклеры, думаете своим кукареканьем „сотворить“ националистичные желания Украины. Вещь возможную и необходимую — ваше собственное послушание Гетманской Украине — вы отбрасываете. А делаете вещь непотребную и невозможную: украинский национализм среди масс, которые еще даже понятия о нации не имеют» (Липинский, 1926: XVII).

Под «классом» Липинский понимает «органический коллектив одинаково работающих, связанных общей традицией, физически и духовно породненных между собой родов-семейств» (Липинский, 1926: 193, прим.); соответственно,

«классократия» выступает одновременно и как соучастие классов в общей государственной и национальной работе, и как их иерархия в рамках общего целого<sup>25</sup>. Не будем анализировать «классократичные» представления Липинского, здесь он не оригинален, выступая одним из многочисленных представителей корпоративистских взглядов и опираясь на Р. Михельса (см., напр.: Липинский, 1926: 147). При этом он довольно слабо заинтересован в большинстве обсуждаемых в этих теориях вопросов, принимая их как данность, малосущественную для Украины. Проблемы организации фабричного производства, «нового индустриализма» и т. п. находятся в те годы на периферии, а проблематика взаимодействия крупных и мелких землевладельцев, городской буржуазии и интеллигенции описываются скорее в рамках усредненного консервативного канона начала XX века.

## Консерватизм

«Без доброго консерватизма не может быть в нации и доброго развития» (Липинский, 1926: 443)

Консерватизм, по Липинскому, вытекает из логики национального строительства: чтобы состоялась нация, необходимо самостоятельное государство — а для последнего необходима опора на существующие консервативные силы (и — по мере возможности — расширение этого «консервативного базиса»). Специфика такого рода «консерватизма» заключается в необходимости скорее «создать», чем «сохранить» то, что подлежит «сохранению» («консервации»)<sup>26</sup>.

---

25. В 1921 г. Липинский писал: «Подумайте только, так ли бы закончилось современное великое движение нашего народа, если бы наши писатели, наша интеллигенция, те, кто это стихийное движение приводили в сознание и в словах формулировали, честно выполняли бы каждый свое задание, честно выражали желания той социальной группы, к которой каждый из них по способу своей жизни, по своему происхождению и воспитанию принадлежит. Если бы разные наши надднепрянские политики-ученые из помещиков, мещан и духовного сословия не писали бы в своих публицистических сочинениях *неправды*, что они *так* политически желают и *так* политически думают, *как* хотят и *как* думают безземельные или малоземельные крестьяне и таким способом на крестьянской беде не делали бы себе персональной публицистически-политической карьеры» (Липинский, 1926: 118–119).

26. «Трагедия всех негосударственных колониальных наций лежит главным образом в слабости национального консерватизма и во всех тех разрушительных последствиях, которые эта слабость вызывает. Без возрождения консерватизма нельзя помыслить политического возрождения такой безгосударственной колониальной нации. Чтобы стать нацией, она должна создать на своей территории свое собственное государство на месте существующего старого государства метропольного. Это значит, что ее разрушительные, прогрессивные („поступові“) силы должны быть *местными* консерваторами (их государственным опытом и их большей организаторской способностью) организованы так, чтобы они способны были государственную власть завоевать и в своих руках удерживать. Но местными консерваторами являются во всех таких негосударственных колониальных нациях собственно те, что в старой метропольной власти или принимали участие, или в своих политических желаниях были этой властью удовлетворены. И собственно на свержении в первую очередь этих местных консерваторов сосредоточены все усилия местных прогрессистов.

Трагическая трудность политического возрождения такой нации лежит в том, что возродиться она может только при помощи ненавистных местным революционерам местных консерваторов в

Липинский многократно указывает на слабость украинских консервативных элементов и консервативных элементов вообще на Украине, приводящую к тому, что они вынуждены ориентироваться на метрополии (Польшу и Москву). Однако он отмечает, что невозможно, опираясь на демократические методы, «создать» украинский консерватизм — опыт «украинской консервативной партии» был бы обречен на неудачу именно по самой природе начинания<sup>27</sup>:

«Демократически-республиканский метод не в состоянии дать консервативным украинским элементам мощной организованной силы. Он разбирает их органическое классовое единство и претворяет их в наиглупейшую — потому что антидемократическую — демократическую партию, что демократическими способами безнадежно пытается победить демократию, чему классический пример видим хотя бы в современной Польше» (Липинский, 1926: 475).

Согласно Липинскому, «никакого консерватизма на нереализованных идеологиях основать невозможно. Нельзя консервировать то, что хотело быть, но не было. И потому украинский консерватизм реальный, не литературный, может опираться только на те реализованные государственно-правовые акты, на тот традиционный опыт, который себя в истории, в реальной жизни оправдал» (Липинский, 1926: 516). Традицию нельзя «изобрести», но можно укрепить остатки прежней традиции, создать «легенду» (аналогичную сорелевскому «мифу») — не вопреки реальности, а претворяя ее. Поясняя свою позицию в ответе Е. Х. Чикаленко, Липинский утверждает:

«...не хочу сказать и не говорю, что Переяславский Договор и Торговицкая Конфедерация должны быть нашим государственно-политическим идеалом: тем, к чему должна стремиться наша государственно-национальная политика. Может быть, лучше наших интеллигентских москвофобов понимаю, что оба эти акта были проявлением нашей исконной калечности: нашей болезни безгосударственности. <...> Переяславский Договор и Торговицкая конфедерация это не идеал нашей консервативной государственно-национальной политики, к которому она должна стремиться, а факт — действительный, реализованный, исторический факт — из которого она должна исходить. Это факт, от которого она должна начинать свое движение вперед, свое развитие, до как можно большей полноты и независимости собственно-государственной — реальной, а не литературно-национальной — украинской жизни» (Липинский, 1926: 516).

---

момент, когда последних метропольная государственная власть уже не удовлетворяет. Такой момент чаще всего бывает во время какого-либо кризиса или реформ метропольной власти. И вот в такой благоприятствующий ее возрождению момент негосударственная нация должна пройти в страшно ускоренном темпе процесс включения в местные консервативные советы местных наиболее активных (прогрессивных и революционных) элементов — процесс, который у наций государственных продолжается долгими, на поколения рассчитанными, периодами» (Липинский, 1926: 400).

27. В данном суждении трудно не увидеть и результата собственного опыта Липинского в рамках «Хлебоборобской партии».



С таким пониманием консерватизма связана и конкретная форма «монархизма» Липинского — создателя «гетманской» идеологии. Гетманство для него — единственная государственная традиция, которая остается относительно живой на Украине — по воспоминаниям, по преданиям, что позволяет опираться не на «вождя», но на институцию, крайне слабую, но элементы которой все-таки сохранились:

«Только реальная, действительная, нефальсифицированная державно-национальная традиция может стать основой для будущей реальной, действительной, а не „литературной“ Украинской национальной Державы. Эта реальная, действительная, державно-творческая, а не державно-руинирующая украинская национальная традиция связана неразрывно с понятиями Украинского Гетманства» (Липинский, 1926: 93).

Стремление укрепить элементы государственной традиции приводит Липинского к попытке установить юридический континуитет — через тезис о прекращении Переяславского договора отречением Николая II, освобождающим от присяги, данной царю Алексею Михайловичу и наследникам его, что позволяет «восстановить свою собственную точку опоры, восстановить Гетманство. Параличом украинского консерватизма... объясняется факт, что Гетманство не было восстановлено перед приходом немцев и что Центральная Рада, эта экспозитура всероссийской революции и „единого российского революционного фронта“, не была поставлена на свое место собственными руками» (Липинский, 1926: 518). Впрочем, к данному аргументу Липинский прибегает лишь раз — он противоречит куда более устойчивой аргументации от модели (анти)колониальной революции, но тем характернее его готовность ситуативно принять и данную логику — ради континуитета. Позиция «нового монархизма» определялась им следующим образом:

«Идея Украинского Гетманства — это идея *нового* монархизма и *нового* аристократизма. Ей угрожают — с одного боку: гниль, которую оставил по себе среди нас развал старого монархизма и старого аристократизма. С другого: зараза современного республиканства и современной буржуазной, социалистической, коммунистической и всякой другой демократии, которая со всех сторон проникает в наши ряды.

Мы монархисты. Но мы не желаем возвращения умершего монархического порядка, ни возрождения монархии в ее бывших, выродившихся формах. Мы не хотим, подобно тем монархистам, которые в часы распада монархий, *ради своей выгоды* искали монархии, которую хоть кто угодно сотворил, а желаем *творить в образе Гетманства новую монархию*. И эта наша новая монархия, Гетманство, не может быть диктатурой одной касты, за которую эта каста зубами держится, а все остальные из ее зубов кусок за куском, через расширение „конституционных и демократических прав“, себе вырывают.

Гетманство — это символ единства Украинской Нации и силы Украинской Державы, персонифицированный в особе традиционного, националь-

ного наследственного Гетмана. Оно стоит над всеми кастами, партиями, классами и ни до кого в нации специально не принадлежит само, как не может до кого-либо специально относиться и чьей-то монополией быть само традиционное понятие Украинской Нации. Гетманство объединяет собою в одно национальное целое разрозненные классы людей, что живут на Украинской Земле, — классы, природно организованные в своих автономных политико-экономических „советских“ или иных формах собственной классовой организации.

Гетманство — это Трудовая Национальная Монархия, *это персонифицированное в особе Гетмана единовластие идеи Нации* над всем работающим, производящим народом и всеми его классами, а не монархия-единовластие одной какой касты — бюрократов ли, коммунистов ли, конституционной демократии ли — над остальной нацией» (Липинский, 1926: 102–103).

Гетман в понимании Липинского должен быть персонификацией нации, воплощением традиции — и потому он непременно должен быть наследственным, важен не сам гетман, а «гетманский род», обладающий наследственным правом, будучи связующей нитью с прошлым. В сохранении рода Скоропадских (одного из двух гетманских родов — вместе с Разумовскими — имеющего потомство по прямой мужской линии) он готов видеть руку Провидения. Государственную, политическую жизнь нельзя свести только к рациональному — в конечном счете на ее основаниях лежит мистическое и волевое: «*Нацией* я называю, — подчеркивает Липинский, — *продукт...* сложного взаимоотношения государства и общества. Нация — это реализация воли быть нацией. Если воли нет, выявленной в форме идеи — нет нации» (Липинский, 1926: 387; ср.: Липинский, 1925: 11). Нация уже состоявшаяся может обходиться некоторое время без мистического, забыть его, но «наша нация, которая еще только имеет стать нацией, должна перейти через стадию персонификации своего мистичного иррационального чувства национальной индивидуальности в особе репрезентирующего эту национальную индивидуальность Главы своей национальной Державы» (Липинский, 1926: 86). Монарх в данном случае — зримое единство нации, поверх партийных, классовых и каких угодно раздоров<sup>28</sup>, тот, кто воплощает политическое тело.

Для Липинского консерватизм — это необходимая и почти отсутствующая составляющая для возможности Украинского государства, а без нее и остальные элементы оказываются разрушительны (равно как — если обернуть ситуацию — был бы катастрофичен вариант исключительного преобладания консервативных элементов). Он стремится к поиску баланса, следуя «органической» метафорике, где вполне подошел бы образ равновесия «жизненных соков» и т. п.: «...*беда не в*

28. В одном из первых подробных писем к О. Назаруку, объясняя ему суть своих взглядов, Липинский писал: «Я — монархист-классократ. Это значит, что я нацию представляю себе в образе разных классов (с их разными классовыми желаниями и мировоззрениями), объединенных в одну национальную целостность единством государственно-политических желаний и верностью репрезентирующей эту целостность Династии. В этой системе и Вы и я — каждый из нас, на своем месте служит общей нации и державе. Никто из нас над другим не господствует и не диктаторствует» (Липинский, 2004: 33, письмо от 19.III.1924).

том, что мы имеем демократию, а трагедия наша и несчастье в том, что мы имеем лишь демократию, что мы имеем только прогрессивные („поступові“) и разрушительные, но не имеем собственно национальных сил сдерживающих и строящих» (Липинський, 1926: 486–487).

Поясняя свою позицию Назаруку, Липинский писал 18 февраля 1925 года:

«Шевченко, Франко, Драгоманов — революционеры. Борьба с некоторыми их вредными мыслями при помощи принижения их революционного авторитета, думаю, беспредельна. Всегда будут украинские революционеры, как будут, и совсем справедливо, черпать из них вдохновения. И совсем не беда, что у нас есть революционеры. Беда, что мы имеем только революционеров. Чтобы вылечить эту смертельную односторонность нации — нам нужно консервативное с позитивной программой, а не только с отрицанием революционеров. Сотворение этой позитивной консервативной политической мысли, думаю, имеет для нас далеко большее значение, чем борьба с Шевченко, Франко и Драгомановым. Тем большее, что без сильной украинской консервативной организации — эта борьба безнадежна. Люди должны откуда-то брать идеи. Если имеют только названных писателей, то будут брать только из них, хотя бы не знаю как их критиковали. Единственный совет: дать писателям другой мысли, другой тактики, другого стиля. Главное — с преобладанием разума и воли над романтизмом и необдуманной эмоцией. В этом направлении поле великое и в этом — позитивном, а не негативном — направлении я бы советовал Вам направить писательский талант» (цит. по: Лисяк-Рудницький, 1976: XL–VI).

Как отмечал Лисяк-Рудницький,

«украинская политическая мысль в целом имела постоянные трудности с проблемой <социальной> дифференциации и <политического> плюрализма. Наши левые мечтали о „бесклассовом обществе“, а наши правые о „национальном солидаризме“ — две противоположные концепции, которые имеют то общее, что запрещают плюрализм. Единственный между украинскими политическими мыслителями, Вячеслав Липинский явно видел, что современное общество не может не быть классово дифференцированным, что нация не может складываться только из одного «трудового народа», но должна также включать правящий слой, и что в государстве потребна не только власть, но и легальная оппозиция» (Лисяк-Рудницький, 1994а: 370).

Возможность для этого он пытался найти в «новом монархизме», способном выйти из кризиса современной ему демократии без ставки на «охлократию». Так, он обращал внимание на Муссолини, который сохранил монархию (Липинський, 1928: 14; см. также: Липинський, 1926: 495), и на Пилсудского, поставившего «сам над собой» президента как символ в республиканской Польше — высшей над ним, Пилсудским, — Государственной Властью» (Липинський, 1928: 14).

Конфликт с Гетманом и отход от движения, объявление о роспуске УСХД невозможно объяснить утратой политического влияния и состоянием здоровья (по-

следние годы Липинский становился все более нервным, действующим импульсивно, создавая или углубляя конфликты там, где ранее был способен находить компромисс). Происшедшее — результат именно принципиальной позиции, а точнее — того, что действия Скоропадского продемонстрировали Липинскому невозможность создать вокруг этой личности движение и организацию, которые были его целью.

Ему была важна персонификация идеи Гетманата, а не персона Гетмана. Скоропадский, взяв в руки руководство «движением», попытался выступить в роли «вождя» (затея и по исключительно личным качествам Гетмана несостоятельная). Тем самым он совершил то, чего на протяжении десятилетия старательно пытался избежать Липинский, — превращения «гетманцев» в еще одно движение со своим «вождем», стремящееся к некоему акту «учреждения» в результате победы своего «вождя». Ключевой тезис, отстаивавшийся Липинским, состоял в создании «преемственности», «наследственности» — вожди могли приходить и уходить, возглавляя те или другие движения, но это все — уже «под» персоной Гетмана: он должен был быть «безответственен», будучи монархом. Следовательно, действовать (от его имени и по его поручению) должны были другие — те, кто мог нести ответственность за свои действия. Став «вождем», он тем самым сделал себя и ответственным за результаты — стал лишь одним из политических лидеров среди прочих, обрекая, по мысли Липинского, бывшую «гетманскую идею» на зависимость от сиюминутного успеха или поражения. Даже если бы персона Скоропадского обладала самыми лучшими качествами «вождя», он вошел бы в число прочих претендентов в состязании потенциальных «Наполеонов», к тому же «Наполеонов эмиграции». Но, как писал Липинский, и Наполеон был возможен во Франции, после королей, с памятью о них — он наследовал традиции (пусть и как незаконный наследник). Здесь же традицию нужно было практически создать на ровном месте, подхватить слабые отголоски прошлого — «изобрести» в рамках уже современного понимания, подхватывая и переинтерпретируя те мифы, образы, предания и практики, которые принадлежат прошлому. Нужно было расширить их на новые общности — подобно тому, как «казачество» стало из раннемодерной «нации», точнее, группы, претендующей быть одной из «наций» Речи Посполитой, «нацией», состоящей в первую очередь из крестьян, при этом и на тех территориях, где казачества никогда не было. Оттого в последнем письме к Назаруку Липинский писал, что ему нужно, чтобы «Бог Милосердный дал мне... воскресить в себе веру в государственно-творческую способность Украины — веру, что руководила до сих пор работою всей мой жизни» (Липинский, 2004: 112, 113), на что Назарук, к тому времени находившийся (как и большинство бывших сподвижников Липинского) в глубоком с ним конфликте, иронично надписал на полях: «Вже вмерла!»

## Литература

- Артюх В. О. (2006). Консервативна історіософія В'ячеслава Липинського // Сумська старовина. № XX. С. 115–128.
- Білас Л. Р. (1980). Краків, Женева і філіяція «Кричевського»: До родовідної мислення В. Липинського // *Липинський В.* Твори: Том 2: Участь Шляхти у Великому українському повстанні під проводом гетьмана Богдана Хмельницького. Philadelphia.
- Білас Л. Р. (1991). Вячеслав Липинський як історик кризової доби // *Липинський В.* Твори: Том 3: Україна на переломі 1657–1659: замітки до історії Українського Державного будівництва в XVII-ім столітті. Philadelphia.
- Дорошенко Д. І. (2002). Історія України, 1917–1923 рр. Т. 2: Українська Гетманська Держава 1918 року. Київ: Темпора.
- Дорошенко Д. І. (1996). Огляд української історіографії. Київ: Українознавство.
- Драгоманов М. П. (1915). Чудацькі думки про українську національну справу. Відень: Наклад і друк партійної друкарні, 1915.
- Ключевский В. О. (1987–1990). Собрание сочинений. В 9 тт. М.: Мысль.
- Липинський В. (1920). Україна на переломі 1657–1659: замітки до історії українського державного будівництва в XVII-ім столітті. Відень, Київ: Дніпросоюз.
- Липинський В. (1925). Релігія і церква в історії України. Philadelphia.
- Липинський В. (1926). Листи до братів-хліборобів. Відень.
- Липинський В. (1928). Хам і Яфет: з приводу десятих роковин 16/29 квітня 1918 р. Львів: Поступ.
- Липинський В. (1973). Архів. Том 6: Листи Дмитра Дорошенка до Вячеслава Липинського. Philadelphia.
- Липинський В. (2004). Листи В'ячеслава Липинського до Осипа Назарука (1921–1930). Львів.
- Лисяк-Рудницький І. (1976). Назарук і Липинський: історія їхньої дружби та конфлікту // *Липинський В.* Архів: Том 7: Листи О. Назарука до В. Липинського / Под ред. І. Лисяк-Рудницького. Philadelphia (PA).
- Лисяк-Рудницький І. (1994а). Історичні есе. У 2-х т. Т. 1 / Відповід. ред. Ф. Сисин; упорядник Я. Грицак; переклади У. Гавришків и Я. Грицака. Київ: Основи.
- Лисяк-Рудницький І. (1994б). Історичні есе. У 2-х т. Т. 2 / Відповід. ред. Ф. Сисин; упорядник Я. Грицак; переклади У. Гавришків и Я. Грицака. Київ: Основи.
- Передерій І. Г. (2009). Роль громадсько-політичної діяльності В. Липинського у формуванні його науково-історичної концепції // *Гілея*. Вип. 22. С. 31–45.
- Передерій І. Г. (2010). В'ячеслав Липинський у науковому житті української еміграції 1920-х років // *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Історія. Вип. 99. С. 34–37.
- Передерій І. Г. (2011). В'ячеслав Липинський як співробітник першої української щоденної газети «Рада» (1908–1914 рр.) // *Український історичний журнал*. № 1. С. 71–90.

- Передерій І. Г.* (2012). Український науковий інститут у Берліні та В'ячеслав Липинський (до 130-річчя від дня народження) // Український історичний журнал. № 2. С. 98–113.
- Платонов С. Ф.* (1993). Лекции по русской истории. М.: Высшая школа.
- Плохий С.* (2013). Козацький міф: історія та націєтворення в епоху імперій / Авториз. пер. з англ. М. Климчука. Київ: Laurus.
- Плохий С.* (2011). Великий переділ: незвичайна історія Михайла Грушевського / Автор. пер. с англ. М. Климчука. Київ: Критика.
- Пученков А. С.* (2013). Украина и Крым в 1918 — начале 1919 года: очерки политической истории. СПб.: Нестор-История.
- Смит Е.* (2010). Культурні основи націй: ієрархія, завіт та республіка / Пер. з англ. П. Тарашука. Київ: ЕСЕМ Медіа Україна.
- Смит Э. Д.* (2004). Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма. М.: Праксис.
- Сорель Ж.* (2013). Рассуждения о насилии / Пер. с фр. Б. Сукратова, В. Фриче под ред. В. Акулова. М.: Фаланстер.
- Ульянов Н. И.* (1996). Происхождение украинского сепаратизма. М.: Индрик.
- Чикаленко Є. Х.* (2003). Зібрання творів і листів. У 7-ми т. Т. 1: Спогади. 1861–1907. Уривок і моїх споминів за 1917 р. Київ: РАДА.
- Эткинд А., Уффельман Д., Кукулин И.* (Ред.). (2012). Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России. М.: Новое литературное обозрение.
- Lipiński W.* (1912). Do czytelnika z ziemi ukraińskiej // Z dziejów Ukrainy: księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Świącickiego i Tadeusza Ryłskiego. Kijow.
- Sorel G.* (1908). Les Illusions du progrès. Paris: Marcel Rivière.

## Creating Political Nation: Vyacheslav Lypynsky and His Conservative Theory of 1920s

*Andrey Teslya*

Associate Professor, Pacific National University

Address: 136 Tihookeanskaya str., Khabarovsk, Russian Federation 680035

E-mail: mestr81@gmail.com

The paper analyses the worldviews of Vyacheslav (Vaclav) Lypynsky, (1882–1931), who was an outstanding intellectual of Ukrainian conservative thought of the 1900–1930's. Particular attention is paid to his views of the 1920's when he completed the construction of his theory, and revised his earlier writings. Under the influence of the early sociological writings of Vilfredo Parlo and Robert Michels, he developed a typology of the origins of aristocracy and corresponding types of state and society, these being classocratic, ochlocratic, and democratic. The paper looks at the similarities of Lypynsky's views compared with some approaches typical of "conservative

revolution". Lypynsky's argument is transitional, and comes from the necessity to reflect upon and respond to the core transformations of European societies as a result of, and post World War One. He completely rejected borrowing methods and attitudes of "mass politics" and use them in conservatism. In defining the term "nation", Lypynsky consistently kept the framework of its political interpretation. At the same time, he understood that the Ukrainian national project was feasible only as political and anti-colonial (as in the USA). Thus, he tried to fit his understanding of 'nation' within monarchism and legitimism. Overall, Lypynsky's ideas are far removed from any restorative intentions. It was a question of how to "restore the past", since he was critical of the pre-World War One and pre-revolutionary status quo. He remained critical of this status quo when it was destroyed, and did not idealize it. The question is, however, if a new political action is possible, and if a new political order based on conservative ideas can be achieved.

*Keywords:* Vyacheslav Lypynsky, conservatism, nation, nationalism, Ukrainian studies

## References

- Artiukh V. (2006) *Konservatyvna istoriosofija V'jacheslava Lypyns'kogo* [The Conservative Historiosophy of Vyacheslav Lypynsky]. *Sumska starovyna*, no 20, pp. 115–128.
- Bilas L. (1980) Krakiv, Zheneva i filijacija "Krychevs'kogo": do rodovidnoi myslennja V. Lypyns'kogo [Kraków, Geneva, and Krychevsky's filiation: toward the generic thought of Vyacheslav Lypynsky]. *Lypynsky V. Tvory. Tom 2* [Collected Works, Vol. 2], Philadelphia, pp. XVII–XCVIII.
- Bilas L. (1991) Vjacheslav Lypyns'kyj jak istoryk kryzovoi doby [Vyacheslav Lypynsky as a historian of crisis period]. *Lypynsky V. Tvory. Tom 3* [Collected Works, Vol. 3], Philadelphia, pp. xviii–lxx.
- Chykalenko Je. (2003) *Zibrannja tvoriv i lystiv. Tom 1* [Selected Works and Letters, Vol. 1], Kyiv: RADA.
- Doroshenko D. (2002) *Istorija Ukraïny, 1917–1923 rr. Tom 2* [The History of Ukraine, 1917–1923, Vol. 2], Kyiv: Tempora.
- Doroshenko D. (1996) *Ogljad ukrai'ns'koi' istoriografii'* [The Survey of Ukrainian Historiography], Kyiv: Ukraïnozavstvo.
- Drahomanov M. (1915) *Chudac'ki dumky pro ukrai'ns'ku nacional'nu spravu* [Whimsical Thoughts on the National Ukrainian Question], Viden': Naklad i druk partijnoi' drukarni.
- Etkind A., Uffelman D., Kukulin I. (eds.) (2012) *Tam, vnutri: praktiki vnutrennej kolonizacii v kul'turnoj istorii Rossii* [There, Inside: Practices of Internal Colonization in Russian Cultural History], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Klyuchevsky V. (1987–1990) *Sobranie sochinenij* [Collected Works], Moscow: Mysl'.
- Lipiński W. (1912) Do czytelnika z ziemi ukraińskiej. *Z dziejów Ukrainy: księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Świącickiego i Tadeusza Ryłskiego*. Kijow.
- Lypynsky V. (1920) *Ukraïna na perelomi 1657–1659: zamitky do istorii' ukrai'ns'kogo derzhavnogo budivnytva v XVII-im stolitti* [Ukraine at the Turning Point of 1657–1659: Notes on History of Ukrainian Nation Building in XVII Century], Viden', Kyiv: Dniprosouz.
- Lypynsky V. (1925) *Religija i cerkva v istorii' Ukraïny* [Religion and Church in the History of Ukraine], Philadelphia.
- Lypynsky V. (1926) *Lysty do brativ-hliborobiv* [Letters to Brothers Grain-Growers], Viden'.
- Lypynsky V. (1928) *Ham i Jafet: z pryvodu desjatyh rokovyn 16/29 kvitnja 1918 r.* [Ham and Japheth: On the 10th Anniversary of April 16/29, 1918], L'viv: Postup.
- Lypynsky V. (1973) *Arhiv: Tom 6* [Archive, Vol. 6], Philadelphia.
- Lypynsky V. (2004) *Lysty V'jacheslava Lypyns'kogo do Osypa Nazaruka (1921–1930)* [The Letters of Vyacheslav Lypynsky to Osyp Nazaruk (1921–1930)], L'viv.
- Lysiak-Rudnytsky I. (1976) *Nazaruk i Lypyns'kyj: istorija iħn'oï družby ta konfliktu* [Nazaruk and Lypynsky: the history of their friendship and conflict]. *Lypynsky V. Arhiv: Tom 7* [Archive, Vol. 7], Philadelphia.
- Lysiak-Rudnytsky I. (1994) *Istorychni ese. Tom 1* [Historical Essays, Vol. 1], Kyiv: Osnovy.
- Lysiak-Rudnytsky I. (1994) *Istorychni ese. Tom 2* [Historical Essays, Vol. 2], Kyiv: Osnovy.

- Perederiy I. (2009) Rol' gromads'ko-politychnoi' dijal'nosti V. Lypyns'kogo u formuvanni jogo naukovo-istorychnoi' koncepcii' [The role of Lypynsky's public and political activities in the development of his scientific historical conception]. *Gileya*, no 22, pp. 31–45.
- Perederiy I. (2010) V'jacheslav Lypyns'kyj u naukovomu zhytti ukrai'ns'koi' emigracii' 1920-h rokiv [Vyacheslav Lypynsky in the scientific life of Ukrainian emigration of 1920s]. *Visnyk of Taras Shevchenko National University of Kyiv. History Series*, no 99, pp. 34–37.
- Perederiy I. (2011) V'jacheslav Lypyns'kyj jak spivrobitnyk pershoi' ukrai'ns'koi' shhodennoi' gazety "Rada" (1908–1914 rr.) [Vyacheslav Lypynsky as a contributor to the first Ukrainian daily newspaper "Rada" (1908–1914)]. *Ukrainian Historical Journal*, no 1, pp. 71–90.
- Perederiy I. (2012) Ukrai'ns'kyj naukovyj instytut u Berlini ta V'jacheslav Lypyns'kyj [Ukrainian Scientific Institute in Berlin and Vyacheslav Lypynsky]. *Ukrainian Historical Journal*, no 2, pp. 98–113.
- Platonov S. (1993) *Lekcii po russkoj istorii* [Lectures on Russian History], Moscow: Vysshaja shkola.
- Ploky S. (2011) *Velykyj peredil: nezvyčajna istorija Myhajla Grushevs'kogo* [Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History], Kyiv: Krytyka.
- Ploky S. (2013) *Kozac'kyj mif: istorija ta nacijetvorennja v epohu imperij* [The Cossack Myth: History and Nationhood in the Age of Empires], Kyiv: Laurus.
- Puchenkov A. (2013) *Ukraina i Krym v 1918 — nachale 1919 goda: ocherki politicheskoi istorii* [Ukraine and Crimea in 1918 to the Beginning of 1919: Essays on Political History], Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya.
- Smith A. (2004) *Nacionalizm i modernizm: kriticheskij obzor sovremennyh teorij nacij i nacionalizma* [Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism], Moscow: Praksis.
- Smith A. (2010) *Kul'turni osnovy nacij: ijerarhija, zavit ta respublika* [Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic,], Kyiv: ESEM Media Ukrai'na.
- Sorel G. (1908) *Les Illusions du progrès*, Paris: Marcel Rivière.
- Sorel G. (2013) *Rassuzhdenija o nasilii* [Reflections on Violence], Moscow: Falanster.
- Ulianov N. (1996) *Proishozhdenie ukrainskogo separatizma* [The Origins of Ukrainian Separatism], Moscow: Indrik.



## Социогуманитарные производные глобализации: гендерный эффект международной миграции и мобильности населения

*Алиса Толстокорова*

Кандидат филологических наук, доцент, независимый научный эксперт

Адрес: До востребования-67, Киев, Украина 03067

E-mail: [alicetol@yahoo.com](mailto:alicetol@yahoo.com)

Статья посвящена анализу социогуманитарных производных глобализации — ее эмерджентных подвидов, с которыми человечеству не приходилось сталкиваться в предшествующем историческом опыте. Они рассматриваются в контексте процесса возрастающей международной миграции и мобильности населения, вызванного глобализацией, и с точки зрения их гендерного эффекта. К ним относятся: феминизация международной миграции, обусловленная возрастанием количества независимо путешествующих женщин; глобализация заботы и ухода, вызванная «дефицитом заботы» в домохозяйствах Глобального Севера и соответствующим спросом на оплачиваемый труд женщин по уходу и заботе, предоставляемый мигрантками; глобализация наемного домашнего труда, стимулируемая новым гендерным разделением репродуктивного труда и возрастанием мировых городов, создающих спрос на рынок низкоквалифицированной трудовой силы, рекрутируемой из «новой бедноты» на периферии мировой системы; глобализация и транснационализация материнства, проистекающая из феминизации бедности и международной миграции; глобализация личной жизни, любви и интимности, являющаяся результатом деструктивного влияния мобильности населения на семейные узы и родственные отношения; глобализация желаний — «ящик Пандоры» постиндустриальной эпохи, пораженной «синдромом благополучия» и погоней за соблазнами; глобализация детства, проявляющаяся в появлении «нормативного глобального ребенка» в результате таких процессов, как международное перемещение детей без сопровождения взрослых; усыновление сирот приемными родителями из других стран, продажа детей иностранцам с целью использования в детской порнографии, проституции, секс-туризме, торговле человеческими органами и тканями, трудовом рабстве, боевых действиях, криминальном бизнесе, бродяжничестве, попрошайничестве и т. д.; глобализация риска, подстегиваемая мировой «террористической войной» и борьбой с международным терроризмом.

*Ключевые слова:* социогуманитарные производные глобализации, международная миграция, мобильность, забота и уход, феминизация международной миграции, глобализация

Глобализация представляет собой сложный экономический, политический, культурный и географический процесс, в котором мобильность капитала, организаций, идей, дискурсов и людей принимает все более глобальные и транснациональные формы (Moghadam, 1999). На тесную взаимосвязь процессов глобали-

зации и мобильности, придающих эпохе постмодерна характер «мира потоков» (Harvey, 1989: 240), указывают многие выдающиеся мыслители современности. Британский философ и социолог Зигмунт Бауман определяет нынешнее состояние мира как «текущую современность» (Бауман, 2008), а его соотечественник, автор «парадигмы мобильности» в социальных науках Джон Урри указал на такую особенность глоболизирующегося мира, как не знающий преград обмен телами, вещами, символами и упованиями (Urry, 2000). Согласно Арджуну Аппадурай, этот обмен осуществляется посредством глобальных культурных потоков, имеющих пять измерений: потоки людей — этноскейпы (*ethnoscapes*), потоки технологий — техноскейпы (*technoscapes*), потоки капиталов — финансовойпы (*finanscapes*), потоки образов и информации — медиаскейпы (*mediascapes*) и потоки идей, образов и идеологий — идеоскейпы (*ideoscapes*) (Appadurai, 1990). В значительной мере их формирование обусловлено технологическими инновациями, позволяющими капиталу и информации легко преодолевать физические границы и так же легко интегрироваться в странах назначения. Это предопределяет формирование новых, эмерджентных подвидов глобализации, т.е. таких, с которыми человечеству не приходилось сталкиваться в предшествующем историческом опыте (Чешков, 2008: 7). В основе большинства из них лежит процесс международной мобильности населения как одной из главных детерминант политической, экономической и социокультурной динамики современной цивилизации. Их можно идентифицировать как «детей глобальной миграции» (Parreñas, 2005) — процесса, ставшего возможным благодаря появлению новейших транспортных и коммуникационных технологий. Имея общую сущностную основу, все эти компоненты глобализационного процесса тесно связаны между собой, порождая, предопределяя и усиливая друг друга. Инвентаризация этих производных глобализации и изучение их влияния на базовые социально-гуманитарные институты современного общества является *актуальной научной задачей*, поскольку позволяет получить более полное представление о глобализации как основополагающем тренде, предопределяющем направлении эволюции современного человечества. Акцент на социогуманитарной составляющей этого процесса имеет свою *теоретическую ценность*, учитывая, что глобализация формирует «рыночный этос», нацеленный на удовлетворение корыстных интересов и действующий без учета влияния на людей (Smart, 2003).

Мы исходим из предположения, что одним из социогуманитарных последствий глобализации является возникновение повышенного спроса на женский социально-репродуктивный труд, основанный на традиционно женских социальных навыках, востребованных в сервисной экономике постиндустриального общества. Используя этот тезис и опираясь на аналитический подход, основанный на «мобильном повороте» (Hannam et al., 2006) в социальных науках в качестве концептуальной основы исследования, данная работа ставит своей *главной целью* выявление и анализ социогуманитарных производных процесса глобализации, обусловленных международной миграцией и мобильностью населения, с учетом их гендерных особенностей.

## Феминизация международной миграции: «женская тень глобализации»

Классики социальной теории определяют современный этап развития цивилизации как «век миграции» (Castles, Miller, 1998), а гендерологи уточняют это определение, утверждая, что мир переживает «век феминизации миграции» (Lazaridis, 2007: 229), поскольку женщины все чаще становятся независимыми акторами миграционного процесса, самостоятельно передвигаясь на большие расстояния, чтобы заполнить ниши на гендерно-сегрегированном рынке труда сервисных услуг, спрос на который возник в развитых экономиках мира.

Термин «феминизация (трудоустрой) миграции» используется для обозначения возрастающего количества женщин, уезжающих на заработки самостоятельно, а не в качестве сопровождения своих мужей или других членов семьи, и работающих на низко-статусной работе, часто в неблагоприятных условиях (сезонная или временная работа, опасная для жизни или здоровья и т. д.) (GAATW, 2010: 13). Этот процесс подвергает коррекции один из 11 законов миграции Э. Г. Равенштейна, гласящий, что женщины подвижнее мужчин в перемещениях внутри страны, а мужчины подвижнее женщин в перемещениях на длинные расстояния (см.: Абылкаликов, Винник, 2012). Сегодня все больше женщин пересекают границы государств, чтобы найти работу вдали от дома, становясь ведущими субъектами миграции, за которыми мужья и дети следуют в качестве сопровождения. Причем по мере возрастания уровня образования у женщин появляется больше возможностей для трудоустройства, и они все чаще осуществляют миграционные поездки в качестве студентов и сотрудников международных компаний (UN, 2006). Как отмечает Х. Злотник, глобализация создала «новый тип мигранта» (Zlotnik, 2004) — молодых женщин и девушек, мигрирующих в поисках лучших жизненных возможностей. Эта трансформация роли женщин в глобальной «миграционной индустрии» (Castles, Miller, 1998) воспринимается как «женская подноготная» глобализации (Ehrenreich, Hochschild, 2002: 3).

Согласно статистике ООН, доля женщин в общем количестве мигрантов достигает 48 % (UN, 2013) и столько же их среди всех беженцев в мире (UNHCR, 2012: 3). Женщины составляют 70 % среди лиц, внутренне перемещаемых в результате вооруженных конфликтов (Jones, 2008: 761) и 79 % среди перемещаемых с целью торговли людьми (UNODC, 2009: 11). В Европейском Союзе (ЕС) доля женщин достигает около 54 % от общего количества мигрантов и 4 % от общего населения ЕС (European Parliament, 2006). Причем после расширения ЕС в 2004 г. на европейском рынке труда сформировалась новая тенденция замещения мигранток из стран третьего мира, таких как Украина, Молдова и Беларусь, женщинами из наименее развитых стран — членов ЕС, например, Румынии или Литвы. Будучи гражданами ЕС, они тем не менее не имеют надлежащего доступа к ресурсам и законодательству и находятся даже в худшем положении, чем их сестры из третьих стран (KISA, 2007).

Таким образом, как подчеркивается в документах Международной организации миграции (МОМ), феминизация миграции не является процессом, «положи-

тельным во всех отношениях». Хотя женщины, как и мужчины, вынуждены мигрировать по причине бедности и отсутствия профессиональных возможностей, мигрантки чаще вовлекаются в принудительный труд и сексуальную эксплуатацию, работу в низкооплачиваемых сферах трудоустройства и неблагоприятных условиях труда. Они чаще сталкиваются с нарушениями прав человека, поскольку работают в гендерно-сегрегированных и неурегулированных секторах экономики, таких как домашняя работа, индустрия досуга и развлечений, секс-бизнес, незащищенных трудовым законодательством и государственной политикой (IOM, 2003: 6–7).

### **Глобализация заботы и ухода: глобальная циркуляция заботы**

Еще одним эмерджентным подвидом глобализации, возникшим в условиях международной миграции, является феномен «глобализации заботы и ухода» (Misra et al., 2006), вызванный к жизни ускорением процесса урбанизации и возникновением «мировых городов», формирование которых во многом основано на гендерном разделении труда. Эти мегаполисы оказываются узловыми точками, жизненно необходимыми для успешного функционирования глобального капитализма, поскольку концентрируют сервисные услуги международного уровня и выполняют функции глобального администрирования и экономического управления, включая менеджмент, технический консалтинг, банковские, финансовые, бухгалтерские и юридические, телекоммуникационные и информационные услуги и т. д. Как показано в ряде работ (Hochschild, 1997; Parreñas, 2001; Sassen, 2002), для исполнения этих функций требуется рынок труда высокооплачиваемых профессионалов, готовых посвящать работе все свое время. Причем с возрастанием образовательного уровня и социального участия женщин они вовлекаются в этот процесс наравне с мужчинами. Вследствие такого режима труда у этих элитных специалистов практически не остается времени и возможностей на организацию быта в собственных домохозяйствах, без чего невозможен ни процесс жизнеобеспечения в семье, ни трудовой процесс на производстве. Таким образом, возникает потребность в параллельном рынке низкостатусного труда для восполнения «дефицита заботы и ухода» (Hochschild, 1997) и обеспечения функций социального воспроизводства в элитных домохозяйствах. Для выполнения этих функций рекрутируется персонал из экономически депривированных социальных групп, как правило, пенсионеров, малообеспеченных женщин и мигранток из бедных стран и т. д. Таким образом, «мировые города» находятся в зависимости от дешевой рабочей силы, прежде всего женщин как традиционной домашней прислуги, обуславливая феномен «выкачивания женщин» (female drain) (Tolstokorova, 2010) из государств-доноров мигрантов. В результате формируется глобальная неформальная «экономика заботы и ухода», которая зиждется на принципах «глобальной коммодификации обслуживающего труда» (Parreñas, 2001) и «циркуляции заботы» (Baldassar, Merla, 2013). В ее основе лежат «глобальные цепочки заботы и ухода»,

представляющие собой сетевые образования, направленные на поддержание бытового процесса в так называемых транснациональных домохозяйствах посредством последовательного трансферта сервисных функций от одного к другому на основании разных видов властных отношений: гендерных, этнических, социально-классовых. Этот процесс базируется на важном глобальном тренде, заключающемся в «импорте заботы и любви» из бедных стран в богатые (Hochschild, 2003). Причем мигрантки, эти «глобальные женщины» (Ehrenreich, Hochschild, 2002), вовлеченные в глобальную «экономику заботы», представляют собой не только самую многочисленную, но, по сути, единственную профессиональную женскую группу, представительницы которой самостоятельно мигрируют в глобальных масштабах (Romero et al., 2014: 29).

### **Глобализация наемного домашнего труда: «глобальные слуги» в «цепях заботы»**

Результатом глобализации и коммерциализации заботы и ухода является процесс глобализации платного домашнего труда. «Дефицит заботы», вызванный возрастанием спроса на платный женский труд в домохозяйствах стран Глобального Севера в результате массового выхода женщин на рынок труда, обусловил потребность в формировании «нового глобального порядка домоводства» (Hondagneu-Sotelo, 2001), основанного на принципах «транснационализации обслуживающего труда» (Lutz, 2008) и «международного распределения заботы» (Parreñas, 2001), в соответствии с которыми страны третьего мира поставляют рабочую силу в домохозяйства Глобального Севера. Исследователи указывают, что спрос на мигрантский труд в сфере домашнего обслуживающего труда обусловлен неолиберальными тенденциями и политикой, стимулирующими возрастание спроса на рабочую силу в области заботы и ухода в целом (Romero et al., 2014: 32). То, как труд сиделок, нянь, домработниц и т. д., выполняемый мигрантками из развивающихся стран, компенсирует «дефицит заботы» в постиндустриальных странах, во многом определяется рыночными мерами, спонсируемыми руководством этих стран с целью снизить стоимость государственных социальных услуг (Artner, 2013).

По данным Международной организации труда (МОТ) сегодня в мире насчитывается 53 млн домашних работников, из которых 83 % — женщины (ILO, 2013a). Это на 19 млн больше по сравнению с 1995 г., когда общее количество работников домашней сферы составляло 33,2 млн (ILO, 2013b). Основной проблемой данной сферы деятельности является ее сопряженность с эксплуатацией и сверхэксплуатацией, а нередко и трудовым рабством, когда домашние работники обоего пола лишаются права на передвижение, живут в нечеловеческих условиях и подвергаются сексуальному насилию (ILO, 2013c). Согласно данным МОМ, домашние работники относятся к категории профессий, в которой наиболее часто наблюдается торговля людьми (IOM, 2009: 19). Оплата за работу может быть сугубо символической, либо вообще отсутствовать, ограничиваясь предоставлением ночлега и

скудного питания, что особенно свойственно наемной работе детей. Так, в докладе, обнародованном МОТ в июне 2013 г. по случаю Всемирного дня борьбы с детским трудом, подчеркивалось, что сегодня в мире насчитывается 10,5 млн детей, вынужденных работать в качестве домашней прислуги в частных домах в опасных, зачастую рабских условиях. Их них 6,5 млн составляют дети в возрасте от 5 до 14 лет, а более 71 % детей-домашних работников — девочки (ИЛО, 2013d).

### **Глобализация и транснационализация материнства: «транснациональные супермамы»<sup>1</sup>**

Создавая спрос на женский труд в области социальной репродукции, основанный на специфически женских социальных навыках матерей, процесс глобализации формирует условия для возникновения новейшего социального феномена «глобализации материнства» (Chavkin, Maher, 2010), являющегося производной от возрастающей транснациональной мобильности женщин. Глобализационные процессы приводят к феминизации бедности на периферии мировой капиталистической системы, вынуждая женщин-матерей из экономически депривированных государств уезжать на заработки за рубеж и оказывать заботу и уход чужим семьям и детям, чтобы прокормить своих собственных. Таким образом, глобализация материнства есть результат феминизации международной миграции как неотъемлемой характеристики современного глобализационного процесса. Такое «смещенное материнство» приводит к возрастанию количества брошенных детей, используемых как товар на продажу усыновителям из бездетных семей обеспеченных стран, возрастанию уровня абортот, предоставляющих биологический материал для медицинских картелей, вовлечение бесправных женщин-мигранток в торговлю человеческими органами и тканями, использование их для суррогатного материнства, вовлечение в трудовое рабство, нередко посредством траффинга. В свою очередь они создают условия для формирования легальных и теневых глобальных рынков, предоставляющих обеспеченным семьям услуги по усыновлению, продаже вспомогательных репродуктивных технологий, рекрутингу нянь и домработниц (Chavkin, 2010).

Парадоксом феномена глобализации материнства является то, что, принимая на себя ответственность за финансовое обеспечение семьи, мигрантки оспаривают миф о мужчине как кормильце и добытчике и в то же время укрепляют миф о женщине как домохозяйке, поскольку продолжают исполнять материнские обязанности, но уже в трансграничном режиме. Кроме того, как уже указывалось, женщины чаще всего трудоустраиваются за рубежом в частной сфере. Так, среди украинских мигранток около трети женщин заняты в частных домохозяйствах (Институт демографії, 2010: 131). Это препятствует перераспределению гендерных ролевых моделей, вызванному большим финансовым вкладом женщин в семей-

---

1. Толстокорова, 2013а.

ный бюджет благодаря миграции. В то же время это создает дополнительные вызовы матерям в поддержании интимных трансграничных отношений со своими детьми посредством новейших информационно-коммуникационных технологий. В итоге технологическая революция в коммуникации сказывается на семьях мигрантов неравномерно, поскольку различия в доступе к транснациональной коммуникации определяются классовой и гендерной принадлежностью пользователей, усугубляя сложности поддержания отношений матерей-мигранток с их семьями, оставшимися дома (см. подробнее: Толстокорова, 2013а).

Другим парадоксом глобализации материнства является то, что в поисках более высоких заработков и работодатели, и их домработницы вынуждены прибегать к аутсорсингу услуг заботы и ухода (Parreñas, 2005). При этом и те, и другие имеют меньше возможностей для предоставления своим детям материнского внимания и ухода и вынуждены «покупать» любовь и заботу для своих детей (Maher, 2010). Попытки мигранток обеспечить потомству лучшее будущее нередко приводят к тому, что они «теряют» своих детей как в прямом, так и в переносном смысле. Иными словами, домработницы-иностранки обеспечивают заботу и уход принимающим семьям за счет отказа от собственной репродукции (Parreñas, 2001). Таким образом, одним из побочных эффектов глобализации материнства является то, что мигрантки, помимо основного социально-репродуктивного труда, приносят любовь и внимание в дома работодателей, страдающие от «дефицита заботы». Это придает гендерный характер глобальному трансферту домашних услуг из бедных государств в обеспеченные страны.

### **Глобализация личной жизни, любви и интимности: «нормальный хаос любви»<sup>2</sup> и «романтика на глобальной сцене»<sup>3</sup>**

Исследования показывают, что основным социальным институтом, на котором вызовы глобализации сказываются в первую очередь, оказывается семья (Beck, Beck-Gernsheim, 1995). Это связано с тем, что в глобальном мире возрастает значимость приватной сферы, которая формируется как оппозиция публичному под влиянием рыночного консюмеризма и процессов индивидуализации и плюрализации стилей жизни (Тартаковская, 2010: 6). Исследователи утверждают, что глобализация является вызовом не только для «дефиса, связующего нацию и семью» (Appadurai, 1996: 19), но и для традиционных отношений между государством и семьей. Она влияет и на качество родственных отношений внутри самой семьи. Массовая мобильность населения, приводимого в движение глобализацией, вызывает переформатирование личной жизни и любовных привязанностей, родственных уз и интимных связей, которые становятся хрупкими, неустойчивыми, создавая эффект «текучей любви» (Bauman, 2003). Благодаря распространению высоких информационных технологий возникает «парадокс инверсии юмовских

2. Beck, Beck-Gernsheim, 1995.

3. Constable, 2003.

концентрических кругов убывающего сочувствия» (Вебер, 2009: 6), в результате которого чувства общности и привязанности, обычно сильнее всего проявляющиеся в ближнем круге общения (семья, друзья, соседи), не ослабевают по мере нарастания дистанции (город, страна, остальной мир), как это бывает в традиционном мире, но в условиях «глобальной деревни» могут усиливаться, поскольку благодаря интернету и мобильной телефонной связи наиболее отдаленные круги общения для многих становятся ближними. В результате становится возможным формирование брачных уз без сексуальных отношений и детей, без общего дома, работающего супруга и постоянного партнера и даже без «биологического» тела с его физиологическими потребностями (Ruspini, 2014). Благодаря этому возникают новые конфигурации семей, отражающие процесс адаптации мобильных индивидов к новым условиям жизни в «глобальном человеке» (Зиновьев, 2006), а брак становится «метафорой и индикатором глобализации личной жизни» (Beck, 2000: 73). Это происходит, например, в семьях трудовых мигрантов, когда в результате отъезда на заработки за рубеж кого-то из членов семьи близкие родственники оказываются по разные стороны границ и вынуждены поддерживать семейные отношения в условиях больших географических расстояний. Такие родственные союзы, характеризующиеся плюрилокальностью, называются транснациональными семьями. Эта категория семей определяется нами как модернизированная модель семейных отношений, порожденная международной миграцией и глобальным сетевым сообществом, основу которой составляет «воображаемый союз» (Vuorela, 2002) ее мобильных членов, существующий на основе трансграничных отношений, когда один или более из них работают за рубежом, но поддерживают регулярные родственные связи с членами семьи, оставшимися дома, исполняют свои семейные и родительские функции и дистантно участвуют в ведении домохозяйства (Толстокорова, 2013б: 102). К этой категории относятся также транснациональные, или трансграничные, браки (Constable, 2005; Flemmen, Lotherington, 2008; Charsley 2012). Чаще всего это семейные союзы профессионалов, которых служебные обязанности вынуждают к «совместной жизни порознь» в разных странах или континентах, как, например, семьи военных, дипломатов и других высококвалифицированных специалистов.

Выезд на работу или учебу за рубеж может приводить к формированию интимных отношений и возникновению семейных уз уже в стране пребывания, вызывая к жизни так называемые «смешанные браки», основанные на межэтнических и межкультурных отношениях, шансы на заключение которых увеличиваются при наличии у людей межэтнических дружеских сетей (Van Zantvliet, Kalmijn, 2013). Нередко заключение брака в стране пребывания с целью допуска к «хорошо охраняемому клубу благополучия западного мира» (Beck, Beck-Gernsheim, 2013: 5) является истинной целью выезда за границу (формально ради работы или учебы). «Брачная миграция» или «интимная миграция» (Voehm, 2012) служит именно этой цели, хотя исследователи указывают, что не всегда можно четко определить, в какой степени брак и миграция взаимосвязаны, поскольку существует многооб-



разие форм и механизмов выезда за рубеж и условий заключений брачных союзов. Безусловно, такие браки могут использоваться в качестве стратегии выезда за границу, но и быть следствием миграции — в зависимости от стадии миграционного движения, мотивов и стратегий партнеров, глобальных контекстов, в том числе глобализации экономики и рынков туда (Собенникова, 2011: 273). Хотя в потоках брачной миграции существуют региональные гендерные различия, женщины составляют большинство (60 %) тех, кто прибегает в этой стратегии (Timmerman, 2008). Интересно, что браки западноевропейских мужчин с женщинами из Восточной Европы или развивающихся стран, как правило, считаются «гипергамными»<sup>4</sup> и ассоциируются с так называемыми «браками по переписке», осуществляемыми при посредничестве международных брачных агентств и предполагающими переезд новобрачной в страну проживания супруга (Constable, 2003). Между тем, по данным МОМ, эти агентства находятся под контролем сетей организованной преступности, занимающихся работоторговлей и имеющих колоссальные доходы от насильственной проституции, физической и эмоциональной эксплуатации женщин из экономически неблагополучных государств (ИОМ, 1998).

В глобальном информационном обществе эффекты «опустошения времени и пространства» (Giddens, 1991) и «смерти расстояния» (Cairncross, 1997) порождают качественные изменения в пространственно-временной, гражданской, социально-экономической, административной и эмоциональной организации семейной и личной жизни, любви и интимности. Это проявляется в интенсификации пространственной мобильности супругов и их двойном гражданстве, экстерриториальности и фрагментированности трансграничных родственных отношений, дигитализации интимности и бифокализации домохозяйства и т. д.

Указанные выше типы семейных союзов относятся к категории так называемых «мировых семей» (Beck, Beck-Gernsheim, 2013: 7), подразумевающих родственные связи, основанные на любви и интимности между индивидами, проживающими или происходящими из разных стран или континентов. При всем разнообразии форм они имеют одно общее качество, являясь фокальными точками, в которых различные аспекты глобализованного мира получают воплощение в личной жизни индивидов.

## Глобализация желаний: «ящик Пандоры» постиндустриальной эпохи

### *«Экономика желаний» — эстетизация порока*

Глобализация личной жизни, любви и интимности в современных условиях может приобретать весьма одиозные формы. Исследователи указывают на тесную взаимосвязь процессов глобализации с ростом популярности философии гедо-

---

4. Гипергамия — это практика, согласно которой женщина выбирает себе мужа равного или более высокого социального статуса. Чаще это бывает именно второй случай, когда женщина предпочитает брак с более успешным, обеспеченным и привилегированным мужчиной. При этом считается, что мужчина обращает большее внимание на физическую привлекательность женщины.

низма и основанных на ней жизненных практик наслаждения, интегрированных в глобальную «экономику желаний» с ее собственной «геополитикой желаний» (Shih Shu-May, 1998). Эта модель экономической организации является результатом «перепроизводства свободы» (Долгин, 2008) и структурных неравенств глобальной экономики, предоставляющей привилегированным группам доступ к экзотическим вещам и телам (Tettey, 2006: 37). Она зиждется на создании и удовлетворении новых желаний и потребностей, зачастую ложных и излишних, а его нравственные ориентиры нацелены на санкционирование и оправдание сверхпотребления, убеждение людей в том, что они его достойны и что превращать свою жизнь в удовольствие нравственно (Абанкина, 2005), а отнюдь не аморально, как утверждает христианская этика, и что они имеют право на удовлетворение всех своих желаний, включая самые порочные, находя в этом «духовное удовлетворение и утверждение своего „я“» (см.: Лукьяненко и др., 2009: 153). Так, глобализация дала толчок развитию мировой индустрии развлечений и секса, в которых задействованы преимущественно женщины. После частных услуг на дому это вторая сфера наиболее масштабного привлечения женщин-мигранток, характеризующаяся как маргинальная или рискованная занятость (Тюрюканова, 2000). Кроме того, исследователи указывают на очевидную взаимосвязь между стремительным распространением глобализации и возрастом торговли детским сексом, отмечая, что две основных составляющих глобализации — туризм и интернет — неожиданным образом создали благоприятные условия для распространения педофилии и сексуальной эксплуатации детей, экспортируемых из периферии мировой капиталистической системы на продажу в страны ее ядра (Grady, 2001: 132). На тесную связь между глобализацией и коммодификацией телесности указывают многие авторы, подчеркивающие, что в последние три десятилетия капиталистическая реструктуризация и международная политическая экономия стали проявляться в самых интимных сферах жизни (Hughes, 2000; Bernstein, 2001; Tettey, 2006). Они обращают внимание на то, что одним из аспектов глобализации является коммодификация женщин и детей на глобальных рынках различных интересов (включая организованную преступность, туризм, военную индустрию), стремящихся удовлетворять самые разнообразные порочные желания, в том числе посредством «покупки транснациональной интимности» (Shen, 2008). При этом подчеркивается, что в глобальной сексуальной эксплуатации женщин и детей индустрии секса и интернета идут рука об руку, поскольку хотя сексуальная эксплуатация не является новым феноменом, возникновение в процессе глобализации новейших транспортных и информационных технологий, облегчающих мобильность населения, позволило увеличить географический размах подобной деятельности и расширить круг вовлеченных в нее людей, как жертв, так и бенефициариев.

*«Синдром благополучия» и погоня за соблазнами — нравственные недуги глобализованного мира*

С точки зрения Баумана (Bauman, 1998), глобализованный мир — это мир без естественных границ и очевидных мест проживания, в котором понятие расстояния превращается в анахронизм и легко преодолевается посредством новейших информационно-коммуникационных технологий, создающих эффект компрессии пространства и времени. В транснациональном социальном пространстве этого нового мира человеку нет необходимости пересекать физические границы, чтобы приобщиться к жизни в самом удаленном уголке планеты. Переключаясь с одного телевизионного канала на другой и кочуя по интернету, человек пребывает в роли вечного гостя, нигде не задерживающегося надолго. В концепции Баумана современный человек индустриализованного мира, пораженный недугом «обеспеченности» (affluence), становится прежде всего «человеком потребляющим» — Homo consumens (Лукьяненко и др., 2009), основным вопросом жизни которого служит дилемма: «Должен ли человек потреблять, чтобы жить, или же человек живет, чтобы потреблять?» (Bauman, 1998). В этих условиях для завоевания популярности у потребителей необходимо, чтобы продукты и услуги возбуждали желание обладать ими, были соблазнительными для потенциального покупателя, а одной из основных задач современной индустрии становится обеспечение привлекательности продукции и услуг, удовлетворение самых изысканных прихотей и похотей клиентов. Американский социолог Рэчел Шерман иллюстрирует это на примере отелей класса люкс, предназначенных для обеспеченных путешественников привилегированного класса: «Когда вы регистрируетесь в американском пятизвездочном отеле, персонал приветствует вас, называя по имени, радушно встречает, если вы останавливались у них ранее. За время вашего пребывания они запомнят ваш любимый завтрак, полюбившийся местный ресторан, или день вашего рождения. Они пойдут на нарушение правил, лишь бы осуществить ваши желания, угодить вашим потребностям и решить ваши проблемы» (Шерман, 2008: 61). Таким образом, возникает порочный круг, в котором одно желание сменяется другим, выполняя функцию двигателя экономики, погоня за новыми соблазнами выходит на первый план, а понятие границ для общества «новых кочевников» (Albrecht, 2002) исчезает.

### **Глобализация детства: большие муки Маленьких Муков**

Процесс глобализации охватывает не только взрослых, но и детей и подростков обоего пола, порождая такое явление, как «глобализация детства» (Сусина, 2011; Эпштейн, 2011; Stearns, 2005; Wells, 2009; Cregan, Cuthbert, 2014). Исследования по истории и социологии детства демонстрируют, что XX в. оказывается свидетелем появления новой категории «нормативного глобального ребенка», легитимность которого была засвидетельствована Конвенцией ООН о правах детей. Эта кате-

гория включает обширную галерею детских образов, появившихся в результате глобализационных процессов, основанных на широкомасштабной «коммерциализации всего», включая нематериальные аспекты человеческой жизни, такие как любовь к детям, невинность ребенка и святость детства. К ним относятся глобальная индустрия международных усыновлений сирот, эксплуатация детей в рабском труде, секс-бизнесе, порнографии и секс-туризме, использование их в торговле людьми, человеческими органами и тканями, привлечение к участию в боевых действиях, криминальном бизнесе, бродяжничестве и попрошайничестве и т. д. Сущность этой глобальной индустрии определяется как «гражданская война против детей». Причем портрет «глобального ребенка» зачастую пишется гендерными красками, замешанными на гендерных стереотипах взрослых, формирующих детский рынок труда. Если классический образ «глобального мальчика» — это ребенок-солдат с автоматом Калашникова в руках, то иконическая «глобальная девочка» — это изнуренная малышка-домработница, батрачащая на хозяев за кусок хлеба с утра до вечера без оплаты и выходных. Большинство этих вариаций «глобального детства» связаны либо с торговлей детьми, либо с их самостоятельным передвижением, т. е. с необходимостью перемещения детей на большие расстояния, зачастую самостоятельно, без семьи, родителей или других взрослых. В миграционной науке даже появилось направление исследований, объектом которого являются несовершеннолетние, мигрирующие без какого-либо сопровождения (*unaccompanied minors*) (Hillman et al., 1990; Fyhri et al., 2011; Malone, 2011). Эксперты этой области знаний утверждают, что отсутствие связи между идеалом прав человека и реальным опытом детей-мигрантов имеет для всего мира трагические последствия (Bhabha, 2014), одно из которых — «убийство детства» (Wyrne, 1995) как социокультурного феномена эпохи «высокой современности».

### **Глобализация, универсализация и институционализация риска: всемирный поток шампанского**

Общим для всех вышеперечисленных социогуманитарных производных глобализации является то, что они связаны с риском и неопределенностью как универсальными константами и маркерами глобального общества. Если верить народной мудрости, утверждающей, что только тот, кто не рискует, не пьет шампанское, то согласно реалиям сегодняшнего дня, дегустация этого изысканного напитка аристократов стала повседневной практикой всех страт общества по всему земному шару. Причем чем беднее дегустаторы, тем активнее они потребляют этот «волшебный напиток глобализации». В 2001 г. терактами 11 сентября в США открылась новая эра — мировая «террористическая война» и борьба с международным терроризмом, которая ведется сегодня одновременно на всех континентах, кроме Антарктиды. В результате большая часть планеты попала в зону боевых действий и превратилась во «всемирное общество риска» (Beck, 1992), в котором «логика позитива», господствовавшая в индустриальном обществе, перекрывается и вы-

тесняется «логикой негатива». Согласно Э. Гидденсу, «качественно новый феномен риска» в условиях «высокой современности» заключается в том, что возникают неуправляемые ситуации, таящие в себе угрозу не только отдельным индивидам, но и большим системам, в том числе государствам. Он утверждает, что сегодня опасности подвергаются жизни миллионов людей и даже всего человечества (Giddens, 1992). Таким образом, хотя феномен риска не является новым, его следует квалифицировать как эмерджентный подвид глобализации, поскольку, как указывает Гидденс, риск эпохи «высокой, или поздней, современности» отличается от всего того, что наблюдалось ранее, как с объективной, так и с субъективной точек зрения, ибо увеличиваются и усиливаются не только сами факторы риска, но и восприятие их становится гораздо более острым, нежели когда бы то ни было. Он выделяет такие глобальные тенденции современности, как универсализация риска, т.е. возможность глобальных бедствий, которые угрожают всем, независимо от класса, этнической принадлежности, отношения к власти и т.д. (например, ядерная война, экологическая катастрофа); глобализация риска, который приобретает необычайный размах, затрагивая большие массы людей (например, финансовые рынки, реагирующие на изменения политической ситуации в мировом масштабе; военные конфликты; повышение цен на нефть; соперничество корпораций и т.д.) и институционализация риска, т.е. появление организаций, принимающих его в качестве принципа собственного действия (например, рынки инвестиций или биржи обмена, азартные игры, спорт, страхование). В условиях массовой мобильности населения риски для жизни и благополучия как отдельного человека, так и всего общества значительно повышаются. Передвижение на большие географические расстояния сегодня неизменно ассоциируется с неопределенностью и риском. Это объясняется участвовавшими климатическими и сейсмическими катаклизмами, техногенными катастрофами и сбоями в функционировании человеческого фактора, затрудняющими пространственную мобильность. В контексте нелегальной международной миграции эти факторы усиливаются другими детерминантами риска, такими как неформальный характер трудоустройства и, соответственно, риски юридической, гражданской и социальной незащищенности, эксплуатации и сверхэксплуатации, социальной исключенности, неблагоприятных жилищных условий, упорядоченного характера быта, фрагментированного стиля семейной жизни мигрантов и т.д. И хотя феномен глобализации риска сказывается на всех мобильных индивидах, независимо от их социального или экономического статуса, все же его эффект имеет свои гендерные особенности. Как уже указывалось выше, самостоятельно мигрирующие женщины чаще сталкиваются с риском оказаться жертвами торговли людьми, сексуальной кабалы и домашнего рабства. Мужчины, мигрирующие в поисках работы, рискуют оказаться втянутыми в военные конфликты и трудовое рабство на нелегальном производстве. В то же время в последние годы они все чаще становятся жертвами торговли людьми, примером чему служат украинские мужчины. Так, в 2011 г. их доля в общем количестве украинских граждан, ставших жертвами торговли людьми,

составила немногим меньше половины — 43 % (Крцмар, 2012). Чаще всего ими становятся моряки дальнего плавания, за жизнь которых требуется выкуп. По данным обмудсмена Украины, каждый пятый член экипажей, захваченных морскими пиратами, — гражданин Украины (Шевчук, 2012). Таким образом, налицо феномен «универсализации риска», поскольку объектами «усовершенствованного рабства» становятся уже не только доверчивые молодые девушки, а зрелые и даже высокообразованные представители сильного пола, имеющие опыт работы за рубежом.

### **Влияние глобализации на идентичность человека в эпоху посткапитализма**

Как указывает Т. Барнетт, глобализация влечет за собой принципиальные изменения правил игры (Barnett, 2004: 29–30). Она бросает вызов любым видам границ, как объективных — национальных, межгосударственных, институциональных, так и субъективных — на уровне семейных, межпоколенческих и межличностных отношений, гендерных, культурных, религиозных этнических идентичностей отдельной личности. В глобальном мире, пронизанном идеологией безудержного потребления, где товарную ценность приобретают даже такие нематериальные категории, как любовь, интимность, забота и уход и где локализованность является признаком депривации и деградации (Baumann, 1998), известная поговорка «где родился, там и пригодился» уже неактуальна. Современный представитель поколения Homo digitalis, этот «биофинансовый субъект» (French, Kneale, 2012) с его «глобализованной биографией» (Beck, 2000: 73), значительную часть жизни проводит в виртуальном формате, утрачивая географическую укорененность, культурную и религиозную определенность, национальное своеобразие. Человеческие достоинства, которые ранее были залогом достижения успеха в обществе, сегодня без надобности, т. к. их заменили высокие технологии. В результате происходит «отмирание моральных стандартов» (Mialon, 2014), уважение к которым было традиционным мерилем достоинства человеческой личности. По этому поводу М. Кастеллс отмечает, что современный мир и жизнь человека в нем формируются конфликтующими тенденциями глобализации и само/идентификации (Castells, 1997: 2).

Будущее человеческой природы в таких условиях неопределенно. Одни утверждают, что если человек действительно собирается не только выжить, но и остаться подлинным человеческим существом, то он должен быть Человеком с большой буквы — тем, кто, глобально преобразуя мир, способен сохранить свою уникальность (Лейбин, 2011: 136). Другие, как С. Льюис в книге «Отмена человека» (Lewis, 2014), пророчат уничтожение человеческой природы в результате научного прогресса. Третьи предсказывают появление постчеловеческой (posthuman) или даже нечеловеческой (nonhuman) цивилизации, в которой править бал будут либо некие «людены» и «метагомы», описанные в романе «Волны гасят ветер» братьев Стругацких, либо даже коллективный разум, обладающий качествами сверхсуще-

ства, которые современному человеку представляются фантастическими (Сулейменов и др., 2014).

В то же время критики отмечают, что комплексные изменения мирового уровня, происходящие в результате глобализации, вызывают не только процессы интеграции, маргинализации и эксплуатации, но и стратегии сопротивления. Американская социолог С. Сассен называет процесс сопротивления негативным последствием глобализации ее «контр-географиями» (Sassen, 2002). В частности, одной из форм сопротивления процессу унификации ценностей, норм и образцов поведения как результату глобализации является плюрализация стилей жизни населения и все более заметные различия в формах жизнедеятельности поколений (Шульга, 2011: 207). Это дает основания надеяться, что апокалиптических сценариев, предупреждаемых пессимистами, человечеству удастся избежать.

## Литература

- Абанкина Т. (2005). Экономика желаний в современной «цивилизации досуга» // Отечественные записки. № 4. С. 115–123.
- Абылкаликов С. И., Винник М. В. (2012). Экономические теории миграции: рабочая сила и рынок труда // Бизнес. Общество. Власть. № 2. С. 1–19.
- Бауман З. (2008). Текущая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. СПб: Питер.
- Вебер А. Б. (2009). Современный мир и проблема глобального управления // Век глобализации. № 1. С. 3–15.
- Долгин А. (2008). Перепроизводство свободы как первопричина кризиса // Лекции PolitRu. URL: <http://polit.ru/article/2008/12/17/dolgin/> (дата доступа 01.12.214).
- Зиновьев А. А. (2006). Глобальный человек. М.: Алгоритм, Эксмо.
- Институт демографії та соціальних досліджень. (2010). Населення України. Трудова еміграція в Україні. Київ: Ін-т демографії та соціальних досліджень ім. М. В. Птухи НАН України.
- Лейбин В. М. (2011). Человек как глобально-уникальная проблема современности // Век глобализации. № 1. С. 130–136.
- Лукьяненко В. И., Хабаров М. В., Лукьяненко А. В. (2009). Homo consúmens — человек потребляющий // Век глобализации. № 2. С. 149–159.
- Собенникова Е. А. (2011). Теоретические подходы к исследованию женской миграции в современной социологической науке: история становления и перспективы развития // Глобальные демографические проблемы современности: миграция и миграционная политика / Отв. ред. В. В. Минаев; сост. В. Б. Жиромская. М.: РГГУ. С. 269–278.
- Сулейменов И. Э., Габриелян О. А., Шалтыкова Д. Б., Сулейменова К. И. (2014). Пространство смысловых кодов современной цивилизации // История и современность. № 1. С. 46–68.

- Сусина Я. (2011). Возможности глобализации детства путем использования новых технологий // Конструируя детское: Филология. История. Антропология. М., СПб.: Азимут, Нестор-История. С. 497–517.
- Тартаковская И. (2010). Гендерные отношения в приватной сфере: постсоветские трансформации семьи и интимности // *Laboratorium*. № 3. С. 5–11.
- Толстокорова А. В. (2013а). Любовь по телефону: роль мобильной телефонии в транснациональном материнстве украинских мигранток // *Журнал социологии и социальной антропологии*. Т. XVI. № 4. С. 142–158.
- Толстокорова А. В. (2013б). Транснациональная и гендерная парадигмы в изучении международной мобильности: на примере Украины // *Социологическое обозрение*. Т. 12. № 2. С. 98–121.
- Тюрюканова Е. В. (2000). Трудовая миграция женщин из России: легальные и нелегальные формы // Женщины и процесс социально-экономического развития в России и других странах СНГ. М.: Информационно-аналитическое управление аппарата Совета Федерации ФС РФ. URL: <http://www.antropotok.archipelag.ru/text/ad27.htm> (дата доступа 01.12.2014).
- Чешков М. А. (2008). Глобальность как базовое понятие глобалистики // *Век глобализации*. № 2. С. 3–11.
- Шевчук М. (2012). Карпачова: Моряки — одна з найбільш незахищених груп трудових мігрантів // *ForUm*, 20.04.2012. URL: <http://for-ua.com/article/514529> (дата доступа 01.12.2014).
- Шерман Р. (2008). Игры в отелях класса «люкс»: автономия, идентичность, согласие // *Этнографическое обозрение*. № 5. С. 47–61.
- Шульга Н. (2011). Дрейф на обочину: двадцать лет общественных изменений в Украине. Киев: Бізнесполіграф.
- Эпштейн И. (2011). Детство и глобализация: к теоретическому обоснованию проблемы // *Конструируя детское: Филология. История. Антропология. Коллективная монография*. М., СПб.: Азимут, Нестор-История. С. 479–496.
- Albrecht D., Johnson E. (2002). *New hotels for global nomads*. London: Merrell Holberton.
- Appadurai A. (1990). Disjuncture and difference in the global cultural // *Global culture: nationalism, globalization and modernity* / Ed. M. Featherstone. London: Sage Publications. P. 395–410.
- Appadurai A. (1996). *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Artner L. (2013). Book review for «Mahon R., Robinson F. (Eds.): *Feminist ethics and social policy: towards a new global political economy of care, 2012*» // *Transnational Social Review*. Vol. 3. № 1. P. 125–128.
- Baldassar L. Merla L. (Eds.). (2013). *Transnational families, migration and the circulation of care: understanding mobility and absence in family life*. London: Routledge.
- Barnett T. P. M. (2004). *The Pentagon's new map: war and peace in the twenty-first century*. New York: G. P. Putnam's Sons.



- Bauman Z.* (1998). *Globalization: the human consequences*. New York: Columbia University Press.
- Bauman Z.* (2003). *Liquid love: on the frailty of human bonds*. Cambridge: Polity Press.
- Beck U.* (1992). *Risk society: towards a new modernity*. London: Sage Publications.
- Beck U.* (2000). *What is globalization?* Cambridge: Polity Press.
- Beck U., Beck-Gernsheim E.* (1995). *The normal chaos of love*. Cambridge: Polity Press.
- Beck U., Beck-Gernsheim E.* (2013). *Distant love*. Cambridge: Polity Press.
- Bernstein E.* (2001). *Economies of desire: sexual commerce and post-industrial culture*. PhD dissertation. University of California, Berkeley.
- Bhabha J.* (2014). *Child migration and human rights of the child in a global age*. Princeton: Princeton University Press.
- Boehm D. A.* (2012). *Intimate migrations: gender, family, and illegality among transnational Mexicans*. New York: New York University Press.
- Cairncross F.* (1997). *The death of distance: how the communications revolution will change our lives*. Boston: Harvard Business Press.
- Castells M.* (1997). *The information age: economy, society and culture, Vol. 2: The power of identity*. Oxford: Blackwell.
- Castles S., Miller M. J.* (1998). *The age of migration*. Basingstock: Palgrave Macmillan.
- Charsley K.* (Ed.). (2012). *Transnational marriages: new perspectives from Europe and beyond*. New York: Routledge.
- Chavkin W.* (2010). *The globalization of motherhood // The globalization of motherhood: deconstructions and reconstructions of biology and care / Ed. W. Chavkin, J. M. Maher*. New York: Routledge. P. 3–16.
- Chavkin W., Maher J. M.* (Eds). (2010). *The globalization of motherhood: deconstructions and reconstructions of biology and care*. New York: Routledge.
- Constable N.* (2003). *Romance on a global stage: Pen Pals, virtual ethnography and mail-order marriages*. Berkley: University of California Press.
- Cregan K., Cuthbert D.* (2014). *Global ghildhoods: issues and debates*. London: SAGE Publications.
- Ehrenreich B., Hochschild A. R.* (2002). *Global woman: nannies, maids and sex workers in the new economy*. London: Granta Books.
- European Parliament.* (2006). *Draft report on women's immigration: the role and place of immigrant women in the European Union*. Committee on Women's Rights and Gender Equality.
- Fyhri A., Hjorthol R., Mackett R., Nordgaard Fotel, T., Kytta M.* (2011). *Children's active travel and independent mobility in four countries: development, social contributing trends and measures // Transport Policy*. Vol. 18. № 5. P. 703–710.
- Flemmen A. B., Lotherington A. T.* (2008). *Transnational marriages: politics and desire // Mobilities and place: enacting Northern European peripheries / Ed. J. O. Bærenholdt, B. Grånas*. Aldershot: Ashgate. P. 127–138.
- French Sh., Kneale J.* (2012). *Speculating on careless lives: annuitising the biofinancial subject // Journal of Cultural Economy*. Vol. 5. № 4. P. 391–406.

- GAATW. (2010). *Beyond borders: exploring links between trafficking and gender*. Bangkok: Global Alliance Against Traffic in Women.
- Giddens A. (1990). *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.
- Hannam K., Sheller M., Urry J. (2006). Editorial: mobilities, immobilities and moorings // *Mobilities*. Vol. 1. № 1. P. 1–22.
- Harvey D. (1989). *The postmodern condition*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Hillman M., Adams J., Whitelegg J. (1990). *One false move... A study of children's independent mobility*. London: Policy Studies Institute.
- Hochschild A. R. (1997). *The time bind: when work becomes home and home becomes work*. New York: Metropolitan Books.
- Hochschild A. R. (2000). *Global care chains and emotional surplus // On the edge: living with global capitalism / Ed. W. Hutton, A. Giddens*. London: Jonathan Cape. P. 130–146.
- Hondagneu-Sotelo P. (2001). *Domestica: immigrant workers cleaning and caring in the shadows of affluence*. Berkeley: University of California Press.
- Hughes D. M. (2000). *The Internet and sex industries: partners in global sexual exploitation // IEEE Technology and Society Magazine*. № 2. P. 35–42.
- ILO. (2013a). *Landmark treaty for domestic workers comes into force*. News Release. Geneva: International Labour Office. Available at: [http://www.ilo.org/global/standards/information-resources-and-publications/news/WCMS\\_220793/lang--en/index.htm?shared\\_from=media-mail](http://www.ilo.org/global/standards/information-resources-and-publications/news/WCMS_220793/lang--en/index.htm?shared_from=media-mail) (accessed 01.12.2014).
- ILO. (2013b). *Domestic workers across the world: Global and regional statistics and the extent of legal protection*. Geneva: International Labour Office.
- ILO. (2013c). *New support to protect girls and women from «modern day slavery» // News Release*. Geneva: International Labour Office. Available at: <http://www.ilo.org/global/lang--en/index.htm> (accessed 01.12.2014).
- ILO. (2013d). *Ten million child labourers in domestic work*. News Release. Geneva: International Labour Office. Available at: [http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/news-room/news/WCMS\\_215170/lang--en/index.htm?shared\\_from=media-mail](http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/news-room/news/WCMS_215170/lang--en/index.htm?shared_from=media-mail) (accessed 01.12.2014).
- IOM. (1998). *Information campaign against trafficking in women from Ukraine*. Research Report. Geneva: International Organization for Migration.
- IOM. (2006). *World Migration Report 2003: Managing migration — challenges and responses for people on the move*. Geneva: International Organization for Migration.
- IOM. (2009). *Caring for trafficked persons: guidance for health care providers*. Geneva: International Organization for Migration.
- Jones A. (2008). *A silent but mighty river: the costs of women's economic migration // Signs*. Vol. 33. № 4. P. 761–769.
- Krcmar R. (2012). *Targeting needs of male victims of human trafficking in Ukraine // IOM Gender and Migration News*. № 38. P. 6–8.

- KISA. (2007). KISA's contribution to Cyprus' report on the Resolution of the General Assembly of the United Nations 60/139 on «Violence against women migrant workers». Cyprus: KISA Action for Equality, Support, Antiracism.
- Lazaridis G. (2007). Les infirmières exclusives and migrant quasi-nurses in Greece // *European Journal of Women's Studies*. Vol. 14. № 3. P. 227–246.
- Lewis C. S. (2014). *The abolition of man*. Canada: Zamizdat University Press.
- Lutz H. (2008). Introduction: Migrant domestic workers in Europe // *Migration and domestic work* / Ed. H. Lutz. Burlington: Ashgate.
- Maher J. M. (2010). Reproduction and care // *The globalization of motherhood: deconstructions and reconstructions of biology and care* / Ed. W. Chavkin, J. M. Maher. New York: Routledge. P. 16–30.
- Malone K. (2011). Changing global childhoods: the impact on children's independent mobility // *Global Studies of Childhood*. Vol. 1. № 3. P. 161–166.
- Mialon S. H. (2014). Declining moral standards and the role of law. Department of Economics, Emory University.
- Misra J., Woodring J., Merz S. (2006). The globalization of carework: immigration, economic restructuring, and the world-system // *Globalization*. Vol. 3. № 3. P. 317–332.
- Moghadam V. (1999). Gender and globalization: female labor and women's mobilization // *Journal of World Systems Research*. Vol. 5. № 2. P. 367–388.
- O'Grady R. (2001). Eradicating Pedophilia: Toward the Humanization of Society // *Journal of International Affairs*. Vol. 55. № 1. P. 123–140.
- Parreñas R. S. (2001). Transgressing the nation state: the partial citizenship and imagined (global) community of migrant Philipina domestic workers // *Signs*. Vol. 26. № 4. P. 1129–1154.
- Parreñas R. S. (2005). *Children of global migration: transnational families and gendered woes*. Stanford: Stanford University Press.
- Romero M., Preston V., Giles W. (2014). Care work in a globalizing world // *When care work goes global: locating the social relations of domestic work* / Ed. M. Romero, V. Preston, W. Giles. Farnham: Ashgate. P. 29–44.
- Ruspini E. (2014). *Gender, relationships and social change*. London: Policy Press.
- Sassen S. (2002). Women's burdens: counter-geographies of globalization and the feminization of survival // *Nordic Journal of International Law*. Vol. 71. № 2. P. 255–274.
- Shen Hsiu-Hua. (2008). The purchase of transnational intimacy: women's bodies, transnational masculine privileges in Chinese economic zones // *Asian Studies Review*. Vol. 32. № 1. P. 57–75.
- Shih Shu-May. (1998). Gender and a new geopolitics of desire: the seduction of mainland women in Taiwan and Hong Kong media // *Signs*. Vol. 23. № 2. P. 287–319.
- Smart B. (2003). *Economy, culture and society: a sociological critique of neo-liberalism*. Buckingham: Open University Press.
- Stearns P. N. (2005). Globalization and childhood // *Journal of Social History*. Vol. 38. № 4. P. 845–848.

- Tetty W. J.* (2006). Globalization, the economy of desire, and cybersexual activity among Ghanaian youth // *Studies in Political Economy*. Vol. 77. P. 33–55.
- Timmerman Ch.* (2008). Marriage in a «culture of migration»: Emirdag marrying into Flanders // *European Review*. Vol. 16. № 4. P. 585–594.
- Tolstokorova A.* (2010). Bitter berries of better life: socio-demographic costs of labour migration for the Ukrainian society // *ENQUIRE*. № 5. P. 68–94. Available at: <http://www.nottingham.ac.uk/Sociology/Prospective/Postgraduate/ENQUIRE/ENQUIRE-Edition-5.aspx> (accessed 01.12.2014).
- UN. (2006). World survey on the role of women in development: women and international migration. New York: United Nations Organization.
- UN. (2013). 232 million international migrants living abroad worldwide—new UN global migration statistics reveal. Press release. United Nations Organization. Available at: <http://esa.un.org/unmigration/wallchart2013.htm> (accessed 01.12.2014).
- UNODC. (2008). Global report on trafficking in persons. Human trafficking: a crime that shames us all. United Nations Office on Drugs and Crime.
- UNHCR. (2012). Displacement: the new 21st century challenge. UNHCR Global Challenge 2012. United Nation Human Commission for Rights.
- Urry J.* (2000). *Sociology beyond societies: mobilities for twenty-first century*. London: Routledge.
- Van Zantvliet P., Kalmijn M.* (2013). Friendship networks and interethnic union formation: An analysis of immigrant children // *Journal of Social and Personal Relationships*. Vol. 30. № 7. P. 953–973.
- Vuorela U.* (2002). Transnational families: imagined and real communities // *The transnational family: new European frontiers and global networks* / Ed. D. Bryceston, U. Vuorella. Oxford: Berg Publishers. P. 63–82.
- Wells K.* (2009). *Childhood in a global perspective*. Cambridge: Polity Press.
- Wyre R.* (1995). *The murder of childhood*. London: Penguin Books.
- Zlotnik H.* (2004). Population growth and international migration // *International migration: prospects and policies in a global market* / Ed. D. S. Massey, J. E. Taylor. Oxford: Oxford University Press. P. 15–34.

## Socio-Human Derivatives of Globalization: Gender Effect of International Migration and Population Mobility

*Alisa Tolstokorova*

Independent Scholar

Address: Poste Restante-67, Kyiv, Ukraine 03067

E-mail: [alictol@yahoo.com](mailto:alictol@yahoo.com), [talissa@ukr.net](mailto:talissa@ukr.net)

The paper is aimed at the analysis of the emerging subcategories of socio-human derivatives of globalization, unfamiliar to humanity throughout its earlier historic experience. These

subcategories are regarded as to be bolstered by increasing international migration and human mobility generated by globalization. The paper regards them in terms of their gender effect, and casts light on the following processes; feminization of international migration caused by the growing share of independently traveling women; globalization of care, incited by the new gendered division of reproductive labour and the growth of world cities requiring a labour market of low-skilled jobs recruited mainly from the third world "new poor"; globalization of waged domestic care work brought about by "care deficit" in households of the Global North and a respective demand in waged care labour of women, performed mainly by migrant workers; globalization of motherhood, resulting from the feminization of poverty and the concurrent feminization of international migration; globalization of personal life, intimacy, and love stemming from the effect of increasing human mobility on family bonds and kinship relationship; globalization of desire as a "Pandora box" of the post-industrial era insofar as it is incited by the "affluence syndrome", and is pinned on the "chase for lures"; globalization of childhood, covering such processes as international adoption of orphans, child-sex, labor trafficking and domestic slavery, child-soldiers, refugees or asylum claimants, and globalization of risk, generated by the "world war on terror", and global uncertainty of "high modernity".

*Keywords:* socio-human derivatives of globalization, international migration, mobility, care, feminization of international migration, globalization

## References

- Abankina T. (2005) *Ekonomika zhelanij v sovremennoj "civilizacii dosuga"* [Desire economy in modern "leisure civilization"]. *Otechestvennye zapiski*, no 4, pp. 115–123.
- Abylkalikov S.I., Vinnik M.V. (2012) *Ekonomicheskie teorii migracii: rabochaja sila i rynek truda* [Economic theories of migration: workforce and labour market]. *Biznes. Obshestvo. Vlast'*, no 2, pp. 1–19.
- Albrecht D., Johnson E. (2002) *New Hotels for Global Nomads*, London: Merrell Holberton.
- Appadurai A. (1990) Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (ed. M. Featherstone), London: Sage Publications, pp. 395–410.
- Appadurai A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Artner L. (2013) Book review for "Mahon R., Robinson F. (eds.): *Feminist Ethics and Social Policy: Towards a New Global Political Economy of Care, 2012*". *Transnational Social Review*, vol. 3, no 1, pp. 125–128.
- Baldassar L., Merla L. (eds.) (2013) *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: Understanding Mobility and Absence in Family Life*, London: Routledge.
- Barnett T. P. M. (2004) *The Pentagon's New Map: War and Peace in the Twenty-First Century*, New York: G.P. Putnam's Sons.
- Bauman Z. (1998) *Globalization: The Human Consequences*, New York: Columbia University Press.
- Bauman Z. (2003) *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman Z. (2008) *Tekuchaja sovremennost'* [Liquid Modernity], Saint-Petersburg: Piter.
- Beck U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage Publications.
- Beck U. (2000) *What is Globalization?*, Cambridge: Polity Press.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (1995) *The Normal Chaos of Love*, Cambridge: Polity Press.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2013) *Distant Love*, Cambridge: Polity Press.
- Bernstein E. (2001) *Economies of Desire: Sexual Commerce and Post-Industrial Culture* (PhD dissertation), University of California, Berkeley.
- Bhabha J. (2014) *Child Migration and Human Rights of the Child in a Global Age*, Princeton: Princeton University Press.
- Boehm D. A. (2012) *Intimate Migrations. Gender, Family, and Illegality among Transnational Mexicans*, New York: New York University Press.

- Cairncross F. (1997) *The Death of Distance: How the Communications Revolution Will Change Our Lives*, Boston: Harvard Business Press.
- Castells M. (1997) *The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. 2: The Power of Identity*, Oxford: Blackwell.
- Castles S., Miller M.J. (1998) *The Age of Migration*, Basingstock: Palgrave Macmillan.
- Charsley K. (ed.) (2012) *Transnational Marriages: New Perspectives from Europe and Beyond*, London: Routledge.
- Chavkin W. (2010) The globalization of motherhood. *The Globalization of Motherhood: Deconstructions and Reconstructions of Biology and Care* (eds. W. Chavkin, J. M. Maher), Abington: Routledge, pp. 3–16.
- Chavkin W., Maher J. M. (eds.) (2010) *The Globalization of Motherhood: Deconstructions and Reconstructions of Biology and Care*, Abington: Routledge.
- Cheshkov M. (2008) Global'nost' kak bazovoe ponjatie globalistiki [Globality as a fundamental concept of Global Studies]. *Vek globalizacii*, no 2, pp. 3–11.
- Constable N. (2003) *Romance on a Global Stage: Pen Pals, Virtual Ethnography and Mail-Order Marriages*, Berkley: University of California Press.
- Cregan K., Cuthbert D. (2014) *Global Childhoods: Issues and Debates*, London: SAGE Publications.
- Dolgin A. (2008) Pereproizvodstvo svobody kak pervoprichina krizisa [Overproduction of freedom as a route cause of crisis]. *Lekcii PolitRu*. 17.12.2008. Available at: <http://polit.ru/article/2008/12/17/dolgin/> (accessed 01.12.2014).
- Ehrenreich B., Hochschild A. R. (2002) *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, London: Granta Books.
- Epshtein I. (2011) Detstvo i globalizacija: k teoreticheskomu obosnovaniju problemy [Childhood and globalization: laying theoretical foundations for the issue]. *Konstruiruja detskoe: filologija, istorija, antropologija* [Construcing Childrenness: Philology, History, Anthropology] (eds. M. Balina, V. Bezrogov, S. Maslinskaja, K. Maslinskij, M. Tendryakova, S. Sheridan), Moscow, Saint-Petersburg: Azmut, Nestor-Istorija, pp. 479–496.
- European Parliament (2006) Draft Report on Women's Immigration: The Role and Place of Immigrant Women in the European Union. Committee on Women's Rights and Gender Equality.
- Fyhri A., Hjorthol R., Mackett R., Nordgaard Fotel T., Kytta M. (2011) Children's active travel and independent mobility in four countries: development, social contributing trends and measures. *Transport Policy*, vol. 18, no 5, pp. 703–710.
- Flemmen A. B., Lotherington A. T. (2008) Transnational marriages: politics and desire. *Mobilities and Place: Enacting Northern European Peripheries* (eds. J. O. Bærenholdt, B. Grånas), Aldershot: Ashgate, pp. 127–138.
- French Sh., Kneale J. (2012) Speculating on careless lives: annuitising the biofinancial subject. *Journal of Cultural Economy*, vol. 5, no 4, pp. 391–406.
- GAATW (2010) *Beyond Borders: Exploring Links Between Trafficking and Gender*, Bangkok: Global Alliance Against Traffic in Women.
- Giddens A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press.
- Giddens A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Hannam K., Sheller M., Urry J. (2006) Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings. *Mobilities*, vol. 1, no 1, pp. 1–22.
- Harvey D. (1989) *The Postmodern Condition*, Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Hillman M., Adams J., Whitelegg J. (1990) *One False Move... A Study of Children's Independent Mobility*, London: Policy Studies Institute.
- Hochschild A. R. (1997) *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, New York: Metropolitan Books.
- Hochschild A. R. (2000) Global Care Chains and Emotional Surplus On the Edge. *Living with Global Capitalism* (eds. W. Hutton, A. Giddens), London: Jonathan Cape, pp. 130–146.
- Hondagneu-Sotelo P. (2001) *Domestica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*, Berkeley: University of California Press.

- Hughes D. M. (2000) The Internet and sex industries: partners in global sexual exploitation. *IEEE Technology and Society Magazine*, no 2, pp. 35–42.
- ILO (2013) *Landmark Treaty for Domestic Workers Comes into Force*, Geneva: International Labour Office. Available at: [http://www.ilo.org/global/standards/information-resources-and-publications/news/WCMS\\_220793/lang--en/index.htm?shared\\_from=media-mail](http://www.ilo.org/global/standards/information-resources-and-publications/news/WCMS_220793/lang--en/index.htm?shared_from=media-mail) (accessed 01.12.2014).
- ILO (2013) *Domestic Workers Across the World: Global and Regional Statistics and the Extent of Legal Protection*, Geneva: International Labour Office.
- ILO (2013) *New Support to Protect Girls and Women from "Modern Day Slavery"*, Geneva: International Labour Office. Available at: <http://www.ilo.org/global/lang--en/index.htm> (accessed 01.12.2014).
- ILO (2013) *Ten Million Child Labourers in Domestic Work*, Geneva: International Labour Office. Available at: [http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS\\_215170/lang--en/index.htm?shared\\_from=media-mail](http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_215170/lang--en/index.htm?shared_from=media-mail) (accessed 01.12.2014).
- IOM (1998) *Information Campaign Against Trafficking in Women from Ukraine*, Geneva: International Organization for Migration.
- IOM (2006) *World Migration Report 2003: Managing Migration — Challenges and Responses for People on the Move*, Geneva: International Organization for Migration.
- IOM (2009) *Caring for trafficked persons: Guidance for Health Care Providers*, Geneva: International Organization for Migration.
- Jones A. (2008) A silent but mighty river: the costs of women's economic migration. *Signs*, vol. 33, no 4, pp. 761–769.
- Krcmar R. (2012) Targeting needs of male victims of human trafficking in Ukraine. *IOM Gender and Migration News*. no 38, pp. 6–8.
- KISA (2007) *KISA's Contribution to Cyprus' Report on the Resolution of the General Assembly of the United Nations 60/139 on "Violence Against Women Migrant Workers"*, Cyprus: KISA Action for Equality, Support, Antiracism.
- Lazaridis G. (2007) Les infirmières exclusives and migrant quasi-nurses in Greece. *European Journal of Women's Studies*, vol. 14, no 3, pp. 227–246.
- Lejbin V. (2011) Chelovek kak global'no-unikal'naja problema sovremennosti [A Human being as a unique problem of modernity]. *Vek globalizaci*, no 1, pp. 130–136.
- Lewis C. S. (2014) *The Abolition of Man*, Canada: Zamizdat University Press.
- Lukyanenko V., Khabarov M., Lukyanenko A. (2009) Homo consúmens — chelovek potrebljajushhij [Homo consúmens — a consuming human being]. *Vek globalizacii*, no 2, pp. 149–159.
- Lutz H. (2008) Introduction: Migrant Domestic Workers in Europe. *Migration and Domestic Work* (ed. H. Lutz), Burlington: Ashgate.
- Maher J. M. (2010) Reproduction and care. *The Globalization of Motherhood: Deconstructions and Reconstructions of Biology and Care* (eds. W. Chavkin, J. M. Maher), Abington: Routledge, pp. 16–30.
- Malone K. (2011) Changing global childhoods: the impact on children's independent mobility. *Global Studies of Childhood*, vol. 1, no 3, pp. 161–166.
- Mialon S. H. (2014) *Declining Moral Standards and The Role of Law*. Emory University, Department of Economics.
- Misra J., Woodring J., Merz S. (2006) The globalization of carework: immigration, economic restructuring, and the world-system. *Globalization*, vol. 3, no 3, pp. 317–332.
- Moghadam V. (1999) Gender and globalization: female labor and women's mobilization. *Journal of World Systems Research*, vol. V, no 2, pp. 367–388.
- O'Grady R. (2001) Eradicating pedophilia: toward the humanization of society. *Journal of International Affairs*, vol. 55, no 1, pp. 123–140.
- Parreñas R. S. (2001) Transgressing the nation state: the partial citizenship and imagined (global) community of migrant Filipina domestic workers. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 26, no 4, pp. 1129–1154.
- Parreñas R. S. (2005) *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*, Stanford: Stanford University Press.

- Ptoukha Institute for Demography and Social Studies (2010) *Naselennja Ukraïni. Trudova emigracija v Ukraïni* [The Population of Ukraine. Work Migration in Ukraine], Kyjiv: In-t demografii ta social'nih doslidzhen' im. M.V.Ptuhi NAN Ukraïni.
- Romero M., Preston V., Giles W. (2014) Care work in a globalizing world: when care work goes global. *Locating the Social Relations of Domestic Work* (eds. M. Romero, V. Preston, W. Giles), Farnham: Ashgate, pp. 29–44.
- Ruspini E. (2014) *Gender, Relationships and Social Change*, London: Policy Press.
- Sassen S. (2002) Women's burdens: counter-geographies of globalization and the feminization of survival. *Nordic Journal of International Law*, vol. 71, no 2, pp. 255–274.
- Shen Hsiu-Hua (2008) The purchase of transnational intimacy: women's bodies, transnational masculine privileges in Chinese economic zones. *Asian Studies Review*, vol. 32, no 1, pp. 57–75.
- Sherman R. (2008) Igrы v oteljah klassa "Ljuks": avtonomija, identichnost', soglasie [Games in luxury hotels: autonomy, identity, concord]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no 5, pp. 47–61.
- Shevchuk M. (2012) *Karpachova: Morjaki — odna z najbil'sh nezahishhenih grup trudovih migrantiv*. ForUm. 20.04.2012. Available at: <http://for-ua.com/article/514529/> (accessed 01.12.2014).
- Shih Shu-May (1998) Gender and a new geopolitics of desire: the seduction of mainland women in Taiwan and Hong Kong media. *Signs*, vol. 23, no 2, pp. 287–319.
- Smart B. (2003) *Economy, Culture and Society: A Sociological Critique of Neo-liberalism*, Buckingham: Open University Press.
- Shulga N. (2011) *Drejfn na obochinu: dvadtsat' let obshhestvennyh izmenenij v Ukraine* [Drifting Sideways: Twenty Years of Societal Reforms in Ukraine], Kiev: Biznespoligraf.
- Sobennikova E. (2011) Teoreticheskie podhody k issledovaniju zhenskogo migracii v sovremennoj sociologicheskij nauke: istorija stanovlenija i perspektivy razvitija [Theoretical approaches to the study of female migration in current sociology science: history of institutionalization and perspective for development]. *Global'nye demograficheskie problemy sovremenosti: migracija i migracionnaja politika* [Global Demographic Issues of Modernity: Migration and Migration Policy] (eds. V. Minaev, V. Zhiromskaja), Moscow: RGGU, pp. 269–278.
- Stearns P. N. (2005) Globalization and childhood. *Journal of Social History*, vol. 38, no 4, pp. 845–848.
- Sulejmenov I. Gabrieljan O., Shaltykova D., Sulejmenova K. (2014) Prostranstvo smyslovych kodov sovremennoj civilizacii [The space of sense codes of modern civilization]. *Istorija i sovremenost'*, no. 1, pp. 46–68.
- Susina Y. (2011) Vozmozhnosti globalizacii detstva putem ispol'zovanija novyh tehnologij [Possibilities for globalization of childhood through the use of modern technologies]. *Konstruiruj detskoe: filologija, istorija, antropologija* [Constructing Childhood: Philology, History, Anthropology] (eds. M. Balina, V. Bezrogov, S. Maslinskaja, K. Maslinskij, M. Tendryakova, S. Sheridan), Moscow, Saint-Petersburg: Azmut, Nestor-Istorija, pp. 497–517.
- Tartakovskaja I. (2010) Gendernye otnoshenija v privatnoj sfere [Gender relations in the private sphere]. *Laboratorium*, no 3, pp. 5–11.
- Tetty W. J. (2006) Globalization, the economy of desire, and cybersexual activity among Ghanaian youth. *Studies in Political Economy*, vol. 77, pp. 33–55.
- Timmerman Ch. (2008) Marriage in a "culture of migration": Emirdag marrying into Flanders. *European Review*, vol. 16, no 4, pp. 585–594.
- Tolstokorova A. (2010) Bitter berries of better life: socio-demographic costs of labour migration for the Ukrainian society. *ENQUIRE*, no 5, pp. 68–94. Available at: <http://www.nottingham.ac.uk/Sociology/Prospective/Postgraduate/ENQUIRE/ENQUIRE-Edition-5.aspx> (accessed 01.12.2014).
- Tolstokorova A. (2013) Ljubov' po telefonu: rol' mobil'noj telefonii v transnacional'nom materinstve ukrainskih migrantok [Love over the phone: the role of mobile telephone connection in transnational motherhood of Ukrainian migrant women]. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, vol. XVI, no 4, pp. 142–158.
- Tolstokorova A. (2013) Transnacional'naja i gendernaja paradigmy v izuchenii mezhdunarodnoj mobil'nosti: na primere Ukrainy [Transnational and gender paradigms in the study of international mobility]. *Russian Sociological Review*, vol. 12, no 2, pp. 98–121.
- Tyuryukanova E. (2000) Trudovaja migracija zhenshchin iz Rossii: legal'nye i nelegal'nye formy [Labour migration of women from Russia: legal and illegal forms]. *Zhenshchiny i process*



- social'no-jekonomicheskogo razvitija v Rossii i drugih stranah SNG* [Women and the Process of Socio-economic Development in Russia and Other ECA Countries], Moscow: Informacionno-analiticheskoe upravlenie apparata Soveta Federacii FS RF.
- UN (2006) *World Survey on the Role of Women in Development. Women and International Migration*, New York: United Nations Organization.
- UN (2013) *232 million international migrants living abroad worldwide—new UN global migration statistics reveal*. Press release. United Nations Organization. 11.09.2013. Available at: <http://esa.un.org/unmigration/wallchart2013.htm> (accessed 01.12.2014).
- UNODC (2008) *Global Report on Trafficking in Persons. Human Trafficking. A Crime that Shames Us All*, United Nations Office on Drugs and Crime.
- UNHCR (2012) *Displacement: The New 21st Century Challenge (UNHCR Global Challenge 2012)*, United Nation Human Commission for Rights.
- Urry J. (2000) *Sociology Beyond Societies: Mobilities for Twenty-First Century*, London: Routledge.
- Van Zantvliet P., Kalmijn M. (2013) Friendship networks and interethnic union formation: an analysis of immigrant children. *Journal of Social and Personal Relationships*, vol. 30, no 7, pp. 953–973.
- Veber A. (2009) Sovremennyj mir i problema global'nogo upravlenija [Modern world and the issue of global governance]. *Vek globalizacii*, no 1, pp. 3–15.
- Vuorela U. (2002) Transnational families: imagined and real communities. *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks* (eds. D. Bryceston, U. Vuorella), New York: Berg Publishers, pp. 63–82.
- Wells K. (2009) *Childhood in a Global Perspective*, Cambridge: Polity Press.
- Wyre R. (1995) *The Murder of Childhood*, London: Penguin Books.
- Zinoviev A. (2006) *Global'nyj chelovejnik* [Global Humanhill], Moscow: Algoritm, Eksmo.
- Zlotnik H. (2004) Population growth and international migration. *International Migration: Prospects and Policies in a Global Market* (eds. D. S. Massey, E. D. Taylor), Oxford: Oxford University Press, pp. 15–34.

## Современные подходы к изучению наследия Поля Рикёра *Конференция Society for Ricoeur Studies-2014*

*Мария Сидорова*

Аспирант школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ  
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000  
E-mail: [msi.8883@gmail.com](mailto:msi.8883@gmail.com)

Наследие Поля Рикёра подчас предстаёт необхватным по глубине идей, замыслов и количеству отсылок к различным философам. Проводить «линии горизонтов» понимания его текстов помогают сегодня исследования международной организации Society for Ricoeur Studies («Сообщество изучения Рикёра»)¹. В нее входят учёные-философы, занимающиеся в разных университетах мира анализом концепций П. Рикёра. Истоком для их самоорганизации в отдельное сообщество послужила конференция в Оклахома-Сити в 2006 году. С тех пор каждый год исследователи его творчества съезжаются на конференции, организуемые ими же самими в различных университетах по всему земному шару.

Так, в 2011 году этот «мировой процесс» достиг и стен российского вуза: 15–16 сентября 2011 года в Высшей школе экономики состоялась международная конференция «Новые перспективы герменевтики в социальных науках и практической философии», посвящённая наследию П. Рикёра. Данное событие по праву можно считать уникальным для всего российского философского сообщества. На нём помимо зарубежных гостей, членов Society for Ricoeur Studies, с докладами выступили и отечественные исследователи: И. С. Вдовина, А. Ф. Филиппов, С. Н. Зенкин, В. В. Старовойтов, О. И. Мачульская. Впоследствии некоторые доклады вошли в книгу «Поль Рикёр в Москве»².

2014 год не стал исключением в череде научных мероприятий Society for Ricoeur Studies: 24–26 октября этого года в стенах университета Лойолы города Новый Орлеан (штат Луизиана, США) состоялись выступления, обмен идеями, дискуссии о философии П. Рикёра.

Нынешняя, октябрьская встреча — уже восьмая ежегодная конференция. По сравнению с предыдущими она оказалась ещё более широкой по обхвату стран-участниц. В этот раз помимо подавляющего числа исследователей из США, Канады, Великобритании, Франции были и представители из России, Турции, Тайваня.

© Сидорова М. А., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. См. сайт Society for Ricoeur Studies: <http://www.ricoeursociety.org>

2. См.: Вдовина И. С. (Ред.). (2013). *Поль Рикёр в Москве*. М.: Канон+.

Интернациональность данного мероприятия отразила тенденцию роста международного интереса к исследованию наследия Рикёра. Каждый год Сообщество организует конференции не только в США, но и в Европе (следующая будет в Польше в мае 2015 г.), раз в два года — конференции в странах Латинской Америки (следующая — в Аргентине в мае 2015 г.), а также ежегодные конференции в Азиатско-Тихоокеанском регионе (следующая — на Филиппинах в ноябре 2015 г.).

Конференция в Новом Орлеане продолжила традицию обсуждения наследия идей философии Рикёра. По результатам открытого конкурса были отобраны около сорока докладов, представленных на рабочих секциях мероприятия. Многие из них посвящены основным концепциям философии Рикёра: нарративной идентичности, понятиям «мимесис» (*mimesis*), «действие», проблематике самости. При этом тема идентичности самости стала одной из самых популярных среди участников, присутствовала в докладах, дискуссиях о нарративе и кулуарных беседах. Подобная тенденция обращения к ней с разных ракурсов неудивительна. Идентичность самости обнаруживается Рикёром не в каком-либо одном свойстве субъекта, а в целом комплексе способностей *homo capable* («человека могущего»): способности говорить, действовать, рассказывать о себе, быть вменяемым. Так, например, в «Я сам как другой» вопрос о самости множится Рикёром на совокупность следующих вопрошаний: «кто говорит? кто действует? кто рассказывает о себе? кто является субъектом вменения?»<sup>3</sup>.

На конференции в Новом Орлеане также поднималась и проблема актуальности герменевтики Рикёра, её специфики. Например, Д. Каплан из Университета Северного Техаса в докладе «Что не так с герменевтикой Рикёра?» (*What's wrong with Ricoeur's hermeneutics?*) проанализировал взаимосвязь герменевтических и феноменологических методов исследования французского мыслителя, рассмотрев его учение в качестве новой формы герменевтики.

Многие выступления, по словам постоянного представителя Сообщества, известного исследователя Дж. Тейлора, продемонстрировали «значительную изысканность» в понимании наследия Рикёра. И действительно, в общей атмосфере конференции царилло желание обнаружить ранее не рассматриваемые области применения философских теорий Рикёра. Большинство докладов были основаны на поиске новых аспектов прочтения его идей при сопоставлении с концептами других философов XX столетия. Так, например, говорилось не только об уже установленном влиянии Гуссерля, Марселя, Гадамера на становление философских взглядов Рикёра, но и анализировались взаимосвязи между его концепцией этики и принципом историчности морали А. Макинтайра. Стоит напомнить, что ими в соавторстве была написана работа «Религиозное значение атеизма» в 1969 году. Также были выступления, обращённые к выявлению влияния аналитической традиции на мысль Рикёра о действии, о самости. Например, П. Вандевельд из университета Маркетте в докладе «Нарративы действий и событий» (*Narratives of*

3. Рикёр П. (2008). Я-сам как другой / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Изд-во гуманитарной литературы. С. 33.

actions and events) сопоставил концепцию действия Рикёра, основанную во многом на континентальном наследии понимания действия, с аналитической теорией действия Девидсона. Он сравнил рикёровское понятие нарратива с определением дескрипции, данным аналитическим философом. На секции PhD студентов также был сделан доклад, отсылающий к взаимосвязи философии Рикёра с аналитической традицией, а именно — с мыслью Г. Стросона. Вспомним, что Стросон в статье «Против нарративности» выступает с критикой нарративного подхода о восприятии субъекта. Он считает, что восприятие человеком темпоральности опыта не предполагает в необходимом порядке создание рассказа, повествования. Кр. Арка из Католического университета Лувина в презентации «Ответ Рикёра на антинарративный аргумент Галена Стросона» (A Ricoeurian to Galen Strawson's anti-narrative arguments) рассмотрел концепцию нарративной идентичности Рикёра в качестве опровержения указанных идей Стросона. Он попытался на основе выявления смыслов идентичности *ipse* и *idem*, составляющей природу самости в теории Рикёра, обосновать действенность нарративных тезисов в философии французского мыслителя. А именно следующих аспектов: субъективное переживание жизни репрезентируется в повествовании, способность нарративного описания опыта является признаком самой природы самости, нарративное восприятие субъективности свидетельствует о самодостаточной личности.

В целом беседы на Орлеанской конференции, посвящённые столкновению концепций Рикёра о самости, нарративе, действии с теориями других известных мыслителей XX столетия, переходили в разговоры о вкладе его интеллектуальных разработок в решение актуальных проблем практической философии. Во многих докладах присутствовало обращение к самому вопросу о практической мудрости в теории Рикёра. Его представления о практическом подчас рассматривались в качестве связующего звена концептов самости, нарратива, темпоральности. Например, в докладе «Самость, нарративная идентичность и фронесис» (Self, narrative, identity and phronesis), сделанном А. Мэй Ли, понятие *phronesis*, взятое и осмысленное Рикёром из наследия Аристотеля, преподносилось как постоянный, необходимый элемент жизни личности, находящейся в поиске идентичности самости и артикулирующей себя в совместном бытии друг с другом.

Само пространство обмена суждениями о философии Рикёра выстраивалось на основе принципов практической мудрости, описанных в текстах французского мыслителя. Участники, по сути, применяли на практике рикёровское понимание практической мудрости как «создание новых решений или переформулирование уже существующих перед лицом возникающих затруднений»<sup>4</sup>. В докладах и дискуссиях они реализовывали в себе черты того «портрета философа», над которым Рикёр работал на протяжении всего творческого пути и который был метко описан И. С. Вдовиной на московской конференции Сообщества 2011 года: «Философ, считает Рикёр, должен быть гражданином, вопрошающим себя о собственном ме-

4. Вдовина И. С. (2013). Поль Рикёр: практическая мудрость философии // Поль Рикёр в Москве / Общ. ред. И. С. Вдовиной. М.: Канон+. С. 271.

сте в философии и в обществе. На нём лежит ответственность за обеспечение качества дискуссий в публичном пространстве, при этом он не должен поступаться этикой дискуссии, согласно которой признаётся и поддерживается право противоположной стороны на высказывание своих аргументов...»<sup>5</sup>.

На конференции в Новом Орлеане прошли глубокие дискуссии, выявившие те или иные проблемные места в мысли Рикёра. Каждый докладчик, а также слушатель имели возможность обосновать собственную позицию. С первого же дня «практическая мудрость» стала движущей силой конференции. Началом обсуждения наследия Рикёра послужила дружеская вечерняя сессия, в рамках которой состоялся неформальный разговор двух известных исследователей Р. Керни и Д. Пеллауэра по теме «Поль Рикёр как публичный интеллектual» (Ricoeur as public intellectual). Сам их диалог предполагал публичность при обмене суждениями, исследовательскими идеями, поэтому был открыт для комментариев и дополнений со стороны слушателей. В процессе беседы произошёл переход к вопросу о публичном характере идентичности, основанной на рикёровской концепции диалектики идентичности и инаковости. По сути, обсуждалась мысль Рикёра о том, что «всякая история Жизни смешивается с историей других жизней»<sup>6</sup>, и подчеркивалась её роль в функционировании современного публичного пространства.

Во время этого неформального разговора в формате открытой беседы, по словам президента Society for Ricoeur Studies Р. Саваж, возникло чувство настоящего единения Сообщества исследователей творчества Рикёра. Диалог стал началом формирования общей атмосферы конференции, нацеленной на обсуждение новых прочтений, интерпретаций наследия Рикёра.

Обсуждение стало особенно бурным после лекции профессора Д. Пеллауэра «Время работать: читая Рикёра сегодня» (Time of the work: reading Ricoeur now). На ней известный исследователь перевёл вопрос об интерпретации текстов Рикёра в разряд проблем такой практической сферы взаимодействия с идеями французского философа, как их преподавание. «Как рассказывать сегодня о Рикёре и как преподавать его теорию в университетах?» — с этими вопросами Пеллауэр во время лекции обращался к аудитории, состоящей как раз из тех, кто отвечает сегодня за нарратив о творчестве французского мыслителя. Он проблематизировал ситуацию преподавания философии Рикёра в герменевтическом контексте, рассматривая её в рамках общего вопрошания о понимании его текстов. Пеллауэром были поставлены вопросы о возвращении интереса к философии Рикёра среди студентов. Так, например, он говорил о чтении Рикёра в оригинале, на французском, как о необходимом условии понимания его мысли. Но помимо педагогической подоплёки в герменевтических рассуждениях Пеллауэра присутствовало и явное стремление определить, выявить черты преподавателя философии Рикёра именно как практика его идей. «Что означает быть философом, мыслящим согласно на-

---

5. Там же: 272.

6. Рикёр П. (2010). Путь признания. Три очерка / Пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной. М.: РОССПЭН. С. 100.

следию Рикёра?» — спрашивал он как себя, так и призывал к самовопрошанию других членов Сообщества. И в ответах опосредованно звучало то общее рикёровское определение философа, которое встречается в работе «Путь признания»: философ как *fronimos*, субъект *fronesis*, ведущий дискурс о разумном действии и ответственный за него<sup>7</sup>.

Участники конференции пытались проанализировать не только развитие теорий Рикёра, но и их пересечение с идеями других мыслителей XX столетия. Конференция в Новом Орлеане сподвигла к новым вопросам о философии Рикёра и о методах его изучения, понимания, преподавания, стала очередным этапом в работе Сообщества над его наследием.

## Modern Approaches to Paul Ricoeur Studies (Society for Ricoeur Studies 2014 Conference)

*Maria Sidorova*

Postgraduate student, National Research University Higher School of Economics

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

E-mail: msi.8883@gmail.com

---

7. См.: там же: 88.

## Об этнографической аллегории\*

Джеймс Клиффорд

Профессор департамента истории сознания Калифорнийского университета в Санта-Круз

Адрес: Santa Cruz, CA 95064 USA

E-mail: [jcliff@ucsc.edu](mailto:jcliff@ucsc.edu)

В своей классической статье Джеймс Клиффорд предлагает новый взгляд на этнографические тексты, опирающийся на современные этнографические работы и связанный с некоторыми течениями в литературных исследованиях, прежде всего — с грамматологией Жака Деррида. С точки зрения автора, претензии этнографии на научную объективность и возможность четкого разделения аллегорического и фактического сегодня оказываются под вопросом. Аллегорическое измерение этнографических текстов, которое всегда было им присуще, должно стать предметом эксплицитного анализа. По мнению Клиффорда, доминировавший до сих пор в этнографии «пасторальный» аллегорический регистр, закреплявший за этнографом привилегированное право на интерпретацию чужих культур, лишенных письменности, утрачивает опору в современном мире, в котором деление на «дописьменные» и «письменные» культуры больше неприменимо. На смену этнографической пасторали приходят более саморефлексивные и диалогические формы этнографического письма.

*Ключевые слова:* этнография, текстуализация, аллегория, пастораль, письмо, интерпретация культур

1. Рассказ, в котором люди, вещи и события имеют иносказательное значение, например, басня или притча; аллегории используются для обучения или объяснения.
2. Представление идей посредством таких рассказов...<sup>1</sup>

© The Regents of the University of California, 1986

© Центр фундаментальной социологии, 2014

\* Перевод с английского О. Кирчик под редакцией А. Корбута. Источник: Clifford J. (1986). On ethnographic allegory // Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / Ed. J. Clifford, G. E. Marcus. Berkeley: University of California Press. P. 98–121.

1. Webster's New Twentieth Century Dictionary (2nd ed.). В теории литературы предлагаются разные определения аллегории: от расплывчатой формулировки Ангуса Флетчера («Выражаясь простым языком, аллегория говорит одно, а подразумевает другое» (Fletcher, 1964: 2)) до более строгих, как, например, у Тодорова: «Во-первых, аллегория предполагает наличие по крайней мере двух смыслов у одних и тех же слов; иногда нам говорят, что первичный смысл должен стереться, иногда — что оба смысла должны сосуществовать. Во-вторых, на двойной смысл *эксплицитно* указывается в самом произведении, он возникает отнюдь не в процессе (произвольного или непроизвольного) толкования произведения тем или иным читателем» (Тодоров, 1999: 56). Согласно Квинтилиану, любая последовательная или достаточно длинная метафора превращается в аллерию, и, как отмечает Нортроп Фрай, «внутри литературы мы обнаруживаем нечто вроде скользящей шкалы, на одном краю которой находится все наиболее эксплицитно аллегорическое, соответствующее существу литературы как таковой, а на другом — все наиболее ускользающее, анти-эксплицитное и анти-аллегорическое» (Фрай, 1971: 91). Все разнообразные «вторичные значения» этнографических аллериий, о которых пойдет речь дальше, текстуально эксплицитны. Но этнографические тексты скользят по шкале Фрая, демонстрируя сильные аллегорические черты и при этом, как правило, не обозначая себя как аллерию.

В своей недавно опубликованной статье о нарративе Виктор Тёрнер утверждает, что в социальных перформансах разыгрываются сильные истории (powerful stories) — мифологические и обыденные, — которые обеспечивают социальный процесс «риторикой, фабулой и смыслом» (Turner, 1980: 153). Ниже я рассмотрю этнографию как перформанс, воплощающийся в сильных историях. Облеченные в форму письменных отчетов, эти сюжеты одновременно описывают реальные культурные события и дополняют их моральными, идеологическими и даже космологическими суждениями. Этнографическое письмо аллегорично как на уровне своего содержания (того, что говорится о культурах и их истории), так и на уровне формы (того, что подразумевается его способом текстуализации).

Проиллюстрировать мой подход поможет простой на первый взгляд пример. Марджори Шостак начинает свою книгу «Ниса: жизнь и слова женщины из племени кунг» (Shostak, 1981) историей о рождении ребенка по обычаю кунг — за пределами деревни, в одиночестве. Вот некоторые выдержки:

«Я лежала и чувствовала схватки, снова и снова. Потом я ощутила что-то мокрое — начались роды. Я подумала: „Эй, наверное, это ребенок“. Я встала, взяла шерстяное одеяло и укрыла Ташаи; он все еще спал. Затем я взяла другое одеяло и покрывало поменьше, из кожи дукера, и ушла. Была ли я одна? Единственной женщиной помимо меня была бабушка Ташаи, и она спала в своей хижине. Я ушла в чем была. Я немного отошла от деревни и села у дерева... После того как она родилась, я осталась сидеть; я не знала, что делать. Ни малейшего понятия. Она лежала, шевелила ручками, пыталась сосать свои пальцы. Начала кричать. А я просто сидела и глядела на нее. Я думала: „Неужели это мой ребенок? Кто родил этого ребенка?“ Потом я подумала: „Такое большое? Как это смогло вылезти из моих гениталий?“ Я сидела и смотрела, смотрела, смотрела, смотрела на нее» (Shostak, 1981: 1–3).

История рассказана очень непосредственно. Голос Нисы безошибочно различим, переживания переданы рельефно: «Она лежала, шевелила ручками, пыталась сосать свои пальцы». Но в качестве читателей мы не просто регистрируем уникальное событие. По ходу истории от нас требуется сначала представить себе другую культурную норму (роды по-кунгски — в одиночку среди кустов), а затем распознать в ней *общечеловеческий* опыт (незаметный героизм рождения ребенка, последующее чувство изумления и сомнения). Рассказ о событиях где-то в пустыне Калахари не может ограничиваться только самими этими событиями. Он отсылает как к локальным культурным смыслам, так и ко всеобщей истории деторождения. Различие утверждается и преодолевается. Более того, история Нисы сообщает нам (а как иначе?) нечто базовое о женском опыте вообще. Жизнь одного представителя племени кунг неминуемо становится у Шостак аллегорией всего (женского) человечества.

Ниже я покажу, что подобные трансцендентные смыслы не являются абстракциями или интерпретациями, «наложенными» на изначальное «простое» описа-



ние. Скорее, они представляют собой условия его осмысленности. Этнографические тексты неизбежно аллегоричны, и серьезное отношение к этому факту меняет те способы, которыми они могут писаться и читаться. Взяв эксперимент Шостак в качестве иллюстрации, я проанализирую недавно сложившуюся тенденцию различать аллегорические уровни как специфические «голоса» внутри текста. Наконец, я покажу, что сама деятельность этнографического *письма* — понимаемого как запись (inscription) или текстуализация — разыгрывает западную искупительную аллерию. Эта вездесущая структура должна рассматриваться в сопоставлении с другими возможными сюжетами для этнографического перформанса.

\* \* \*

«Литературное описание всегда ведет за кулисы, так сказать, „по ту сторону“ вещного мира, к отображению которого оно стремится»

Мишель Божур. «Некоторые парадоксы описания»

Под аллегорией (от греч. *allos*, «иное», и *agoreuein*, «говорить») обычно понимается практика, в которой повествовательный вымысел неизменно отсылает к какому-то другому паттерну идей или событий. Это репрезентация, «интерпретирующая» саму себя. Я использую термин «аллегория» в расширенном смысле, предложенном в современных литературно-критических дискуссиях, в частности, Ангусом Флетчером (Fletcher, 1964) и Полем Де Маном (Ман, 1999). Любой рассказ побуждает своего читателя (или слушателя) воображать другую историю, которая повторяет или замещает предшествующую. Фокусируя свой взгляд на этнографической аллереии, а не, скажем, этнографической «идеологии» — хотя политические измерения присутствуют всегда (Jameson, 1981), — мы начинаем уделять внимание тем аспектам культурного описания, которые до недавних пор минимизировались. Обращение к аллереии ведет к пониманию того, что реалистические портреты — в той мере, в какой они «убедительны» или «ярки», — представляют собой развернутые метафоры, паттерны ассоциаций, указывающие на присутствии дополнительных (теоретических, эстетических, моральных) последовательных значений. Аллереия (в большей степени, чем «интерпретация») напоминает нам о поэтической, традиционной, космологической природе процессов письма.

Аллегория заостряет особое внимание на *нарративном* характере культурных репрезентаций, на историях, встроенных в сам процесс репрезентирования. Она также ломает представление о непрерывности культурного описания, добавляя к процессу чтения временной аспект. Любой смысловой уровень текста всегда порождает другие уровни. Благодаря этому риторика присутствия, доминировавшая в большей части постромантической литературы (а также «символической антропологии»), перестает работать. Осуществленная Де Маном критика романтической эстетики, ставящей символы выше аллереии, тоже показывает сомнитель-

ность проекта реализма (De Man, 1969). Вера в возможность неаллегорического описания — лежащая в основе как позитивистского буквализма, так и реалистической синекдохи (органического, функционального или «типического» отношения частей к целому) — была тесно связана с романтическим поиском непосредственного смысла события. Позитивизм, реализм и романтизм — возникшие в XIX веке ингредиенты антропологии XX столетия — отвергали «фальшивую» искусственность риторики, наравне с мнимой абстрактностью аллегии. Аллегория нарушала каноны как эмпирической науки, так и художественной спонтанности (Ong, 1971: 6–9), будучи слишком дедуктивной и слишком открыто навязывая смысл чувственно воспринимаемой реальности. Недавнее «возрождение» риторики разнородной группой теоретиков литературы и культуры (Ролан Барт, Кеннет Бёрк, Жерар Женетт, Мишель де Серто, Хейден Уайт, Поль Де Ман, Мишель Божур и др.) поставило позитивистско-романтико-реалистский консенсус под серьезный вопрос. В этнографии нынешний поворот к риторике совпадает с периодом политической и эпистемологической переоценки, в процессе которой сконструированный, навязанный характер репрезентационного авторитета стал особенно выпуклым и спорным. Аллегория побуждает нас говорить о любом культурном описании не «это представляет или символизирует то», а скорее «это (морально нагруженная) история о том»<sup>2</sup>.

Специфически этнографические повествования не могут ограничиваться лишь проектом научного описания, коль скоро основная задача этнографии — делать по-человечески понятным (часто странное) поведение, характерное для чужого образа жизни. Утверждать, что экзотическое поведение и символы могут быть объяснены с «общечеловеческой» и «культурной» точек зрения, — значит, прибегать к тем же дополнительным аллегорическим смыслам, которые появляются в старинных повествованиях, рассматривавших поступки как нечто «духовно» значимое. За контролируемые фикциями различия и сходства, которые мы называем этнографическими текстами, скрываются культуралистские и гуманистские аллегии. В этих текстах поддерживается внимание одновременно к поверхностному описательному уровню и к более абстрактному, сравнительному и объяснительному уровню. Эта двойная структура представлена в классическом определении Кольриджа.

«Итак, мы можем без колебаний определить аллегорическое произведение как такое, где выводится ряд персонажей и образов, причем поступки одних и особенности других в завуалированной форме либо становятся обозначением некоторых нравственных свойств или отвлеченных построений ума, либо подразумевают некие иные образы, лица, действия, события и обстоятельства, так что несходство между изображаемым и подразумеваемым всегда оказывается очевидным для чувственного восприятия или воображения, в то время как их соотнесенность друг с другом обнаруживается только

---

2. «Аллегорическая антропология» вполне открыто излагается в недавних работах Буна (Boon, 1977, 1982), Крапанцано (Crapanzano, 1980), Тоссига (Taussig, 1984) и Тайлера (Tyler, 1985).

умозрительно: при этом и тот и другой образные планы составляют целостное единство» (Кольридж, 1981: 44).

В последовательном этнографическом описании то, что *видится*, т. е. образная конструкция другого, неразрывно связано в рамках двойной структуры с тем, что *понимается*. Порой эта структура слишком откровенна: «В процессе изготовления керамики женщины спокойно, тихо, никогда не конфликтуя беседуют о динамике экосистемы...» (Whitten, 1978: 847). Однако обычно она менее очевидна, и потому более реалистична. Используя формулу Кольриджа, можно сказать: то, что предстает нашему чувственному восприятию (и в первую очередь, как он полагает, смотрящему глазу) в описании, кажется «другим», в то время как связная последовательность восприятий обнаруживает лежащую в основе соотношенность. Необычное поведение приобретает смысл внутри единой сети символов, являющейся общим основанием понятности действий, разделяемым как наблюдающим, так и наблюдаемым, и, косвенно, любыми человеческими группами. Таким образом, этнографический нарратив о специфических различиях всегда опирается и указывает на абстрактный уровень сходства.

Необходимо отметить (хотя я и не могу должным образом здесь развить эту тему), что еще до возникновения секулярной антропологии как науки о *человеческих* и *культурных* феноменах этнографические описания имели различные аллегорические референты. Знаменитая работа отца Лафито (Lafitau, 1724), в которой он сравнивает обычаи коренных американцев с обычаями древних иудеев и египтян, хорошо иллюстрирует более раннюю тенденцию описывать другого исходя из концепции «*premiers temps*»<sup>3</sup>. Первые описания Нового Света изобилуют более-менее эксплицитными библейскими аллегориями, поскольку, как полагает Йоханнес Фабиан (Fabian, 1983), в то время была распространена тенденция изображать других в ином по времени, но локализуемом пространстве (раньше) в границах предположительно прогрессивно разворачивающейся западной истории. Культурная антропология XX века попыталась (не слишком удачно) заменить эти исторические аллегории гуманистическими. Она отказалась от исследования истоков ради поиска общечеловеческих сходств и культурных различий. Но сам процесс репрезентирования существенно не изменился: большинство описаний других по-прежнему опираются и указывают на первичные или трансцендентные уровни истины.

Такой вывод явно следует из недавней полемики между Мид и Фриманом<sup>4</sup>. Две конкурирующие картины самоанской жизни подаются как научные проекты, но оба конструируют образ другого как нравственно заряженного альтер эго. Мид настаивала на том, что она проводила контролируемый полевой «эксперимент»,

3. «Первобытная эпоха» (франц.). — Прим. ред.

4. Mead, 1923; Freeman, 1983. Я использовал свою рецензию на работу Фримана, где я рассматриваю литературные аспекты данной полемики (Clifford, 1983c). Схожую трактовку см. у Портера (Porter, 1984).

«проверяя» универсальность подростковых стрессов путем эмпирического исследования противоположного случая. Однако, несмотря на боасовскую риторику «лаборатории» полевой работы, эксперимент Мид имел широкое этическое и политическое значение. Как и Рут Бенедикт в «Моделях культуры» (Benedict, 1934), Мид придерживалась либерального, плюралистического мировоззрения, реагируя на дилеммы «сложного» американского общества. Этнографические истории Мид и Бенедикт открыто связывались с ситуацией культуры, которая пытается справиться с многообразием ценностей, с очевидным упадком устоявшихся традиций, с утопическими представлениями о человеческой пластичности и страхом распада. Заимствуя название книги Нортропа Фрая (Frue, 1963), можно сказать, что их этнографии были «преданиями об идентичности». Их прямой аллегорической целью было не создание некоей нравственной или объяснительной рамки для эмпирических описаний, которую помещают в предисловия и заключения. Весь проект изобретения и репрезентации «культур» был для Мид и Бенедикт педагогическим, этическим предприятием.

Мидовский «эксперимент» по контролируемой культурной вариации кажется сегодня больше аллегорическим, чем научным: рассказ о Самоа слишком откровенно указывает на возможную Америку. Однако в своей критике Дерек Фриман игнорирует какие бы то ни было собственно литературные аспекты этнографической работы, вместо этого применяя собственную разновидность сциентизма, инспирированную последними достижениями в области социобиологии. По мнению Фримана, Мид попросту ошибалась насчет самоанцев. Они — не те спокойные, терпимые люди, которых она прославила. Напротив, им свойственны все обычные человеческие недостатки. Они прибегают к насилию, злятся. Его критика представляет собой по большей части набор контрпримеров, почерпнутых из исторических источников и его собственной полевой работы. На 170 страницах, до отказа набитых эмпирикой, он с успехом показывает то, что очевидно любому внимательному читателю «Взросления на Самоа»: что Мид нарисовала искаженную картину с целью преподнести нравственный, практический урок американскому обществу. Но по мере того, как Фриман нагромождает примеры самоанской тревожности и насилия, начинает проявляться аллегорическая структура его собственного описания. В нем явно выражается нечто большее, нежели, как говорит сам Фриман, «темная сторона» самоанской жизни. На последней странице он выдает себя, противопоставляя «аполлоническому» чувству культурного равновесия у Мид биологическую «дионисийскую» природу человека (чувственную, эмоциональную и т. д.). Но каков научный статус «опровержения», которое может быть без остатка сведено к мифологической западной оппозиции? Контраст разителен: привлекательный, сексуально раскрепощенный, спокойный тихоокеанский мир в описании Мид и вдруг — Самоа Фримана, с кипящими страстями, строгими запретами и вспышками насилия. Мид и Фриман образуют нечто вроде диптиха, две противоположных панели которого символизируют неизбежную западную

амбивалентность в отношении «первобытного человека». Это чем-то напоминает «Тайпи» Мелвилла — чувственный рай, пронизанный ужасом и угрозой насилия.

\* \* \*

«Le transfert de l'empire de Chine à l'empire sur soi-même est constant»<sup>5</sup>

Виктор Сегален

Научная этнография обычно утверждает в качестве привилегированного определенный аллегорический регистр, который она называет «теорией», «интерпретацией» или «объяснением». Но если признать аллегорическими *все* значимые уровни текста, включая теории и интерпретации, тогда становится трудно сделать один из них главным, объясняющим все остальные. Как только этот якорь оказывается поднят, инсценировка и оценка многочисленных аллегорических регистров или «голосов» становятся для этнографов предметом серьезной заботы. В последнее время это иногда выражалось в том, что дискурс коренного населения получал в тексте полунезависимый статус, лишая монотонную «научную» репрезентацию привилегии<sup>6</sup>. Этнография, по большей части дистанцируясь от тотализирующей антропологии, стремится задействовать множество (хотя и не бесконечное число) аллегорий.

В «Нисе» Марджори Шостак демонстрирует (и пытается разрешить) проблему представления и опосредования многочисленных рассказов<sup>7</sup>. Я остановлюсь на этом подробнее. Шостак эксплицитно инсценирует три аллегорических регистра: 1) репрезентацию целостного субъекта культуры в качестве источника научного знания (Ниса — «женщина кунг»); 2) конструирование гендерного субъекта (Шостак спрашивает: что значит быть женщиной?); 3) историю о способе этнографического производства и отношениях (интимный диалог). Ниса — псевдоним пятидесятилетней женщины, проведшей большую часть своей жизни в полукочевых условиях. Марджори Шостак принадлежит к гарвардской исследовательской группе, изучающей племя охотников-собирателей кунгсан начиная с 1950-х годов. Сложные истины, обнаруживающие себя в этой «жизни и словах», не ограничиваются спецификой отдельного индивида или окружающей Нису культурной среды.

Три регистра книги принципиально разноречивы. Во-первых, автобиография, сопоставленная с жизнью других женщин кунг, включается в текущую культурную интерпретацию (добавляя ей «глубину»). Во-вторых, облеченный в такую форму опыт быстро становится историей о жизни «женщин» вообще, историей, которая перекликается с опытом и проблемами, освещаемыми современными феминистскими исследователями. В-третьих, «Ниса» повествует о встрече культур, в ходе

5. «Переход от китайской империи к собственной происходит непрерывно» (фр.). — *Прим. ред.*

6. Об истоках этой «монотонности» см. у Де Серто (De Certeau, 1983: 128).

7. Оставшаяся часть данного раздела представляет собой расширенную версию моей рецензии на «Нису», напечатанной в «Литературном приложении „Таймс“» (Clifford, 1982).

которой два индивида совместными усилиями создают специфическую область истины. Этнографическая встреча сама становится предметом книги, преданием о коммуникации, взаимопонимании и в конечном счете фиктивным, но прочном родстве. Таким образом, «Ниса» оказывается аллегорией научного познания, действующей как на уровне культурного описания, так и на уровне поиска общих корней человечества. (Наряду с другими исследователями племен охотников-собирателей участники гарвардского проекта, включая Шостак, склонны видеть в этой самой длительной стадии культурного развития человека исходную точку, в которой формируется человеческая сущность.) «Ниса» — аллегория западного феминизма, часть процесса переизобретения общей категории «женщина» в 1970–1980-х годах. «Ниса» — аллегория этнографии, контакта и понимания.

Закрученное повествование книги непрерывно, порой неуклюже, перемещается между этими тремя регистрами значения. «Ниса» похожа на множество других работ, описывающих общечеловеческий опыт, конфликты, радости, труд и т. д. Но текст Шостак оригинален тем, что три его регистра не смешаются в единой, «всеохватной» репрезентации. Они существуют по отдельности, в драматическом напряжении. Эта многоголосица позволяет преодолеть основную трудность книги, характерную для многих рефлексивных этнографов, не желающих говорить о четко определенных «других» с устойчивой, отстраненной позиции. Различие пронизывает текст; оно больше не может просто репрезентироваться, оно должно быть разыграно.

Первый, культурологический, регистр «Нисы» прочно связывает ее предмет с социальным миром. Личность Нисы объясняется с точки зрения образа жизни кунг, а ее опыт используется для нюансировки и корректировки обобщений, касающихся ее группы. Необычно глубоко раскрывая интересубъективные механизмы, «Ниса» в то же время показывает своей многоголосой структурой, что переход к научному знанию происходит не всегда гладко. Уступая место общему, личное что-то теряет. Исследование Шостак было основано на систематических интервью с более чем двумя десятками женщин племени кунг. Эти беседы позволили ей собрать значительное количество данных, достаточных для того, чтобы выявить их типичные убеждения, занятия и опыт. Но Шостак была неудовлетворена поверхностностью своих интервью, что побудило ее к поиску информанта, способного предоставить детальный личный нарратив. Ниса выделялась среди других своей способностью вспоминать и объяснять свою жизнь. Более того, между ее воспоминаниями и личными переживаниями Шостак возник сильный резонанс, что было проблемой с точки зрения социальной науки, стремящейся к генерализации.

В конце своей первой поездки в поле Шостак начала с тревогой подозревать, что ее собеседница может быть слишком своеобразной. Ниса познала настоящую боль; в своей жизни, согласно ее воспоминаниям, ей довелось повидать много жестокости. В большинстве предшествующих текстов о племени кунг — например, книга Элизабет Маршалл Томас «Безобидный народ» (Thomas, 1959) — их изображали миролюбивыми людьми. «Действительно ли я хотела стать тем, кто скор-

ретирует этот образ?» (Shostak, 1981: 350). На обратном пути в Калахари Шостак вновь обрела уверенность. Хотя Ниса по-прежнему была предметом особого внимания, теперь она казалась не такой уж необычной. Этнограф стала «как никогда уверенной в том, что наша совместная работа может и должна быть продолжена. Интервью с другими женщинами показали мне, что Ниса была принципиально похожа на тех, кто ее окружал. Она необыкновенно ясно выражала свои мысли, и в ее жизни было больше потерь, чем у других, но в остальных важных отношениях она была в целом типичной женщиной кунг» (Shostak, 1981: 358).

Ролан Барт (Барт, 2011) очень точно написал о невозможности науки об индивидуальном. Весь текст Шостак пронизывает упорная тяга к общему, и мы не без сожаления видим, как Ниса обобщается, соотносится с «интерпретацией образа жизни кунг» (Shostak, 1981: 350). Научный дискурс книги, неизменно контекстуальный, типизирующий, переплетается с двумя другими голосами, предпосылая каждому из пятнадцати тематических разделов жизнеописания несколько страниц пояснений. («Лишь спустя несколько лет после первой менструации жены супруги становятся более равноправными» (Shostak, 1981: 169). И т. д.) Порой кажется, что научный дискурс в тексте книги сдерживает другие голоса, имеющие слишком личный или интересубъективный смысл. Это реальное противоречие, поскольку, в то время как история Нисы позволяет делать более глубокие обобщения обо всем племени кунг, ее собственная специфика и особые обстоятельства создания этой истории обрастают значениями, сопротивляющимися требованиям типизирующей науки.

Второй и третий регистры книги резко отличаются от первого. Они имеют диалогическую структуру, и подчас кажется, что каждый из них существует прежде всего как ответ на другой. Жизнь Нисы обладает текстуальной автономией как отдельный нарратив, рассказываемый с характерной, достоверной интонацией. Но он, очевидно, представляет собой плод сотрудничества, что особенно хорошо заметно по его форме, охватывающей весь жизненный цикл в пятнадцати главах, среди которых: «Первые воспоминания», «Жизнь в семье», «Открытие пола», «Пробные браки», «Замужество», «Материнство и утрата», «Женщины и мужчины», «Любовники», «Ритуал исцеления», «Старение». Если перед началом интервью Ниса в общих чертах описала свою жизнь, наметив основные области, которые она затронет, то тематическое разбиение, по всей видимости, принадлежит Шостак. Придавая дискурсу Нисы форму «жизнеописания», этнограф обращается к двум различным аудиториям. С одной стороны, эта глубоко личная коллекция воспоминаний адаптируется для нужд научной типизации в виде «истории жизни» или «жизненного цикла». С другой стороны, жизнь Нисы запускает мощный и всепроникающий западный механизм производства смысла: неповторимое, непротиворечивое «Я» (или, скорее, «Я», собирающееся в автобиографии). Процесс создания биографии или автобиографии не является чем-то универсальным или естественным (Gusdorf, 1956; Olney, 1972; Lejeune, 1975). Жизнь с трудом организуется в форме непрерывного нарратива. Когда Ниса говорит (как она часто делает):

«В том месте мы жили, ели. Потом мы оттуда ушли и пошли в другое место», или просто: «Мы жили и жили» (Shostak, 1981: 69), нам слышится гул ничем не примечательного, обезличенного существования. В момент говорения из этих размытых очертаний начинает проступать — одновременно для самого говорящего и для другого — определенная нарративная форма. Ниса рассказывает свою жизнь, и этот процесс текстуально инсценируется в книге Шостак.

В качестве альтер эго, инициатора и редактора дискурса, Шостак предпринимает ряд значимых интервенций. Множество сокращений и переупорядочиваний превращают накладывающиеся друг на друга рассказы в «жизнь», в которой нет излишних повторов и которая проходит через легко узнаваемые этапы. Так возникает неповторимый голос Нисы. Однако Шостак систематически опускала собственные реплики (хотя их влияние часто можно ощутить в ответах Нисы). Она также удалила различные нарративные маркеры, например, обычную присказку своей подруги в конце рассказа: «И ветер унес это прочь», или в начале: «Я разломаю историю и расскажу тебе, что там внутри», или в середине: «Что я пытаюсь делать? Я сижу здесь и рассказываю об одной истории, а в это время другая лезет в мою голову и в мои мысли!» (Shostak, 1981: 40). Без сомнения, Шостак тщательно продумала оформление своих транскриптов, однако невозможно иметь все сразу — и живой рассказ со всеми его плутаниями и отклонениями от темы, и хорошо понятную историю. Поскольку слова Нисы предназначались для широкого чтения, нужно было сделать определенные уступки требованиям биографической аллегории — кругу читателей, имеющих опыт этической интерпретации своего «Я». При помощи этих формальных средств второй дискурс книги — рассказанная история жизни Нисы — приближается к читателю и становится повествованием, имеющим прежде всего «общечеловеческое» значение.

Третий особый регистр книги представляет собой личный отчет Шостак о полевой работе. «Научи меня, что значит быть женщиной кунг», — такой вопрос она задавала своим информанткам (Shostak, 1981: 349). И хотя ответы Нисы были точнее прочих, казалось, что ее слова отвечают также на другой вопрос: «Что значит быть женщиной?» Шостак говорила своим информанткам, «что я хочу узнать, что значит быть женщиной в их культуре, чтобы лучше понять, что это значит в моей». С Нисой у них сложились взаимоотношения, похожие, по представлениям кунг, на отношения тети и ее юной племянницы, «девушки-женщины, недавно вышедшей замуж и стремящейся разобраться в вопросах любви, замужества, сексуальности, труда и идентичности» (Shostak, 1981: 4). Опытная взрослая женщина рассказывает более молодой («племяннице», иногда «дочери») о женских хитростях и тяготах. Эти меняющиеся обоим отношения приводят к появлению взаимной привязанности и уважения, которые описываются словом, имеющим глубокий феминистский смысл: «сестра» (Shostak, 1981: 371). Ниса всегда говорит не просто как нейтральный очевидец, но как человек, дающий особого рода советы индивиду определенного возраста с конкретными вопросами и желаниями. Она не «информант»,



высказывающий *культурные* истины будто бы всем и никому, предоставляющий информацию, а не реагирующий на ситуацию.

В своем тексте Шостак описывает поиски личного знания, чего-то такого, что выходит за рамки обычных этнографических отношений. Она надеется, что близость с женщиной кунг так или иначе расширит или углубит ее самоощущение современной западной женщины. Не пытаясь извлечь из опыта Нисы эксплицитных уроков, она показывает на примере своих собственных поисков, каким образом рассказ о жизни приобретает аллегорический смысл *для другого*. История Нисы оказывается совместным продуктом, результатом встречи, которая не может быть переписана в терминах субъект-объектной дихотомии. Происходит нечто большее, чем объяснение или репрезентирование жизни и слов другого человека, нечто более открытое. Данная книга составляет часть нового движения, направленного на переоценку субъективных (точнее, интерсубъективных) аспектов исследования. Это движение связано с ключевым моментом феминистской политики и эпистемологии: расширением самосознания и обмена опытом среди женщин. Выстраивается общность, которая, связывая разрозненные жизни, поддерживает индивидуальное действие и признает схожесть положения. Этот момент рождения современного феминистского самосознания аллегоризируется в «Нисе», повествующей о ее (книги) погруженности в человеческие отношения. (В других этнографических текстах традиционно маскулинные рассказы об инициации или проникновении представляют встречу «Я» и другого иначе<sup>8</sup>.) Таким образом, эксплицитно феминистская аллегория у Шостак отражает специфический момент, в который конструирование «женского» опыта выходит на первый план. Этот момент по-прежнему важен, однако он был поставлен под вопрос в новейших контрречениях внутри феминистской теории. Теперь утверждения о неких общих женских качествах (и угнетении), не зависящих от расовых, этнических и классовых различий, проблематичны. В некоторых современных подходах «женщина» рассматривается не как средоточие опыта, а как подвижная субъективная позиция, несводимая к какой-либо сущности<sup>9</sup>.

Похоже, аллегория Шостак фиксирует эти контрречения в своих подчас очень сложных описаниях процессов игры и переноса, которые в конце концов создают ощущение общности. Личные отношения в книге построены на тонких взаимных действиях удвоения, воображения и желания, аллегорически представленных в одной из историй, которую Шостак противопоставляет нарративу Нисы, — в случае, иллюстрирующем отношение к телу девочки-женщины.

«Однажды я заметила, как двенадцатилетняя девочка, чья грудь едва начала формироваться, рассматривает себя в зеркало заднего вида, прикрепленное

8. Об этнографии как аллегории завоевания и инициации см.: Clifford, 1983b.

9. О расовых и классовых делениях внутри феминизма см. критический обзор Рич (Rich, 1979), а также работы Халл, Скотт и Смит (Hull, Scott, Smith, 1981), Хукс (Hooks, 1981) и Мораги (Moraga, 1983). Убедительную феминистскую критику эссенциализма можно найти у Виттиг (Wittig, 1981) и Харауэй (Харауэй, 2005).

к водительской двери нашего „Ленд Ровера“. Она внимательно осмотрела свое лицо, затем, привстав на цыпочки, стала разглядывать свою грудь и все части тела, которые смогла разглядеть, и затем снова вернулась к лицу. Она отошла назад, чтобы увидеть больше, и вновь приблизилась. Она была приятной девушкой, хотя ничем не примечательной, не считая здоровья и милловидности, свойственных молодости. Она заметила, что я смотрю на нее. Я стала дразнить ее по уже хорошо известному мне обычаю кунг: „Какая уродина! Такая молодая и уже такая уродливая!“ Она засмеялась. Я спросила: „Ты не согласна?“ Она лучезарно улыбнулась: „Нет, ни капельки. Я красивая!“ И продолжила разглядывать себя. Тогда я сказала: „Красивая? Возможно, с возрастом мое зрение испортилось, и я не вижу, что тут красивого?“ Она ответила: „Всё — мое лицо, мое тело. Они совсем не уродливые“. Эти слова были произнесены просто, с широкой улыбкой, без всякого высокомерия. Было очевидно, что она не только наслаждается своим меняющимся телом, но и это не создает внутреннего конфликта» (Shostak, 1981: 270).

Книга в значительной степени именно такова: старый голос, юный голос, зеркало... вопрос отношения к себе. Нарциссизм — девиация, приписываемая западным женщинам, — преображается. Мы так же обращаем внимание на то, что зеркало принадлежит этнографу, использующей в разговоре с девочкой старый голос, подобно Нисе, которая предлагает аллегорическое зеркало самой Шостак, олицетворяющей юность. В результате инсценирования всех этих ролей, отражений и перестановок этнография приобретает субъективную «глубину». Писательница и ее читатели могут быть одновременно молодыми (обучающимися) и старыми (знающими). Они могут одновременно слушать и «озвучивать» другого<sup>10</sup>. Читатели «Нисы» вовлекаются в игру желаний — и продлевают ее. Они просто-душно любят свое отражение в зеркале другого, беззаботно наслаждаясь своей «привлекательностью», которую Шостак расшифровывает как «я тружусь», «я продуктивна», «я кое-чего стою» (Shostak, 1981: 270).

Полевая работа антрополога представлена одновременно как научная «лаборатория» и как личный «обряд перехода». Эти две метафоры хорошо отражают бесплодные попытки антропологии соединить объективные и субъективные практики. До недавнего времени их неосуществимость была скрыта от глаз вследствие маргинализации интерсубъективных основ полевой работы. Они не находили отражения в серьезных этнографических текстах и возникали лишь в предисловиях, воспоминаниях, анекдотах, исповедях и т. п. Сегодня этот свод дисциплинарных правил отвергается. Новая тенденция более полно указывать имена и цитировать информантов, а также вводить в текст личные элементы меняет дискурсивную

10. Этнографию часто представляют в качестве педагогической фикции, в качестве способа приобретения знания и, наконец, в качестве авторитетной формы понимания и репрезентации другой культуры. Вначале исследователь подобен ребенку перед ликом взрослой культуры, но в конце становится умудренным опытом рассказчиком. Интересно наблюдать за тем, как авторские модулы высказывания могут переходить туда и обратно между регистрами «обучения у» и «говорения за» другого. Такая свобода письма играет ключевую роль в использовании аллегории в этнографии: происходит одновременная реконструкция культуры и познающего «Я», двойное «взращение на Самоа».

стратегию этнографии и ее способ поддержания своего авторитета. Во многом наше знание о других культурах должно теперь восприниматься как контингентный, проблематичный результат интересубъективного диалога, перевода и проецирования. Это создает фундаментальные трудности для любой науки, которая движется преимущественно от частного к общему и может использовать личные истины только как примеры типических феноменов или как исключения из коллективных паттернов.

После того как было признано, что этнографический процесс предполагает крайне сложные историзированные диалогические отношения, то, что раньше казалось эмпирическими/интерпретативными описаниями обобщенных культурных фактов (суждения и характеристики, касающиеся кунг, самоанцев и т. д.), оказывается лишь одним из уровней аллегории. Эти описания могут быть сложными и правдивыми, и, в принципе, они поддаются опровержению, при условии доступа к той же самой совокупности культурных фактов. Однако в качестве письменных версий, основанных на полевой работе, эти описания определенно больше не являются *единственной* историей, они — лишь одна из историй. Несовпадающие аллегорические регистры «Нисы» — три не до конца контролируемых «голоса» в книге — отражают трудный, творческий момент в истории кросскультурной репрезентации.

\* \* \*

«„Приветствие в слезах“ — прекрасная книга, в которой соединяются история исчезающего народа и история духовного роста самого антрополога»

Маргарет Мид, рецензия на обложке книги  
Чарльза Уэгли «Приветствие в слезах»

Этнографические тексты — это не только и не столько аллегии. Как мы смогли убедиться, они стремятся ограничить игру своих «дополнительных» значений, подчинив их миметическим, референциальным функциям. Это стремление (нередко провоцирующее споры о том, что следует считать «научной» теорией, а что — «литературной» выдумкой или «идеологической» проекцией) соответствует базовым дисциплинарным конвенциям. Данные конвенции призваны скрывать, или контролировать, разнообразные аллегорические процессы, чтобы этнография продолжала оставаться инструментом позитивной науки. Ведь разве нельзя каждое развернутое описание, стилистический оборот, рассказ или метафору читать так, как если бы они означали что-то еще? (Должны ли мы признать присутствие в такой книге, как «Ниса», трех (выделенных выше) эксплицитных уровней аллегии? Как насчет фотографий, рассказывающих свою собственную историю?) И разве прочтений не множество? Некоторые критики, например Де Ман (De Man, 1979), неукоснительно придерживаются этой позиции, доказывая, что выбор до-

минирующей риторики, фигуры или повествовательного модуса в тексте всегда представляет собой несовершенную попытку навязать один определенный вариант прочтения или диапазон прочтений интерпретативному процессу, который открыт и представляет собой серию никогда полностью не останавливающихся подвижных «значений». Но несмотря на то, что свободная игра прочтений может быть, в теории, бесконечной, в каждый исторический момент в распоряжении компетентного читателя (читателя, чья интерпретация будет считаться правдоподобной в определенном сообществе) находится ограниченный набор канонических или возникших аллегорий. Эти структуры значения исторически детерминированы и принудительны. На практике никакой «свободной игры» нет.

В контексте этого исторического затруднения критика сюжетов и паттернов, постоянно присутствующих в кросскультурных описаниях, остается важной политической и научной задачей. В оставшейся части данной статьи я проанализирую широкую, направляющую аллессию (или, точнее, паттерн возможных аллегорий), ставшую с недавних пор предметом споров, — ретроспективную структуру, которую можно назвать «этнографической пасторалью». Книга Шостак и гарвардские исследования охотников-собираателей включены в эту структуру в той мере, в какой они пытаются обнаружить фундаментальные, желанные общечеловеческие черты.

В острой статье «Употребление и злоупотребление антропологией: размышления о феминизме и кросскультурном понимании» Мишель Розальдо поставила под вопрос навязчивую тенденцию использовать этнографические данные для поиска истоков. Анализ таких социальных «данностей», как гендер и сексуальность, демонстрирует почти рефлекторную потребность в антропологических сказках-просто-так. Научные дискуссии, отталкивающиеся от вопроса Симоны де Бовуар «Что есть женщина?», «сначала... диагностируют ее подчиненное положение в наши дни, а затем переходят к вопросам „Всегда ли было как сейчас?“ и „Когда «это» началось?“» (Rosaldo, 1980: 391). Примеры берутся из этнографии. Данная практика, ничем, по сути, не отличаясь от подхода Герберта Спенсера, Генри Майна, Дюркгейма, Энгельса или Фрейда, предполагает, что данные, касающиеся «простых» обществ, прольют свет на истоки и структуру современных культурных моделей. Розальдо отмечает, что с начала XX века большинство ученых-антропологов отказалось от эволюционистских поисков корней, однако ее статья показывает, что этот рефлекс все еще широко распространен и устойчив. Кроме того, даже ученые-этнографы не способны полностью контролировать смыслы — прочтения, — которые могут получать их описания. В особенности это касается тех репрезентаций, которые не историзируют свой объект, изображая экзотические общества в «этнографическом настоящем» (всегда, на самом деле, являющемся прошлым). Такое синхроническое «подвешивание» приводит к успешной текстуализации другого и формирует ощущение реальности вне потока времени, вне того неоднозначного, подвижного *исторического* настоящего, которое включает и локализует и другого, и этнографа, и читателя. В научной этнографии XX века

наибольшее распространение получили «аллохронические» репрезентации, если использовать термин Йоханнеса Фабиана. Они благоприятствуют отвергаемому Розальдо аллегорическому присвоению посредством мифологизации.

Даже наиболее бесстрастные аналитические описания могут основываться на таком ретроспективном присвоении. Один из примеров — книга Е. Е. Эванс-Причарда «Нуэры» (Эванс-Причард, 1985), в которой рисуется образ привлекательно-го, гармонично устроенного анархического общества, не испорченного Грехопадением. Хенрика Кюклик (Kuklick, 1984) проанализировала «Нуэров» (в контексте общей тенденции британской политической антропологии, интересующейся децентрализованными «племенными» обществами) как политическую аллегория, возрождающую периодически возвращающуюся «народную модель» англосаксонской демократии. Когда Эванс-Причард пишет: «В их обществе нет хозяев и слуг, есть только равноправные люди, мнящие себя наиболее совершенным творением бога» (Эванс-Причард, 1985: 161), в его словах несложно услышать эхо долгой политической традиции ностальгии по союзу свободных индивидов, «основанному на принципах равенства и договора». Иногда Эванс-Причард — как всегда, сухо — делает намеки на Эдем:

«Хотя я и говорил о времени и о единицах времени, у нуэров нет термина, эквивалентного слову „время“ в европейских языках, и поэтому они не могут, как мы, говорить о времени как о чем-то реально существующем, о том, что оно проходит, что его можно зря расходовать, что его можно экономить и т. п. Не думаю, чтобы они когда-либо испытывали ту же необходимость, скажем, выиграть время или сопоставить деятельность с абстрактным отрезком времени, поскольку они выражают время главным образом через саму деятельность, которая, как правило, носит неторопливый характер. События идут в логическом порядке, но они не контролируются какой-либо абстрактной системой, ибо не существует никаких автономных точек отсчета времени, с которыми точно совпадала бы их деятельность. Нуэрам повезло» (Эванс-Причард, 1985: 95–96).

Для читателей, разделяющих постдарвиновское буржуазное восприятие времени как линейного, неумолимого прогресса, не ведущего ни к какой конкретной цели и не допускающего пауз или циклических возвращений, описанные многими этнографами культурные островки, пребывающие вне времени (или «лишенные истории»), обладают неизменной притягательностью в силу своей «безгреховности». Следует, однако, отметить, что подобные аллегории имеют ироническую структуру (что не обязательно подразумевает иронический тон), поскольку они презентуются через субъектность этнографа, состоящего с другим в отношениях включенного наблюдения, или, лучше сказать, скептической веры (см.: Webster, 1982: 93). Нуэрам повезло. (А нам нет.) Привлекательный образ фиктивен; легкое отношение ко времени и манящая анархия общества нуэров далеки, недостижимы. Это утраченные качества, реконструированные в тексте.

Данная ироническая привлекательность является частью обширного идеологического паттерна, определившего многие, если не большинство, кросскультурных репрезентаций в XX веке. «Для нас примитивные общества [*Naturvölker*] эфемерны... Как только мы узнаем о них, в то же мгновение они оказываются обречены», — писал Адольф Бастиан в 1881 году (цит. по: Fabian, 1983: 122). А вот что писал в 1921 году Бронислав Малиновский: «Этнология находится в печально-неясном, если не сказать трагичном, положении, которое состоит в том, что всякий раз, когда бы она ни начинала упорядочивать свой инструментарий, разрабатывать свои собственные методы и готовилась приступить к достижению намеченной цели, к разработке определенных задач, предмет ее изучения с отчаянной быстротой куда-то исчезает» (Малиновский, 2004: 13). Истинное тробрианское общество, которое он имел в виду, недолго продержалось в этом мире. Уже в 1950-х годах Клод Леви-Строс констатировал глобальный процесс энтропии. «Печальные тропики» рисуют грустную картину распада и повсеместной гомогенизации дифференцированных социальных структур вследствие шока от встречи с могущественной монокультурой. Руссоистские поиски «элементарных» форм человеческой общности привели Леви-Строса к намбиквара. Но и их мир приходит в упадок. «Я искал общество, сведенное к его самому простому выражению. Общество намбиквара было им в такой степени, что я обнаружил там просто людей» (Леви-Строс, 1994: 243).

В этнографических трудах популярна тема исчезновения примитива, конца традиционного общества (сам факт наименования его «традиционным» подразумевает некий разрыв). Такова, по выражению Реймонда Уильямса (Williams, 1973: 12), «структура переживания». Бесспорно, образ жизни может в полном смысле этого слова «умереть»; целые народы регулярно уничтожаются, иногда полностью. Традиции постоянно утрачиваются. Однако неизменное и повторяющееся «исчезновение» социальных форм в момент их этнографической репрезентации должно анализироваться в качестве нарративной структуры. Несколько лет назад в журнале «Американский этнолог» была напечатана статья, основанная на полевым исследовании среди намбиквара, которые до сих пор являются чем-то большим, чем «просто людьми». А все еще живая тробрианская культура стала предметом другого современного полевого исследования (Weiner, 1976). Получивший известность фильм «Тробрианский крикет» показывает очень своеобразный образ жизни, заново изобретаемый в условиях колониализма и складывающейся государственности.

Таким образом, исчезающий предмет этнографии в значительной степени является риторическим конструктом, легитимирующим определенную практику репрезентации: «спасительную» (в самом широком смысле) этнографию. Время и пространство распадаются, увлекая в небытие другую культуру, но она спасается в тексте. Фокусирование внимания на исчезающем опыте, сохранение на бумаге знаний старожиллов может иметь под собой убедительные основания (хотя это зависит от локальных обстоятельств и больше не может быть общим принципом).

Я не отрицаю специфические случаи исчезновения обычаев и языков и не оспариваю важность регистрации подобных феноменов. Но я не согласен с утверждением, что вследствие быстрых изменений уходит нечто существенное («культура»), целостная дифференциальная идентичность. Кроме того, я ставлю под вопрос ту форму научного и морального авторитета, которая связана со спасительной, или искупительной, этнографией. Предполагается, что другое общество слабо и «нуждается» в том, чтобы его представлял посторонний человек (и что в жизни этого общества значимо лишь его прошлое, а не настоящее или будущее). Тот, кто регистрирует и интерпретирует хрупкую традицию, является хранителем ее сущности, безупречным свидетелем аутентичности. (Кроме того, поскольку «истинная» культура исчезла навсегда, ее спасенную версию становится не так легко опровергнуть.)

Подобное отношение, хотя и сохраняется до сих пор, встречается все реже. Сегодня найдется не много антропологов, осмысляющих логику этнографии так же, как во времена Франца Боаса, — в качестве последнего шанса на спасение. Но аллегория спасения укоренилась очень прочно. Ниже я покажу, что она встроена в концепцию и практику этнографии как процесса письма и, в частности, текстуализации. Любое описание или интерпретация, понимаемая как «перевод культуры в текст» и движущаяся от устно-дискурсивного опыта (туземца, исследователя) к письменной версии этого опыта (этнографическому тексту), задействует структуру «спасения». До тех пор пока этнографический процесс будет восприниматься как запись (а не как, скажем, транскрипция или диалог), репрезентация будет по-прежнему воплощать эту могущественную, хотя и сомнительную, аллегорическую структуру.

Данная структура относится к западной традиции пасторали, имеющей долгую историю. В книге «Деревня и город» (Williams, 1973) Реймонд Уильямс, опираясь на сложившуюся традицию исследования пасторали (см. среди прочего: Empson, 1950; Kermode, 1952; Frye, 1971; Poggioli, 1975), рисует глобальную картину, достаточно обширную, чтобы вместить практику этнографического письма. Он показывает, что фундаментальное противопоставление города и деревни вписывается в ряд других распространенных оппозиций: цивилизованный и примитивный, Запад и «не-Запад», будущее и прошлое. Он анализирует сложный, творческий, глубоко структурированный набор реакций на социальные сдвиги и изменения, начиная с классической античности и вплоть до настоящего времени. Уильямс проследживает постоянное возвращение конвенциализированного паттерна ретроспекции, заключающейся в оплакивании утраченной «обетованной» земли, места, где когда-то были возможны аутентичные социальные контакты и отношения с природой. Однако вскоре он замечает тревожную регрессию. Каждый раз, когда обнаруживается писатель, обращающий свой взор назад, на более счастливое место, на утраченный, «органический» момент, в этом более раннем периоде обнаруживается другой писатель, точно так же сожалеющий о прежней утрате. Конечным референтом является, конечно же, Эдем (Williams, 1973: 9–12).

Уильямс не отвергает эту структуру лишь на том основании, что она носит ностальгический характер (хотя она его явно носит); скорее, он показывает во всей полноте очень сложный набор временных, пространственных и моральных позиций. Он отмечает, что пастораль часто предполагает *критическую ностальгию* — способ (как показывает Даймонд (Diamond, 1974) на примере понятия «примитив») покончить с гегемонией извращенного настоящего путем утверждения реальности радикальной альтернативы. В своей статье «Культура, подлинная и мнимая» (Сепир, 1993) Эдвард Сепир перечисляет ключевые пасторальные ценности. Любая мыслимая аутентичность предполагает переживание нынешней неаутентичности и является его следствием. Но анализ Уильямса демонстрирует, что подобные проекции не обязательно должны быть направлены в прошлое или (что равносильно) что «подлинные» элементы культурной жизни не обязательно должны снова и снова кодироваться как нечто хрупкое, находящееся под угрозой, недолговечное. Это ощущение всеохватывающей социальной фрагментации, постоянного разрыва «естественных» связей характерно для субъективности, которую Уильямс в целом соотносит с городским образом жизни и с романтизмом. «Я», освободившееся от прочных коллективных уз, представляет собой идентичность, находящуюся в поисках целостности, исполненную чувства утраты и бесконечно стремящуюся к аутентичности. Целостность, по определению, становится частью прошлого (сельского, примитивного, невинного), доступного лишь в форме литературного вымысла и открывающегося взгляду с позиции неполной вовлеченности. Эта ситуация включенного наблюдения «повседневной жизни... познаваемого сообщества, умозрительно помещенного в прошлое» отражена в романах Джорджа Элиота. К примеру, действие романа «Миддлмарч» переносится на поколение назад по отношению к времени его написания, в 1830 год. Это примерно та временная дистанция, которую занимают конвенциональные этнографы, описывающие уходящую реальность, «традиционную» жизнь, в настоящем времени. Фикция познаваемого сообщества «может быть воссоздана там как основание для широкого диапазона моральных действий. Но в действительности это означает отказ от полноценной реакции на окружающее общество. Все ценное оказывается в прошлом, как всеобщее ретроспективное положение, и присутствует в настоящем лишь как вид особой, личной чувствительности, как индивидуальное моральное действие» (Williams, 1973: 180).

У Джорджа Элиота мы видим развитие того стиля социологического письма, который затем будет использоваться для описания целостных культур (познаваемых миров) со специфической временной дистанции и исходя из предположения об их недолговечности. Делаться это будет благожелательно, обстоятельно, но в конечном счете отстраненно. Исторические миры будут спасаться в форме литературных вымыслов, отгороженных от живых современных обществ и удобных для морального, аллегорического присвоения индивидуальными читателями. В собственно *этнографической* пасторали эта структура текстуализации обобщается и распространяется за пределы Англии XIX столетия на более широкую капи-



талистическую топографию оппозиций западного/не-западного, города/деревни. «Примитивные», неграмотные, слаборазвитые, племенные общества неизменно уступают прогрессу, «теряя» свои традиции. «Мы, антропологи, сочиняем реквиемы во имя науки», — пишет Роберт Мёрфи (Murphy, 1984). Но наиболее проблематичный и политически значимый аспект этого «пасторального» кодирования заключается в том, что оно неустанно помещает других в настоящее становящееся время. Что если связать, например, изобретательные, жизнестойкие, удивительно разнообразные общества Меланезии с культурным *будущим* планеты? Насколько иным стало бы понимание этнографии, если бы такая точка зрения была воспринята всерьез? В любом случае пасторальные аллегории культурной утраты и текстуального спасения должны быть пересмотрены<sup>11</sup>.

Кроме того, необходимо сменить распространенные представления об этнографии как письме, поскольку аллегории спасения подразумеваются самой практикой текстуализации, которая, как принято считать, составляет ядро культурного описания. Что бы ни делала этнография еще, она переводит опыт в текст. Существуют различные способы этого перевода, каждый из которых имеет серьезные этические и политические последствия. Можно «подробно описывать» результаты индивидуального исследовательского опыта, в результате чего мы получаем реалистический рассказ о незаписанном опыте другой группы или личности. Можно представлять эту контекстуализацию как продукт наблюдения, интерпретации, диалога. Можно составлять этнографический текст из диалогов. Можно отражать многочисленные голоса или один голос. Можно описывать другого как устойчивую, целостную сущность или представлять его как продукт нарратива открытия, полученный в особых исторических обстоятельствах. Я уже писал о некоторых из этих вариантов (Clifford, 1983a). Общим для них всех является допущение о том, что этнография письменно фиксирует опыт и дискурс.

И хотя, очевидно, это допущение соответствует действительности и подтверждается здравым смыслом, этот здравый смысл небезобиден. Начиная с античности история перехода от произносимого/слышимого к письменному была сложной и насыщенной. Это движение инсценируется в любом этнографическом исследовании, что является одним из источников того особого авторитета, который находит как спасение, так и невозполнимую утрату — своего рода смерть при жизни — в процессе превращения событий и диалогов в тексты. Слова и поступки коротки (и

---

11. По моему мнению, наиболее удачная попытка отказа от этой темпоральной структуры, посредством этнографического изобретения Меланезии, представлена в работах Роя Вагнера (Wagner, 1979, 1980). Он противопоставляет — возможно, излишне резко — западные «ожидания прошлого» меланезийским «ожиданиям будущего». С первыми связана идея культуры как структурирующей традиции (Wagner, 1979: 162). В книге Хью Броуди «Карты и мечты» (Brody, 1982) рисуется довольно тонкая и точная картина охотничьего образа жизни индейцев бивер (северо-западная Канада) и их столкновения с силами мировой системы, нефтепроводом, спортивной охотой и т. д. Он представляет свою работу как продукт политического сотрудничества. И он внимательно следит за тем, чтобы будущее оставалось открытым, неизвестным, тщательно маневрируя между нарративами «выживания», «аккультурации» и «воздействия».

аутентичны), написанное — вечно (как нечто привнесенное и рукотворное). Текст сохраняет событие от забвения, расширяя его «значение». Начиная с сократовского отказа записывать, который был столь обстоятельно записан Платоном, для западной мысли характерно глубоко двойственное отношение к переходу от устного к письменному. Своим влиянием и пафосом этнография во многом обязана тому факту, что ее практика является частью этого принципиального перехода. Полевой исследователь контролирует и в некотором смысле направляет процесс преобразования жизни в текст. Его или ее описания и интерпретации становятся частью «единой человеческой летописи» (Гирц, 2004: 40). Текст представляет собой запись чьих-то слов, произнесенных в *прошлом*. Структура, если не тематическое содержание, пасторали воспроизводится.

Небольшая притча поможет объяснить, почему данная аллегория этнографического спасения и утраты в последнее время стала менее самоочевидной. История подлинная<sup>12</sup>. Один из специалистов по африканской этноистории проводит полевое исследование в Габоне. Его интересуют мпонгве — береговая группа, активно контактировавшая с европейскими торговцами и колонистами в XIX веке. Это «племя» до сих пор существует в районе Либревиля, и этноисторик договаривается об интервью с нынешним вождем мпонгве, желая расспросить того о традиционном образе жизни, религиозных ритуалах и т. п. Готовясь к своему интервью, исследователь штудирует краткое руководство по местным обычаям, составленное в начале XX века габонским миссионером-христианином и первым этнографом аббатом Рапонда-Уолкером. Прежде чем встретиться с вождем мпонгве, этнограф делает копию списка религиозных терминов, институтов и понятий, собранных и описанных Рапонда-Уолкером. Он планирует идти по этому списку во время интервью, проверяя, сохранился ли тот или иной обычай, и если да, то что в нем изменилось. Поначалу все идет гладко: вождь мпонгве описывает и интерпретирует предлагаемые понятия или отмечает, что данная практика прекратилась. Однако через некоторое время, когда исследователь спрашивает о значении очередного слова, вождь вдруг проявляет нерешительность, хмурит брови, бодро говорит: «Одну минуту» — и исчезает в своем доме, возвращаясь с экземпляром компендиума Рапонда-Уолкера. Всю оставшуюся часть интервью книга лежит раскрытой на его коленях.

В этнографическом фольклоре можно встретить различные версии этой истории — и их количество со временем растет. Внезапно оказывается, что культурные данные не так уж легко переходят из устного высказывания в описательный текст. Сегодня данные к тому же переходят еще и из текста в текст — записывание становится переписыванием. И информант, и исследователь являются читателями и *переписчиками* культурного вымысла. Но это не означает, как может показаться, что интервью замыкается в своем стерильном мире. Нет никакой нужды

---

12. Я хочу поблагодарить Генри Бушера, который рассказал мне эту реальную историю. Я представил ее как притчу, потому что она таковой является и потому что, подозреваю, он рассказал бы ее несколько иначе, будь он там.

уподобляться Сократу из «Федра» и жаловаться на то, что грамотность ухудшает память. Интервью не стало вдруг «неаутентичным», а данные — попросту навязанными. Скорее, необходимо учитывать, что мы имеем дело с новыми условиями этнографического производства. Во-первых, больше нельзя действовать так, как если бы посторонний исследователь был единственным или главным экспертом по переводу той или иной культуры в текст. В действительности, такое случалось достаточно редко. Тем не менее среди этнографов наблюдалась стойкая тенденция скрывать, дискредитировать или приуменьшать значение более ранних письменных источников (принадлежащих перу миссионеров, путешественников, чиновников, представителей местных властей и даже других этнографов). Как правило, полевой исследователь начинает с чистого листа, со своего исследовательского *опыта*, а не с чтения или переписывания. Он не воспринимает поле как уже насыщенное текстами, хотя интертекстуальность все громче заявляет о себе (Larcom, 1984). Во-вторых, «информанты» все больше читают и пишут. Они интерпретируют как более ранние версии своей культуры, так и те версии, которые пишутся учеными-этнографами. Работа с текстами — процесс записи, переписывания и т. п. — больше не находится (если она когда-либо находилась) в исключительной компетенции внешних авторитетов. «Неграмотные» культуры уже текстуализованы; если и остались «нетронутые» жизненные уклады, которые можно разрушить и сохранить при помощи письма, то их очень немного. В-третьих, стало недействительным широко распространенное и наделяющее властью деление человечества на грамотные и неграмотные народы. Это различие теперь далеко не везде применимо, поскольку незападные, «племенные» народы становятся все более грамотными. Более того, стоит однажды подвергнуть сомнению монополию этнографа на письмо, как сразу находятся примеры «писательской» деятельности, которую всегда вели коренные «информанты», — начиная со знаменитой схемы замысловатой системы родства, нарисованной на песке жителем острова Амбрим для А. Б. Дикона, и заканчивая найденным в бумагах Джеймса Уолкера культурным описанием объемом с книгу, сделанным Джорджем Свордом, индейцем из племени сиу.

Но наиболее серьезный вызов аллегории текстуализации, о которой здесь идет речь, бросает работа Деррида (Деррида, 2000). Возможно, важнейшим результатом возрожденной им «грамматологии» стало расширение традиционного представления о том, что есть письмо. *Алфавитное* письмо, по его мнению, — это ограниченное определение, слишком тесно связывающее широкий круг знаков, пространственных артикуляций, жестов и других используемых в человеческой культуре способов фиксации с репрезентацией речи, произносимого/слышимого слова. Противопоставляя логоцентрическую репрезентацию и *écriture*, он радикально расширяет определение «письменного», в результате стирая четкую грань между «письменным» и «устным». Нам нет нужды углубляться здесь в детали этого революционного проекта, который уже хорошо известен. Для этнографии важен тот тезис, что *все* человеческие группы пишут — если они артикулируют,

классифицируют, обладают «устной литературой» или запечатлевают свой мир в ритуальных действиях. Они непрерывно «текстуализируют» значения. Таким образом, в эпистемологии Деррида этнографическое письмо не может рассматриваться как абсолютно новая форма культурной записи, как нечто, навязываемое извне «чистому», неписьменному, универсуму произносимого/слышимого. Логос не первичен, а *грамма* — не всего лишь вторичная репрезентации логоса.

С этой точки зрения процессы этнографического письма видятся более сложными. Если, как сказал бы Деррида, изучаемые антропологами культуры всегда уже пишут себя сами, исследователь-ученый перестает быть тем, кто «переводит культуру в текст». Кто на самом деле пишет миф, фиксируемый на диктофон или на бумаге для перевода в полевые заметки? Кто пишет (в смысле, выходящем далеко за рамки простого транскрибирования) интерпретацию обычая, возникающую в процессе интенсивных бесед с хорошо осведомленными местными жителями? Я уже говорил о том, что подобные вопросы могут и должны вести к переосмыслению этнографического авторитета (Clifford, 1983a). В настоящей статье я просто хочу привлечь внимание к тому громадному вызову — имеющему и исторические, и теоретические основания, — с которым в настоящее время столкнулась аллегория этнографической практики как текстуализации.

Об аллегорическом измерении важно помнить, поскольку на Западе переход от устного к письменному остается могущественной, постоянно возвращающейся *историей* — историей власти, упадка и утраты. Эта история воспроизводит (и в какой-то степени создает) пасторальную структуру, получившую широкое распространение в этнографии в XX веке. Принято считать, что логоцентрическое письмо *репрезентирует* аутентичную речь. Дописьменные (за этим словом скрывается целая история) общества — это общества устные; письмо приходит к ним «извне», вторгаясь из большого мира. Принесенное миссионером, торговцем либо этнографом, письмо одновременно наделяет властью (как необходимый, эффективный способ хранения и манипулирования знанием) и развращает (ведет к утрате непосредственности, общения лицом к лицу, которым столь дорожил Сократ, присутствия и интимности речи). Недавно мы стали свидетелями сложной и плодотворной дискуссии, развернувшейся вокруг валоризации, исторической значимости и эпистемологического статуса письма<sup>13</sup>. Что бы ни утверждалось или обходилось молчанием в этом споре, нет никаких сомнений в том, что именно перестало работать: жесткое деление мировых культур на письменные и дописьменные; идея о том, что этнографическая текстуализация представляет собой процесс инсценировки фундаментального перехода от устного опыта к письменной репрезентации; допущение о том, что, когда культура становится «этнографической», теряется нечто существенное; удивительно амбивалентный авторитет практики, спасающей в виде текста культурную жизнь, становящуюся прошлым.

13. В центре «дебатов» была полемика Онга (Ong, 1967, 1977, 1982) и Деррида (Деррида, 1999, 2000). Тайлер (Tyler, 1978, 1986) пытается преодолеть оппозицию. Недавние публикации Гуди (Goody, 1977) и Эйзенштейн (Eisenstein, 1979) внесли в этот спор ценный вклад.

Эти компоненты того, что я назвал этнографической пасторалью, больше не соответствуют здравому смыслу. Чтение и письмо становятся повсеместными. Если этнограф читает чужую культуру через плечо ее носителя, то и коренной житель читает через плечо этнографа, поскольку он или она пишет то или иное культурное описание. Реакция тех, кого раньше считали неграмотными, все сильнее ограничивает то, что публикуют полевые исследователи. Романы самоанца (Альфреда Вендта) могут поставить под вопрос созданный выдающимся антропологом портрет его народа. Представление о том, что письмо искажает, что при текстуализации культурного мира последний безвозвратно теряет свою чистоту, воспринимается, после Деррида, как распространенная, спорная западная аллегория. Уолтер Онг и другие критики показали, что в результате всеобщего распространения письма действительно что-то исчезает, но это «что-то» — не аутентичная культура, собираемая в своей хрупкой, конечной истине этнографом или кем-либо еще.

Современная аллегория, говорит нам Вальтер Беньямин (Беньямин, 2002), основывается на чувстве ненадежности и фрагментарности мира. «История» понимается как процесс, но не изобретательной жизни, а скатывания к «бренности». Поэтому материальным аналогом аллегории является «руина» (Беньямин, 2002: 185) — всегда исчезающая структура, побуждающая к ее мысленной реконструкции. Беньямин замечает, что «постижение бренности вещей и стремление спасти их для вечности представляют собой один из сильнейших мотивов аллегории» (Беньямин, 2002: 237). Мое описание этнографической пасторали показывает, что этому «мотиву» следует сопротивляться, но не отказываясь от аллегории — что невозможно, — а открываясь иным историям.

\* \* \*

«Аллегориям ничто не грозит... потому что они учат людей определенным образом читать»

Таяль Азад. Комментарий к настоящей статье на семинаре в Санта-Фе

Я рассмотрел некоторые важные аллегорические формы, выражающие «космологические» паттерны порядка и беспорядка, предания о личной (гендерной) идентичности, а также политизированные модели темпоральности. Будущее этих форм туманно: они переписываются и критикуются в современной практике. На основании вышеизложенного можно сформулировать несколько выводов, или, по крайней мере, предположений:

- В описаниях культуры невозможно с хирургической точностью отделить фактическое от аллегорического. Этнографические данные приобретают смысл только внутри упорядоченных паттернов и нарративов, которые носят конвенциональный, политический и осмысленный характер не только на уровне своих референций. Культурные факты — не истина, а культурные ал-

легории — не ложь. В гуманитарных науках связь факта и аллегории является предметом борьбы и внутридисциплинарного контроля.

- Значения этнографического текста невозможно контролировать. Ни авторская интенция, ни дисциплинарная подготовка, ни законы жанра не могут ограничить число возможных прочтений текста, возникающих в рамках новых научных, исторических или политических проектов. Но хотя этнографические тексты и допускают многочисленные интерпретации, в каждый отдельный момент времени число этих интерпретаций не бесконечно и они не «субъективны» (в уничижительном смысле). Прочтение непредопределено только в той мере, в какой сама история никогда не окончена. Если возникает сопротивление идее признания аллегории, страх перед тем, что она ведет к нигилизму прочтений, то этот страх ничем не обоснован. Он путает борьбу за смысл с беспорядком. Нередко он отражает стремление уберечь «объективную» риторику, отказ признать свой собственный способ производства частью изобретательной культуры и исторических преобразований.
- Признание аллегории неизбежно ставит вопрос о политическом и этическом измерениях этнографического письма. Они должны предъявляться, а не скрываться. В этом отношении открытая аллегоризация, осуществляемая Мид или Бенедикт, свидетельствует об определенной честности — они осознанно подставляют себя под шквал обвинений в *использовании* племенных обществ в педагогических целях. (Кто не преследует подобных целей, пусть первый бросит камень!) Это, конечно, не означает, что нужно распространять неудобоваримые «послания» или манипулировать культурными фактами в политических целях (примеры чего сегодня известны). В качестве образца аллегорического такта я бы указал «Очерк о даре» Марселя Мосса. Никто не сможет отрицать научную значимость или академичность этой книги. Однако с самого начала, и особенно в заключительной главе, задача этой работы формулируется вполне четко: «Мы сможем извлечь отсюда некоторые нравственные выводы относительно проблем, порожденных нашим правовым и экономическим кризисом» (Мосс, 1996: 87). Книга была написана в ответ на разрушение внутриевропейских связей во время Первой мировой войны. Демонстрируемое в ней тревожное сходство между обменом и войной, приводимый в конце образ круглого стола — эти и прочие резонансы делают данную книгу социально-гуманистической аллегорией, адресованной политическому истеблишменту 1920-х годов. Но это не единственное «содержание» работы. Многочисленные перепрочтения «Очерка о даре» свидетельствуют о его продуктивности в качестве текста. Он даже может читаться — на некоторых аспирантских семинарах — как классическое сравнительное исследование систем обмена (если предупредить о том, что последнюю главу следует пропустить). Это печальная ошибка, поскольку из-за нее упускается возможность познакомиться с замечательным примером того, как наука находит себе место в истории.

- Признание аллегории усложняет процесс письма и чтения этнографических текстов потенциально продуктивными способами. Возникает тенденция специфицировать и разделять различные аллегорические регистры внутри текста. Включение специально выделенных обширных фрагментов дискурсов коренных жителей показывает, что этнография представляет собой иерархическую структуру сильных сюжетов, переводящих, реконтекстуализирующих и сталкивающихся с другими сильными сюжетами. Это палимпсест (Owens, 1980). Более того, осознание значимости аллегории усиливает осознание значимости нарративов и других темпоральных конструкций, эксплицитно или имплицитно задействованных в тексте. Вытесняется ли искомая структура спасительной текстуализации? Но какими новыми аллегориями? Конфликта? Возникновения? Синкретизма?<sup>14</sup>
- Наконец, признание аллегории требует, чтобы мы, читатели и авторы этнографических текстов, старались признавать и брать на себя ответственность за свои систематические конструкции других и, через других, самих себя. Это не обязательно приведет в конечном счете к иронической позиции, хотя с глубоко скрытой иронией придется столкнуться. Если мы обречены рассказывать истории, которые не в силах контролировать, почему бы нам, по крайней мере, не рассказывать истории, в которые мы сами верим.

## Литература

- Барт Р. (2011). *Camera lucida: комментарий к фотографии* / Пер. с франц. М. Рыклина. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Беньямин В. (2002). *Происхождение немецкой барочной драмы* / Пер. с нем. С. А. Ромашко. М.: Аграф.
- Гириц К. (2004). *Интерпретация культур* / Пер. с англ. О. В. Барсуковой и др. М.: Российская политическая энциклопедия.
- Деррида Ж. (1999). *Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля* / Пер. с франц. С. Г. Кашиной // *Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля*. СПб: Алетейя. С. 9–137.
- Деррида Ж. (2000). *О грамматологии* / Пер. с франц. Н. С. Автономовой. М.: Ad Marginem.

---

14. О последних изменениях в этих базовых историях см. сноску 11 и работу Брунера (Bruner, 1986). См. также анализ сатирических аспектов антропологии, сделанный Джеймсом Буном (Boon, 1983). Частично выход из создавшейся ситуации может быть подсказан домодерным течением, которое Гарри Бергер назвал «сильной» или «метапасторалью» — традицией, к которой он относит Сидни, Спенсера, Шекспира, Сервантеса, Мильтона, Марвелла и Поупа. «Такая пастораль создает внутри себя образ породивших ее традиций с тем, чтобы подвергнуть их критике и одновременно довести критику до ее собственного предела, даже несмотря на то, что она ироническим образом демонстрирует наслаждение той деятельностью, которую критикует» (Berger, 1984: 2). В современной этнографии подобных примеров почти нет, не считая значительной части «Печальных тропиков» Леви-Строса.

- Кольридж С. Т.* (1981). Аллегория / Пер. с англ. О. Алякринского // Писатели Англии о литературе. XIX–XX вв. М.: Прогресс. С. 43–45.
- Малиновский Б.* (2004). Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. В. Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия.
- Ман П. Де.* (1999). Аллегии чтения: фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / Пер. с англ. С. А. Никитина. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета.
- Мосс М.* (1996). Очерк о даре: форма и основание обмена в архаических обществах // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Восточная литература. С. 83–222.
- Леви-Строс К.* (1994). Печальные тропики / Пер. с франц. Г. А. Матвеевой. М.: Культура.
- Сепир Э.* (1993). Культура, подлинная и мнимая / Пер. с англ. П. Б. Паршина // *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, Универс. С. 465–493.
- Тодоров Ц.* (1997). Введение в фантастическую литературу / Пер. с франц. Б. Нарумова. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Харауэй Д.* (2005). Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. / Пер. с англ. А. Гараджи // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / Под ред. Л. М. Бредихиной и К. Дипуэлл. М.: Российская политическая энциклопедия. С. 322–377.
- Эванс-Причард Э. Э.* (1985). Нуэры: описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов / Пер. с англ. О. Л. Орестова. М.: Наука.
- Benedict R.* (1934). *Patterns of culture.* New York: New American Library.
- Berger H.* (1984). The origins of bucolic representation: disenchantment and revision in Theocritus' Seventh Idyll // *Classical Antiquity.* Vol. 3. № 1. P. 1–39.
- Boon J. A.* (1977). The anthropological romance of Bali, 1597–1972: dynamic perspectives in marriage and caste, politics, and religion. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boon J. A.* (1982). Other tribes, other scribes: symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions, and texts. Ithaca: Cornell University Press.
- Boon J. A.* (1984). Folly, Bali, and anthropology, or Satire across cultures // Text, play, and story: the construction and reconstruction of self and society / Ed. E. M. Bruner. Washington: American Ethnological Society. P. 156–177.
- Brody H.* (1982). Maps and dreams. New York: Pantheon.
- Bruner E. M.* (1986). Ethnography as narrative // The anthropology of experience / Ed. V. Turner, E. M. Bruner. Urbana: University of Illinois Press. P. 139–155.
- Clifford J.* (1982). A Boswell in Botswana // *Times Literary Supplement.* Septembre 17. P. 994–995.
- Clifford J.* (1983a). On ethnographic authority // *Representations.* Vol. 1. № 2. P. 118–146.



- Clifford J.* (1983b). Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation // *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork* / Ed. G. W. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press. P. 121–156.
- Clifford J.* (1983c). The other side of paradise // *Times Literary Supplement*. May 13. P. 475–476.
- Crapanzano V.* (1980). *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- De Certeau M.* (1983). History: ethics, science, and fiction // *Social science as moral inquiry* / Ed. N. Hahn et al. New York: Columbia University Press. P. 173–209.
- De Man P.* (1969). The rhetoric of temporality // *Interpretation: theory and practice* / Ed. Ch. Singleton. Baltimore: Johns Hopkins University Press. P. 173–209.
- Diamond S.* (1974). *In search of the primitive: a critique of civilization*. New Brunswick: E.P. Dutton.
- Eisenstein E.J.* (1979). The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early modern Europe. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Empson W.* (1950). *Some versions of pastoral*. Norfolk: New Directions.
- Fabian J.* (1983). *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fletcher A.* (1964) *Allegory: the theory of a symbolic mode*. Ithaca: Cornell University Press.
- Freeman D.* (1983). *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Frye N.* (1963). *Fables of identity: studies in poetic mythology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Frye N.* (1971). *Anatomy of criticism: four essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Goody J.* (1977). *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gusdorf G.* (1956). Conditions et limites de l'autobiographie // *Formen der Selbstdarstellung: Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits* / Hrsg. G. Reichenkrom und E. Haase. Berlin: Duncker and Humblot. P. 105–123.
- Hooks B.* (1981). *Ain't I a woman: Black women and feminism*. Boston: South End Press.
- Hull G., Scott P. B., Smith B.* (eds.) (1982) *All the Women Are White, All the Men Are Black, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, Old Westbury: Feminist Press.
- Jameson F.* (1981). *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kermode F.* (1952). *English pastoral poetry: from the beginnings to Marvell*. London: Harrap.
- Kuklick H.* (1984). *Tribal exemplars: images of political authority in British anthropology, 1885–1945* // *Functionalism historicized: essays on British social anthropology* / Ed. G. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press. P. 59–82.

- Lafitau J.-F.* (1724). *Mœurs des sauvages américains: comparées aux mœurs des premiers temps.* Paris.
- Larcom J.* (1984). *Following Deacon: the problem of ethnographic reanalysis // Functionalism historicized: essays on British social anthropology / Ed. G. Stocking.* Madison: University of Wisconsin Press. P. 175–195.
- Lejeune P.* (1975). *Le Pacte autobiographique.* Paris: Seuil.
- Mead M.* (1923). *Coming of age in Samoa.* New York: William Morrow.
- Moraga C.* (1983). *Loving in the war years: lo que nunca pasó por sus labios.* Boston: South End Press.
- Murphy R.* (1984). *Requiem for the Kayapo // New York Times Book Review.* August 12. P. 34.
- Olney J.* (1972). *Metaphors of self: the meaning of autobiography.* Princeton: Princeton University Press.
- Ong W. J.* (1967). *The presence of the word: some prolegomena for cultural and religious history.* New Haven: Yale University Press.
- Ong W. J.* (1971). *Rhetoric, romance, and technology: studies on the interaction of expression and culture.* Ithaca: Cornell University Press.
- Ong W. J.* (1977). *Interfaces of the word: studies in the evolution of consciousness and culture.* Ithaca: Cornell University Press.
- Ong W. J.* (1982). *Orality and literacy: the technologizing of the word.* London; New York: Methuen.
- Poggioli R.* (1975). *The oaten flute: essays on pastoral poetry and the pastoral ideal.* Cambridge: Harvard University Press.
- Porter D.* (1984). *Anthropological tales: unprofessional thoughts on the Mead/Freeman controversy // Notebooks in Cultural Analysis.* Vol. 1. P. 15–37.
- Rich A.* (1979). *Disloyal to civilization: feminism, racism, gynophobia (1978) // Rich A. On lies, secrets, and silence: selected prose, 1966–1978.* New York: Norton.
- Rosaldo M.* (1980). *The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding // Signs.* Vol. 5. № 3. P. 389–417.
- Shostak M.* (1981). *Nisa: the life and words of a!Kung woman.* Cambridge: Harvard University Press.
- Taussig M.* (1984). *History as sorcery // Representations.* Vol. 7. P. 87–109.
- Thomas E. M.* (1959). *The harmless people.* New York: Alfred A. Knopf.
- Turner V.* (1980). *Social dramas and stories about them // Critical Inquiry.* Vol. 7. № 1. P. 141–168.
- Tyler S. A.* (1978). *The said and the unsaid: mind, meaning, and culture.* New York: Academic Press.
- Tyler S. A.* (1985). *Ethnography, intertextuality, and the end of description // American Journal of Semiotics.* Vol. 3. № 4. P. 83–98.
- Tyler S. A.* (1986). *Postmodern anthropology // Discourse and the social life of meaning / ed. P. P. Chock and J.R. Wyman.* Washington: Smithsonian Institution Press. P. 23–49.

- Wagner R. (1979). The talk of Koriki: a Daribi contact cult // *Social Research*. Vol. 46. №1. P. 140–165.
- Wagner R. (1980). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Webster S. (1982). Dialogue and fiction in ethnography // *Dialectical Anthropology* Vol. 7. № 2. P. 91–114.
- Weiner A. (1976). *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press.
- Whitten N. E. (1978). Ecological imagery and cultural adaptability: the Canelos Quichua of Eastern Ecuador // *American Anthropologist*. Vol. 80. № 4. P. 836–859.
- Williams R. (1973). *The country and the city*. New York: Oxford University Press.
- Wittig M. (1981). One is not born a woman // *Feminist Issues*. Vol. 1. № 2. P. 47–54.

## On Ethnographic Allegory

*James Clifford*

Professor Emeritus, University of California, Santa Cruz  
Address: Santa Cruz, CA 95064 USA  
E-mail: jcliff@ucsc.edu

*Olessia Kirtchik* (translator)

Leading Researcher, National Research University Higher School of Economics  
Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: okirtchik@hse.ru

In now classic article, James Clifford offers a novel perspective on ethnographic texts. Inspired by literary studies (e.g. Jacques Derrida's grammatology) he uses contemporary ethnographic works to question ethnography's claims of scientific objectivity and a clear distinction between allegorical and factual. If ethnography aims to keep its contemporary relevance, it should specifically focus on allegory as an intrinsic quality of ethnographic texts. This kind of analysis may assume that any ethnographic text accounts for facts and events but at the same time it tackles the moral, ideological or even cosmological issues. According to Clifford, ethnography has been dominated by a "pastoral" allegorical register which allowed an ethnographer to occupy a privileged position to interpret other, non-writing cultures. Clifford notices that this register is losing support in the modern world since the difference between illiterate and literate cultures is not relevant anymore. Ethnographic pastoral is now replaced with self-reflexive and dialogical forms of ethnographic writing, analyzed by Clifford by the example of Marjorie Shostak's book *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*.

**Keywords:** ethnography, textualization, allegory, pastoral, writing, interpretation of cultures

## References

- Barthes R. (2011) *Camera lucida: komentarij k fotografii* [Camera Lucida: Reflections on Photography], Moscow: Ad Marginem.
- Benedict R. (1934) *Patterns of Culture*, New York: New American Library.
- Benjamin W. (2002) *Proishozhdenie nemeckoj barochnoj dramy* [The Origin of German Tragic Drama], Moscow: Agraf.

- Berger H. (1984) The origins of bucolic representation: disenchantment and revision in Theocritus' Seventh Idyll. *Classical Antiquity*, vol. 3, no 1, pp. 1–39.
- Boon J. A. (1977) *The Anthropological Romance of Bali, 1597–1972: Dynamic Perspectives in Marriage and Caste, Politics, and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boon J. A. (1982) *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Ithaca: Cornell University Press.
- Boon J. A. (1984) Folly, Bali, and anthropology, or Satire across cultures. *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society* (ed. E. M. Bruner), Washington: American Ethnological Society, pp. 156–177.
- Brody H. (1982) *Maps and Dreams*, New York: Pantheon.
- Bruner E. M. (1986) Ethnography as narrative. *The anthropology of experience* (eds. V. Turner, E. M. Bruner), Urbana: University of Illinois Press, pp. 139–155.
- Clifford J. (1982) A Boswell in Botswana. *Times Literary Supplement*, September 17, pp. 994–995.
- Clifford J. (1983) On ethnographic authority. *Representations*, vol. 1, no 2. P. 118–146.
- Clifford J. (1983) Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* (ed. G. W. Stocking), Madison: University of Wisconsin Press, pp. 121–156.
- Clifford J. (1983) The other side of paradise. *Times Literary Supplement*, May 13, pp. 475–476.
- Coleridge S. T. (1981) Allegorija [Allegory]. *Pisateli Anglii o literature. XIX–XX vv.* [English Writers on Literature, 19–20th Centuries], Moscow: Progress, pp. 43–45.
- Crapanzano V. (1980) *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press.
- De Certeau M. (1983) History: ethics, science, and fiction. *Social Science as Moral Inquiry* (eds. N. Hahn et al.), New York: Columbia University Press, pp. 173–209.
- De Man P. (1969) The rhetoric of temporality. *Interpretation: Theory and Practice* (ed. Ch. Singleton), Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 173–209.
- De Man P. (1999) *Allegorii chtenija: figural'nyj jazyk Russo, Nicshe, Ril'ke i Prusta* [Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust], Yekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta.
- Derrida J. (1999) Golos i fenomen: vvedenie v problemu znakov v fenomenologii Husserlja [Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl's Phenomenology]. "Golos i fenomen" i drugie raboty po teorii znaka Husserlja ["Voice and Phenomenon" and Other Works on Husserl's Theory of Sign], Saint-Petersburg: Aletejja, pp. 9–137.
- Derrida J. (2000) *O grammatologii* [Of Grammatology], Moscow: Ad Marginem.
- Diamond S. (1974) *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, New Brunswick: E. P. Dutton.
- Eisenstein E. J. (1979) *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe, Vol. 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Empson W. (1950) *Some Versions of Pastoral*, Norfolk: New Directions.
- Evans-Pritchard E. E. (1985) *Nujery: opisanie sposobov zhizneobespechenija i politicheskikh institutov odnogo iz nilotskih narodov* [The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People], Moscow: Nauka.
- Fabian J. (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
- Fletcher A. (1964) *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca: Cornell Univeristy Press.
- Freeman D. (1983) *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge: Harvard University Press.
- Frye N. (1963) *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Frye N. (1971) *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton: Princeton University Press.
- Geertz C. (2004) *Interpretacija kul'tur* [The Interpretation of Cultures], Moscow: ROSSPEN.
- Goody J. (1977) *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gusdorf G. (1956) Conditions et limites de l'autobiographie. *Formen der Selbstdarstellung: Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits* (eds. G. Reichenkrom, E. Haase), Berlin: Duncker and Humblot, pp. 105–123.
- Haraway D. (2005) Manifest kiborgov: nauka, tehnologija i socialisticheskij feminizm 1980-h gg. [A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century].

- Gendernaja teorija i iskusstvo. Antologija: 1970–2000* [Gender Theory and Art: An Anthology, 1970–2000], Moscow: ROSSPEN, pp. 322–377.
- Hooks B. (1981) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston: South End Press.
- Hull G., Scott P. B., Smith B. (eds.) (1982) *All the Women Are White, All the Men Are Black, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, Old Westbury: Feminist Press.
- Jameson F. (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kermode F. (1952) *English Pastoral Poetry: From the Beginnings to Marvell*, London: Harrap.
- Kuklick H. (1984) Tribal exemplars: images of political authority in British anthropology, 1885–1945. *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology* (ed. G. Stocking), Madison: University of Wisconsin Press, pp. 59–82.
- Lafitau J.-F. (1724) *Mœurs des sauvages américains: comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris.
- Larcom J. (1984) Following Deacon: the problem of ethnographic reanalysis. *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology* (ed. G. Stocking), Madison: University of Wisconsin Press, pp. 175–195.
- Lejeune P. (1975) *Le Pacte autobiographique*, Paris: Seuil.
- Levi-Strauss C. (1994) *Pechal'nye tropiki* [Tristes Tropiques], Moscow: Kul'tura.
- Malinowski B. (2004) *Argonavty zapadnoj chasti Tihogo okeana* [Argonauts of the Western Pacific], Moscow: ROSSPEN.
- Mauss M. (1996) Ocherk o dare: forma i osnovanie obmena v arhaicheskikh obshhestvah [The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies]. *Obshhestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], Moscow: Vostochnaja literatura, pp. 83–222.
- Mead M. (1923) *Coming of Age in Samoa*, New York: William Morrow.
- Moraga C. (1983) *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*, Boston: South End Press.
- Murphy R. (1984) Requiem for the Kayapo. *New York Times Book Review*, August 12, pp. 34.
- Olney J. (1972) *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*, Princeton: Princeton University Press.
- Ong W. J. (1967) *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven: Yale University Press.
- Ong W. J. (1971) *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies on the Interaction of Expression and Culture*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ong W. J. (1977) *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ong W. J. (1982) *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London, New York: Methuen.
- Poggioli R. (1975) *The Oaten Flute: Essays on Pastoral Poetry and the Pastoral Ideal*, Cambridge: Harvard University Press.
- Porter D. (1984) Anthropological tales: unprofessional thoughts on the Mead/Freeman controversy. *Notebooks in Cultural Analysis*, vol. 1, pp. 15–37.
- Rich A. (1979) Disloyal to civilization: feminism, racism, gynephobia (1978). *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966–1978*, New York: Norton.
- Rosaldo M. (1980) The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding. *Signs*, vol. 5, no 3, pp. 389–417.
- Sapir E. (1993) Kul'tura, podlinnaja i mnimaja [Culture, Genuine and Spurious]. *Izbrannye trudy po jazykoznaniju i kul'turologii* [Selected Works on Language and Culture], Moscow: Progress, Univ. Press, pp. 465–493.
- Shostak M. (1981) *Nisa: The Life and Words of a Kung Woman*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taussig M. (1984) History as sorcery. *Representations*, vol. 7, pp. 87–109.
- Thomas E.M. (1959) *The Harmless People*, New York: Alfred A. Knopf.
- Todorov T. (1997) *Vvedenie v fantasticheskiju literaturu* [The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre], Moscow: Dom intelektual'noj knigi.
- Turner V. (1980) Social dramas and stories about them. *Critical Inquiry*, vol. 7, no 1, pp. 141–168.
- Tyler S. A. (1978) *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning, and Culture*, New York: Academic Press.

- Tyler S. A. (1985) Ethnography, intertextuality, and the end of description. *American Journal of Semiotics*, vol. 3, no 4, pp. 83–98.
- Tyler S. A. (1986) Postmodern anthropology. *Discourse and the Social Life of Meaning* (eds. P. P. Chock, J. R. Wyman), Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 23–49.
- Wagner R. (1979) The talk of Koriki: a Daribi contact cult. *Social Research*, vol. 46, no 1, pp. 140–165.
- Wagner R. (1980) *The Invention of Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Webster S. (1982) Dialogue and fiction in ethnography. *Dialectical Anthropology*, vol. 7, no 2, pp. 91–114.
- Weiner A. (1976) *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin: University of Texas Press.
- Whitten N. E. (1978) Ecological imagery and cultural adaptability: the Canelos Quichua of Eastern Ecuador. *American Anthropologist*, vol. 80, no 4, pp. 836–859.
- Williams R. (1973) *The Country and the City*, New York: Oxford University Press.
- Wittig M. (1981) One is not born a woman. *Feminist Issues*, vol. 1, no 2, pp. 47–54.

# Власть, церковь и государство в «Первой лекции о церковной власти» Франсиско де Витории

Александр Марей

Кандидат юридических наук, доцент школы философии факультета гуманитарных наук,  
ведущий научный сотрудник ЦФС ИГИТИ НИУ ВШЭ

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

E-mail: amarey@hse.ru

В статье отражены основные положения теории церковной власти, разработанной Фр. де Виторией. Начиная с понятия «теория власти», Витория рассматривает понятие «Церковь» и далее обращается к вопросу о «власти, присущей Церкви». В статье разбирается активно обосновываемая Виторией идея разделения Церкви и государства и существования двух отдельных юрисдикций. Вместе с тем в случае форс-мажорных обстоятельств и паралича государственной власти именно Церковь должна выступать в роли реаниматора государства и осуществлять все действия, необходимые для управления последним вплоть до возвращения к власти легитимного правителя. Государство, в свою очередь, подчиняя себе клириков как часть своих подданных, не может посягать на них как на служителей Церкви. Вторая идея Витории, освещаемая в статье, — его понимание государства как целостной, самодостаточной и совершенной в себе структуры, обладающей безусловным суверенитетом и в силу этого имеющей право устанавливать свои законы, судить, и при необходимости вести военные действия.

**Ключевые слова:** теория власти, государство, церковь, Испания, Контрреформация, Франсиско де Витория, Саламанкская школа

Лекция, ставшая предметом настоящей статьи, входит в цикл из четырех лекций о власти, прочитанных Франсиско де Виторией<sup>1</sup>. Первой, в которой Витория обратился к теме власти, стала произнесенная им в 1528 году «Лекция о гражданской власти»<sup>2</sup>. Основные ее положения получили свое развитие и переосмысление в первой (1532) и второй (1533) «Лекциях о церковной власти», а также в «Лекции о власти Папы и собора», с которой Витория выступил перед профессорами Саламанкского университета на Пасху 1534 года. В рамках отмеченного цикла разбираемая сейчас «Первая лекция о церковной власти» открывает своеобразный трактат о власти Папы, состоящий из трех частей<sup>3</sup>. Указывает на это в том числе и то, что

---

© Марей А. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Краткий очерк о жизни и творчестве Фр. де Витории можно найти в моей статье 2013 года: (Марей, 2013), а также в указанной там литературе. Важная информация относительно жанрового своеобразия и структуры университетской *quaestio* Средневековья и раннего Нового времени содержится в прекрасных работах Виталия Иванова (см., прежде всего: Иванов, 2013, и цитированную там библиографию), а также статью Т. Ренча (Ренч, 2009).

2. Русский перевод «Лекции о гражданской власти» см.: Витория, 2013.

3. Понятие «церковная власть» (*potestas ecclesiastica*) для Витории практически полностью (за очень небольшими ограничениями) совпадает с понятием «власть Папы». Причина подобного совпа-

для всех трех помянутых лекций Виторией была избрана единственная лемма — ею стала фраза Христа из Евангелия от Матфея, обращенная к апостолу Петру: я дам тебе ключи Царствия Небесного (Мф. 16:19). Таким образом, если помнить о смысловом и органическом единстве двух лекций о церковной власти и одной — о власти Папы и собора, — становится более понятна логика Витории в отношении расположения материала внутри лекций.

Рассматриваемая в данной статье лекция имела для Витории во многом постановочное значение, в ней он рассматривал те базовые понятия и идеи, без которых весь дальнейший разговор о церковной власти не имел бы никакого смысла. В центр внимания доминиканского профессора попали вопросы о том, что такое Церковь и в чем ее отличительные черты, что есть власть (характерно, что этот вопрос Виторией не затрагивался в лекции о гражданской власти) и, наконец, что такое, собственно говоря, церковная власть, какую цель она преследует, какие области жизни человека охватывает, как соотносится с гражданской властью. Забегая вперед, скажу, что вторая лекция о церковной власти была посвящена Виторией проблеме субъекта церковной власти, а третья — проблеме разграничения полномочий верховного понтифика и вселенских соборов, проблеме, ставшей особенно актуальной на рубеже конца Средних веков и начала Нового времени<sup>4</sup>.

Структурно «Лекция о церковной власти» состоит из 6 вопросов (*quaestiones*), подразделяющихся, в свою очередь, на отдельные посылки (*propositiones*), каждая из которых представляет собой одновременно и небольшой самостоятельный вопрос, и ступеньку в доказательстве общего тезиса *quaestio*. Предшествует шести выбранным для обсуждения вопросам небольшое введение, посвященное Виторией определению того, что есть Церковь. Первый же вопрос, следующий за введением, открывается анализом, что такое власть, а затем — рассуждением на тему, есть ли у Церкви какая-либо власть, помимо гражданской, принадлежащей государству<sup>5</sup>. Вторая *quaestio* лекции посвящена выяснению наличия у церковной власти какого-либо сугубо духовного эффекта, а на протяжении вопросов с 3-го по 6-й разбираются проблемы происхождения церковной власти, правового ее основания, а также взаимоотношений церковной и светской властей и подчиненности клириков мирской юрисдикции.

В отличие от «Лекции о гражданской власти», в которой он опирался на сравнительно небольшое число авторитетов, среди которых следует назвать прежде всего тексты Священного Писания, а также Фомы Аквинского, Аристотеля, Цицерона и Лукреция, здесь круг цитирования Витории значительно расширен. Помимо уже упоминавшегося Священного Писания саламанкский лектор ссылается в своем

---

дения очевидна — именно во власти верховного понтифика власть Католической Церкви находила свое завершение, свою наивысшую и наиболее полную форму. См. об этом: Urdaño, 1960: 410–411.

4. См. об этом традиционные главы в классических работах: Skinner, 1978: 113–135; Burns, 1991: 146–158, и т. д.

5. Автор основного на сегодняшний день издания «Богословских лекций» — Теофило Урданьо — отмечает, что, по сути, экскурс Витории о понятии власти представляет собой не начало первого вопроса, а вторую часть преамбулы. См.: Urdaño, 1960: 199.



тексте на достаточно широкий круг источников, который можно разделить на несколько групп. Во-первых, активно цитируются произведения древних авторов: Аристотеля, Руфина Аквилейского и Лукиана Самосатского. Во-вторых, многие тезисы лекции подтверждаются ссылками на авторитетов в области канонического права, из которых широко цитируются папские декреты, вошедшие в состав Свода канонического права, прежде всего — постановления пап Иннокентия III, Александра III и Бонифация VIII, а также упоминаются юристы: Гвидо да Байзио (он же — Архидьякон), Никколо Тедески (известный как Панормийский аббат) и Джованни Андреа. Третью группу цитируемых Виторией авторов составляют богословы как предшествовавшей, так и современной ему эпох. Среди них, помимо Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота и Бонавентуры, следует назвать старшего современника Витории и его собрата по ордену Сильвестро Маццоллини да Приерио, а также богословов XII-XV вв.: Бернарда Клервоского, Дуранда де Сен-Пурсена, Гуго Сен-Викторского, Пьера де ля Палю, Хуана Торквемаду и Ричарда Фицральфа. Одним из наиболее авторитетных и близких Витории по воззрениям авторов на протяжении всей лекции остается Томмазо де Вио, знаменитый кардинал Кайетан.

Не безусловно и не во всем соглашаясь с перечисленными авторами, Витория все же достаточно последовательно придерживается их позиций во всем, кроме вопроса об ограничении Папской власти и о нераспространении ее на светских правителей. Здесь он занимает более жесткую и ригористичную позицию, настаивая практически на полном отделении Церкви от государства и на разделении их юрисдикций.

Множится и список противников Витории, авторов, с позициями или высказываниями которых он выражает решительное несогласие, либо прямо называя их еретиками, либо ссылаясь на соответствующие осуждающие решения Святого престола. В этот перечень в тексте лекции попадают прежде всего Мартин Лютер и его последователи. Отказываясь от собственно лютеранского стиля аргументации в споре, т. е. от безудержной брани в адрес собеседника, Витория достаточно последовательно полемизирует с их доводами относительно природы и действия благодати, а также связи ее с природой человеческого действия. Своих соперников в этом споре он сопоставляет, по занимаемой ими позиции, с последователями ереси Пелагия, осуждавшейся Августином, а сам сближается с гиппонским епископом. Впрочем, следует отметить (более подробный разбор этого тезиса должен быть предметом отдельной статьи), что сближение Витории с Августином имеет во многом спорный, а местами и иллюзорный характер.

Помимо Лютера в список оппонентов Витории попадают признанные сейчас классики европейской средневековой политической мысли, в разное время подвергшиеся осуждению со стороны Св. Престола, — Джон Уиклиф, Уильям Оккам, Жан Жерсон, Марсилиус Падуанский. Любопытно отметить, впрочем, что с ними Витория практически и не спорит, он просто регистрирует их мнение, упоминая, что сами они были осуждены различными папами в тех или иных постановлениях.

ниях. Причин столь малого внимания, уделяемого убеждениям и идеям того же Марсилия Падуанского, может быть несколько, однако мне наиболее вероятным кажется, что Витория избрал в качестве своего основного оппонента Лютера, который, в свою очередь, был во многом вдохновлен идеями Марсилия. Отвечая Лютеру, саламанкский профессор тем самым опровергал и Марсилия, что позволяло ему избегать прямых отсылок к сочинениям последнего. Под вопросом пока что остается факт знакомства Витории с «Монархией», написанной еще одним ярким защитником императорской власти — Данте Алигьери. Многие аргументы, приводимые в лекциях как о гражданской, так и о церковной власти, совпадают или, по крайней мере, сильно перекликаются с идеями Данте, но чем вызвана эта переключка, случайна ли она или имеет намеренный характер, пока сказать сложно.

\* \* \*

Как уже говорилось, именно в тексте «Лекции о церковной власти» Витория впервые наиболее полно разворачивает и обосновывает свою теорию власти как таковой. Первой посылкой выступает его отказ отождествить понятия *potestas* (власть) и *potentia* (возможность), поскольку, по его утверждению, второе не охватывает всей полноты первого. По его словам, «представляется, что власть — это совершенно не то же самое, что и возможность, поскольку мы же не называем матерью, чувство, разум или волю «властями», но — «возможностями» (I DPE.I.1). В поисках недостающих компонентов власти Витория обращается к знаменитому определению духовной власти, данному Фомой Аквинским, согласно которому «власть есть некая активная возможность, соединенная с некоторым превосходством»<sup>6</sup>. Это определение он дополняет еще одним компонентом, а именно *auctoritas*, совмещающая его с превосходством. Как следствие, власть трактуется Виторией как совокупность возможности к действию, некоего превосходства и авторитета (I DPE.I.1).

Это определение, могущее на первый взгляд показаться несколько плеонастичным, на самом деле представляет собой серьезный шаг вперед в европейской теории власти Нового времени. Посредством этой формулы Витория фактически снимает давнюю антитезу *potestas* и *auctoritas*, введенную в оборот еще Папой Геласием I, а до него — Цицероном. Эти два понятия оказываются примирены и согласованы друг с другом как целое с частью, но поскольку *auctoritas* предстает принципиально важной и возможно даже решающей частью власти, то само это понятие становится практически синонимично общему слову *potestas*. Более того, Витория дважды на протяжении лекции обращается к проблеме использования государством силы против внутреннего или внешнего врага и оба раза передает эту мысль через словосочетание *exercere auctoritatem et iurisdictionem*, т. е. отправ-

6. Super Sent.IV d. 24 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3: Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva: potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia; et ideo haec definitio non convenit Baptismo.

лять власть и юрисдикцию. При этом если под словом *iusdictio* имеется в виду прежде всего право государства судить по своим законам, то *auctoritas* приобретает значение агрессивной силы, посредством которой одно государство навязывает другому свои порядки (см., например: I DPE.V.14). Исходные же коннотации понятия *auctoritas* как «социально признанного знания» придают этой агрессивной силе статус силы справедливой.

Дополняется рассматриваемая теория власти еще тремя концептами, вводимыми Виторией. И если об одном из них — об *iusdictio* — уже было сказано несколько слов выше, то два других, *dominium* и *imperium*, заслуживают некоторого внимания. В самих по себе этих словах нет ничего нового — они традиционно использовались в правовой и политической лексике, начиная как минимум с эпохи Римской республики и затем на протяжении всех Средних веков. Но Витория в «Лекции о гражданской власти» совершенно не использует ни одно из этих понятий, впервые вводя их здесь, в «Первой лекции о церковной власти». Сразу отмечу, впрочем, что понятие *imperium* употребляется им всего два раза, в то время как понятием *dominium* он пользуется часто. Это привлекает внимание только в том смысле, что отражает еще одну грань восприятия власти саламанкским профессором, а именно — власти как владычества, как физического обладания кем-то или чем-то. Дальнейшие замечания относительно концепта *dominium* у Витории и устанавливаемой им связи между властью и собственностью являются делом будущего исследования.

Переходя к понятию Церкви, отмечу, что Витория не только подчеркивает то, что она представляет собой сообщество верных христиан, но и идет дальше, формулируя определение Церкви как единого тела с Христом-головой и, что представляется даже более важным, как «христианского государства» или «духовного государства»<sup>7</sup>. Благодаря подведению Церкви под определение государства Витория получает возможность распространять на нее и все отличительные признаки мирского государства, намечаемые им как здесь же, в тексте лекции, так и в предыдущей лекции, посвященной гражданской власти. Церковь, таким образом, признается самодостаточной и совершенной в себе (*autosufficiens et perfecta per se*), а следовательно, априори защищенной правом от всяких посягательств извне, в том числе и со стороны светских правителей. Второе следствие приведенного определения также имеет чрезвычайно важный характер, хотя не раз отмечалось и до Витории, в том числе Аквином. Речь идет о праве Церкви издавать свои законы, независимые от законов мирской власти, а затем вершить по ним суд.

Однако такая картина — Церкви, не просто отделенной от государства, но полностью равной ему, фактически другого такого же государства, — Виторию не устраивала, поскольку блокировала не только возможность для светской власти влиять на политику Церкви, но и обратно, всякую перспективу вмешательства священства в дела мирского управления. Более того, Церковь имела одно серьез-

---

7. T. e. *respublica christiana* & *respublica spiritualis*.

нейшее отличие от нормального светского государства, а именно была лишена своей четко ограниченной территории и, как следствие, претендовала на весь христианский мир, реализуя тем самым свой вселенский статус.

Выход из сложившейся ситуации Витория находит в обращении к аристотелевской парадигме анализа, а именно к определению цели Церкви. Цель эта лежит в сфере духовного, в отличие от государства, имеющего свою цель в пользе и необходимости гражданского общества (DPC.I.5). Духовный характер цели Церкви, в свою очередь, имеет ряд последствий, на которых необходимо остановиться. Прежде всего это подразумевает, что и церковная власть, и церковное право ориентированы на сферу духовного и, как следствие, являются внешними по отношению к мирскому. Это, в свою очередь, приводит Виторию к утверждению, что не только Церковь не зависит от мирской власти, но и наоборот — правители светских государств в штатной ситуации обладают полным юридическим иммунитетом против вмешательства в их дела Церкви, в том числе и в лице своего главы, Папы. Последний, при всей полноте своей власти, не может ни назначать правителей, ни снимать их, ни создавать гражданские законы, ни лишать их силы. Поскольку цели государства и Церкви разные, то и их вмешательство в дела друг друга не может быть справедливым и действительным.

Однако повторяю, что подобное, полное разделение Церкви и государства, не могло быть целью Витории и не устраивало его. Именно поэтому он и делает две оговорки, имеющие, по сути своей, программное значение. Во-первых, если в мирских вопросах государство не зависит от Церкви (скорее наоборот — клирики, как подданные монарха, обязаны исполнять законы, созданные для всех; Витория отдельно подчеркивает — «король является королем не только одних мирян, но также и клириков» (I DPE.VI.4)), то в духовных делах обстоит совершенно наоборот. Мирские правители, как неоднократно отмечает лектор, не могут и не должны судить о духовных вещах, на то есть Церковь и Папа Римский. Поэтому в любых духовных вопросах они всегда обязаны подчиняться Церкви и ее служителям. Более того, так как высшая цель любого государства есть сверхъестественное благо его граждан, чтобы приблизиться к ней, правитель обязан прибегнуть к помощи священников. Наконец, поскольку мирское всегда и во всем подчинено духовному, то и государство в духовных вопросах соподчинено Церкви и, как следствие, Папа в вопросах духовного управления имеет власть, превосходящую могущество любого из земных владык.

Во-вторых же, у Церкви, а значит — и у Папы — есть и светская власть, и в немалых объемах. Но применять ее Папа может, лишь когда она направлена к духовной цели и, во-вторых, когда «гражданская власть прекращается и не может исполнять своих обязанностей» (I DPE.V.13). Таким образом, Папа становится верховным арбитром в ситуациях коллапса государственной власти или ее полного отсутствия. К первым ситуациям относятся мятежи против действующей власти или война одного государства с другим, несущая ущерб христианскому миру. Ко второй категории случаев следует отнести ситуацию, сложившуюся в конце XV —

первой половине XVI века вокруг недавно открытых испанскими моряками земель Нового Света. Поскольку эти земли изначально не принадлежали ни испанской, ни португальской короне и не были подвластны никаким христианским правителям, то они тем самым находились в зоне «политической пустоты», где еще не действовала ни одна мирская власть. Но поскольку на этих землях жили люди, то Папа, руководствуясь своей духовной властью, мог передать право несения среди них слова Евангелия тем монархам, которых он считал более достойными этого, т. е. королям Испании.

Несколько слов необходимо сказать о собственно церковной власти, как мыслил ее Витория. Для него, повторюсь, церковная власть отличается от государственной уже тем, что нацелена на духовное и все свои причины — и побудительную, и целевую, и действующую — полагает именно в сфере духовной жизни. Помимо выводов о безусловном совершенстве духовной власти относительно земной и, как следствие, более высокого достоинства священства по сравнению с царством, отсюда следует и еще одна мысль — о структуре церковной власти. По мнению Витории, церковная власть двойственна, она подразделяется на «власть таинств» (*potestas ordinis*) и «власть юрисдикции» (*potestas iurisdictionis*).

Размышлению о первой из двух ипостасей церковной власти Витория посвящает весь второй вопрос своей лекции. Лишь Церковь, утверждает он, обладает правом совершать таинство и осуществлять коммуникацию с Богом, поскольку епископы суть преемники апостолов, в частности, апостола Петра, а лишь ему одному были доверены ключи, позволяющие «вязать и разрешать», а также отпирать врата Царствия Небесного. Несколько раз на протяжении лекции Витория повторяет, что помимо Церкви нет никакой дороги в Царствие Христово и что только у церковных таинств есть возможность даровать человеку благодать. Именно в полемике с лютеранами по вопросу о природе таинства и благодати — дает ли таинство благодать *ex opere operato*, т. е. в силу совершения действия, или необходимо еще и человеческое стремление получить благодать — Витория и обосновывает начала католической теории действия, впоследствии развитой его учениками.

\* \* \*

Завершая это небольшое вступительное исследование, скажу несколько слов о принципах, которыми я руководствовался при переводе этой, уже второй для меня, лекции Фр. де Витории на русский язык. Как и прежде, основную трудность представлял достаточно слабо разработанный словарь отечественной политической философии, из-за чего перевод многих терминов в тексте следует считать сугубо конвенциональным и подлежащим дальнейшему обсуждению и корректровке.

При этом отмечу: уповая на то, что осмысленное повторение действия со временем создает традицию, или как минимум устойчивый узус, — я стараюсь придерживаться в переводе «Лекции о церковной власти» тех же терминологических

координат, которые были приняты мной год назад, при подходе к переводу «Лекции о гражданской власти».

Пара *respublica* — *civitas*, достаточно редкая в тексте «Лекции о церковной власти» (точнее, первое слово употребляется часто, тогда как второе появляется только на последних страницах лекции), по-прежнему переводится мной как «государство» и «город» соответственно. Теперь я больше, чем раньше, уверен в адекватности перевода *respublica* в текстах Витории как «государство», поскольку, используя его, саламанкский теолог стремится к отображению самодостаточного и совершенного в себе института, обладающего суверенитетом и представляющего собой, при ближайшем рассмотрении, иерархично организованную, властную систему иных, более мелкого масштаба институций, взаимодействующих друг с другом. Именно эта логика мышления институтами, в противовес Цицероновской логике мышления гражданским интересом и феодальной логике личной верности, и укрепляет меня в понимании *respublica* в этом тексте как современного государства.

Вторая терминологическая пара, вызывающая серьезные затруднения при переводе на русский язык, — это упоминавшиеся выше понятия *potestas* и *auctoritas*. Их частичная синонимичность в тексте Витории, а также особое значение *auctoritas* как активно проявляемой моральной и физической силы, позволяют переводить оба этих понятия русским «власть», сопровождаемым в случае переводов *auctoritas* буквой (А) после слова. В тех местах текста, где оба рассматриваемых термина стояли вместе, я периодически считал возможным переводить *auctoritas* как «авторитет», осознавая всю концептуальную слабость этого перевода. Составные конструкции со словом *potestas*, активно использовавшиеся Виторией при описании церковной власти и ее происхождения, переводились мной следующим образом: *potestas ordinis* — «власть таинств»; *potestas iurisdictionis* — «власть юрисдикции» или «судебная власть»; *potestas excellentiae* — «власть превосходства».

Еще одна пара имен власти, появляющаяся в тексте «Лекции о церковной власти» — *dominium* и *imperium*, — везде по мере возможности переводилась мной как «владычество» и «господство», что, смею утверждать, отражает наиболее распространенный смысл этих слов. При этом отмечу, что в тех немногих случаях в лекции, когда термин *dominium* был использован в своем частно-правовом значении, он, разумеется, переводился мной как «собственность». Понятие *dominus* я переводил также, сообразуясь с существующей традицией, либо как «господин», либо как «хозяин» или «собственник», в соответствии с контекстом. Наконец, еще одно слово «властного» лексикона, появившееся у Витории — *iurisdictionis*, — я, в зависимости от контекста, переводил либо как «судебная власть», либо как «юрисдикция».

Цитаты из Священного Писания приводятся по Синодальному тексту Библии, за исключением нескольких, отдельно оговоренных в сносках фрагментов, когда Витория вольно или невольно искажал библейский текст. Руфин Аквилейский цитируется в переводе В. М. Тюленева, цитаты из Аристотеля приводятся по переводам Н. В. Брагинской («Никомахова этика») и С. А. Жебелева («Политика»).

## Литература

- Витория Ф. де. (2013). Лекция о гражданской власти / Пер. с лат. А. В. Марей // Социологическое обозрение. Т. 12. № 3. С. 52–74.
- Иванов В. Л. (2013). Луис де Молина, ОИ, и начала схоластической теологии Общества Иисуса. Предисловие к публикации перевода 52-й диспутации «Конкордии» // *Einai*. № 1-2. С. 187–212.
- Марей А. В. (2013). О государствах, королях и законах: Франсиско де Витория и его «Лекция о гражданской власти» // Социологическое обозрение. Т. 12. № 3. С. 41–51.
- Ренч Т. (2009). Культура *quaestio*: к вопросу об истории литературных форм средневековой философии / Пер. с нем. Р. Ю. Кузьмина, А. В. Лызлова // Культура интерпретации до начала Нового времени / Под ред. В. Ю. Ивановой, О. С. Воскобойникова. М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ. С. 181–207.
- Burns J. (1991). Scholasticism: survival and revival. Conciliarists and Papalists // Cambridge history of political thought, Vol. 3: 1450–1700. Cambridge: Cambridge University Press. P. 132–158.
- Skinner Q. (1978). The foundations of the modern political thought, Vol. 2: The age of Reformation / Ed. J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press.
- Urdañoz T. (ed). (1960). Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teologicas. Madrid: Editorial Católica.

## Power, Church, and State in the First Lecture on the Ecclesiastical Power by Francisco de Vitoria

Alexander Marey

Associate Professor, Leading Researcher, National Research University Higher School of Economics

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

E-mail: amarey@hse.ru

The introductory part of the article is dedicated to the analysis of the external structure of the lecture on the ecclesiastical power. Are describing the date of the lecture, its place among others *relecciones* of Vitoria, the lists of the authorities and adversaries of the Dominican Theologist. In the principal part of the article are analyzing the crucial pillars of the theory of Church Power elaborated by Francisco de Vitoria. The theory of power formulated by this thinker had represented a new stage in the development of European Political Thought of Modernity. First of all, Vitoria denies the identity of the concepts of *potestas* and *potentia* and declares that the *potestas* consists from *potentia*, some preeminence and the *auctoritas*. Thus, the *auctoritas* became to be considered as a principal part of the *potestas* or, at times, its complete synonyms. The next crucial point marked in the article is the idea of the separation of Church and State. Vitoria considered the Church as an autonomous system (he said, “the Christian Commonwealth”), which had the same rights and privileges as the State. At the same time, when the State enters in the political collapse, is the Church (or, more precisely, a Pope) who should take the power and lead the State

to its normal position. The State, in its turn, can rule the clergy in the causes concerning the civil administration, because the king "is the king not only for laymen but also for a clergy".

*Keywords:* theory of authority, state, Church, Spain, Counter-Reformation, Francisco de Vitoria, Salamanca' School

## References

- Vitoria F. de. (2013) Lekcija o graždanskoj vlasti [Lecture on the Civil Power]. *Russian Sociological Review*, vol. 12, no 3, pp. 52–74.
- Ivanov V. (2013) Luis de Molina, OI, i nachala sholasticheskoj teologij Obshhestva Iisusa. Predislovie k publikaciji perevoda 52-j disputacii "Konkordii" [Luis de Molina SJ and the beginnings of scholastic theology of the Society of Jesus. Translator's foreword to the publication of the 52nd Disputation of Concordia]. *Einai*, no 1-2, pp. 187–212.
- Marey A. (2013) O gosudarstvah, koroljah i zakonah: Fransisko de Vitorija i ego "Lekcija o graždanskoj vlasti" [About commonwealths, kings and laws: Francisko de Vitoria and his lecture "On the Civil Power"]. *Russian Sociological Review*, vol. 12, no 3, pp. 41–51.
- Rentsch T. (2009). Kul'tura quaestio: k voprosu ob istorii literaturnyh form srednevekovoj filosofii [The culture of quaestio: toward the question of the history of literary forms of medieval philosophy]. *Kul'tura interpretacii do nachala Novogo vremeni* [Culture of Interpretation Before the Modernity] (eds. J. Ivanova, O. Voskoboynikov), Moscow: HSE, pp. 181–207.
- Burns J. (1991) Scholasticism: survival and revival. Conciliarists and Papalists. *Cambridge History of Political Thought, Vol. 3: 1450–1700*, Cambridge: Cambridge University Press. P. 132–158.
- Skinner Q. (1978) *The Foundations of the Modern Political Thought, Vol. 2: The Age of Reformation* (ed. J. H. Burns), Cambridge: Cambridge University Press.
- Urdañoz T. (ed) (1960) *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teologicas*, Madrid: Editorial Católica.



# Первая лекция о церковной власти\*

Франсиско де Витория

В «Первой лекции о церковной власти», прочитанной в 1532 году, Витория развивает свою теорию власти, начатую им в «Лекции о гражданской власти». Церковная власть мыслится им прежде всего властью духовной, и покоится на двух основаниях — власти совершать таинства и власти отдельной юрисдикции. Соответственно этому разделению выстраивается и структура лекции: вводная ее часть посвящена разбору понятий «церковь» и «власть», первая часть освещает власть Церкви совершать таинства, прежде всего — таинство покаяния; вторая часть посвящена проблемам судебной власти Церкви. Рассматривая проблемы церковной власти, Витория несколько раз обращается и к проблемам светской, делая несколько важных замечаний относительно природы государства.

*Ключевые слова:* Витория, Саламанкская школа, вторая схоластика, теория власти, политическая теология, Церковь, государство, абсолютная монархия

Лемма: *Дам тебе ключи Царства небесного* (Мф. 16:19)

1. Что означает греческое слово *ecclesia* и каковы его разные толкования. 2. Церковь и синагога: одно ли это и то же, и в чем различия между ними. 3. Что означает «синагога» и из чего выводится. 4. Почему апостолы никогда не называли нашу церковь синагогой, но всегда — Церковью. 5. Различные значения имени Церкви. 6. Являются ли еретики членами Церкви. 7. Что означает «ересь» и почему еретики так называются.

Сейчас я намереваюсь говорить о власти Церкви; сперва необходимо сказать о самом имени Церкви, дабы было понятно, что же такое то, о чьей власти мы решили рассуждать.

1. Итак, «церковь» — это греческое слово *ἐκκλησία*, ας, т. е. собор, сходка, собрание и само место, где собираются, что также отмечает Лукиан в «Диалоге Меркурия и Майи»<sup>1</sup>. Отсюда и *ἐκκλησιάζω*, т. е. «произносить речь», и *ἐκκλησιαστής* — «пропо-

© Марей А. В. (перевод), 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

\* Пер. с лат. А. В. Марей. Источник: *Vitoria Fr. de.* (1960). *Relecciones teológicas* / Ed. T. Urdañoz. Madrid: Editorial Católica. P. 242–327. Перевод выполнен в рамках исследовательского проекта «Спонтанные и навязанные порядки социальной жизни: модусы взаимодействия и трансформаций», реализуемого в Центре фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ в 2014 году.

1. Cfr.: *Lucian.* (1911). *Dialogues of the Gods* // *Lucian with an English Translation* by M. D. Macleod. Vol. 7. London: William Heinemann. P. 254.

Лукиан Самосатский (ок. 120 — ок. 200 гг.) — греческий сатирик, автор многочисленных произведений. В данном случае Витория ссылается на «Диалог Гермеса и Майи» (в латинском переводе известный как «Диалог Меркурия и Майи»), вошедший в состав лукиановских «Диалогов богов». Цитирование Лукиана выдает по меньшей мере лояльное отношение Витории к гуманистам (прежде всего к Эразму Роттердамскому), в чьей среде этот автор был чрезвычайно популярен.

ведник». Слово не вошло в латынь до спасения мира, то есть прежде христианства, как это случилось со многими иными греческими словами, и не использовалось в то время, насколько мне известно, никем из латинян. Но уже у отцов и творцов христианского красноречия и благочестия оно встречается весьма часто, как это видно у Тертуллиана, Киприана, Лактанция, Иеронима и также иных светлейших авторов. И там, где в греческом тексте Священного Писания есть слово *ecclesia*, переводчики по большей части оставляли то же слово, хотя иногда переводили его как «собрание», или как «сходку»; как, например, в Книге Второзакония, где мы читаем следующее: *Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте, — 16: так как ты просил у Господа Бога твоего при Хориве в день собрания* (contio)<sup>2</sup>. В Септуагинте же стоит: *в день собрания* (*ecclesiae*), ἐκκλησίας.

2. И «церковь» имеет то же значение, что и синагога, ведь συναγωγή означает «собрание», «собираение», потому и в Книге Бытия: *Собрание вод назвал морями*<sup>3</sup> в Септуагинте переведено как συναγωγάς, «синагоги». Все же между этими двумя словами, как представляется, есть некоторая разница, о чем Беда<sup>4</sup>, изъясняя этот стих из Книги Притч: *Едва не впал я во всякое зло среди собрания и общества*<sup>5</sup>, говорит: «*Ecclesia* и *synagoga* суть греческие слова, и означают на латыни они одну и ту же вещь — «схождение многих». Но все же если мы более тщательно разберем их, то словом *Ecclesia* называется созывание (*convocatio*), а словом *synagoga* — собрание (*congregatio*)».

3. Также и συναγωγή — «собираю», а не «созываю», поскольку представляется производным от ἀπὸ τοῦ σὺν καὶ ἄγω, т. е. «веду», «тащу». И Августин в комментарии к псалму 81, к этому стиху: *Бог стал в сонме богов*<sup>6</sup>, т. е. народов Израиля, говорит: «У них это обычно называется синагогой, хотя бывает, что и церковью»<sup>7</sup>.

4. Но нашу Церковь апостолы никогда не называли синагогой, но всегда — церковью, либо с целью различения, либо потому, что между «собранием» или синагогой и «созывом» (откуда Церковь получила имя) есть некое различие: ведь, разумеется, собираться (*congregari*) имеют обыкновение и скоты, и они особенно, почему мы и называем их стадами (*greges*). Созывают же, скорее, пользующихся разумом, каковы люди<sup>8</sup>. О том же говорит и Исидор в 8-й книге «Этимологий», дабы отметить неразумность иудеев<sup>9</sup>.

2. Втор. 18:15–16.

3. Быт. 1:10.

4. Беда Достопочтенный (632–735) — один из наиболее ярких церковных авторов раннего Средневековья; его перу принадлежат «Церковная история народа англвов», многочисленные комментарии к Библии, проповеди и т. д.

5. Притч. 5:14.

6. Пс. 81:1.

7. Aug. Enarr. in Ps. 81:1: *In synagoga populum Israel accipimus; quia et ipsorum proprie Synagoga dici solet, quamvis et Ecclesia dicta sit.*

8. С начала пункта 4 и до сего места — прямая цитата из «Комментариев на 81-й псалом» Августина.

9. Isid. Etym. VIII.1.8; в указанном месте Исидор дословно повторяет приведенный выше комментарий Августина, не ссылаясь на последнего; однако никаких указаний на неразумность иудеев в этом произведении у Исидора нет. Возможно, Витория просто передает «общее место».

5. Хотя Церковь (ecclesia), если смотреть на значение слова, также могло бы обозначаться любое собрание людей: так, в Священном Писании, открой хоть Новый, хоть Ветхий Завет, ты не найдешь, сколько я полагаю, ничего, кроме употребления этого слова в значении «сходки» или «собрания верных», то есть объединенных каким-либо образом одной религией, добрых или злых, так как в тех же самых местах достаточно ясно, что есть и иные собрания, помимо собраний верных. Ведь там упоминаются и «собрание святых»<sup>10</sup>, и «церковь Божия»<sup>11</sup>, и «собрание израильтян»<sup>12</sup>, и *возненавидел я сборище злонамеренных*<sup>13</sup>.

6. Но говоря о Церкви подобным образом, можно усомниться, а принадлежат ли еретики Церкви? Представляется, что они принадлежат Церкви, поскольку она судит о них, как например, когда отлучает или препровождает в суд, а Церковь не вершит ничего над теми, кто вне ее, согласно 1-му посланию к Коринфянам: *Ибо что мне судить и внешних?*<sup>14</sup> Также еретики придерживаются церковных постановлений; также и крещение есть таинство Церкви, а еретики истинно крещены.

Также, как это будет показано дальше, еретик может быть не только пресвитером, но и понтификом, также и верховным, то есть главой Церкви и, как следствие, ее членом. И хотя рассуждение относится не столько к сути, сколько к самому имени Церкви, но представляется, что и в Священном Писании, и у старейших отцов словом «церковь» обозначается не иначе, как собрание верных, а потому еретиков не следует причислять к Церкви.

7. «Ересь» же, согласно словам Исидора в книге «Этимологий», означает либо выбор, либо путь (*secta*), либо разделение<sup>15</sup>. Следовательно, еретики потому так называются, что они отделены и отсечены (*secti*) от Церкви<sup>16</sup>. То же было сказано и Петру в Евангелии от Матфея: *Если церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь*<sup>17</sup>. Следовательно, еретиков следует причислять к Церкви не более чем язычников и мытарей. То же говорит и апостол в послании к Ефессянам: *один Господь, одна вера, одно крещение*<sup>18</sup>, и представляется, следовательно, что в этих трех содержится единство Церкви. То же и в титуле «О всевышней Троице и католической вере»: «Одна есть вселенская Церковь верных, вне которой совершенно никто не спасется»<sup>19</sup>. Следовательно, неверные не принадлежат к этой Церкви. Киприан к Рогациану: «Таковы суть начала еретиков и рождение, а также стремление схизматиков, уйти ли из Церкви, восставить ли вне ее нечестивый

10. Пс. 88:6; Пс. 149:1; Сир. 33:11.

11. Неем. 13:1; Деян. 20:28; 1 Кол. 1:2, 10:32, 11:16, 11:22, 15:59; 2 Кол. 1:1; Гал. 1:13 и т. д.

12. 1 Цар. 8:14, 22, 55; Сир. 52:1.

13. Пс. 25:5.

14. 1 Кор. 5:12.

15. Isid. Etym. VIII.3.1–4.

16. Непереводимая игра слов: существительное *secta*, *ae* этимологически восходит к глаголу *sequor* — следовать, идти за кем-то; пассивное же причастие *secti* восходит к глаголу *seco*, т. е. отрезать, отсекал.

17. Мф. 18:17.

18. Ефес. 4:5.

19. Х.1.1.3.

алтарь»<sup>20</sup>. Августин в комментарии к Евангелию от Иоанна говорит: «Посредством этой общности в вере мы все суть одно». Об этом же и в послании к Галатам: *все вы одно во Христе Иисусе*<sup>21</sup> и в глоссе к этому месту: «то есть в вере Иисуса Христа».

Наконец, представляется, что Церковь означает не что иное, как христианское государство, или общность и религию. К этому имеет мало отношения то, относятся ли еретики по какому-либо праву или основанию к Церкви. Впрочем, по делам своим они не принадлежат к Церкви, как дезертиры не принадлежат к войску, откуда сбежали. Мы же в этой лекции о Церкви используем это слово, как и говорим, в значении общности верных или государства.

Вопрос I: Есть ли в Церкви какое-либо церковное достоинство или власть (А) помимо гражданской власти?

1. Что называется словом «возможность» и о том, что власть и возможность не одно и то же. 2. То, что, скорее, называется властями, перечисляется автором. 3. Церковь помимо гражданской и светской власти необходимо имеет иную, духовную. 4. Для чего устанавливается власть в государстве. 5. Есть две жизни, одна земная, вторая — духовная; и о том, почему человеческое общество не может существовать без обеих. 6. Ключи от Царствия небесного, власть отпущения грехов, отлучения, посвящения и т. д. принадлежит Церкви. 7. Какой властью и авторитетом обладали в Церкви апостолы Господа. 8. Мирская и гражданская власть едина у язычников. 9. Управляющая власть требует знания. 10. Королевская власть, хотя и охватывает всю гражданскую власть, все же не имеет власти (А) для отправления божественного культа и для духовных действий. 11. Каким образом Бог установил два достоинства для вселенской Церкви. 12. Приводятся свидетельства из Св. Писания о духовной власти. 13. С той же мудростью, что Бог вложил в природу, дабы нижестоящие вещи управлялись вышестоящими, Он предусмотрел, чтобы в Его Церкви порядок вещей соответствовал бы рангам и должностям.

1. Во-первых, подобает разъяснить, что понимается под именем власти, как мы это сделали с именем Церкви.

Ведь представляется, что власть — это совершенно не то же самое, что и возможность, поскольку мы же не называем материю, чувство, разум или волю «властями», но — «возможностями».

2. Напротив, магистратов, священство и всяческих начальников, скорее, называют «властями», чем «возможностями», — так их зовет Павел в послании к

20. Витория приводит неполную цитату. В оригинале цитируемый им фрагмент из послания Киприана к Рогациану выглядит так:

Сурр. Ер. LXVI.3: ...Haec sunt enim initia haereticorum et ortus atque conatus schismaticorum male cogitantium, ut sibi placeant, ut praepositum superbo tumore contemnant. Sic de Ecclesia receditur, sic altare profanum foris collocatur, sic contra pacem Christi et ordinationem atque unitatem Dei rebellatur.

21. Гал. 3:28.

Римлянам: *Всякая душа да будет покорна высшим властям*<sup>22</sup>. Следовательно, как объясняет св. Фома в 4-й книге «Комментариев к Сентенциям»<sup>23</sup>, можно сказать, что власть помимо возможности к действию включает в себя некое превосходство и авторитет. И потому спрашивать, есть ли в Церкви какая-либо духовная власть, это то же самое, что и спросить, есть ли в Церкви некая сила, либо власть (А) над чем-либо духовным, и отличается ли она от гражданской власти.

3. Поскольку нам предстоит многочисленные и серьезные рассуждения, я кратко отвечу на этот вопрос единственным заключением. Необходимо, чтобы в Церкви существовала бы и иная, духовная власть помимо гражданской и светской. Это заключение доказывается. В Церкви совершается множество действий, и не все они относятся к одной власти, но одни относятся к власти гражданской, другие же — не к ней, но к иной власти, разумеется, к духовной. Потому о Церкви говорится, что она *стала одесную Бога в Офирском золоте*<sup>24</sup>. Но власти различаются по цели, так же как возможности — по объектам, следовательно, помимо гражданской власти подобает поставить иную, духовную.

4. Во-вторых, Дуранд доказывает в трактате «О происхождении права»<sup>25</sup>, что власть устанавливается в государстве, чтобы люди побуждались к доброму и удерживались бы от злого, согласно 1-му посланию Петра, где сказано, что власть дана для наказания преступников и для поощрения делающих добро<sup>26</sup>, и посланию к Римлянам: *Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее*<sup>27</sup>. Если же доброе, к чему людей следовало бы сподвигать, и злое, от чего надлежало бы отвращать, относились бы лишь к нынешней политической жизни, то, конечно, хватало бы земной и светской власти. Но поскольку жизнь верных направляется не только к гражданской цели и положению, но, напротив, гораздо более настоятельно и прямо к вечным благам, взыскуя прежде всего, согласно совету Господа: *Ищите же прежде Царства Божия*<sup>28</sup>, и того счастья, которого *не видел глаз и не слышало ухо*<sup>29</sup>; страшится же, помимо того, зла и наказаний, скорее, в иной жизни, чем в нынешней, не столько тех, что убивают тело, сколько того, *кто, по убиению, может душу и тело погубить и ввергнуть в геенну огненную*<sup>30</sup>. Потому, дабы люди направлялись бы и сподвигались к этой сверхъестественной цели, а

22. Рим. 13:1.

23. Super Sent. IV d. 24 q. 1 a. 1 q. 2 ad 3: Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva: potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia; et ideo haec definitio non convenit Baptismo.

24. Пс. 44:10. Цитата изменена. В оригинале: Psalm. 44:10: adstetit regina a dextris tuis in vestitu deaurato circumdata varietate.

25. Дуранд де Сен-Пурсен (1275–1334) — доминиканский богослов, номиналист. Среди прочих работ написал трактат «О происхождении юрисдикций» (*De origine iurisdictionum*), который Витория ошибочно называет «О происхождении права».

26. 1 Пет. 2:14.

27. Рим. 13:3.

28. Мф. 6:33.

29. 1 Кор. 2:9.

30. Мф. 10:28; Лк. 12:5; Витория творчески соединяет в этой цитате два указанных евангельских фрагмента.

если случайно оступятся, вновь призывались бы на верный путь либо хвалой и наградой, либо страхом и наказанием, и было необходимо, чтобы появилась иная власть, помимо гражданской.

5. Этот довод изящно обосновывает Гуго в трактате «О таинствах»<sup>31</sup>: «Есть две жизни, — говорит он, — одна земная, вторая — духовная. Для того же, чтобы в обеих сохранялась бы справедливость и возрастала бы польза, сперва были непременно распределены те, кто добывал бы блага обоюродного, согласно необходимости; затем прочие, кто разделял бы их согласно справедливости». Следовательно, если человеческое общество не может существовать без обеих жизней, необходима двойная власть для сохранения правосудия: одна, которая будет руководить земными делами, чтобы упорядочить земную жизнь, вторая — духовными, дабы созидать жизнь духовную.

6. В-третьих, доказывается. У Церкви есть ключи от Царства Небесного<sup>32</sup>, но эта власть отлична от власти гражданской, которая, разумеется, не имеет подобного рода ключей. Следовательно, и т. д., подтверждается. У Церкви есть власть отпущения грехов<sup>33</sup>, которой нет у короля, ни у иного гражданского магистрата. Следовательно, и т. д. Также у Церкви есть власть отлучения<sup>34</sup>, а также есть власть освящения истинного тела Христова<sup>35</sup>.

7. В-четвертых, и в главных. Апостолы Господа имели власть и *авторитет* в Церкви, как это видно из уже приведенных и многих иных мест. Эта же власть не была гражданской, поскольку царство их и власть были не от мира сего. Следовательно, и т. д.

8. В-пятых, среди язычников мирская и гражданская власть едины, как было доказано мною в другом месте, и достаточно ясно видно из послания Павла к Римлянам<sup>36</sup>, где он повелевает повиноваться также и языческим начальникам; у них же нет церковной власти, следовательно, это власть, отличная от гражданской.

9. В-последних. Власть управления требует знания, согласно сказанному св. Григорием: «Управление душами — это искусство искусств». Но мирские правители, по праву, не имеют божественного закона, которому подобает быть правилом церковной власти. Следовательно, надлежит, чтобы были иные понтифики и

31. Гуго Сен-Викторский (1096–1141) — мистик и богослов, автор многочисленных произведений; одним из наиболее знаменитых его трудов является трактат «О таинствах христианской веры», цитируемый здесь Виторией. Фр. де Витория ссылается в данном случае на 4-ю главу 2-й части 2-й книги трактата:

De sacramentis. II.2.4: *Suae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; una corporea, altera spiritualis. Una qua corpus vivit ex anima, altera qua anima vivit ex Deo. Utraque bonum suum habet quo vegetatur et nutritur ut possit subsistere. <...> Ut autem in utraque vita justitia servetur, et utilitas proveniat, primum utrinque distributi sunt, qui utriusque bona secundum necessitatem vel rationem studio ac labore acquirant. Deinde alii qui ea potestate officit commissi secundum aequitatem dispensent, ut nemo fratrem suum in negotio supergrediatur, sed iustitia inviolata conservetur.*

32. Мф. 16:19, 18:18.

33. Ин. 20:23–24.

34. Мф. 18:17, 1 Кор. 5:11.

35. Лк. 22:19, 1 Кор. 11:24.

36. Рим. 13:5.

хранители святынь, нежели светские правители. То же подтверждается, поскольку один и тот же человек не смог бы отправлять обе должности, ни овладеть и тем и другим знанием, то есть о том, как управлять светским и церковным государством. Но даже если бы он в полной мере овладел бы и тем и другим, он не смог бы одинаково хорошо посвящать себя управлению обоими государствами.

10. И это развернуто подтверждается. Ведь королевская власть охватывает всю гражданскую, и король столь важен, что стоит один над всеми людьми в государстве. Но у него нет власти (А) отправлять божественный культ и совершать духовные действия. Следовательно, это иная власть, отличная от гражданской. Предшествующее ясно, поскольку Саул был поставлен царем по поручению Господа<sup>37</sup>. *Записал Самуил закон царства, и записал в книгу, и положил ее перед Господом*<sup>38</sup>, но все же ему не была дана священническая власть. Напротив, когда Саул, после того, принес в Галгале жертву всесожжения в отсутствие Самуила, его дерзновение было жесточайше наказано, и было сказано ему: *худо поступил ты, что не исполнил повеления Господа Бога твоего, которое дано было тебе, ибо ныне упрочил бы Господь царствование твое над Израилем навсегда*<sup>39</sup>. Об обеих властях говорит и Папа Пелагий<sup>40</sup> в каноне *Duo sunt*: «Есть две вещи, император август, которыми в основном управляется этот мир: священная власть (А) понтификов и царская власть».

И подтверждается, поскольку также у язычников были понтифики и жрецы, и отправлением таинств занимались они, а не консулы или иные гражданские магистраты. И в каноне *Si imperator* в том же различении<sup>41</sup>: «Если император — католик, то он сын, а не глава Церкви; в том, что относится к религии, ему надлежит учиться, а не учить. Он имеет привилегии своей власти, полученные по воле Бога, управлять с помощью публичных законов».

11. И в каноне *Solitae*, титула «О старшинстве и повиновении»<sup>42</sup>: «Господь сотворил на тверди небесной два великих светильника, то есть установил две власти вселенской Церкви». Об обеих мы имеем развернутые примеры в Ветхом Завете. О светской же говорится в Книге Исхода, что Моисей поставил из избранных сильных мужей всего Израила старшин народа, *тысяченачальников, стоначальников, пятидесятиначальников и десятиначальников, которые судили бы народ Божий во всякое время*<sup>43</sup>. Книга Чисел же перечисляет степени высшего священника Аа-

37. 1 Цар. 10:1.

38. 1 Цар. 10:25. Витория несколько неточно цитирует Библию. В оригинале цитата выглядит так: 1 Reg. 10:25: locutus est autem Samuhel ad populum legem regni et scripsit in libro et reposuit coram Domino.

39. 1 Цар. 13:13.

40. DG. D. 96, с. 10. В имени Папы допущена ошибка, однако кто ее допустил — Витория или переписчик — сказать невозможно. Речь идет о знаменитом письме Папы Геласия I (492–496) императору Анастасию I (491–518), фрагмент из которого вошел впоследствии в состав «Декрета Грациана».

41. D. 96, с. 11.

42. X.I.33.6.

43. Исх. 18:21–22 (= Ex. 18:21–22: Provide autem de omni plebe viros potentes et timentes Deum in quibus sit veritas et qui oderint avaritiam et constitue ex eis tribunos et centuriones et quinquagenarios et decanos qui iudicent populum omni tempore quicquid autem maius fuerit referant ad te et ipsi minora tantummodo iudicent leviusque tibi sit partito in alios onere).

рона и меньших прислуживающих священников<sup>44</sup> и говорит: *остались священниками Елеазар и Ифамар при Аароне; и ниже: отдай левитов Аарону и сынам его; да будут они отданы ему из сынов Израилевых*<sup>45</sup>.

В Новом же Завете Павел говорит в послании к Римлянам: *Всякая душа да будет покорна высшим властям*<sup>46</sup>, и тот же Павел там достаточно разъясняет, о какой власти это следует понимать. И Петр в своем первом послании: *будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро*<sup>47</sup>. Впрочем, Николай из Лиры<sup>48</sup> считает, что место из Павла следует понимать применительно к обеим властям.

12. О духовной же власти свидетельств больше, чем было бы необходимо и возможно сейчас перечислить. Евангелие от Иоанна, в последней главе: *Паси овец моих* и т. д.<sup>49</sup>; в 20-й главе: *Кому простите грехи* и т. д.<sup>50</sup>; *и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле... и т. д.*<sup>51</sup>. И о власти пресвитеров, в Евангелии от Луки: *сие творите в Мое воспоминание*<sup>52</sup>. А также по поводу назначения епископов, пресвитеров и диаконов, в 1-м послании к Тимофею<sup>53</sup>, то же в послании к Титу<sup>54</sup> и в Деяниях апостолов<sup>55</sup>.

Но для лучшего разъяснения этого заключения приведем несколько доводов против него.

Во-первых, множественность правящих дурна, согласно 12-й книге «Метафизики» и «Политике» Аристотеля, и, следовательно, не подобает, чтобы в Церкви были бы разные и различающиеся власти, тем более что Церковь есть не только одно государство, но и одно тело, как сказано в послании к Римлянам: *мы, многие, составляем одно тело во Христе*<sup>56</sup>; и в 1-м послании к Коринфянам<sup>57</sup>. Таким образом, представляется, что иметь много правителей или прелатов — это как иметь

В латинском тексте греческое *ciliarcouj* оказалось заменено на *tribunos*, что позволяет различный перевод; к тому же Витория добавил в этот перечень *principes populi*, создавая тем самым параллели между реформами Моисея и римским политическим устройством эпохи Республики.

44. Чис. 3:4–6.

45. Чис. 3:4, 3:9–10.

46. Рим. 13:1.

47. 1 Пет. 2:13–14.

48. Николай из Лиры (Nicholas Lyranus) (1270–1349) — францисканский монах, автор одного из наиболее известных в Средние века авторских экзегетических комментариев к Библии (*Postillae perpetuae in universam S. Scripturam*). Начиная с 70-х гг. XV в. Библия неоднократно переиздавалась с комментариями Н. из Лиры. Очевидно, что Витория этот комментарий прекрасно знал.

49. Ин. 21:15–17.

50. Ин. 20:23.

51. Мф. 16:19, 18:18.

52. Лк. 22:19.

53. 1 Тим. 3:2.

54. Тит. 1:5.

55. Деян. 14:22, 20:28.

56. Рим. 12:5.

57. 1 Кор. 12:12.



много голов у одного тела, что чудовищно<sup>58</sup>. Следовательно, казалось бы лучшим согласиться в том, чтобы один и тот же человек управлял бы делами светскими и церковными.

Во-вторых, согласно 2-й книге «Этики», цель гражданской власти в том, чтобы делать людей добрыми и учеными, то есть наделенными добродетелями. Но этого достаточно для достижения счастья не только человеческого и мирского, но и бессмертного и сверхъестественного, следовательно, мы зря измышляем иную власть.

В-третьих, в Евангелии от Матфея Господь сказал: *итак, сыны свободны*<sup>59</sup>; глосса к этим словам: «Во всяком царстве сыновья царя свободны». Христиане же суть сыны Божии: *дал им власть быть чадами Божиими*<sup>60</sup>; и в 1-м послании к Коринфянам: *Вы куплены ценою; не делайтесь рабами человеков*<sup>61</sup>. На основании этих мест представляется, что христиане свободны и изъяты из-под всякой власти и подчинения, но все равны друг другу, а не так, чтобы одни господствовали, а вторые бы рабствовали, и, следовательно, нет никакого авторитета ни власти, тем более судебной.

В-четвертых, утверждается, что в состоянии невинности не было никакой власти и, следовательно, не должно быть никакой и сейчас. Ведь *Христос искупил нас*<sup>62</sup>.

Это суть доводы еретиков и схизматиков, которыми сердца простых людей отвращаются и отвлекаются от должного повиновения правителям или священникам, протиявсь Божьему установлению к своему осуждению и гибели, как говорит Павел<sup>63</sup>.

И не было бы необходимости в иных ответах после столь откровенных свидетельств Писаний, которыми их безумие явно подавляется, но поскольку мы должники не только мудрых, но и неразумных, то для разъяснения им следует поразмыслить о том, что говорится в Книге Премудрости, что *мудрость быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу*<sup>64</sup>. Ведь это свойственно мудрости, чему также учит Аристотель в 1-й книге «Метафизики»: «Все располагать правильно». Следовательно, Бог, как всезнающий, а также всемогущий, мог всем править и управлять без какого-либо порядка правителей и подданных, прелатов и низестоящих, и даже, если бы Он так пожелал, без какого бы то ни было ухудшения созданных вещей. Но действительно, не это соответствова-

58. Образ одного тела со многими головами — аллюзия, даваемая Виторией на знаменитый канон IV Латеранского собора (IV Lat. 9), состоявшегося в 1215 г., на котором Папа Иннокентий III, среди прочего, запретил назначать нескольких епископов в один город или диоцез. Подробный разбор этого канона и комментариев к нему, составленных средневековыми юристами, см. в работе Орацио Кондорелли: *Condorelli O.* (2002). *Unum corpus, diversa capita: modelli di organizzazione e cura pastorale per una «varietas ecclesiarum» (secoli XI–XV).* Roma: Il cigno Galileo Galilei.

59. Мф. 17:25.

60. Ин. 1:12.

61. 1 Кор. 7:23.

62. Гал. 3:13.

63. Рим. 13:1–7.

64. Прем. 8:1.

ло такому знанию и бесконечному провидению, но, вернее, расположить [все] так, чтобы мир представлялся бы не безобразным зрелищем кучи сваленных вещей, но был бы, скорее, неким единым телом со своими членами, либо зданием с его частями, и служил бы украшением, достойным своего Создателя.

13. Следовательно, с той же мудростью, с которой Он установил, чтобы в природе низшие управлялись бы высшими, как говорится в 1-й книге «Метафизики», и Дионисий в 4-й главе «О божественных именах» говорит конкретно о солнце; с той же, которой пожелал, чтобы также на небесах низшие ангелы озарялись бы высшими; с той же, говоря, мудростью Он провидел, чтобы в Его Церкви был бы порядок вещей и распределенные обязанности; чтобы одни были бы глазами, иные — руками, другие же ногами и прочим, составленным в этом порядке. О чем также и апостол элегантно и весьма красноречиво говорит в этой фразе из 1-го послания к Коринфянам: *Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос*, и т. д.<sup>65</sup>. Ведь и сам Аристотель в 1-й книге «Политики» говорит, что «во всякой правильно устроенной множественности должно иметь кого-либо первенствующего, которому будут подчиняться остальные, в чем и состоит *отношение власти*»<sup>66</sup>.

Итак, на первый довод отвечаю, что было бы, в самом деле, неподобающе, если бы существовало много правителей или магистратов, в равной мере обращенных к одной и той же цели, что, впрочем, не относится к предмету. Ведь и гражданская, и церковная власть стремятся не к одной и той же цели, как выше достаточно объяснено. Кроме того, они и не равны друг другу, но одна власть некоторым образом относится к другой, о чем будет сказано ниже.

На второй довод [отвечаю], что решение также ясно из вышесказанного. Ведь даже всего гражданского управления не хватит, чтобы привести человека в состояние вечного спасения и недостаточно нравственной или гражданской добродетели или доброты для вечной жизни, для чего, пусть мы опустим все остальное, необходима вера. Евангелие от Марка, глава 16: *А кто не будет веровать... и т. д.*<sup>67</sup>. Также всегда были какие-либо таинства: Если кто не родится от воды и т. д.<sup>68</sup>, и в другом месте: *если не будете есть плоти Сына Человеческого, то не будете иметь в себе жизни*<sup>69</sup>. Отправление же таинств относится не к гражданской власти, но к духовной и церковной.

Итак, поскольку нашей праведности подобает превзойти праведность книжников и фарисеев<sup>70</sup>, то подобает ей превзойти и праведность не только язычников

65. 1 Кор. 12:12.

66. Витория в данном случае дает не прямую цитату, а своеобразный синопсис из Аристотеля. Очень близкая по смыслу фраза встречается и у Аквината в его *De regno*. I.1: *Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum*.

67. Мк. 16:16.

68. Ин. 3:5.

69. Ин. 6:53.

70. Мф. 5:20: *Ибо, говоря вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное.*

и еретиков, но также и добрых философов, а мы, таким образом, должны стремиться к сверхъестественным вещам.

О третьем доводе я подробнее выскажусь ниже, когда будем говорить о свободе клириков. Но сейчас в качестве решения скажу, вместе со св. Фомой и Бонавентурой, в конце 2-й книги «Сентенций», что Христос в том случае говорил о себе и о своих учениках, бывших полностью свободными или по причине служения, которое они осуществляли также в силу авторитета духовной, разумеется, власти, и на основании которого они также должны были быть вознаграждены, согласно сказанному: *Если мы посеём в вас духовное, то конечно, чтобы пожать у вас телесное*<sup>71</sup>. Или потому, что у них ничего не было, и по этой причине они считали себя свободными от всяких обложений, ведь налог платится не с лица, но с имущества, и, подчиняясь духовной власти, никто не погибает для свободы, поскольку она существует на пользу не власти или правящего, но подданных.

На четвертый довод отвечаю, отрицая высказанное. Ведь хотя в состоянии невинности и не было магистратов, ни правителей, дабы принуждать людей страхом наказаний, все же существовала власть направляющая и управляющая, как, например, отцовская, которой были обязаны повиноваться дети. С умножением же человеческого рода более правдоподобным видится, чтобы появились те, кто отправлял бы священные обряды, и так возникло некое основание также и для духовной власти. Но об этом я сейчас скажу подробнее, а св. Фома говорит об этом в «Сумме теологии»<sup>72</sup>.

Вопрос II: Есть ли у церковной власти какой-либо духовный эффект в точном смысле этого слова?

1. Церковная власть истинно и безусловно есть причина некоего духовного эффекта. 2. Церковная власть двойственна. И об эффектах обеих ее ипостасей. И о том, каким образом некоторые еретики отрицают всякий чисто духовный эффект обоих ключей. 3. Обе власти, т. е. и таинств, и юрисдикции, имеют настоящий духовный эффект. 4. Христос, поскольку был человеком, имел власть отпущения грехов, и о том, каким образом он часто ее использовал, и, более того, передал ее апостолам. И об отпущении грехов посредством ключей, переданных Церкви. 5. Двойная ошибка тех, кто говорит, что силою ключей грехи не отпускаются, но лишь показываются, как отпущенные. 6. Два надежных средства для отпущения грехов, оставленных Богом Церкви. 7. Лишь ключи Церкви достаточны для спасения и для отворения Царства небесного, куда нет иной открытой дороги. 8. Что такое раскаяние. 9. Скорбь, когда она не называется раскаянием. 10. Какой скорби достаточно для отпущения грехов с помощью ключей.

71. Искаженная цитата из 1-го послания ап. Павла к Коринфянам: 1 Кор. 9:11: Если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнем у вас телесное?

72. STh. I qu. 96 a. 4.

Но так как мы уже провели различие церковной власти от светской по цели (ведь, разумеется, одна из них направлена к мирской цели, вторая же — к духовной), то следует второй вопрос: есть ли у церковной власти какой-либо духовный эффект в точном смысле этого слова? На этот вопрос я отвечаю, во-первых: даже если церковная власть не имела бы никакого подобного духовного эффекта, она все же отличалась бы от гражданской власти и называлась бы властью духовной. Это доказывается и демонстрируется. Ведь она имела бы цель, совершенно отличную от цели светской власти, как, например, сверхъестественное блаженство, и божественное служение, и благо духа, то есть души; все это относится не к гражданской власти, но к церковной и числится среди духовных вещей.

1. Во-вторых, заключаю, что церковная власть истинно и исключительно является причиной некоего духовного эффекта. Для разъяснения этого следует сейчас вновь обратиться к различению двойственности власти, проведенному богословами между властью таинств и властью юрисдикции.

2. Ведь церковная власть двойственна, т.е. власть таинств и власть юрисдикции. Власть таинств относится к истинному телу Христа, т.е. к евхаристии; власть юрисдикции относится к мистическому телу Христа, т.е. к управлению христианским народом относительно сверхъестественного блаженства. Но под властью таинств понимается не только власть освящать евхаристию, но и подготавливать и, готовых, приводить людей к ней; а также вести все, что относится каким бы то ни было образом к евхаристии, как, например, рукополагать пресвитеров и поставлять в иные чины, отправлять в целом все таинства, а также отпускать грехи и, наконец, делать все, что подобает кому-либо на основании какого-либо освящения. Потому власть таинства называется обычно властью освящения.

К власти же юрисдикции относится управление христианским народом вне или освящения или отправления таинств, как то: давать и упразднить законы, отлучать от Церкви, оглашать право вне суда покаяния и делать прочее этого же рода.

Сказав об этом, следует упомянуть, что некоторые еретики отрицают любой чисто духовный эффект обоих ключей. Ведь те, кто отрицает, что в евхаристии содержится истинное тело Христово, отрицают нечто духовное, совершаемое священником, освящающим евхаристию. Она же для них не является чем-либо духовным и не содержит в себе этого, но есть лишь символ и знак или тела Христова или благодати. Эти же еретики также отрицают, что христианский священник<sup>73</sup> на

---

73. Противопоставление священника Ветхого Завета (*sacerdos legalis*) христианским священникам (*sacerdos evangelicus*) было введено в оборот Петром Ломбардским (1100–1160) в «Сентенциях», и затем широко использовалось последующими авторами. Основная суть противопоставления заключалась в том, что если деятельность *sacerdos legalis* состояла лишь в служении (*ministerium*) и исполнении закона, то в деятельности *sacerdos evangelicus* значительную роль играло совершение таинств (*sacramenta*) и перенесение на паству благодати (*gratia*). К XVI в. это различие приобрело настолько устойчивый характер, что было зафиксировано в 1517 г. в «Словаре теологии» немецкого католика-гуманиста Й. Альтенштайга: *Altenstaig J.* (1517). *Vocabularius theologiae*. Hagenau. Fol. 221r–b. Данный выпад Витории направлен против лютеран, считавших, что священник прежде всего должен посвящать себя служению (*ministerium*), и отрицавших мистическую составляющую его деятельности.

самом деле отпускает грехи и несет благодать. Затем они также абсолютно лишают всякого духовного эффекта власть юрисдикции, отрицая, что отлучение отнимает у отлученного что-либо духовное, но лишь внешнее общение с верными, которое не является духовным.

Но отбросив первую еретическую глупость относительно евхаристии, о которой я решил ничего здесь не говорить, следует сказать несколько слов об отпущении грехов и эффекте отлучения. Однако же не много, поскольку я как-то уже разобрал это место достаточно подробно в ординарных лекциях<sup>74</sup>.

Но поскольку даже среди католических авторов есть такие, кто не приписывает власти таинств ни отпущения грехов, ни собирания благодати, ни в целом какого-либо истинно духовного эффекта, а также и такие, кто не считает, что посредством отлучения отбирается что-либо духовное, то поэтому я, повторяя свое заключение, заявляю, что обе власти, т. е. и таинств, и юрисдикции, имеют истинный духовный эффект.

3. И прежде всего заявляю, что ключи Церкви, то есть церковная власть, являются причиной подлинного отпущения грехов и благодати. Это то же рассуждение, что и о том, передается ли первая благодать посредством таинства покаяния.

И хотя по этому вопросу практически не было сомнений среди древних и наиболее серьезных авторов, которыми признавалось, что иногда властью ключей отпускались такие грехи, которые не были бы отпущены без них, все же среди современных писателей идут серьезные споры и жестокая борьба. Ведь некоторые, наиболее остроумные из них и талантливые в теологической философии, говорят, что смертные грехи не могут быть отпущены никоим образом, кроме как покаянием, а потому они никогда не отпускаются, ни первая благодать не передается посредством власти ключей. Не отпускаются, говорю, в Божьем суде, если под «отпустить» иметь в виду именно «устранить» грехи. С этими мы некогда сталкивались с великим пристрастием и усердием, теперь же я приведу лишь краткие доводы в поддержку нашего заключения и против их мнения, затрагивая лишь основные пункты.

И прежде всего приведу слова Господа: *Кому простите грехи, тому простятся*<sup>75</sup>. И: *что разрешите на земле...*<sup>76</sup> и т. д. И: *дам тебе ключи Царства Небесного*<sup>77</sup>. Отсюда ясно видно, что эти слова суть те же, которые находятся и в нашем заключении. Следовательно, если эти слова истинны, истинно и наше заключение.

И это подтверждается: «отпустить грехи» означает именно то же, что и «устранить», грехи, разумеется, которыми кто-либо был преждеотягощен. И конечно, это не означает «показать» или «объявить» те, что были отпущены прежде, как, на-

---

74. Витория ссылается на курсы своих лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского, читавшихся им в силу занимаемой им позиции профессора Первой кафедры Саламанки. В этом плане переводимая лекция «О церковной власти», как и другие «*Relectiones theologicae*» Витории, безусловно, относятся к разряду читавшихся *extra ordinem*.

75. Ин. 20:23.

76. Мф. 18:18.

77. Мф. 16:19.

пример, «отпустить долг». Также подтверждается. Христос имел власть отпускать грехи именно в смысле моего заключения, и мог передать ее апостолам; но Он не мог заявить о передаче или дарении этой власти иными, более ясными словами, нежели те, с которыми Он передал им ключи. Следовательно — и т. д.

4. Определенно, не следует сомневаться в том, что Христос имел подобного рода власть, как человек. Ведь он сам сказал в Ев. от Марка<sup>78</sup>, и в Ев. от Матфея<sup>79</sup>, и в Евангелии от Луки: *Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — сказал Он расслабленному, и т. д.*<sup>80</sup>. И в Евангелии от Матфея: *дана Мне всякая власть на небе и на земле*<sup>81</sup>. И, разумеется, Он не только имел власть объявлять отпущение грехов, но и, без сомнения, даже пользовался ею, когда сказал расслабленному: *Чадо, прощаются тебе грехи твои*<sup>82</sup>. И когда сказал в Евангелии от Луки: *прощаются ей многие грехи за то, что она возлюбила много*<sup>83</sup>.

И Христос не желал демонстрировать, обсуждать или защищать то, что он имел власть объявлять грехи отпущенными. Ведь в тех же словах, где Он сказал: *Прощаются тебе грехи*, Он также сказал: *кому простите грехи*. Ведь слова *remittendi* и *dimittendi* имеют одну и ту же силу; и хотя, возможно, по-латыни лучше сказать *remittere*, чем *dimittere*, но по-гречески в обоих случаях будет одно и то же слово. И делает оно то же, что в том же месте предрек Господь: *как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас*<sup>84</sup>. И сразу же следует: *примите Духа Святаго. Ведь кому простите...* и т. д.<sup>85</sup>.

Потому представляется, что Он дал им такую же власть, какую имел сам. Также, какая необходимость была давать Дух Святой лишь для того, чтобы разрешать или отпускать грехи в суде Церкви или чтобы показывать уже отпущенные? Ясно, что апостолы не могли понять под этими словами ничего иного, как то, что они получили истинную власть отпущения грехов, и невозможно понять, как же это Господь передал ключи от Царствия Небесного, если, как учат эти еретики, священник никогда не отпирает Царствие Небесное. Для чего же еще используются ключи, как не для того, чтобы открывать и закрывать?

Второй главный довод. Ведь если ключи и правда могут связывать, отпускать же грехи не могут, то они должны считаться не привилегиями и милостями Церкви, но бременем и тягчайшим. Ведь какую же милость мы получаем, если на основании ключей мы принуждены к исповеданию грехов (что весьма тягостно) и если, когда приходишь к ключам с грехом, ты не только не получаешь благодати

78. Мк. 2:5; Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо! прощаются тебе грехи твои.

79. Мф. 9:2; И вот, принесли к Нему расслабленного, положенного на постели. И, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои.

80. Лк. 5:24.

81. Мф. 28:18.

82. Мк. 2:5; Мф. 9:2.

83. Лк. 7:47.

84. Ин. 20:21.

85. Ин. 20:22; Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. 23: Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся.

или отпущения, но (чего эти и не отрицают) отягощаешься и обязываешься новым грехом? Для чего же святые возносят эту власть хвалами на небеса и песнопениями прославляют ее? Что же за награду обещал Господь князю апостолов за его замечательное исповедание и веру, сказав: *Я дам тебе ключи Царствия Небесного?*<sup>86</sup> Ведь это, скорее, узы, или цепи, или что-либо еще, а не ключи. Ведь если мы обязываемся этими ключами, но не разрешаемся, то в этой части условия евангельского закона сильно хуже закона природы или Моисея.

Третий главный довод. Если бы смысл слова *absolvo* был таков: «объявляю грех отпущенным», то верной и законосообразной была бы такая форма отпущения: «Я объявляю тебя свободным от греха». Однако так ее не осмеливаются использовать даже те еретики. Подтверждается: ведь кому священник демонстрирует прощенного грешника? Не Церкви же, и уж тем более не Богу. Сверх того, священник на самом деле прощает наказание, соответствующее греху, а не только демонстрирует, что оно прощено. Следовательно, слово *remitti* или *absolvi* надлежит толковать либо двояко, либо в собственном смысле в обоих случаях.

Четвертый главный довод. В крещении отпускаются грехи. Следовательно, и в таинстве покаяния. На этот аргумент те еретики отвечают по-разному: одни вот говорят, что взрослому человеку грехи крещением не отпускаются, другие не отрицают этого за крещением, зато отрицают за таинством покаяния. Но поскольку в Евангелии теми же словами и даже, представляется, яснее, говорится об отпущении грехов ключами, нежели крещением, то, в самом деле, не представляется ни возможным, ни постоянным отрицать по отношению к ключам то, что допускается применительно к крещению. Что же до того, что крещение дается во отпущение грехов, то я не вижу, каким образом это можно было бы отрицать, даже если опустить надежнейшие свидетельства всех святых. Притом все же там не может быть отпущения грехов, то есть объявления об этом, что они хотят видеть в таинстве покаяния. Следовательно, если отпущение грехов существует согласно Писанию, подобает, чтобы оно было истинно и в точном смысле слова отпущением. Впрочем, это представляется вероучительным догматом, поскольку «исповедуем единое крещение во оставление грехов». И подтверждается: ведь если (как говорят авторы противоположного мнения) таинством устраняются первородный и простительный грехи, то откуда же исходит это стеснение или ограничение, будто это не может быть распространено на смертные грехи? Ведь в Евангелии мы читаем, что таинства даны во полное отпущение грехов, не устанавливая никакого различия между первородным, простительным и смертным грехами.

Пятый довод. Если таинства никогда не даруют первой благодати взрослым людям (ведь те еретики судят одинаково обо всех таинствах), почему же все святые и все авторы учат и проповедуют, что таинства Нового Закона суть причина благодати? Они отвечают, что благодать возрастает посредством совершения таинств. Прежде всего я не знаю, привилегия ли это таинств, так как благодать возрастает

---

86. Мф. 16:19.

посредством каждого достойного поступка. Но, говорят они, [благодать не возрастает] *ex opere operato*<sup>87</sup> (цитируя их собственные слова). Это ясно. Но как это касается меня? Ведь принимая их мнение, если бы я вложил в достойный поступок чуть-чуть души или стремления, я получил бы столько же [благодати], сколько получу и посредством самого *opus operatum*. Следовательно, в чем же преимущество таинств, если я с их помощью получу ту же степень благодати, которой мог бы достичь столь ничтожным напряжением и пылом моего поступка? Следовательно, они не могут убедить меня в том, что таинства не дают чего-то большего.

Но зачем нам насиловать слова и срывать их с их места? Ведь «дать благодать» не было и никогда не будет означать «приумножить благодать». К благодати (*gratiae*) относится сделать человека другом (*amicum*), или приятным (*gratum*), поскольку «утвердить человека в милости (*gratia*)» означает как раз сделать его из неприятного приятным. Ведь ясно, что одно — приумножать дружбу, второе же сделать человека другом. И никогда древние не говорили таким образом, чтобы слова «приумножать благодать» понимались бы как «причина благодати».

Шестой и последний довод. Ведь если ключи не отпускают грехи, то у нас нет ни одного свидетельства из Священного Писания о том, что существовало какое-либо таинство покаяния. В Писании у нас нет ничего, кроме слов о том, что грехи отпускаются посредством ключей. И если для этого, согласно тебе, не требуется передача благодати, поскольку это лишь объявление об отпущении, то не остается ничего, что мы бы назвали таинством покаяния. Потому мы и говорим то единственное, что есть в Писании, что посредством ключей отпускаются грехи, и это не может быть сделано без благодати. Следовательно, ключи передают благодать, и так совершается таинство. Но все эти построения рушатся, если принять мнение еретиков.

5. Я совершенно не считаю, будто следует говорить, что грехи не по-настоящему отпускаются силою ключей, но лишь демонстрируется, что они отпущены. Но мужи, в остальном остроумные и ученые, в этом рассуждении ошибаются дважды, и заблуждаются они из-за того, что не в полной мере понимают, что такое сокрушение [сердца]. Они полагают, во-первых, что его лишь достаточно для отпущения грехов так, будто бы при наличии сокрушения благодать и отпущение должны появиться как бы в силу права. Отсюда следует, что они также, противореча апостолу Павлу, полагают, что человеческой заслуги достаточно для получения первой благодати. Они не принимают во внимание, что каким бы ни было расположение духа грешника, благодать даруется лишь по такой щедрости и столь же даром отпускаются грехи, с какой была дана благодать Адаму в первичном состоянии, и даже больше. И не следует изображать здесь какую-либо заслугу, но лишь чистое Божественное милосердие. И сокрушение сердца есть заслуга от-

---

87. Т. е. из самого факта совершения таинства; здесь Витория полемизирует с известной мыслью М. Лютера о бессмысленности и бесполезности для спасения души любого поступка (в том числе совершения церковного таинства) без веры, отстаивая традиционную позицию христианской Церкви о том, что таинства имеют силу сами по себе, по факту их совершения, т. е. *ex opere operato*.



носителем благодати или отпущения грехов не более чем добрые дела являются заслугами относительно предназначения. Это все, если я что-то понимаю, было доброй частью заблуждения пелагианцев.

Во-вторых, они заблуждаются противоположным способом, считая, что сокрушение сердца столь необходимо для отпущения грехов, что даже сам Бог едва ли может отпустить грехи без сокрушения сердца.

6. Истина же в том, что для отпущения грехов Бог оставил в Церкви два надежных средства, т. е. либо покаяние, либо ключи Церкви. И ясно об этом сказано, что посредством ключей Церкви грехи отпускаются так же, как и посредством покаяния. Следовательно, достаточно, чтобы кто-либо не создавал бы препятствий ключам, то есть не предавался бы греху прошедшему или будущему, то есть чтобы он покался бы в совершенном и пообещал бы беречься от греха в будущем. Даже если того, что он сделает, и не хватит для отпущения грехов, но он останется грешником, то подобного расположения и не требуется для отпущения грехов, лишь бы только он не создавал бы препятствий ключам. Следовательно, это и есть высшее благодеяние и высшая привилегия, которой Христос Искупитель наш необыкновенно украсил Церковь свою в Новом Завете и которая столь восхвалялась старейшими и святейшими отцами: лишь ключей Церкви достанет для открытия Царствия Небесного, куда нет никакой другой открытой дороги, лишь их достанет для спасения, и мне представляется, что в этом совершенно не следует сомневаться, тем более что на Флорентийском соборе было сказано: «Действие таинства покаяния есть разрешение от грехов»<sup>88</sup>.

7. Но против этого истинного высказывания есть доводы.

*Во-первых*, приступающий к таинству покаяния в смертном грехе не получает отпущения грехов, но, напротив, грешит заново. Следовательно, ключи не отпускают грехи. Это подтверждается, поскольку в ином случае было бы дозволено осознанно приступать к ключам в состоянии смертного греха.

*Во-вторых*. Когда кто-либо приступает к таинству покаяния после сокрушения сердца, это таинство истинно, и форма его означает то же самое, что и когда кто-либо приступает к таинству до сокрушения сердца. Но тогда священник не разрешает от греха, но лишь объявляет человека разрешенным от него. Следовательно, разрешение от греха и отпущение грехов так и должно пониматься, то есть как объявление.

*В-третьих*. Всякой скорби либо хватает для того, чтобы устранить препятствия и принять благодать, либо нет. Если какой-либо для этого не хватает, то не представляется возможным определить, какой будет хватать, кроме лишь сокрушения сердца; то же самое относится и к любой другой скорби, следовательно, потребно сокрушение. Если же любой скорби хватает для этого, то следовательно, достаточно лишь скорби от страха наказания.

---

88. Conc. Flor. Sessio VIII. Bulla unionis Armenorum. 4.

*В-четвертых.* Представляется, что ключи одинаково имеют власть как удерживать грехи, так и отпускать их. Но ясно, что ключи удерживают грехи не иначе, как предъявляя их как не отпущенные Богом, и не могут удерживать никакие грехи, кроме тех, которые удержал Бог. Следовательно, также и отпускать грехи означает лишь продемонстрировать грехи, отпущенные Богом.

*Отвечая на эти доводы,* замечу, во-первых, что *Doctor Subtilis*<sup>89</sup> развернуто говорит, что для того, чтобы кто-либо получил бы благодать посредством таинства покаяния, не требуется иного расположения, чем чтобы он желал бы получить благодать и покориться ключам<sup>90</sup>. И то же он говорит о таинстве крещения. Кайетан<sup>91</sup> же буквально говорит о крещении<sup>92</sup>, что в этом таинстве не требуется никакой скорби для отпущения грехов, также и смертных, но лишь воля принять крещение во отпущение грехов. И конечно, он должен был бы сказать то же самое и о таинстве покаяния, которое не менее ясно, чем крещение, дано во отпущение грехов, и все же Кайетан отрицает применительно к покаянию то, что допускает применительно к крещению, почему — знает только он сам. Также св. Фома говорит<sup>93</sup>, что крещение дается на манер очищения и есть рождение, то есть изменение из сущности не духовной в сущность духовную. Потому осознание смертного греха не является помехой для прихода к крещению, но является таковой для евхаристии, которую следует давать лишь живым, ведь она дается на манер кормления. На этом определенном основании следовало бы сказать то же и о таинстве покаяния, которое установлено для воскрешения мертвых: таким образом, не будет неподобающим приступать к ключам Церкви с осознанием своего смертного греха. И с большой вероятностью можно было бы утверждать, что если кто-либо приступит к таинству покаяния без наслаждения предшествующими грехами, но также и без какой-либо скорби, а лишь с намерением воздержаться от грехов в будущем и со стремлением получить отпущение грехов, то он его и в самом деле получит; я не знаю, верно ли это, хотя серьезных возражений на это, действительно, не может быть.

Но, не уклоняясь более от общего пути и учения, я говорю, во-вторых, что не дозволено приступать к таинству покаяния с осознанием смертного греха, поскольку такой человек не получит отпущения грехов.

**8.** К этому следует заметить, что сокрушение сердца на деле есть не что иное, как скорбь о грехах за Бога, то есть когда наносятся оскорбления Богу, с намерением воздерживаться в будущем. И нет в этом ничего больше, если отбросить

---

89. Т. е. Иоанн Дунс Скот (1266–1308) — член ордена францисканцев, один из наиболее влиятельных богословов позднего Средневековья и раннего Нового времени.

90. Sent. IV. 14. ult., 3.

91. Томмазо де Вико, кардинал Кайетан (или Каэтано) (1469–1534) — доминиканец, генерал доминиканского ордена в 1508–1518 гг., кардинал Римской курии в 1517–1534 гг. Один из наиболее влиятельных богословов своей эпохи, оппонент М. Лютера на Варбургском сейме, автор ставшего классическим «Комментария на Сумму теологии Фомы Аквинского».

92. Comm. in ST. III. q. 86. a. 2.1.

93. ST. III. 89.3 ad 2.

тщательные и тонкие схоластические рассуждения, мало относящиеся к этому делу, и к тому же больше философские, нежели богословские. И у меня никогда не будет сомнения в том, что каждый, кто скорбит о всех своих грехах совокупно, поскольку они обижают Бога, и намерен также в будущем полностью соблюдать Божьи заповеди, тот получит отпущение грехов, если не будет ничего иного, что помешало бы этому.

9. Впрочем, может быть такая скорбь, которая не будет сокрушением сердца, так как что-либо будет этому мешать, как например, когда, имея такую скорбь, человек будет упорствовать по причине незнания в каком-либо грехе (если он будет удерживать чужое или пребывать в каком-нибудь заблуждении), как поступают еретики или неверные, которые, конечно, скорбят о своих грехах, и делают это ради Бога, и намереваются в будущем не грешить. Но такая скорбь у них не есть сокрушение сердца и недостаточна для отпущения грехов не потому, что требуется нечто большее, или какая-либо иная скорбь, но поскольку они отягощены в чем-то другом, чего не исполняют, то есть нечто препятствует извне тому, чтобы было достаточно той скорби, которой самой по себе, конечно, хватило бы. И потому только если этот человек, не меняя ни в чем своей скорби, вернет чужое имущество или оставит свое заблуждение, та же его скорбь станет сокрушением сердца. И об этом надлежит помнить, чтобы в делах, необходимых для спасения, не дойти до высказываний невероятных или непонятных.

Предпослав это замечание, я говорю, *во-первых*, что если тот, кто приступает к таинству покаяния, знает и видит за собой полное отсутствие скорби о прошлых грехах, то хотя бы он и имел намерение не грешить в будущем, он не получит отпущения грехов, но, напротив, совершит смертный грех.

*Во-вторых*, если такой человек испытывает скорбь, но понимает, что он скорбит не потому, что его грехи обижают Бога, а по какой-либо иной причине, как, например, из-за адских кар, то, конечно, подобной скорби будет недостаточно, так как он скорбит не из-за того, что оскорбил Бога, и не имеет никакого значения, почему он скорбит, если он не скорбит из-за оскорбления, нанесенного им Богу. То же самое будет, и если он не будет скорбеть никоим образом, тогда, приступая к таинству покаяния, он совершает смертный грех.

*В-третьих*, каким бы образом он ни скорбел, если он полностью полагает себя все еще в смертном грехе и не сокрушенным сердцем, не представляется также, что этой скорби будет достаточно. И так, я говорю, что приступать к этому таинству с осознанием смертного греха есть новый грех, поскольку это препятствует [действию ключей]. И это возможно не потому, что ключей недостаточно, но потому, что тот, кто не скорбит и не хочет скорбеть о том, что он оскорбил Бога, виртуально<sup>94</sup> наслаждается грехом.

---

94. Виртуально — т. е. наслаждаясь совершенным грехом внутри себя и испытывая внутреннюю готовность повторить его. Виртуальность, по словам Т. Ю. Бородай, «противоположна потенциальности как бессильной способности воспринимать то или иное воздействие» (Сумма против язычников, 2. С. 45, прим. 1.).

*В-четвертых*, если человек считает, что он скорбит из-за Бога и имеет намерение в будущем беречься от греха, то он всегда обретет благодать, если не будет препятствовать этому иным путем, как было пояснено, например, если не будет упорствовать в другом грехе, но не из-за недостатка скорби. Но ты говоришь, что такой получил бы благодать уже до таинства, так как, согласно тебе, такая скорбь есть сокрушение сердца.

По этому поводу я говорю, *в-пятых*. Известно, что кто-либо может думать, что скорбит о том, что его грехи оскорбляют Бога, а на самом деле будет скорбеть не об этом, но о чем-то другом. И хотя представляется, что можно иногда испытать свою скорбь, но действительно, человек может не знать о том, скорбит ли он из-за того, что оскорбил Бога. Ведь, как говорит Августин, разум летит впереди, чувство следует за ним запоздало, или не следует вовсе. Случается и так, что кто-либо полагает, будто он скорбит за Бога, а на самом деле не скорбит или скорбит не за Бога, но получает отпущение грехов силою ключей.

**10.** *В-шестых*, я утверждаю, и это следует из сказанного выше, что для отпущения грехов силою ключей достанет единственно любой той скорби, о которой грешник будет думать, что это сокрушение сердца. То есть скорби будет достаточно, если не будет иных внешних препятствий, или такой небрежности испытания совести, которая приведет к ошибке. Ведь если кто-либо не проявит никакого представления или соображения в испытании состояния своей совести, но будет беззаботно полагать, будто он достаточно покался, то суждение о нем будет таким же, как если бы он не калялся. Но если он, добросовестно проведя возможное испытание совести, решит, что он покался достаточно, то, хотя бы он и обманывался бы относительно таинства покаяния, он без сомнения получит отпущение грехов, и этим достаточно объясняются доводы первые и третий.

Но против такого определения приводится общепринятый довод. Тот, кто полагает, будто он достаточно покался, находится либо в преодолимом, либо в непреодолимом неведении. Если его неведение непреодолимо, следовательно, он не обязывается к большей скорби, и, следовательно, он сделал достаточно для того, к чему был обязан, и, как следствие, ему отпускаются грехи. Если же неведение его преодолимо, то, приступая к таинству покаяния с подобным смертным грехом, он не имеет оправдания. Следовательно, у тебя нет никого, кто получил бы первую благодать в таинстве покаяния.

*Ответ двоякий.* *Во-первых*, когда это неведение непреодолимо, и, как ты говоришь, человек сразу получает отпущение грехов; я отрицаю следствие, так как из этого следует лишь, что он не грешит по новой, опуская сокрушение сердца.

*Во-вторых*, и лучше я скажу о преодолимом неведении. Хотя ты утверждаешь, что подобный человек, приступающий к таинству, грешит, я отрицаю следствие. Ведь он не проявляет непочтение к таинству, если только не приступает к нему, пребывая в смертном грехе, подобно тому, как если кто-либо отправляет таинство без алтаря, не грешит, сколь бы тяжелым ни было бы его неведение. Можно сказать, что подобное неведение преодолимо в отношении наслаждения грехами или

требований, касающихся сокрушения сердца, если таковые есть, но непреодолимо в отношении таинства. И это не удивительно, ведь любое неведение иногда извиняет в отношении одного, но не извиняет в отношении другого. Например, как известно, неведение, которое извиняло бы совершающего таинство над человеком, пребывающим в смертном грехе, не извиняет принимающего это таинство. Ведь для принятия причастия требуется более серьезное испытание совести, чем для совершения этого таинства, даже если подобное испытание и будет требоваться от обоих.

*На третий довод* ответ таков, что когда кто-либо после сокрушения сердца приступает к таинству покаяния, я утверждаю, что он истинно получает прощение, так как священник выносит решение, достаточное для того, чтобы поместить его в благодати, хотя бы прежде он там и не был.

*На четвертый довод* я говорю, что удерживать грехи не то же самое, что отпускать их, и не то же, что и объявлять их неотпущенными, как хотят те еретики. Ведь может случиться, как это изложено выше, что грехи не будут отпущены лишь потому, что человек не получил прощения силою ключей. А кроме того, когда любой грешник (как мы предполагаем сейчас) обязывается прийти к ключам, то также и отпущение, которое делается в сокрушении сердца, зависит от ключей, или, вернее, совершается их силою, так же как благодать, которая была дана прежде страстей Христовых, совершалась силою Его страстей. И, как бы там ни было, даже если счесть, что *удерживать* (*retinere*) означает то же, что и *объявлять* (*declarare*), не подобает, чтобы и *отпускать* (*remittere*) означало бы *объявлять* (*declarare*). Мы всего лишь хотим и говорим, что слова должны приниматься в их собственном значении, чтобы *отпускать* значило бы *отпускать*, так же как *удерживать* означало бы *удерживать*. Если же невозможно удерживать иначе, кроме как объявляя, то удерживать будет означать и объявлять. Но *отпускать* может быть и по-иному, и, следовательно, должно пониматься иным образом. Следовательно, из этого рассуждения ясно, что власть таинств имеет некий духовный эффект. Я не хочу сказать также, что она не может иметь никакого другого, но этот сильнейший, и наиболее заметен и известен из Священного Писания. Впрочем, на власти таинств основываются и все посвящения епископов и пресвитеров, в которых присутствует истинно и только духовный эффект. И это, в общем, все о власти таинств. Остается, чтобы мы сказали о власти юрисдикции, то есть о том, является ли отлучение духовным эффектом, или имеет ли оно духовный эффект, о чем я подробно сказал в комментарии к 4-й книге «Сентенций», в вопросе о ключах.

Вопрос III: На основании какого права введена церковная власть?

1. *На основании какого права введена церковная власть.* 2. *Различие гражданской и церковной власти.* 3. *Имела ли церковная власть в какой-либо своей части происхождение от естественного права или от позитивного.* 4. *Церковная и духовная власть, вся, что ныне есть в Церкви, происходит от позитивного божественного права непосредственно или опосредованно.* 5. *Вся духовная власть, которая была в*

*Ветхом Законе, происходила от божественного позитивного права. 6. Израильский народ мог своей властью (А) установить всю власть, установленную в Ветхом Законе божественным правом, даже если она и не была бы установлена Богом.*

После того как отчасти было сказано о власти самой по себе и об ее эффекте и цели в общем, представляется, что мы придадим делу цену, если порассуждаем о действующей причине и происхождении самой церковной власти. Ведь, согласно учению Аристотеля, мы лишь так сможем правильно познать эту власть, если узнаем все ее причины. После же того, как было сказано о целевой причине, которая наиболее значительна из всех, следует сказать о действующей причине и о создателе этой власти.

1. Итак, спрашивается, на основании какого права введена церковная власть.

*Первая посылка:* взятая во всей своей полноте, эта власть не имеет и не может иметь происхождения от позитивного права. Это ясно из вышесказанного. Ведь она имеет множество духовных действий, превосходящих человеческую власть, как, например, отпущение грехов, благодать, освящение божественнейшего причастия и все то прочее, что превосходит любые человеческие возможности. Следовательно, церковная власть не могла происходить от человеческого права, согласно сказанному: *кто может прощать грехи, кроме одного Бога?*<sup>95</sup> И правильно говорят, что богохульствуют, когда говорят, что это может кто-то еще. То же и в Евангелии от Луки: *кто это, что и грехи прощает?*<sup>96</sup> И это подтверждается, поскольку церковная власть не могла иметь происхождения от гражданского права, так как (как это показано) эта власть отличается от гражданской власти. Церковное же право предполагает наличие уже установленной власти. Следовательно, церковная власть не могла происходить от позитивного права. Во-вторых, это ясно, поскольку Христос, который Бог истинный, первый дал ключи от Царствия Небесного<sup>97</sup>.

*Вторая посылка.* Вся эта власть не могла произойти от естественного права. Это ясно из того же, поскольку действие этой власти выше любой природы, следовательно, естественное право не могло установить данную власть.

2. Поэтому различие существует между гражданской властью и властью церковной, поскольку первая берет свое начало от государства, поскольку относится к естественной цели государства, как было сказано нами в другом месте. Церковная же власть превосходит не только частную власть (А) отдельных лиц, но даже и всего мира. И хотя естественное право есть право божественное, все же оно не выходит за пределы природы и, таким образом, не может распространяться на пределы и цели духовной власти. Это подтверждается, поскольку естественное познание не постигает действия этой власти. Следовательно, ни естественное право, ни естественная власть не делают этого. Также, так как посредством этой власти

---

95. Мк. 2:7.

96. Лк. 7:49; см. также: Лк. 5:21.

97. Мф. 16:19.

человек утверждается в благодати, и если бы она была бы естественной, человек мог бы достичь благодати естественным путем, что есть заблуждение, осужденное Церковью в решении против пелагиан и противоречащее апостолу Павлу в его послании к Римлянам: *Оправданы верою*<sup>98</sup>.

3. *Третья посылка.* Тем не менее церковная власть в некоей своей части могла брать начало от естественного или позитивного права, то есть в том, что касается каких-либо своих действий и эффектов. Это доказывается, поскольку (как сказано выше), даже говоря с позиций естественного права, в государстве необходимы обе власти. И лишь в рамках естественного права может быть понято, что *Бог есть и ищущим Его воздает*<sup>99</sup>. Ведь это и апостол говорит в послании к Римлянам и делает так, чтобы даже философам была ясна *вечная сила Бога и Божество Его*<sup>100</sup>. Из этого также следует, что Бог должен быть почитаем смертными, и даже если бы не было отдельного установления Божия, некие люди в государстве могли бы посвящать себя лишь отправлению божественного культа и имели бы превосходство и авторитет в священных делах. И подобная их власть была бы духовной, а не гражданской, как это сейчас есть по божественному праву. Впрочем, именно на этом основании апостол осуждает мудрецов-философов, говоря, что они, *познав Бога, не прославили Его, но славу невидимого Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и поклонялись, и служили твари вместо Творца*<sup>101</sup>. И раз мы читаем, что священство, жречество и жертвоприношения ложным богам у язычников было человеческим установлением, то тем же установлением могли бы быть жертвоприношения и священство культа Бога истинного, и это была бы истинная духовная власть, отличная от власти гражданской. И более того, как мы постоянно говорим, некогда среди истинных служителей Бога была такая духовная власть, введенная лишь человеческой властью (А).

4. *Четвертая посылка.* Вся духовная власть, бывшая в Ветхом Законе, то есть после освобождения народа Израиля от рабства египетского, происходила от позитивного божественного права. Это заключение не нуждается в ином доказательстве, кроме как из самого содержания Закона. Ведь весь Закон дан от Бога, о чем

98. Витория приводит неполную цитату из 5-й главы послания к Римлянам. Рим. 5:1: Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа.

99. Евр. 11:6.

100. Рим. 1:20: Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны.

101. Витория достаточно точно цитирует места из первой главы послания к Римлянам, сокращая их для своих нужд. В единственном месте (Рим. 1:23) он заменяет характеристику Бога, говоря вместо «нетленного» (*incorruptibilis*) «невидимого» (*invisibilis*), что, по-видимому, объясняется тем, что Св. Писание цитировалось Виторией наизусть.

Рим. 1:21–25: Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; 22: называя себя мудрыми, обезумели; 23: и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся, — 24: то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела. 25: Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь.

в послании к Галатам: *Закон дан через Ангелов, рукою посредника*<sup>102</sup>. И в Евангелии от Матфея Христос говорит иудеям: *вы устранили заповедь Божию преданием вашим*<sup>103</sup>, а о заповеди Декалога говорит: *почитай отца своего и мать свою* и т. д. И Стефан в «Деяниях апостолов» говорит, что *закон был дан в служении ангелов и что Моисей получил слова жизни, чтобы дать их народу*<sup>104</sup>, и Павел в послании к Евреям: *Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророчках*<sup>105</sup>, и т. д. Заблуждение же манихеев было в том, будто бы закон Моисея не был Законом Божиим, а ведь это часто говорится в самом Законе: *Если вы будете исполнять устав Господа и соблюдать заповеди Господни*<sup>106</sup>, и прочее подобное. Но в самом Законе содержатся порядок и основание всего Божественного служения епископов, и священников, и прислужников, как показано выше. Следовательно, вся эта власть осуществлять Божественное служение, которая только и была духовной властью, была установлена позитивным божественным правом. И в Книге Исхода говорится, что Моисей, получив Книгу Договора, читал ее внимающему народу, который отвечал: *Все, что сказал Господь, сделаем*<sup>107</sup>. И ниже говорит Моисей: *вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих*<sup>108</sup>. Это же более ясно передал Павел в послании к Евреям: *это кровь завета, который заповедал вам Бог*<sup>109</sup>.

102. Неточная цитата из послания к Галатам ап. Павла: Гал. 3:19: Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому [относится] обетование, и преподадан через Ангелов, рукою посредника.

103. Мф. 15:6.

104. Здесь Витория не цитирует, но пересказывает два стиха из 7-й главы «Деяний апостолов»:

Деян. 7:53: вы, которые приняли закон при служении Ангелов и не сохранили

Деян. 7:38: Это тот, который был в собрании в пустыне с Ангелом, говорившим ему на горе Синае, и с отцами нашими, и который принял живые слова, чтобы передать нам,

105. Евр. 1:1.

106. Витория приводит неточную цитату из Книги Левит (см. ниже). Ее неточность в данном случае объясняется его примечанием после цитаты: «и прочее подобное...»; пассажами аналогично содержания, где «уставы» (*praescepta*) и «заповеди» (*mandata*) сочетаются с различными глаголами служения, исполнения и соблюдения, стоящими во 2-м лице множ. числа (*feceritis, ambulaveritis, custodieritis etc.*), избилуют практически все книги Пятикнижия, за исключением Книги Бытия. Таким образом, приводя данную цитату, Витория де-факто отсылал слушателей ко всем известным им местам Св. Писания, содержащим похожий текст.

Лев. 26:3: Если вы будете поступать по уставам Моим и заповеди Мои будете хранить и исполнять их...

107. Исх. 24:3.

108. Исх. 24:8. Слово «завет» из Синодального текста Библии соответствует в данном случае латинскому *foedus* из текста Вульгаты Иеронима, которой пользовался Фр. де Витория. В следующей цитате, из послания к Евреям, русское «завет» будет соответствовать уже латинскому *testamentum*. Авторы статьи «Завет» в «Православной энциклопедии» (т. 19) А. К. Лявданский и архим. Ианнуарий (Ивлев) подчеркивают, что и в книге Исхода, и в послании к Евреям для передачи этого концепта используется одно и то же греческое слово — διαθήκη, — что объясняет единство русского перевода. Причины отмеченного терминологического разнообразия в переводе Евсевия Иеронима еще только подлежат исследованию, пока можно только отметить, что если термин *testamentum* используется Иеронимом достаточно широко как в Ветхом, так и в Новом Завете, то термин *foedus* оказывается зарезервирован только для Ветхого Завета.

109. Евр. 9:20.



5. *Пятая посылка.* Народ Израиля мог установить всю власть, установленную божественным правом в Ветхом Законе, своей властью (А), даже если бы она не была установлена Богом. Это доказывается, исходя из третьей посылки. Ведь познав Бога и божественное величие либо через естественный свет, либо через свет веры, народ мог установить епископов и священников, жертвоприношения и церемонии божественного служения, хотя, возможно, они не смогли бы установить столь многие образы и символы будущих вещей, поскольку не смогли бы столь ясно различать будущее и устанавливая пригодные и подходящие образы для его предвидения и описания. Об этом это место из послания к Евреям: *Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа*<sup>110</sup>. Из этих слов ясно, что Ветхим Законом очищалась только плоть.

6. *Шестая посылка.* Вся церковная и духовная власть, которая сейчас пребывает в Церкви, относится к божественному праву, непосредственно или опосредованно. Это заключение доказывается и проясняется. Ведь, как ниже будет сказано, вся церковная власть происходит от апостолов, но апостолы получили ее от Христа, Бога истинного и Господа. Следовательно, вся церковная власть происходит от божественного позитивного права. Сказал же «непосредственно или опосредованно» не только потому, что сначала ее имели апостолы, а затем она перешла к их преемникам, но и потому, что я не отрицаю, что у Церкви есть некая церковная власть только от позитивного права, как я скажу чуть ниже, но она берет свое начало от церковной власти, происходящей от божественного права, как, например, *власть младших чинов*<sup>111</sup>, и, возможно, какая-либо иная, о которой прямо сейчас. И это подтверждается авторитетом апостола в послании к Ефессянам: *Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова. И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова*<sup>112</sup>. Но вся церковная власть либо принадлежит одному из перечисленных апостолов, либо исходит от них. Следовательно, и т. д.

[Вопрос IV] Когда началась церковная власть

1. *Некая духовная власть могла существовать в состоянии невинности.* 2. *Духовная власть появилась в естественном законе непосредственно после грехопадения.* 3. *Хотя всякая духовная власть, которая была в естественном законе, и могла быть установлена лишь человеческой властью (А), все же вероятнее, что некий авторитет и духовная власть, а также определенные жертвоприношения и таинства, и иные обряды, относящиеся к божественному служению и к духовному спасению душ, были установлены особым божественным откровением или божественным внушением и увещанием.* 4. *Определенная духовная власть была*

110. Евр. 9:13–14.

111. В тексте — *potestas minorum ordinum*.

112. Ефес. 4:7, 11–12.

записана в Законе. 5. Подлинно и всецело духовной власти (А), которая есть ключи от Царствия Небесного, никогда не было в естественном законе, ни в законе, записанном до прихода нашего Искупителя. 6. Имели ли священники Ветхого Закона власть творить законы и установления, устанавливая обязательства в суде души? 7. Духовная власть, бывшая в Ветхом Завете, вся иссякла и устарела в Евангельском Законе, и более не продлилась. А священники Нового Завета не являются наследниками Ветхого, но их власть совершенно новая. 8. Полностью и совершенно новая духовная власть (А) начинается с пришествия Христа, который был первым создателем и дарителем ключей и духовной власти. 9. Разные высказывания о том, когда Христос передал ключи апостолам.

Следуя по порядку, рассмотрим, когда началась эта церковная власть, и была ли она от начала мира.

1. И такова *первая посылка*: в состоянии невинности была возможна какая-либо духовная власть. Это доказывается вкратце. Не следует сомневаться в том, что в состоянии невинности существовало божественное служение, не только внутреннее, но и внешнее, ведь поскольку человек состоит из души и тела, логично, чтобы он поклонялся Богу не только душой и разумом, но также и телесными, внешними действиями, и это так в любом его состоянии. Также следует заметить, что хотя в состоянии невинности не было какого-либо господства и превосходства сдерживающего и принуждающего (о чем было сказано женщине: *будешь ты под властью мужа*<sup>113</sup>; а по умножении человеческого рода было проведено разделение владений и вещей, и установлены начальствующие), все же была власть направляющая и управляющая, так как существовали наставники для обучения и воспитания юношества, а также начальники для управления делами. Иначе же, в том случае, если кто-либо жил бы по отличным от других обычаям, хотя бы все остальные и жили бы правильно, было бы смешение вещей и безобразный хаос. По той же причине не существовало бы приличного государства, если бы каждый чтил бы Бога по своему обряду и не было бы согласия и единообразия в божественном служении. Ведь никоим образом не следует сомневаться в том, что если бы состояние невинности продлилось бы, то были бы созданы постановления и уложения, как для гражданской, так тем более и для духовной жизни и божественного служения, и были бы также начальники, которые пеклись бы о порядке вещей, и эта власть

---

113. Быт. 3:16: Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рожать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою.

Перевод в данном случае дан мой, поскольку расхождение между Синодальным переводом и латинским текстом Библии здесь имеет принципиальное значение. Иероним в своем переводе отходит от идеи влечения женщины к мужчине, содержащейся как в греческом, так и в еврейском текстах, сосредотачиваясь на идее подчинения, которую он и передает идиомой *in potestate esse*. В свою очередь, этот фразеологизм имел юридическое происхождение и традиционно означал (чего не мог не знать Иероним) состояние подвластности, т. е. нахождение жены и детей во власти мужа и отца. Подвластный человек имел ограниченную правоспособность и не мог участвовать в целом ряде юридических актов по причине порока своей воли.

была бы духовной, так как имела бы духовную цель. И не следует вообразить, будто бы все совершенно пребывали бы в праздности, без какого-либо занятия и внешнего труда.

2. *Вторая посылка:* Непосредственно после грехопадения в естественном законе была духовная власть. Это доказывается, поскольку, согласно высказыванию св. Фомы, как для каждой эпохи и каждого времени была необходима сверхъестественная вера, так было необходимо и предвидение сверхъестественной цели, и было нужно, чтобы люди направляли бы свои действия не только к естественной и политической цели, но также и к сверхъестественной и духовной<sup>114</sup>. И как следствие, чтобы было также некое служение Богу, который есть Творец и Господь и от которого единственно можем мы чаять блаженства. Но так как человеческие труды не могут быть упорядочены надлежащим образом к человеческой цели, кроме как в государстве, то будут те, кто руководят, и те, кто подчиняются. Точно также не могут человеческие труды должным образом направляться к той сверхъестественной цели, если не будет в этом деле кого-либо предстоящего, кто озаботится вывести людей к подобной цели, а это и есть духовная власть. Следовательно, она существовала с самого начала. Это подтверждается тем, что всегда существовала Церковь, то есть духовная общность, устремленная к сверхъестественной цели, но несовершенно государство<sup>115</sup> без магистратов и власти (А). Следовательно, подобная власть была всегда.

Во-вторых, это доказывается тем, что Авель, как представляется, был священником, так как мы читаем о нем, что он принес жертву, и та была принята Богом<sup>116</sup>. Об этом говорит и Августин в 5-й книге к Орозию: «Три вершины величайшей справедливости были в Авеле: девство, священство и мученичество, в которых он изобразил Христа»<sup>117</sup>. В-третьих, то, что в естественном законе была истинная духовная власть, доказывается, поскольку Мелхиседек был священником Бога<sup>118</sup>, и был им также, как говорят доктора, Сим, сын Ноя. Об этом также серьезные авторы пишут, что первенцы по естественному закону становились священниками, а то, что это было истинное священство, ясно не только из того, что Авраам принял

114. См.: СТ. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 2 a. 3, 7.

115. Витория в этой фразе снова возвращается к восприятию Церкви как «христианского государства» (*respublica christiana*).

116. Быт. 4:4; Евр. 11:4.

117. Витория дает неверную ссылку. Трактат Августина «К Орозию против присциллианистов и оригенистов» состоит только из одной книги, так что никакой 5-й книги там быть не могло. В то же время цитата, приписанная Фр. де Виторией Августину, на самом деле была взята им из «Вопросов и ответов к Книге Бытия», написанных Алкуином: Inter. 16. Cur Abel in Evangelico singulariter iustus nominatur (Matth. XXIII, 35)? — Resp. [Quia] tria maxima iustitiae praeconia in eo esse leguntur, virginitas, sacerdotium [et] martyrium in quibus primus Christi figuram gessit, qui fuit virgo, sacerdos et martyr (= Вопрос 16. Почему Авеля в Евангелии называют справедливым? — Ответ: поскольку в нем собраны три величайших восхваления справедливости, то есть девство, священство и мученичество, которыми он впервые отобразил Христа, который был девственным, священником и мучеником).

118. Быт. 14:18.

благословление от Мелхиседека, но еще более из того, что Господь Христос назван священником<sup>119</sup> и первосвященником по чину Мелхиседека<sup>120</sup>.

3. *Третья посылка:* хотя всякая духовная власть, которая была в естественном законе и могла быть установлена лишь человеческой властью (А), все же вероятнее, что некий авторитет и духовная власть, а также определенные жертвоприношения и таинства, и иные обряды, относящиеся к божественному служению и к духовному спасению душ, были установлены особым божественным откровением или божественным внушением и увещанием. Первая часть ясна из вышесказанного, поскольку (как я вскоре разъясню) прежде пришествия Господня ни одна власть не имела какого-либо эффекта, который на деле превосходил бы в чем-либо человеческие способности. Следовательно, всякая духовная власть могла быть установлена человеческим авторитетом, и если и было какое-либо таинство ради уничтожения первородного греха, оно не требовало божественной власти (А). И поскольку на самом деле оно не имело никакой силы, кроме свидетельствования веры, и поскольку не было никакого определенного божественным правом знака против первородного греха, то по божественному праву было достаточно любого торжественного заявления веры; и следует верить, что человеческим установлением или обычаем был создан некий обряд для очищения от первородного греха.

Вторая часть доказывается, поскольку раз вера всегда была необходима и никогда не отсутствовала ни в одно время (как было сказано), то представляется, что откровение было сделано прежде всего о порядке почитания Бога, которое есть важнейшая часть истинной религии и верной жизни. Это подтверждается, поскольку, раз Господь в Ветхом Законе столь тщательно установил основание Божественного служения, все священство, служительство, празднества и обряды, то не следует полагать, что прежде закона этого совершенно не было и что Он не наставлял своих почитателей через откровение или неким внутренним побуждением в том, каким образом они почитали бы его благочестиво и праведно. Хотя и не следует сомневаться в том, что это служение было гораздо проще, нежели установленное в писаном Законе.

4. *Четвертая посылка.* Ясно, что в писаном Законе была некая духовная власть. Эта посылка ясна из авторитета самого Закона, где столь многое написано о священстве и о духовном служении. Но то, что это была истинно и подлинно духовная власть и достоинство, ясно прежде всего из этого места послания Павла к Евреям: *с переменю священства необходимо быть перемене и закона*<sup>121</sup>, где Павел прямо пытается доказать, что священство Христа выше священства Ветхого Закона. Ведь он напрасно предпринимал бы это дело, если бы то священство не было бы истинным, то есть духовной властью и авторитетом. Также и после установления царей

---

119. Пс. 109:4.

120. Евр. 6:20.

121. Евр. 7:12.

оставались священники, как это ясно из Первой книги Самуила<sup>122</sup>. Следовательно, священство было властью, отличной от гражданской, то есть духовной.

То же о Каиафе говорит Евангелие от Иоанна, что тот, *будучи на тот год первосвященником, предсказал*<sup>123</sup>, из чего совершенно ясно, что это первосвященство было истинно духовным достоинством и властью (А).

5. *Пятая посылка.* Несмотря на сказанное, я заявляю, что собственно и совершенно духовная власть (А), которая есть ключи от Царствия Небесного, никогда не существовала в естественном, ни в писаном законе до пришествия Искупителя нашего и Господа Иисуса Христа.

*Во-первых*, это доказывается тем, что Царствие Небесное всегда было закрыто после греха прародителей и до пришествия Христа. Следовательно, прежде его пришествия не было ключей, и потому Он один называется *имеющим ключ Давидов, Который открывает — и никто не затворит*<sup>124</sup>.

*Во-вторых*, я это доказываю, поскольку все священство Ветхого Закона со всеми своими жертвоприношениями, дарами и таинствами не могло дать благодати, поскольку не оправдывало, о чем говорит Павел в послании к Римлянам: *делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть*<sup>125</sup>; и в послании к Галатам: *если законом оправдание, то Христос напрасно умер*<sup>126</sup>; и в послании к Евреям: *кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело*<sup>127</sup>. И в различных иных местах он не только свидетельствует об этом, но и доказывает. Следовательно, те священники не имели ключей, и у них не было истинной духовной власти. Поэтому я говорю, что они не могли произвести чисто духовного эффекта, но все их дела были мирскими и материальными, лишь знаком и образом духовных вещей, и священники-левиты имели лишь ключи от материального храма и заботу о нем. Потому они не отпускали грехи, и не имели иной, чисто духовной власти, но все, что ни делали, было промежуточным и направленным к благодати Нового Закона. Поэтому их власть была духовной, но совсем иначе, нежели церковная власть в Евангельском законе.

6. Вполне можно усомниться, имели ли священники Ветхого Закона власть давать законы и постановления, устанавливая обязательства в суде души. Ведь поскольку в Ветхом Законе Господь, помимо моральных заповедей, привел столько судебных и обрядовых норм, в которых все, что касается Божественного служения, было установлено столь ясно и определено, что не было нужды в иных постановлениях, поскольку иначе обязательство стало бы столь громадным, что было бы не только тяжелым, но и непереносимым. В Евангельском же Законе, который Господь немногими общими заповедями оставил свободным, было необходимо, дабы у епископов была бы власть давать подходящие и полезные за-

122. 1 Цар. 10:25.

123. Ин. 11:51.

124. Откр. 3:7.

125. Рим. 3:20.

126. Гал. 2:21.

127. Евр. 9:13.

коны для управления духовными вещами. Но несмотря на наличие в самом законе судебных норм, у королей осталась законодательная власть. Равным образом представляется, что следует сказать о священниках Ветхого Закона, что они имели власть (А) создавать законы и постановления, либо, по крайней мере, принуждающую силу для установления прислужников и левитов, и для принуждения к совершению жертвоприношений и принесению даров и прочего, что относилось к закону и к Божественному служению (ведь это и означает иметь власть (А) и быть первосвященником). И их постановления обязывали не менее, нежели указы царей. А то, что были некие их нормы или установления, видно из этого места Евангелия от Матфея: *таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим*<sup>128</sup>, где Христос, как представляется, говорит, что были истинные заповеди. Это подтверждается Второзаконием, где о священнике из рода Левит говорится: *А кто поступит так дерзко, что не послушает священника, стоящего там на служении пред Господом, Богом твоим, тот должен умереть по постановлению судьи, и ты так истреби зло от Израиля*<sup>129</sup>. Отсюда видно, что священнику обязаны были повиноваться, даже под страхом смертного греха, ведь смертную казнь не назначают за незначительные преступления. А о том, что это на самом деле были человеческие постановления, есть в Евангелии от Матфея: *на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак, всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их*<sup>130</sup>. Представляется, что он не говорил о заповедях Закона, которые не были невыносимыми, так как это были постановления Божественной мудрости, все располагающей правильно. Следовательно, это были постановления первосвященников и священников, так говорит глосса, хотя Златоуст и относит все сказанное к Закону.

7. *Шестая посылка*: вся духовная власть, бывшая в Ветхом Завете, иссякла и устарела, и не продлилась в Евангельском законе; и священники Нового Завета не являются их преемниками, но это совершенно новая власть. Это доказывается, так как Христос был священником не по чину Аарона, но по чину Мелхиседека, о чем в послании к Евреям<sup>131</sup>. Потому и Павел ниже доказывает, что это другой закон, так как другое священство. Следовательно, то священство погибло, то же и в Книге Даниила: *в половине седмины прекратится жертва и приношение, и в храме будет мерзость запустения*<sup>132</sup>.

128. Мф. 15:6.

129. Витория несколько меняет цитату, заменяя *et decreto iudicis* в Вульгате на *ex decreto iudicis*. Соответственно, несколько изменяется и смысл высказывания, которое в оригинале выглядит так:

Втор. 17:12: *А кто поступит так дерзко, что не послушает священника, стоящего там на служении пред Господом, Богом твоим, или судьи, тот должен умереть, — и так истреби зло от Израиля.*

130. Мф. 23:2–4.

131. Евр. 7:11.

132. Дан. 9:27: *И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя.*

8. *Седьмая посылка*: полностью и совершенно духовная власть (А) начинается с пришествия Христа, который был первым создателем и дарителем ключей и духовной власти, и кто собственной властью (А) мог даровать благодать и отпустить грехи в силу исключительности своей власти. Евангелия от Марка, от Луки и от Матфея: *дана Мне всякая власть на небе и на земле*<sup>133</sup>. И эту власть, хотя и не в той же мере, но ограниченную и некоим образом привязанную к таинствам, Он оставил в своей Церкви. Это ясно из Евангелий от Матфея<sup>134</sup> и от Иоанна<sup>135</sup>, из 1-го и 2-го посланий к Коринфянам<sup>136</sup>, из послания к Евреям: *повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны*<sup>137</sup>. Также и Евангелие от Луки: *сие совершайте в память обо мне*<sup>138</sup>.

Когда же Он дал ключи, по этому вопросу нет полного согласия среди докторов. И Фицральф<sup>139</sup> во 2-й книге «О вопросах армян»<sup>140</sup> говорит, что власть не была передана ни в одном из названных выше мест, а также и там, где в Евангелии от Иоанна говорится: кому простите грехи<sup>141</sup>, и т. д. Он доказывает это тем, что в Деяниях апостолов Петр говорит апостолам об Иуде: *он был сопричислен к нам и получил жребий служения сего*<sup>142</sup>. И затем делает пророчество: *да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нем; и: достоинство его да примет другой*<sup>143</sup>. И молящиеся тотчас сказали: *Ты, Господи, кто познал сердца сынов человеческих, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения, от которого отпал Иуда*<sup>144</sup>. Отсюда, говорит Фицральф, представляется, что можно утверждать, будто Матфей ничего, кроме того, что утратил Иуда. Следовательно, вся власть была дана прежде Воскресения. Также и в Евангелии от Иоанна говорится, что *Фома, один из двенадцати, не был с остальными апостолами, когда Иисус пришел*<sup>145</sup> и сказал: *кому отпустите грехи*<sup>146</sup>, и т. д. Следовательно, Фома не имел власти. Также и в Евангелии от Марка сказано, что *больных мазали маслом*<sup>147</sup>, и это

133. Мф. 28:18; Мк. 2:5; Лк. 7:48.

134. Мф. 16:19; 18:18.

135. Ин. 20:23; 21:16.

136. 1 Кор. 5:5; 2 Кор. 2:11.

137. Евр. 13:17.

138. Лк. 22:19.

139. Ричард Фицральф (ок. 1300–1360) — епископ Армака (Ирландия) с 1346 г. Богослов, канцлер Оксфордского университета. В 1349–1351 гг. был в Авиньоне, где, по всей видимости, был вовлечен в переговоры Папы Климента VI с представителями Армянской апостольской Церкви.

140. De quaest. 2. с. 14–15.

141. Т. е. Ин. 20:23.

142. Деян. 1:17.

143. Деян. 1:20.

144. Витория цитирует неточно, добавляя «...сынов человеческих», тогда как в тексте Библии стоит: Деян. 1:24–25; и помолились и сказали: Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и Апостольства, от которого отпал Иуда.

145. Ин. 20:24: Фома же, один из двенадцати, называемый Близнец, не был тут с ними, когда приходил Иисус.

146. Ин. 20:23.

147. Мк. 6:13.

относится к пресвитерам, как ясно из послания Иакова<sup>148</sup>. Следовательно, прежде Воскресения уже были пресвитеры, и даже оттуда же явствует, что они были прежде Тайной вечери. Так же он доказывает, что власть не была дана ни по словам 16-й главы Евангелия от Матфея, ни по 18-й, поскольку власть таинств дается вся одновременно, с другой же стороны, таинств не одно, но много. Но, согласно мнению других авторов, на Тайной вечере апостолы получили власть таинств в том, что касается освящения Тела Христова. Следовательно, до этого у них не было ключей, поскольку они даются одновременно. И потому Фицральф полагает, что вся власть была передана в третьей главе Евангелия от Марка, когда Христос сделал их апостолами. Ведь там читаем, что *Он взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему, и поставил из них двенадцать, чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов*<sup>149</sup>. Но к апостольской власти (А) относятся ключи как таинств, так и юрисдикции, следовательно, тогда они и приняли полную власть. И это можно подтвердить, так как не написано, чтобы Павел получил иную власть, кроме апостольской, так как в Деяниях написано лишь, что он был послан Господом Христом проповедовать и нести имя Господне народам<sup>150</sup>. Но апостолы получили, согласно Евангелию от Марка, то же, что и Павел. Следовательно, и т. д. И Павел сам называет себя избранным апостолом, от апостолов же ничего не получив, как он сам свидетельствует о том, что из того, что, как казалось, было чем-то, они не дали ему ничего. Послание к Галатам: *ибо Содействовавший Петру в апостольстве у обрезанных содействовал и мне у язычников*<sup>151</sup>. Но Павел имел всю власть, следовательно, когда апостолы стали таковыми, они получили полную духовную власть.

9. На это сомнение отвечу, во-первых, что не имеет большого значения, когда апостолы получили ключи, до страстей Христовых, либо после, главное, ясно, что они их получили, как известно из Евангелия. Во-вторых, возможно, что они получили ключи и власть не сразу, но по частям. Так, представляется, что они получили власть судить во внешнем суде тогда, когда это описано в Евангелии от Матфея<sup>152</sup>, власть таинств, в том, что касается освящения Тела Христова, когда это описано у Луки<sup>153</sup>, власть судить во внутреннем суде — по Евангелию от Иоанна<sup>154</sup>. Примат же и полноту власти Петр получил согласно Евангелию от Иоанна: *паци овец моих*<sup>155</sup>. И не является необходимым то, о чем говорит Фицральф, чтобы они получили всю власть одномоментно, как бы через одно таинство рукоположения. Ведь хотя

148. Иак. 5:14: Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне.

149. После слов «ведь там читаем, что» и до конца фразы Витория дословно цитирует Евангелие от Марка (Мк. 3:13–15).

150. Деян. 9:15.

151. Гал. 2:8.

152. Мф. 18:18.

153. Лк. 22:19.

154. Ин. 20:23.

155. Ин. 21:17.



Христос и не передал власть ключей одновременно и в одном месте, из этого не следует, что также и епископы могли бы разделять ее, но они передают ее всю целиком в одном таинстве рукоположения и не могут передавать по частям. Скорее, правильнее было бы сказать, что все, что было сделано или сказано Христом об этой власти до своего воскресения, все это следует понимать в будущем, то есть применительно ко времени после его воскресения. Ведь так и в Евангелии от Матфея обещание ключей было таким, что в нем все отмечается в будущем времени: *на сем камне Я создам Церковь Мою, и дам тебе ключи Царства Небесного*<sup>156</sup>. Так, представляется, что это установление было сделано в будущем, в 18-й главе Евангелия от Матфея<sup>157</sup>, и апостолы, таким образом, не имели никаких ключей прежде этих слов: примите Духа Святого, кому простите грехи<sup>158</sup>, и т. д. Впрочем, я полагаю, что до Воскресения апостолы не могли отправлять также и судебную власть во внутреннем суде, и сомневаюсь, могли ли они освящать Тело Христово, хотя в этом случае более возможным представляется, что могли. Но противоположное не является невозможным. Впрочем, об этом нельзя сказать ничего определенного, кроме того, что они получили от Христа ключи и всю духовную власть.

[Вопрос V] Превосходит ли духовная власть гражданскую?

1. Утверждается, что духовная власть прекраснее и выше мирской власти. 2. Является ли Папа господином мира? 3. Мирская власть не зависит от верховного понтифика, как иные нижестоящие духовные власти и т. д. 4. Гражданская власть не подчинена мирской власти Папы, как мирского господина. 5. Папа не может судить, по крайней мере, в обычных случаях, о делах правителей или о владении королевствами и нельзя апеллировать к нему в гражданских тяжбах. 6. Папа, в силу своей мирской власти (А), не может низлагать светского правителя даже на справедливом основании. 7. Надлежит ли Папе подтверждать или отменять гражданские законы. 8. Есть ли у Папы какая-нибудь подлинно мирская власть, то есть направленная к мирской цели. 9. Мирская власть совершенно не зависит от духовной, подобно тому, как низшее искусство или возможность зависит от высшего. 10. Гражданская власть некоторым образом подчинена не мирской власти высшего понтифика, но власти духовной. 11. В Церкви есть некие мирские власти и авторитет над всем миром. 12. В том, что относится к духовной цели, Папа имеет полнейшую мирскую власть над всеми правителями, и королями, и императором. 13. Каким образом следует понимать мирскую власть в верховном понтифике. 14. Как и когда Папу следует слушать в вопросах, касающихся какого-либо гражданского закона или мирского управления, а когда нет, в ситуации, когда король противоречит ему. 15. Был ли Христос господином всего мира. 16. Был ли Христос царем

156. Мф. 16:18-19: и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах.

157. Мф. 18:18.

158. Ин. 20:22-23.

по праву наследования. 17. Имел ли Христос по праву Божественного дара мирское владычество, которое есть владычество королей. 18. На каком основании во всем мире будет Царство Христово.

Мы обсудили, хотя и не в меру значения дела, но в меру стесненности нашего времени и бедности дарования, духовную власть, ее сущность, цель и происхождение, т. е. творца. Мне подумалось, что я поступлю не напрасно, если прежде, чем мы приступим к обсуждению субъекта этой власти, скажу несколько слов о гражданской власти с властью духовной, и я решил главным образом обсудить два вопроса. Один из них о том, подчинена ли гражданская власть духовной, второй, напротив, о том, подчинены ли церковнослужители гражданской власти. Ведь у обоих этих вопросов немало как защитников, так и противников, не последних в своем деле.

1. Следовательно, вопрос таков: превосходит ли духовная власть власть мирскую или гражданскую? И поскольку, как мы предполагаем сейчас и докажем ниже, Папа есть верховный правитель во всей церковной власти, спрашивается, является ли он вышестоящим по отношению ко всем мирским правителям и властям. Я не буду возвращаться в рассуждении к вопросу о том, какая из властей совершеннее другой, ведь неоспоримо, что духовная власть гораздо прекраснее и выше.

Способности, и умения, и возможности должны оцениваться исходя из их цели, как и все прочее, имеющее свою цель. Цель же духовной власти многократно превосходит цель власти мирской, настолько же, как совершенное блаженство и высшее счастье превосходят счастье человеческое и земное. И, как говорит Иннокентий<sup>159</sup> в декреталии *Solitae*<sup>160</sup>: «Духовное столь же достойнее мирского, сколь душа важнее тела». И в послании к Евреям апостол обосновывает достоинство евангельского священства тем, что *Мелхиседек, который был священником Бога, благословил Авраама*<sup>161</sup>. Ведь нет же противоречия в том, что благословляющий больше благословляемого. Авраам же был мирским правителем, либо представлял собой мирскую власть. Итак, духовная власть многократно выше и божественнее мирской власти и потому достойна большего почитания и служения. Следовательно, разобравшись с этим сравнением, перейдем к другому.

Стоит ли Папа выше гражданской власти своей юрисдикцией и авторитетом? Есть же те, кто восхваляет понтифика с таким пристрастием и жаром, что полагают, будто короли и иные мирские правители суть лишь заместители или легаты Римского понтифика, как бы прислужники папской власти, и что вся мирская власть исходит от Римского понтифика. Иные же, напротив, настолько изымают

---

159. Иннокентий III — Папа Римский в 1198–1216 гг. Один из наиболее ярких богословов своей эпохи, посвятивший много времени и сил полемике со светскими властителями. Именно И. III приписывается окончательная формулировка доктрины церковной полноты власти (*plenitudo potestatis*).

160. X.I.33.6.

161. Евр. 7:1.

правителей из церковной власти, что не оставляют ей решительно ничего, но хотят, чтобы даже все духовные дела переносились бы в гражданский суд и там бы разрешались. Мы же, пройдя посредине и умеряя обе власти, ответим на предложенный вопрос несколькими посылками.

2. *Первая посылка.* Папа не является господином всего мира. Это доказывается 20-й главой Евангелия от Матфея и 22-й — Евангелия от Луки: *вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так.* И сразу после: *Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих*<sup>162</sup>. Представляется, что в этом месте Господь запретил ученикам господствовать даже в частных делах, сколь же более невероятно, чтобы Он передал им власть над миром. Это место приводит Бернард<sup>163</sup> во 2-й книге сочинения «О размышлении к Евгению», говоря: «Ибо, что же еще оставил тебе святой апостол? *Что*, — говорит, — *имею, то тебе даю.* Что же еще? Одно лишь знаю, что это не золото и не серебро. Это ты можешь требовать себе на каком-либо другом основании, но не по апостольскому праву. Не мог он тебе дать и того, чего не имел сам. Дал, что имел, попечение, как он сказал, о Церкви. Но господство ли? Послушай его самого. *Не господствуйте*, — говорит он, — *над клиром, но будьте с ним как бы стадом.* И не думай, что это сказано лишь из уничижения, а не истинно, ведь в Евангелии звучит голос Господа: *Цари господствуют над народами*<sup>164</sup>, и т. д. Апостолам откровенно запрещено господство. Следовательно, как же ты осмелишься присвоить это себе, либо как господствующий апостольство, либо как апостол — господство? Ведь ясно, что тебе запрещено и то и другое, и если ты одновременно хочешь иметь и то и другое, потеряешь все. Иначе же не считай, что ты будешь исключен из числа тех, о которых Бог сказал так: *Поставляли царей сами, без Меня; ставили князей, но без Моего ведома*<sup>165</sup>. Апостольский пример таков, что господство запрещается, служение же предписывается»<sup>166</sup>. И ниже он добавляет: «Выйди в поле, поле есть мир. Но выйди не как господин, но как управляющий». Также Папа признается, что он получил владычество над некоторыми землями от императора в каноне *Futuram*<sup>167</sup>, также это ясно из канона *Cum ad verum*<sup>168</sup>: «После прихода к Истине, — говорит понтифик, — ни император не присваивал себе прав понтификов, ни понтифик не посягал на императорский титул».

162. Мф. 20:25-28 (= Лк. 22:25).

163. Бернард Клервосский (1091–1153) — монах цистерцианского ордена, богослов, мистик; его «Пять книг о размышлении к Евгению» адресованы Папе Римскому Евгению III (1145–1153).

164. Лк. 22:25: Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются.

165. Ос. 8:4: Поставляли царей сами, без Меня; ставили князей, но без Моего ведома; из серебра своего и золота своего сделали для себя идолов: отсюда гибель.

166. De consideratione ad Eugenium III.2.9–11.

167. DG. C. 12, q. 1, c. 15.

168. DG. D. 12, c. 6; интересно, что Витория цитирует даже не сам канон, а заглавие к нему, написанное Грацианом. По смыслу заглавие совпадает с первой фразой канона, стилистически и лексически же несколько расходится.

Помимо этого, Папа не владычествует в землях неверных, поскольку имеет власть только внутри Церкви, о тех же, кто вовне, он не может судить, согласно словам апостола в 1-м послании к Коринфянам<sup>169</sup>. Неверные же истинно являются господами, так как апостол в послании к Римлянам предписывает, чтобы также и верные платили бы им подати, и говорит, что у них есть власть от Бога и что необходимо повиноваться их законам<sup>170</sup>. При этом их владычество не от Папы, так как сам он, разумеется, не желал бы, чтобы они его имели, и прикладывает усилия к низвержению языческого господства. Следовательно, Папа не является господином всего мира. Отсюда ясно видно заблуждение многих юристов, таких как Архидьякон<sup>171</sup>, Панормийский аббат<sup>172</sup>, Сильвестр<sup>173</sup> и многих других, кто считает, что Папа есть господин всего мира, собственно, в силу мирского владычества, и что он обладает мирской властью (А) и юрисдикцией во всем мире и над всеми правителями. Я не сомневаюсь в том, что это очевидно ложно, хотя они также говорят, что это очевидно истинно. Я полагаю, что это чистая ложь, созданная из лести и низкопоклонства перед понтификами, потому и более рассудительные юристы, каковы, например, Джованни Андреа<sup>174</sup> и Гуго, придерживаются обратного, а св. Фома, который более всех был предан Папской власти (А), никогда не приписывал подобного владычества верховному понтифику. Во-вторых, ясно, что не только ложно, но и достойно насмешки то, что эти юристы говорят про дар, сделанный Сильвестру Константином, если таковой был, либо впоследствии Филиппом-Августом, о котором говорят, что это было не дарение, но возврат имущества. И даже о том, что, напротив, Сильвестр отдал Константину Восточную Империю ради блага мира. И также о том, что Папа не пользуется мирским управлением во всем христианском мире, они говорят, что это делается не из-за недостатка власти

169. 1 Кор. 5:12: Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите?

170. Рим. 13:1–6.

171. Гвидо да Байзио (ок. 1250–1313) — болонский юрист, один из учителей Джованни Андреа, автор комментария к «Шестой книге» Бонифация VIII, а также «Розария декретов» — собрания глосс к Декрету Грациана, не вошедших в состав ординарной глоссы Иоанна Тевтонского. Приказом Бонифация VIII Гв. да Б. был назначен архидиаконом Болоньи, по этой занимаемой им должности юристы и богословы последующих эпох и называли его Архидьяконом. См.: *Liotta F.* (1964). *Appunti per una biografia del canonista Guido da Baisio arcidiacono di Bologna* // *Studi Senesi*. Vol. 76. P. 6–52.

172. Никколо Тедески (1369–1445), также известный как Сицилийский аббат или Панормийский аббат, — один из самых знаменитых канонистов конца XIV — начала XV в., автор многочисленных работ. О нем см.: *Pennington K.* (2000). *Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)* // *Niccolo Tedeschi (Abbas Panormitanus) e i suo Commentaria in Decretales* / Ed. O. Condorelli. Roma: Il Cigno Galileo Galilei. P. 9–36.

173. Сильвестро Маццолини да Приерио (1456–1527) — член доминиканского ордена, богослов, старший современник Фр. де Витории, первым выступивший с публичным опровержением теологических построений Мартина Лютера. Среди прочих произведений написал трактат «О юридической неоспоримой истине Римского Понтифика и Римской Церкви» (1520). См. о нем подробнее: *Tavuzzi M.* (1997). *Prierias: The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio (1456–1527)*. Durham: Duke University Press.

174. Джованни Андреа (Иоанн Андреа) (1275–1348) — наряду с Панормийским аббатом, один из наиболее известных и влиятельных канонистов европейского Средневековья. Согласно «Закону о цитировании», изданному Хуаном II в 1427 году, мнения Дж. Андреа и Н. Тедески в вопросах канонического права следовало предпочитать всем прочим юристам, высказывавшимся по этому вопросу.

(А), но ради того, чтобы вскормить в чадах связь единства и мира. Разумеется, это не имеет никакого основания в Писании, и нигде мы не читаем о том, что подобная власть была дана Христом апостолам, ни о том, что они сами ею пользовались, ни о том, что они учили, будто обладают некоей подобной властью. И сам Папа никогда не признавал подобной власти. Напротив, во многих местах говорится противоположное, и кое-что из них мы привели. А ученейший Иннокентий открыто говорит в каноне *Per venerabilem*<sup>175</sup>, что в мирских делах он не властен над королем Франции.

3. *Вторая посылка*: светская власть не зависит от верховного понтифика, как зависят иные нижестоящие духовные власти, как, например, епископы, или приходские священники, или иные духовные власти. Эта посылка доказывается, исходя из первой, так как Папа определенным образом дает власть и авторитет епископам и нижестоящим чинам, как это будет проговорено ниже. Королям же и князьям он не дает никакой власти, так как никто не дает того, чего не имеет, сам же Папа не является господином всего мира, как это было доказано. Следовательно, он не может даровать владычества и, как следствие, не может устанавливать королей или мирских князей посредством, говорю я, мирской власти. Это доказано было и ранее признанием самих верховных понтификов. Доказывается это также и доводами рассудка. Ведь мирская власть была прежде ключей Церкви, и были прежде пришествия Христа истинные мирские князья и господа, и Христос пришел не отбирать чужое, так как не отнимает смертные царства тот, кто пришел дать небесное, и Церковь не нуждается в подобном владычестве.

Эта посылка не полностью совпадает с первой, поскольку могло бы так стать, что к Папе относилось бы установление царей, хотя он сам и не был бы господином, подобно тому, как дает собственность и основания для пребенды, и мирские блага, собственником которых он не является, и что я сейчас могу счесть верным; подобно поступает и император, устанавливающий герцогов, хотя и не является в собственном смысле господином этого герцогства, так как не может удержать его для себя.

Но я говорю, что Папа не стоит над королями и князьями даже в том, что ему надлежит или могло бы надлежать их установление, и не более сомневаюсь в этом, чем в первом заключении, хотя защитники противоположного мнения также хором утверждают, что Папа установил любую светскую власть, также как делегированную и подчиненную себе, и что он сам поставил Константина императором. Но все это ложно, лишено какого бы то ни было правдоподобия и не основывается ни на рассудке, ни на свидетельствах, ни на Писании, ни даже на ком-нибудь из отцов Церкви или настоящих богословов. Это владычество отдали Папе глоссаторы права, в силу того, что они нищи как имуществом, так и ученостью. Также частные

---

175. Х.IV.17.13; Имеется в виду Папа Иннокентий III. Витория ссылается на одну из знаменитейших булл этого понтифика, опираясь на которую, многие светские юристы и политические мыслители (включая Марсилия Падуанского) обосновывали максимум о том, что «король является императором в своем королевстве» и, как следствие, не обязан подчиняться Папе даже в духовных вопросах.

владения не зависят от Папы, следовательно, не зависят ни публичные, ни всеобщие. Предшествующее ясно.

4. *Третья посылка*: гражданская власть не подчинена мирской власти Папы. Я не говорю все же, что она не подчинена Папе, поскольку ясно, что все власти подчинены ему по причине духовной власти, так как все суть овцы, а он — пастырь. Но я говорю, что она не подчинена ему, как мирскому владыке. Эта посылка отличается как от первой, так и от второй, поскольку, притом что он не является господином мира и ему не надлежит установление мирских владык, он мог бы быть выше их, как император выше некоторых королей, но все же не является владыкой королевств и не может устанавливать королей в их провинциях, либо как французский король, который в недавнем прошлом стоял над графом Фландрии, но все же не был в полном смысле его владыкой и не ставил этого графа. Также и король стоит выше всех частных лиц своего королевства, но все же не делает их хозяевами их собственных вещей.

Следовательно, я говорю, что князья и короли подчиняются Папе иным образом, и это не требует доказательств, а ясно из предыдущего изложения. Но это может быть подтверждено, поскольку мирское государство есть государство целостное и совершенное<sup>176</sup>. Следовательно, оно не подчинено никому вне себя, иначе не было бы целостным, и, следовательно, оно может устанавливать себе правителя, никоим образом не подчиненного никому в мирских вопросах. Также, читая о времени, когда были цари и священники у народа Израиля, мы не находим, чтобы священники обладали бы таким владычеством. Откуда следует, что если в Писании нет ничего о такой власти, откуда же она берет свое начало? И сильнейшее из всех доказательств то, что никоим образом не доказывается, что эта мирская власть есть у верховного понтифика. Следовательно, ее у него нет. Также почему епископ не обладает подобной мирской властью у себя в епископстве? А ведь даже авторы, защищающие эту власть у Папы, ничего подобного не приписывают епископам.

5. Из этих посылок ясно следует *королларий*, что Папа не может судить, по крайней мере, в обычных случаях, о делах правителей, либо об основаниях владения юрисдикциями или королевствами, и нельзя апеллировать к нему в гражданских делах. Это ясно из сказанного, поскольку раз он не является ни владыкой, ни вышестоящим, то и не за чем к нему апеллировать. И я говорю, что Папа не имеет этой власти не только в отношении ее использования и отправления, но также и в отношении авторитета, ведь те, кто является защитниками мирской власти Папы, все же признают, что он не имеет права ее использования и отправления в обычной ситуации. Но это, по их словам, происходит не по причине нехватки авторитета, но поскольку он сам дал и перенес власть и пользование ею на правителей. Я же говорю, что у него нет ни использования, ни самой власти, и потому рассмотрение мирских тяжб к нему не относится, ни в первой инстанции, ни на стадии апелляции. Но я говорю — «в обычных случаях», — ведь я не отрицаю, что

---

176. В тексте: *respublica temporalis est respublica perfecta et integra*.

в некоторых случаях возможно прибегать к Папе, и что он сам может лишать силы гражданское судебное решение. Но это он может не на основании своей мирской власти, а именно на основании власти духовной, о чем я сейчас расскажу.

Это заключение признает Папа Александр III<sup>177</sup> в каноне *Causam*<sup>178</sup>: «Мы, размышляя о том, что судить о праве владения надлежит королю, а не Церкви, дабы не показалось, будто мы ущемляем права английского короля, утверждающего, что суд о праве владения относится к нему, повелеваем вам, брат, оставить ему эти судебные решения», и т. д. И Бернард в сочинении «К Евгению» говорит: «Над преступлениями, а не над владениями есть ваша власть, ибо ради нее вы приняли эти ключи от Царствия Небесного»<sup>179</sup>. И ниже: «Эти низшие земные вещи имеют своих судей и правителей земных». То же говорит и Иннокентий III в каноне *Novit*<sup>180</sup>: «Мы не стремимся судить о феоде, так как суждение о нем относится к королю».

6. *Во-вторых, отсюда следует*, что Папа не имеет власти низлагать светского правителя, также и на справедливом основании, как он может низлагать епископа. Я всегда понимаю это в смысле мирской власти (А), поскольку в случае духовной власти все наоборот, как я скажу после. Этот королларий ясен из сказанного.

7. *В-третьих, отсюда следует*, что Папа не может утверждать или отменять гражданские законы. Это ясно из сказанного, поскольку если от него не зависит гражданская власть, то не зависит и действие ее.

8. *Посылка четвертая*: у Папы нет никакой мирской власти в полном смысле этого слова. Объясню это. Гражданская и мирская власть — это та, которая имеет мирскую цель, духовная же власть — та, что имеет духовную цель. Я говорю, что в Папе нет никакой власти, которая направлялась бы к мирской цели, то есть была бы именно мирской властью. Так утверждает и Кайетан во второй части «Апологии»<sup>181</sup>. Это доказывается, поскольку, как было сказано выше, духовная власть отличается от гражданской по цели, так как направляется к духовной цели. Но верховный понтифик является лишь тем лицом или священником, в котором сосредоточена высшая церковная власть, следовательно, он не имеет власти, имеющей мирскую цель. И это подтверждается тем, что даже без какой-либо чисто мирской власти он был бы верховным понтификом, который имел бы высшую церковную власть. Следовательно, не должно возлагать на него какую-либо мирскую власть.

Во-вторых, это подтверждается тем, что необходимость и понятие вещей должны выводиться из цели, но нет никакой цели в придании Папе этой власти, следо-

177. Папа Александр III занимал римскую кафедру с 1159 по 1181 г., был основным политическим противником Фридриха I Барбароссы (1155–1190).

178. X.4.17.7.

179. Бернард в данном пассаже отсылает читателя к классической системе изложения канонического права, включавшей в себя 5 частей, заучивавшихся средневековыми студентами в виде мнемонического стиха: *iudex, iudicium, clerus, connubium, crimen*, т. е. «судья, судебный процесс, клир, брак, преступление».

180. X.2.1.13.

181. *Apologia*, II. c. 6. ad 8.

вательно. И хотя среди защитников противоположного мнения есть некоторые из числа томистов, все же я полагаю, что св. Фома придерживается такого мнения, поскольку, хотя, как было сказано, он и был горячим сторонником Папы, все же он никогда не приписывал ему подобной власти, тем более, поскольку, как мы скажем ниже, согласно св. Фоме, церковнослужители освобождены от уплаты налогов привилегией, данной светскими правителями. Если же Папа является мирским владыкой, как они утверждают, и короли имеют свое господство от него, то не было бы необходимости в их привилегии для освобождения церковнослужителей от налогов.

9. *Пятая посылка:* мирская власть совершенно не зависит от духовной, как низшая способность или умение зависят от высших, как, например, умение изготавливать стремена подчиняется искусству верховой езды, ремесленные умения — морскому, умения оружейников — военному. Я привел это из-за докторов, которые проводят подобное сравнение между двумя этими властями. Это доказывается тем, что гражданская власть точно существует не для духовной, тогда как низшее умение существует именно ради высшего. Следовательно, сравнение схоже не во всем. Предшествующее ясно в обеих частях, ведь если не было бы военного искусства, не было бы и умения оружейников, как и умения изготавливать стремена не было бы без искусства верховой езды. Ведь все эти умения суть органические, то есть инструментальные, с исчезновением же цели прекращается и использование инструмента и даже исчезает сам инструмент. Не так с гражданской властью в ее отношении к духовной. Ведь если бы не было никакой духовной власти и никакого сверхъестественного блаженства, то в мирском государстве существовал бы какой-либо порядок и была бы какая-нибудь власть, как это происходит в природе, также и среди неразумных, среди которых иные действуют, другие же терпят, согласно благу мироздания. Следовательно, различие велико и, следовательно, не надо думать, будто одна власть зависит от другой, поскольку существует именно благодаря ей, или как ее инструмент, или как ее часть, как, например, власть претора является частью королевской власти, но при этом это непосредственно целостная и совершенная в себе и для своих собственных целей власть. Но тем не менее, как было сказано выше, гражданская власть некоторым образом упорядочена по отношению к духовной.

Это подтверждается, поскольку, по мнению лучших философов, сильный муж должен был бы положить свою жизнь за государство, даже если не было бы никакого счастья после этой жизни. Следовательно, даже если отсечь цель духовной власти, государство бы существовало, и, как следствие, длился бы некий порядок правителей и подданных, без которого не было бы собственно государства.

10. *Шестая посылка:* несмотря на сказанное, гражданская власть некоторым образом подчинена не мирской власти верховного понтифика, но его духовной власти. Это доказывается, так как если цель некоей способности зависит от цели иной способности, то также и сама способность зависит от второй способности,



согласно 1-й книге «Этики»<sup>182</sup>. Это сравнение приводит св. Фома во 2-м разделе 2-й части «Суммы теологии»<sup>183</sup>. Но цель мирской власти некоторым образом зависит от цели духовной власти, следовательно, также и гражданская власть зависит от духовной.

Эта посылка доказывается тем, что человеческое счастье несовершенно и упорядочивается по отношению к сверхъестественному блаженству, как к совершенному, так же как умение создавать доспехи упорядочивается по отношению к военному и полководческому искусству, умение строить корабли — к морскому, создавать плуги — к сельскохозяйственному и т. д. И не подобает воображать, будто гражданская и духовная власти суть как бы два различных государства, разделенных друг с другом, как Франция и Англия. Это подтверждается и поясняется: ведь если гражданское управление будет в ущерб управлению духовному, даже если оно будет подходящим для собственной цели гражданской власти, все же король или правитель будет обязан изменить подобное управление, как я сейчас докажу. Следовательно, гражданская власть некоторым образом подчинена духовной.

Но есть возражение, поскольку если духовное управление также будет вредить государству, то понтифик будет обязан изменить его. Отвечаю, что это неверно, если оно будет необходимо или весьма полезно; даже если будут гибнуть мирские блага, то в случае необходимости или при великой пользе их следует отдать за духовные. И не стоит говорить, хотя это могло бы быть правдой, что это так не по причине подчиненности или зависимости, но потому, что цель духовной власти совершеннее цели власти гражданской и поэтому по порядку любви духовное благо должно предпосылаться благу мирскому. Этого, говорю я, говорить не стоит. Ведь если мирская власть не подчинялась бы духовной и не упорядочивалась бы к ней, если бы только духовное благо было больше мирского, то отсюда не рождалось бы обязательства по сохранению духовного блага в ущерб благу мирскому. Это доказывается, ведь правитель одного государства не имеет обязательства и не должен хранить благо другого государства, сколь угодно большего, в ущерб своему. И даже частный человек не обязан терпеть ущерб своему имуществу ради сохранения чужого государства. Следовательно, если бы гражданское и духовное государства были совершенно независимы друг от друга, как два мирских государства, либо как два не относящихся друг к другу умения, мирской правитель не обязывался бы помогать духовным в ущерб мирскому государству.

И не стоит говорить, что король обязан помогать в духовных делах, поскольку он делает это из-за своих подданных, и что если подданные терпели бы ущерб в духовных благах, то необходимо было бы помогать, невзирая на урон в мирских имуществях или управлении, а иначе это повредило бы им. Но это из-за подданства, и это, говорю я, не работает, поскольку это делается не только в отношении своих подданных. Но если бы из управления гражданским государством в Испа-

182. EN.1094a9-15.

183. ST. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>. q.40.a.3 ad 3.

нии проистекал серьезный ущерб в духовных благах в Африке, то правитель был бы обязан внести исправления в подобного рода управление. Следовательно, это так по причине зависимости и упорядоченности. И это подтверждается, поскольку вся Церковь есть одно тело, и из гражданского и духовного государств не произрастают два тела, но лишь одно, что ясно из апостола Павла (как было указано выше), так как Христос есть глава всей Церкви, а если бы одно из тел было бы без головы, или у одной головы было бы два тела, это было бы чудовищно. Но, напротив, в едином теле все подчинено и соединено, и менее важные части существуют ради более важных. Следовательно, также и в христианском государстве все подчинено и соединено: и должности, и цели, и власти, и никоим образом не следует говорить, что духовное существует ради мирского, а раз так, то, напротив, мирское существует ради духовного и зависит от него.

Также это доказывается тем, что священник Нового Закона имеет не меньше достоинства, чем священник Ветхого, который также иногда мог разрешать мирские тяжбы, как это доказано выше, см. Книгу Второзакония<sup>184</sup>.

**11. Седьмая посылка:** в Церкви есть некая мирская власть и авторитет во всем мире. Это ясно, во-первых, из канона *Omnes*<sup>185</sup>, в котором Папа Николай говорит: «Христос передал блаженному Петру, ключнику вечной жизни, права одновременно и земного, и небесного господства», и глосса к которому говорит: «Довод о том, что Папа имеет оба меча, то есть духовный и мирской». То же приводится в канонах *Tibi domino*<sup>186</sup>, *Nos sanctorum*<sup>187</sup> и *Iuratos*<sup>188</sup>. Также есть развернутое определение блаженного Бернарда, адресованное Евгению, где он, правда, совершенно ничего не приводит в одобрение или в пользу понтифика, но, скорее, сколь возможно сдерживает рвение этого престола. Это доказывается доводами рассудка. Для подобающего управления Церковью и движения к духовной цели было необходимо, чтобы в Церкви была мирская власть, следовательно — ее надо туда поместить. Предшествующее будет доказано и разъяснено в восьмой посылке, которая такова.

**12. Восьмая посылка:** в отношении [движения к] духовной цели Папа имеет полнейшую мирскую власть над всеми правителями, и королями, и императорами. Во-первых, то, что в Церкви есть мирская власть в отношении [движения к] духовной цели, доказывается тем, что мирские имущества, как это было сказано выше, некоторым образом необходимы и упорядочены к духовной цели. Следовательно, Христос недостаточно проявил бы предвидения и заботы о духовных вещах, если бы не оставил некую власть, которой надлежало бы, в случае необходимости, упорядочивать и использовать мирские вещи, согласно духовной цели. Но это не относится к обязанностям мирских правителей, которые не ведают соразмерности

184. Втор. 17:9: и приди к священникам левитам и к судье, который будет в те дни, и спроси их, и они скажут тебе, как рассудить.

185. DG. D. 22, с. 1.

186. DG. D. 63, с. 33.

187. DG. C. 15, q. 6, с. 4.

188. DG. C. 15, q. 6, с. 5.

мирского и духовного и не заботятся о духовных вещах. Следовательно, эта забота об использовании мирских вещей ради духовных относится к церковной власти, и, следовательно, если некогда будет необходимо ради сохранения духовных вещей и управления ими пользоваться мирскими, материальным мечом и мирской властью (А), Папа сможет это сделать. Поэтому я говорю, что он имеет полнейшую власть, так как по мере необходимости для духовной цели он может не только все, что могут светские правители, но также и устанавливать новых правителей, и устранять прежних, и разделять империи и многое другое.

13. Для лучшего разъяснения изложу одно сомнение: следует ли понимать, что эта духовная власть в верховном понтифике есть лишь посредством духовной власти и духовного меча, или он может использовать мирскую власть непосредственно? Например, если для защиты веры необходимо, чтобы испанцы выступили бы на войну против сарацин, то может ли Папа лишь побуждать короля наставлениями и постановлениями к тому, чтобы испанцы отправились на войну, или он может объявить войну собственной властью (А) и призвать испанцев к войне, чтобы они обязались бы следовать за ним как за королем? Или, чтобы взять пример поближе, вот император издал закон, чтобы даже недобросовестный владелец<sup>189</sup> мог бы защищаться прескрипцией о давности владения<sup>190</sup>. Я предполагаю, что нет закона, настолько несправедливого в себе, чтобы он имел силу закона и не был бы отозван. Тем не менее, поскольку это повод для нанесения обид и совершения грабежей, и приносит больше зла, нежели добра, то полезно, чтобы он был бы устранен и упразднен. Есть сомнение, может ли Папа своей непосредственной властью (А) отменить подобный закон и установить противоположный, или он только лишь может наставлять императора и принуждать его к отмене этого закона?

Отвечаю, во-первых, что Папа не может непосредственно отменить этот закон, поскольку он относится к гражданской власти. И Папа не должен и не может присваивать себе гражданскую власть, кроме как в случае необходимости, иначе он причинит обиду мирским правителям, захватив их должность. Это доказывается, поскольку если бы Папа мог осуществлять какой-либо акт гражданской власти лишь по той причине, что он соответствует духовной цели, то, поскольку все управление мирскими делами необходимо для духовной цели, Папа мог бы всегда отправлять всякую духовную власть, и таким образом прекратились бы обязанности правителей. Следовательно, для того, чтобы что-либо надлежало Папе, недостаточно, чтобы это было необходимо для духовной цели, но подобает, чтобы это было в состоянии нужды, то есть там, где гражданская власть прекращается и не может исполнять своих обязанностей.

---

189. Т. е. владелец, знающий, что он владеет вещью противоправно (например, он знает о том, что купил украденную вещь).

190. Речь идет о т. н. *praescriptio longi temporis*, в соответствии с которой добросовестный владелец, державший обсуждаемое имущество во владении на протяжении определенного в законе срока, приобретал его в собственность «в силу давности владения».

Следовательно, я говорю, что Папа сперва должен воспользоваться духовной властью, приказывая это отменить. Если же мирской правитель не пожелает этого делать, тогда Папа может и должен сам отменить этот закон своей собственной властью (А), и он будет отменен. Таким же образом, говорю, что если христианский народ изберет себе неверного правителя, по отношению к которому будет заслуженный страх, что он отвратит народ от веры, а он же тем не менее будет пребывать лишь в пределах божественного права, он будет истинным правителем. Тем не менее Папа должен был бы увещевать народ и даже предписать ему, чтобы тот сместил этого правителя. Если же народ не пожелает этого сделать или не сможет, тогда Папа своей властью (А) сможет сместить его, и тот, кто прежде был истинным правителем, потерял бы правление властью (А) Папы. И также говорю, что в иных мирских делах Папа не может упреждать действия мирской власти, и сколь бы эта власть ни была небрежна в деле управления государством, если это не ведет к ущербу для духовных вещей, понтифик ничего не может. Но если это ведет к тяжкому духовному урону, то он может применить лекарство описанным выше образом.

Равным образом и если правители воюют между собой за какую-либо провинцию, принося очевидный урон и зло религии, Папа может не только запретить им войну, но, если они не смогут договориться между собой иным способом, может рассудить их своей собственной властью (А), дать право одному из них и отнять его у другого.

Основание всех этих случаев в том, что духовное государство должно быть совершенно, как и мирское, и, как следствие, самодостаточно. Но мирское государство держится того права, что если оно не может иным способом соблюсти себя невредимым и огражденным от ущерба, то может использовать юрисдикцию и власть (А). Ведь если испанцы, как признают все доктора, не могут защититься от обид со стороны французов, то они могут занять их города и установить им новых правителей и господ, и наказать виновных, и делать прочее подобное собственной властью (А), как если бы они были бы истинными господами. Следовательно, подобно этому, если духовная власть не может иначе оградить от ущерба себя и свое государство, она может своею властью (А) сделать все необходимое для этой цели. Иначе власть была бы немощной и недостаточно установленной для своей цели.

**14. Второе сомнение.** Ведь если Папа не имеет мирской власти, кроме и лишь в состоянии необходимости, то если он скажет, что какой-либо гражданский закон или какое-либо мирское управление не подобают и не несут пользы для правления государством, и прикажет их убрать, король же скажет обратное, чьего мнения следует придерживаться?

*Отвечаю.* Если Папа скажет, что такое управление не несет пользы правлению мирским государством, его не следует слушать, поскольку судить об этом следует не ему, а правителю, и даже если бы это было верным, это не относится к власти Папы. Ведь в том, что не противоречит спасению душ и религии, обязанности Папы заканчиваются. Но если Папа скажет, что подобное управление ведет к вре-

ду для духовного спасения, что такой-то закон не может соблюдаться без смертного греха, или противен божественному праву, или вскармливает грехи, то следует придерживаться суждения понтифика, поскольку король не может судить о духовных делах, как это сказано выше. Этому следует держаться, если только Папа не заблуждается откровенно и не совершает обмана. Ведь понтифик должен соотноситься с мирской властью и не издавать немедленно постановлений, чуть что на первый взгляд покажется ему нужным для продвижения религии, не принимая во внимание мирских дел. Ведь ни правители, ни народы не обязаны вести наилучшую христианскую жизнь и не могут быть к этому принуждены, но лишь к соблюдению христианского закона в определенных рамках и пределах.

Это подтверждается, поскольку раз в одной Церкви есть оставленные Христом две различные власти для сохранения и увеличения благ, как мирских, так и духовных, и нередко могли бы возникать сомнения и противоречия между обеими властями, то не представлялось бы, что Он достаточно позаботился о Церкви, если бы в ней не было какого-либо суда, где разрешались бы подобного рода сомнения. Иначе же *всякое царство, разделенное в себе, опустеет*<sup>191</sup>. И неразумно утверждать, что этот суд относится к светским правителям, которые не могут правильно судить о духовных вещах. Следовательно, представляется, что более он относится к церковным правителям. И помимо этого, какой бы урон ни причинялся мирскому управлению, но если что-либо необходимо для духовной жизни подданных, то мирское должно уступить. И потому, раз дознание о духовных делах относится к церковным прелатам, также и судить о сравнении мирского и духовного надлежит им же.

В этом же смысле Пьер де ла Палю<sup>192</sup>, как представляется, дает мирскую власть (А) верховному понтифику, хотя он и дает ее щедрее, чем это необходимо, о чем в трактате «О власти Церкви». Бонифаций VIII<sup>193</sup> в булле *Unam sanctam*<sup>194</sup>: «в этой самой власти, — то есть, говорит он, во власти римского понтифика, — есть два меча, то есть духовный и мирской. Ибо на слова апостолов: *Вот, здесь два меча* и т. д. И далее он говорит: «*Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены*<sup>195</sup>, и они не были бы установлены, если бы один меч не был бы

---

191. Мф. 12:25; Лк. 11:17.

192. Пьер де ла Палю (Petrus de Palude) (ок. 1280–1342) — французский богослов, доминиканец, учитель Ж. де Кидора; с 1329 г. — латинский патриарх Иерусалима. Автор ряда работ, среди которых трактаты «О власти Папы» и «О непосредственной причине церковной власти».

193. Бонифаций VIII (1296–1304) — юрист, богослов, во времена своего понтификата вступил в конфликт с королем Франции Филиппом IV Красивым, завершившийся, с одной стороны, отлучением Филиппа от Церкви, с другой же — фактическим свержением Бонифация с престола. Приводимая Фр. де Витория булла «Unam sanctam» (1302) стала своеобразным крещендо этого конфликта — впервые в истории Церкви Папа *ex cathedra* обосновал теорию двух мечей и власть Церкви над обоими, как над мирским, так и над духовным.

194. Extrav. Com. 1.8.1.

195. Рим. 13:1.

под другим, и как низший не возводился бы другим к высотам». И это же определяет Иннокентий III в каноне *Per venerabilem*<sup>196</sup>.

Но против некоторых вещей из сказанных выше могут быть выдвинуты доводы, которые выставляют некоторые из авторов, придерживающиеся мнения, противоречащего некоторым сформулированным мной посылкам. Первый довод, по большей части против первых трех посылок, таков.

15. Христос, наш Искупитель, был господином всего мира, в том числе и согласно своей человеческой природе. Но Папа — наместник Христа, следовательно, только он является истинным господином мира и, таким образом, имеет всевозможную власть над всеми правителями. Предшествующее ясно, поскольку сам Христос есть *царь царствующих и Господь господствующих*<sup>197</sup>, и Он сам о себе говорит: *дана Мне всякая власть на небе и на земле*<sup>198</sup>. И о Нем самом написано у пророков, что Он — *владыка над народами*<sup>199</sup>, и что *царство Его всем обладает*<sup>200</sup>, и что Он *будет править над народами*<sup>201</sup>. Меньшая же посылка доказывается тем, что Петру тогда было сказано полностью и без ограничения: *Паси овец Моих*<sup>202</sup>. Следовательно, представляется, что Петр имеет власть пастыря такую же, как и Христос, то есть и в духовном, и в мирском. Также, поскольку апостолам было сказано: *как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас*<sup>203</sup>, но Он сам был послан с обеими властями, следовательно, в Церкви пребывают обе власти. Также, поскольку представляется, что Он сделал себя королем, так как, будучи обвинен в этом, не отрицал оно<sup>204</sup>.

На этот довод я скажу, во-первых, что из того, что Христос имел мирскую власть, либо был господином мира, совершенно не следует, что Он оставил эту власть в Церкви; так, доктора признают, что у Христа была власть превосходства<sup>205</sup>, которую он все же не оставил в Церкви. Также нет в Церкви и власти устанавливать новые таинства, ни устранять уже созданные, ни отпускать грехи без таинства, каковую власть имел Христос. А даже если допустить, что Христос имел владычество над всем миром, то подобало бы, чтобы Он имел его тогда по причине личной власти (А), поскольку пришел, чтобы обновить мир, и Он сам не мог бы

196. X.IV.17.13.

197. 1 Тим. 6:15; Откр. 19:16.

198. Мф. 28:18.

199. Пс. 21:29.

200. Пс. 102:19.

201. Искаженная цитата из Пс.46:9: Бог воцарился над народами, Бог воссел на святом престоле Своем. Витория изменил в цитате одну букву в глагольной форме, вместо чего из глагола *regnavit* прошедшего времени получился глагол *regnabit*, т. е. форма будущего времени.

202. Ин. 21:17.

203. Ин. 20:21.

204. Мф. 27:11; Лк. 23:3; Ин. 18:37.

205. В тексте — *potestas excellentiae*; по мнению Э. Пэгдена и Дж. Лоуренса, под «властью превосходства» следует понимать человеческую власть Христа, тогда как *potestas auctoritatis* представляет собой Его божественную власть. Со ссылкой на Фому Аквинского (STh. III.64.4), издатели английского текста Витории отмечают, что «власть превосходства» означала власть основывать новые таинства. См.: *Vitoria Fr. de.* (1991). *Political writings.* New York: Cambridge University Press. P. 97, infra 61.

злоупотреблять этой властью. Но не подобало бы, чтобы Он оставил в Церкви эту власть, злоупотребляя которой, понтифики могли бы вести Церковь к гибели. Так же и доктора, придерживающиеся противоположного мнения, считают, что не подобает, чтобы Папа пользовался этой властью. Так какая же необходимость была в этой умозрительной власти, которой Церковь никогда бы не пользовалась?

16. *Во-вторых*, поскольку в другом месте я подробнее разобрал это место о мирской власти Христа, сейчас скажу, что Христос не был царем по праву наследования. Это ясно, так как об этом царстве мы ничего не находим в Евангелии и напрасно выдумываем, и представляется, что как женщина не может получить царства, так и Христос.

17. *В-третьих*, скажу, что не считаю, что Христос имел мирское владычество, которое есть владычество правителей, также и по Божественному дару, но Его царство имело другое основание. Обе этих вещи доказываются, ведь где бы в Писании ни упоминалось бы царство Мессии, всегда утверждается, что оно иного рода и направлено к иной цели, нежели мирские царства. Это ясно из стихов второго псалма: *Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею, возвещая определение Его*<sup>206</sup>, — которые Он сам удостоил разъяснения в Евангелии от Иоанна: *Царство Мое не от мира сего, Я на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине*<sup>207</sup>. А это то же самое, что и сказать «возвещая определение Его». Действительно, в этом месте в буквальном смысле исключается всякое упоминание о царстве мирском, ведь когда Пилат спросил Его: *Ты царь иудейский?* — Господь отвечал: *от себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне?*<sup>208</sup> Эти слова открыто подтверждают сказанное. Ведь Пилат, невежда в Законе и религии, не мог понять, что есть иное царство, кроме мирского, которое имеют светские правители. И потому, если он это сказал от себя, то он и не мог понимать этого иначе, чем о мирском царстве, и Господу подобало бы отвечать иначе, нежели Он ответил. Если же Пилат сказал это по навету иудеев, которые говорили, будто бы Он сделал себя царем, то отвечать также следовало иначе. А так, когда Пилат после этого сказал: *твой народ и первосвященники предали Тебя мне*<sup>209</sup>, Господь пожелал наставить его, дабы он не обманывался бы иудейскими наветами, но понял бы, что царство, о котором иудеи говорили дурно, будто бы Христос сделал себя царем, было не тем, о котором мог бы подумать Пилат, но царством Мессии, и оно не было от мира сего, то есть не имело ни того основания, ни той цели, к которой упорядочиваются мирские царства, но существовало для проповедования истины. Он как бы сказал: «Пилат, не обманывай себя, ведь мое царство, в стремлении к которому обвиняют меня иудеи, не таково, каковы ваши царства». Таким образом, Он не отрицал обвинения, если понимать его правильно и истинно, да и иудеи никогда не обвиняли его в ином царстве, кроме царства Мессии. Ведь они говорили так: *мы нашли,*

---

206. Пс. 2:6–7.

207. Сокращенная цитата из Ин. 18:36–37.

208. Диалог из Ин. 18:33–34.

209. Ин. 18:35.

что Он развращает народ наш и запрещает давать податъ кесарю, называя Себя Христом Царем<sup>210</sup>. Но истинно и то, что иудеи считали царство Мессии мирским царством, какового мнения, как представляется, придерживаются и те, кто отдает Христу царство иудейское по наследственному праву, что он, впрочем, открыто отрицал.

18. Следовательно, Царство Христово во всем мире не проистекало из какого-либо человеческого начала, как, например, наследственного права, или избрания, или иного подобного основания, и не было направлено ни к какой мирской цели, но было на основании искупления, по словам апостола: *он был послушным даже до смерти, посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних*<sup>211</sup>. И целью его было искупление, которое есть духовная цель. И для этой цели Христос имел полнейшую власть, в том числе и мирскую, и мог изменять все царства земные, и устанавливать новых правителей, а иных снимать и делать частными людьми, и делать все, что служило к цели искупления, ради которого Он пришел в мир. И эту власть, как в вышеизложенном случае, мы не отрицаем и за Церковь.

В самом деле, если бы все христиане пожелали бы избрать себе языческих правителей, Папа мог бы противустать этому и установить христианских правителей. Также об этом: *ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него*<sup>212</sup>. И в другом месте: *кто поставил Меня судьей меж вами?*<sup>213</sup> Это может быть доказано и доводами разума, так как Он никогда не пользовался этой властью, а возможность<sup>214</sup>, никогда несводимая к акту, пуста. Говорят, однако, что он пользовался ею из-за ее великого достоинства и совершенства, но какое же достоинство нашел бы Господь в тех вещах, которые Павел все осудил как сор?<sup>215</sup> Впрочем, Христос не только примером, но и словом учил презирать как использование, так и держание в собственности мирских вещей.

Также приводят довод, основываясь на Евангелии от Луки: *вот здесь два меча*<sup>216</sup>. Об этом см. Кайетана в его *Ientacula*<sup>217</sup>, о том, что Бонифаций VIII понимает под духовным и мирским мечами, а также Бернар в сочинении «К Евгению».

19. В-третьих, приводят довод, что Папа Захария низложил с трона короля франков и поставил на царство Пипина, отца Карла Великого, как свидетельствует о том Геласий в каноне *Alius*<sup>218</sup>. Также и Папа Стефан во время императора Кон-

210. Лк. 23:2.

211. Фил. 2:8–10.

212. Ин. 3:17.

213. Лк. 12:19.

214. В тексте — *potentia*.

215. Фил. 3:8: Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа

216. Лк. 22:38.

217. Имеется в виду весьма популярный в эпоху Витории трактат Т. Де Вио «*Ientacula Novi Testamenti literalis expositio*», представлявший собой своеобразное введение в Новый Завет, построенное на экзегезе 64 фрагментов оттуда.

218. Витория ссылается на историю, происшедшую в 751 году, когда дукс Пипин Короткий низло-



стантина перенес империй с греков на германцев и установил первого императора Карла по прозвищу Великий, как об этом свидетельствует Иннокентий III в каноне *Venerabilem*<sup>219</sup>. Также Иннокентий IV отрешил короля Португалии от управления королевством, как мы читаем в каноне *Grandi*<sup>220</sup>.

На это все я отвечаю, что все это не доказывает ничего, кроме того, что мы утверждали, а именно, что в отдельных случаях верховный понтифик может все это сделать, тогда, разумеется, когда это будет необходимо для прекращения смуты в королевстве, для защиты религии от язычников и тому подобного. Об этом деле см. канон *Licet*<sup>221</sup> и клементину *Pastoralis*<sup>222</sup>.

*В-четвертых*, приводят довод, что к церковной власти относится дознание обо всяком смертном грехе, или, в крайнем случае, всякое суждение возвращается к ней для братского исправления<sup>223</sup>. Следовательно, поскольку во всяком деле, сколь угодно светском, одна сторона обижает другую, Церковь может судить об этом деле и, следовательно, имеет право проводить дознание о всяком споре и всяком светском деле, относящемся к гражданской власти.

Отвечаю, что во многих вопросах и тяжбах, наносит ли одна из сторон обиду, зависит от гражданского права, и потому расследование этих тяжб не относится к церковной власти, но подобает, чтобы оно завершалось в своем суде, т. е. в гражданском. После же того, как тяжба будет там закончена, если одна из сторон не захочет подчиниться решению суда, то тогда, но не ранее, она может прибегнуть к Церкви по вопросу греха. Во-вторых, процесс возвращения тяжб на суд Церкви имеет единственный смысл в братском наставлении, а не в удовлетворении оскорбленной стороны. В гражданском же суде, напротив, и потому этот суд церковной власти является не мирским, но духовным, и Папа не может и не должен использовать его, обманывая гражданскую судебную власть или чиня ей препятствия.

О двух мечях совершенно ясно, что в буквальном смысле там ничего нет. Но когда Христос сказал апостолам, что им будут противоречить, и они должны бу-

жил последнего меровингского короля Хильдерика III с пассивного согласия Папы Захария (742–752), который, в знак благодарности за поддержку, получил в ответ от Пипина т.н. «папскую область». Авторство канона в «Декрете Грациана», ссылку на который приводит Витория (DG. С. 15 q. 6 с. 3), принадлежит не Папе Геласию, жившему задолго до описываемых событий, а скорее всего, Григорию VII.

219. Х.I.6.34. Витория путается в хронологии. Он относит коронацию Карла Великого императором ко времени понтификата Папы Стефана IV (768–772), что соответствует правлению в Византии императора Константина V Копронима (741–775). На самом деле Карла короновал императором Папа Лев III (795–816), и случилось это на Рождество 800 г. В Византии на этот момент правила императрица Ирина (797–802).

220. VI.1.8.2. Речь идет о низложении Папой Иннокентием IV (1243–1254) португальского короля Саншу II (1223–1247) с последующей передачей трона его брату, Афонсу III (1247–1279). Против папского решения тогда выступил будущий король, а на тот момент — инфант Кастильский Альфонсо, что повлекло за собой длительную гражданскую войну в Португалии, переросшую в португальско-кастильский конфликт.

221. Х.II.2.10.

222. Clem. 2.11.2.

223. Мф. 18:15: Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего.

дут защищаться, то те, заблуждаясь, сказали: вот два меча, и т. д. Об этом см. Торквемаду<sup>224</sup>, во 2-й книге «Суммы о Церкви».

*В-пятых*, можно привести довод, что понтифики распределяют провинции неверных, как явствует из ситуации с островами, открытыми испанцами<sup>225</sup>. Но из сказанного следует в том числе ответ и на это. Тем не менее следует избегать заблуждения Оккама<sup>226</sup>, высказанного им в Диалоге и Жерсона<sup>227</sup> в 4-й лекции «О духовной жизни», согласно которым Папа может наказывать отлучением от Церкви не все грехи, как, например, грехи против естественного закона, но лишь те, что совершены непосредственно против Евангелия, как, например, грехи против таинств или веры. Однако же это противоречит посланию Павла к Коринфянам, где он отлучает инцест<sup>228</sup>, который также является грехом против закона природы.

[Вопрос VI] Изымаются ли клирики из повиновения гражданской власти

1. Кликеры по праву свободны от гражданской власти, изъяты из нее и т. д.  
2. Не всякое изъятие клириков относится к божественному праву. 3. Иногда изъятие клириков из светской власти относится к божественному праву. 4. Персоны клириков не полностью и не во всем изъяты из гражданской власти ни по божественному, ни по человеческому праву. 5. Верховный понтифик может изъять из гражданской власти персоны церковнослужителей, хотя бы те и не были изъяты оттуда по божественному или императорскому праву. 6. Изъятие клириков прежде всего в том, что касается их личностей, так, что они не могут быть ни судимы, ни наказаны светской властью, весьма соответствует божественному и естественному праву. 7. Изъятие клириков, относится оно к божественному праву или нет, не может быть упразднено светским правителем. 8. Что следовало бы делать, если бы свобода клириков была бы к явной гибели государства, а понтифики не хотели бы исправить этого. 9. Преторы, магистраты и все, кроме правителя, тяжко заблуждаются и грешат, когда выносят приговоры против привилегий клириков, хотя бы и пагубных.

Согласно логике следует, чтобы мы разобрались и с противоположным вопросом о том, изъяты ли клирики из гражданской власти. На этот вопрос я отвечу коротко, в нескольких послылках.

1. *Посылка первая*: по праву клирики свободны от гражданской власти и изъяты из нее, так, чтобы они не могли судиться перед светским судьей по уголовным или гражданским делам. Это ясно из разных мест «Декрета Грациана», которые я опускаю, поскольку они известны, и нет необходимости вам их напоминать, а

224. Хуан де Торквемада (1388–1468) — доминиканец, богослов, участник Ферраро-Флорентийского собора, кардинал Римской Церкви с 1439 года.

225. Витория ссылается на знаменитую буллу «Inter caetera» (1493) Папы Александра VI (1492–1503).

226. Уильям Оккам (1285–1349).

227. Жан Жерсон (1363–1429) — французский богослов, член ордена цистерцианцев; некоторые его идеи были осуждены Папской властью.

228. 1 Кор. 5:5.

противоположное мнение осуждено на Констанцском соборе<sup>229</sup>, среди статей против Иоанна Уиклифа<sup>230</sup>.

2. *Вторая посылка*: не всякое изъятие клириков относится к божественному праву. Во-первых, это доказывается тем, что нигде в божественном праве об этом нет ничего и, следовательно, подобного рода изъятие не санкционировано этим правом. Предшествующее доказывается, поскольку два свидетельства, приводимые в доказательство этого, недостаточно ясно показывают это изъятие. Первое место — это 17-я глава Евангелия от Матфея, где, когда у Христа потребовали дидрахму, Он сказал Петру: *цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних? Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: так сыны свободны; но, чтобы нам не соблазнить их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадет, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя*<sup>231</sup>.

Из этого места некоторые делают вывод, что там Христос обозначил некий род людей, неподвластный правителям, но свободный; и представляется, что под этим невозможно понять иное сословие, кроме церковнослужителей, каковыми были Христос с апостолами. Следовательно, они свободны. Это доказывается, так как под этим определенно не понимались военные, ни дворяне; все же остальные обязаны платить подати. Следовательно, необходимо понимать это относительно церковнослужителей.

На этот довод отвечаю вместе со св. Фомой и св. Бонавентурой, что Господь говорил о себе и о своих учениках, которые не принадлежали к числу рабов и не имели мирских имуществ, с которых были бы обязаны платить подати своим господам. И из этого не следует, что всякий христианин сопричастен этой свободе, но только те, кто ведет апостольскую жизнь и не относится к числу рабов. Возможно, Христос всего лишь хотел изъять тех, кто не имел имущества, церковнослужители же его имеют. То же говорит св. Фома в комментарии к этому месту у Матфея, где также говорит, будто представляется, что Господь хотел показать, что Он сам не обязан платить налога, поскольку был царем, ведь Он же *царь царствующих и Господь господствующих*. Между же податью (*tributum*) и налогом (*census*) есть разница, ведь подать платится с имущества, налог же — с души, в знак подданства. Христос же не был подданным, поскольку был царем, и для этого достаточно того, что Он был царем царства Мессии, даже если Он и не был царем светского царства. Ведь Мессия, по крайней мере, лично изъят из власти правителей. Также Он был из царского рода, ведь был Он сыном Давидовым, а этого кажется уже достаточным для изъятия из власти, ведь если отец изъят из нее, то и сын. Сле-

---

229. Констанцский собор проходил в 1414–1418 гг. Его 8-я сессия, имевшая место 3 мая 1415 года, была полностью посвящена осуждению учения Дж. Уиклифа.

230. Джон Уиклиф (1320–1384) — британский богослов, проповедовавший идеи нищенствующей Церкви и неоднократно выступавший против Папства. Известен прежде всего как переводчик Библии на среднеанглийский язык.

231. Мф. 17:24–26.

довательно, если предки Христа были изъяты из власти, то также и Он, даже по языческому закону.

Либо же иначе, и я полагаю, что это правильнее. Ведь Христос-Бог есть царь всего мира, и, как следствие, поскольку Он есть законный сын Бога, а Его дети изъяты из власти даже по праву язычников, то Христос был свободен. Ведь Его человеческая природа не устраняла Его свободы, если бы Он когда-либо пожелал назвать себя Сыном Божиим.

Обычно приводят и второе место из Писания: *Не прикасайтесь к помазанным моим*<sup>232</sup>, чем хотят сказать, что поскольку клирики суть Христы-Господы и поскольку они истинно помазаны и посвящены Господу, то не дозволено их трогать, то есть в том числе и судить. Но это место ничем не помогает в делах клириков, ведь в этом свидетельстве ничего о них не говорится, либо только в аллегорическом смысле, откуда не выводится никакого аргумента.

Второй главный довод состоит в том, что клирики изъяты из гражданской власти не по божественному праву, но по привилегии правителей. Об этом же подробно говорит св. Фома в комментарии на это место из послания к Римлянам: *для сего вы и подати платите*<sup>233</sup>. И он говорит, что в этом изъятии есть некая справедливость, но нет необходимости. Это доказывается тем, что в этом месте Павел предписывает платить подати всем, ни словом не упоминая клириков, ни кого-либо еще из людей, следовательно, это освобождение от податей не относится к божественному праву. Устанавливать же подобное освобождение, если канон, установленный в Писании, имеет общий характер, весьма дерзко и опрометчиво, поскольку нигде в Писании о нем ничего нет, а само Писание вполне понятно. И я полагаю со всей определенностью, что клирики не освобождаются от податей по божественному праву, что подтверждается и тем, что раз они чувствуют пользу, должны чувствовать и бремя.

**3. Третья посылка:** иногда изъятие клириков из светской власти относится к божественному праву. Это доказывается, так как в делах чисто церковных клирики по божественному праву не подчиняются гражданской власти, следовательно, иногда их изъятие относится к божественному праву. Предшествующее ясно из сказанного, поскольку церковная власть отлична от гражданской и не зависит от нее, и светский правитель не может судить о духовных делах. Следовательно, в том, что касается подобных дел, клирики полностью изъяты из гражданской власти. И это подтверждается тем, что вся власть светских правителей происходит

---

232. Пс. 104:15; Витория цитирует знаменитый стих из псалма 104, в котором Господь запрещает царям чинить зло Его народу. В греческом, а затем и в латинском тексте этого стиха (*nolite tangere christos meos et in prophetis meis nolite malignari*) обыгрывается изначальное значение слова *christus* — помазанник. Эта полисемия (*christus* — помазанник, *Christus* — Христос) в средневековой теологии стала одной из главных основ теории христоподобия королей (см.: Канторович Э. (2014). Два тела короля: исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. Бойцова, А. Серегинной. М.: Изд-во Института Гайдара. С. 113–162 и т. д.). В своей же лекции Витория обыгрывает посредством этой цитаты бытовавшее в среде богословов представление о христоподобии священников.

233. Рим. 13:6.

от общности и государства, как мы сейчас считаем. Но государство, как это будет показано ниже, не имеет никакой духовной власти, следовательно, и светский правитель не может судить о духовных делах.

Во-вторых, это подтверждается, поскольку апостолы пеклись о церковном управлении и полностью осуществляли его, не заботясь о власти светских правителей, и также поступали все святые, даже и после христианизации правителей, следовательно, церковь имеет всевозможную власть в церковных вещах и не подчиняется правителям. Так, в 5-й главе Деяний апостолов Петр убил Ананию и Сапфиру<sup>234</sup>. Противоположное мнение было осуждено в решении против Марсилия Падуанского.

Из этого следует, что если правители и принимают какое-либо участие в управлении церковными делами, как то: в избрании епископов или в представлении кандидатур на должности или в священники; все это они делают по привилегии и дозволению Церкви, а не по причине занимаемого ими места.

Из сказанного следует королларий. По этому поводу отметить, что сеньор Кайетан допускает в книге «О власти Папы», что правители могут противиться Папе даже в вопросах церковного управления, если понтифик открыто уничтожает Церковь, как, например, издает пагубные постановления или раздает бенефиции посредством симонии. Тогда правители не должны отдавать эти владения и повиноваться дурным приказам. См. в его тексте. Это подтверждается каноном *Quamquam*<sup>235</sup>, о том, что персоны церковнослужителей освобождены от светских законов не только по человеческому, но и по божественному праву, и каноном *Si imperator*<sup>236</sup>, о том, что Бог пожелал, чтобы [клирики] поставлялись в сан и судились бы не публичными законами и светскими властями, но епископами и священниками. Это все подтверждается, так как Петру было сказано: *наси овец Моих*<sup>237</sup>. Следовательно, если бы правитель имел возможность судить церковные тяжбы, его власть либо была бы равна власти Папы, что невозможно, поскольку привело бы к смешению государства, либо превосходила бы власть Петра, которую тот получил непосредственно от Христа. Следовательно, он не может иметь ее, кроме как от Петра и подчиненную Петру, и т. д.

Также это подтверждается словами и поступком великого Константина, который (как передает Руфин<sup>238</sup> в 10-й книге «Церковной истории»), когда епископы, собравшиеся на собор в Никее, принесли ему записи, где содержались их тяжбы и жалобы одних на других, созвал их всех и сказал: «Бог вас поставил священниками

---

234. Деян. 5:11.

235. VI.3.20.4.

236. DG. D. 96 с. 11.

237. Ин. 21:17.

238. Руфин Аквилейский (ок. 345–410) — позднеримский церковный писатель, написал продолжение в 2-х книгах к «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Поскольку в сочинении Евсевия было 9 книг, то первая книга Руфина считается также 10-й. См.: Руфин Аквилейский. (2005). Церковная история // Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб: Изд-во Олега Абышко. С. 230–284.

и дал вам власть судить о нас, и потому мы под справедливым судом вашим. Вы же не можете быть судимы людьми»<sup>239</sup>. Вот признание императора, хотя, что кажется более вероятным, что он это сказал не по собственному разумению, а будучи наставлен мужами мудрыми и духовными. И если это верно, то тем более верно применительно к духовным делам. Итак, не следует сомневаться, что правители ни по божественному праву, ни по праву государства не должны иметь ни суда, ни управления в духовных делах. А если они и имеют в этом какое-то право, то все это по позволению Церкви.

4. *Четвертая посылка*: персоны клириков не полностью и не во всем изъяты из гражданской власти, ни по божественному праву, ни по человеческому. Это ясно, поскольку клирики обязаны повиноваться гражданским законам в том, что касается мирского правления и управления городом, и не мешает церковному управлению; поступая же против закона, они грешат. Следовательно, они не полностью изъяты из гражданской власти. Последующее ясно, ведь если бы они были полностью изъяты, то не более обязывались бы к соблюдению законов города, чем если бы они принадлежали к другому государству. Предшествующее также доказывает и тем, что клирики, помимо того, что они являются служителями Церкви, суть еще и жители города. Следовательно, они обязаны жить по гражданским законам, данным не Папой, так как Папа, как это доказано выше, не может в обычной ситуации устанавливать гражданские законы. Следовательно, клирики обязаны жить по гражданским законам, данным императором или светским правителем. Также и король является королем не только одних мирян, но также и клириков, следовательно, некоторым образом они ему подчиняются. Также клирики в мирских вопросах не управляются церковной властью, как это было сказано, и, следовательно, у них есть правитель, которому они обязаны в этих вопросах подчиняться.

5. *Пятая посылка*: если даже персоны церковнослужителей и не были бы изъяты из гражданской власти по божественному или императорскому праву, верховный понтифик мог бы изъять их из нее. Это доказывается, поскольку подобает, и даже представляется необходимым для управления духовными делами, чтобы персоны церковнослужителей были бы изъяты из гражданского суда. И, как было сказано выше, церковное государство совершенно и самодостаточно, следовательно, в нем есть власть устанавливать законы, сообразные управлению Церковью. И если изъятие клириков из гражданской власти сообразно этому, то оно может издать законы о таковом изъятии.

То же, что подобное изъятие необходимо, ясно, поскольку если служители Церкви могут быть приведены в мирской суд, то они могут быть отвлечены от своего служения и не смогут подобающе отправлять свои обязанности. Ведь *никакой служитель Бога не связывает себя делами житейскими*<sup>240</sup>. А если церковнослужители вовлеклись бы в мирские суды, они не смогли бы служить Богу.

239. Руфин, Церковная история, 1(10).2.

240. Немного измененная Виторией цитата из 2-го послания к Тимофею: Никакой воин не связывает себя делами житейскими, чтобы угодить военачальнику (2 Тим. 2:4). В оригинальном латинском

Также Папа может собственной властью (А) выбирать церковнослужителей, несмотря на возражения гражданской власти, следовательно, на том же основании он может и выводить их из мирского суда. Также, как было сказано, поскольку по церковным делам можно судиться и даже апеллировать лишь в церковном суде, то, если клирик смог бы быть одновременно вызван еще и в мирской суд, получилось бы слишком запутано, и он не смог бы удовлетворить ни один из двух судов. Также совершенно несообразно, чтобы церковнослужители, которые суть пастыри, в том числе и мирских судей, были бы терзаемы в суде своими подданными.

**6. Шестая посылка:** изъятие клириков прежде всего в том, что касается их личностей, так, что они не могут быть ни судимы, ни наказаны светской властью, весьма соответствует божественному и естественному праву. Эта посылка прежде всего доказывается тем же, приведенным выше суждением великого Константина, которым были сказаны такие слова: «Вы же не можете быть судимы людьми. По той причине это дело единственно Бога судить между вами, и тяжбы ваши останутся на Божественное суждение. Вы ведь нам от Бога даны быть богами, и несообразно, чтобы человек судил богов»<sup>241</sup>.

Также это ясно из действия Иосифа, описанного в 47-й главе Книги Бытия, который оставил священническую землю свободной<sup>242</sup>. Также, поскольку власти и государства разделены, подобает, чтобы они имели собственных служителей, не подчиненных другим. И также произошла бы великая путаница, если бы претор судился бы перед епископом, а епископ — перед претором, из-за чего возник бы скандал. По этой же причине апостол запрещает судиться перед язычниками: *Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых?*<sup>243</sup> Ведь ясно, что начался бы скандал, если бы проповедники веры судились бы перед языческим царем.

**7. Седьмая посылка:** относись изъятие клириков к божественному праву, или нет, все же подобная свобода не может быть отменена светским правителем. Во-первых, это ясно из пятой посылки, поскольку если это будет полезно для управления церковными делами, Папа может изъять церковнослужителей из гражданской власти даже без дозволения<sup>244</sup> правителей.

Во-вторых, это доказывается, поскольку вся власть правителей происходит от государства, но все христианское государство уже согласилось в подобной свободе церковнослужителей. Следовательно, правители не могут ее отменить.

**8. Восьмая посылка:** тем не менее, если свобода клириков будет к явной пагубе государства, так чтобы церковнослужители безнаказанно бунтовали бы, убивая мирян, а понтифики не хотели бы исправить этого, то правители могли бы поза-

---

тексте стоит слово *militans*, что может быть переведено и как воин, но точнее — как «служитель». Витория добавляет в текст уточнение — *militans Deo*, т. е. «служитель Бога».

241. Руфин, Церковная история, 1 (10).2.

242. Быт. 47:22: Только земли жрецов не купил, ибо жрецам от фараона положен был участок, и они питались своим участком, который дал им фараон; посею и не продали земли своей.

243. 1 Кор. 6:1.

244. В тексте — *auctoritas*.

ботиться о своих гражданах, невзирая на привилегии клириков. Это доказывает-ся, поскольку (как сказано выше) гражданское государство совершенно и само-достаточно, оно может защищать себя и оборонять от чьих угодно обид своей собственной властью (А) и издавать по этому поводу соответствующие законы. И подтверждается, так как правители могут защищать свои государства от обид иных государств, не только обороняясь, но и используя свою власть (А), как это показано выше. Следовательно, они могут так поступать и применительно к оби-дам со стороны клириков.

9. *Девятая посылка*: преторы, так же как и прочие магистраты, помимо прави-теля, тяжко грешат и заблуждаются, вынося приговоры против привилегий клири-ков, пусть даже и зловердных и даже преступных, извлекая их из церквей, помимо разрешенных правом ситуаций. Это доказывается, так как клирики не являются их подданными и те не имеют над ними власти. При наличии же законов им не по-зволено действовать против закона, а никто кроме правителя не имеет власти ни устранять закон, ни делать из него исключений. Иоанн XXII в «Экстравагантах»<sup>245</sup> осудил заблуждения Марсилия Падуанского и Джованни Джандуно, среди кото-рых первое заключается в том, что когда Христос в Евангелии от Матфея уплатил подати<sup>246</sup>, то сделал это не по щедрости и из снисхождения, но понужденный необ-ходимостью. Второе — в том, что императору подобает исправлять и наставлять Папу. Третье — в том, что если бы один священник имел бы больше власти (А), чем другой, то он получил бы ее от императора, а тот как дал, так может и забрать. Чет-вертое — в том, что ни Папа, ни вся Церковь не могут наказывать человека силой, если только император не дал им на это власти (А). Кайетан же в книге «О власти Папы» говорит, что хотя любой имеет право, защищаясь, убить Папу, вторгшего-ся в его дом, все же никому не дозволено карать Папу смертью за убийство. И я полагаю, что он считал это делом божественного права, иначе его слова были бы бессмысленны.

## First Relection on the Ecclesiastical Power

*Francisco de Vitoria*

*Alexander Marey* (translator)

Associate Professor, Leading Researcher, National Research University Higher School of Economics

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

E-mail: amarey@hse.ru

245. Иоанн XXII — Папа Римский в 1316–1334 гг. «Экстраваганты» — собрание постановлений Ио-анна XXII, включенное в состав «Свода канонического права».

246. Мф. 17:23–26.



In his first relection on the ecclesiastical power (I DPE), delivered in 1532, Vitoria posed the set of problems of the origin, essence, and juridical foundations of ecclesiastical authority. In the introduction to his text, he defined the notion of a church as an assembly of faithful Christians, or, and this is extremely important, as a Christian Commonwealth (*Respublica christiana*). The first part of the relection was dedicated to the definition of the essence of the ecclesiastical authority. According to Dominican Theologist, the Church, besides possessing civil power (*potestas*), has another type of authority (*auctoritas*) which is concentrated and located in the Church keys. These keys, passed by Jesus Christ to his apostles, have the exceptional force of giving the complete absolution of sins, and to open the doors of Heaven's Reign. The next questions of the I DPE were dedicated to the juridical origins of ecclesiastical power and to its limits in respect to civil authority. As well, Vitoria described some of the peculiarities of the Church's jurisdiction.

*Keywords:* Spain, political thought, civil power, ecclesiastical power, Church jurisdiction, Christian Commonwealth

## Плагиат в науке Круглый стол в РГГУ, 11 июня 2014 г.

*Материалы круглого стола подготовил С. Зенкин*

Плагиат в студенческих работах и диссертациях, за последние годы получивший массовое распространение в России, подрывает систему науки и образования, дискредитирует институции и отравляет моральную атмосферу в профессиональной среде. Юридические, этические и практические аспекты борьбы с этим злом обсуждались в ходе круглого стола, который был организован Институтом высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета. На нем выступили 10 представителей ведущих учебных и научных учреждений Москвы, а также сетевого сообщества «Диссернет». Модераторами дискуссии были главный научный сотрудник ИВГИ РГГУ С. Н. Зенкин и директор Института восточных культур и античности РГГУ И. С. Смирнов. Ряд участников круглого стола согласились письменно изложить свои выступления (некоторые — в расширенном виде).

*Ключевые слова:* академический плагиат, институциональная организация науки, научная этика

### Специфика академического плагиата

*Сергей Зенкин*

Российский государственный гуманитарный университет

Плагиат — вечная проблема культуры, но сегодня к ней приковано особенно пристальное внимание во всем мире из-за количественного роста академического плагиата и его проникновения на высокие этажи социальной иерархии: он встречается и в студенческих курсовых, и в докторских диссертациях, в нем уличают министров, президентов, чиновников, политиков и бизнесменов. Большинство аттестационных работ, содержащих плагиат, рассматриваются в университетах, особенно на отделениях социальных и гуманитарных наук; примирительное отношение к ним дискредитирует науку и подрывает авторитет высшего образования. Это важный и тревожный аспект вопроса о миссии университета в наше время.

Уместно ли здесь вообще слово «плагиат»? В уголовном праве так называют преступление, которое определяется через понятие интеллектуальной собственности и ущерба, нанесенного пострадавшему, по аналогии с кражей имущества. Однако в реальности ученые, чьи работы подверглись плагиату, редко считают себя пострадавшими, редко выступают с претензиями и совсем редко обращаются в суд; определить нанесенный им материальный ущерб практически невозможно, так как научные труды почти никогда не приносят своим авторам прямой матери-

© Абалкина А. А., Баткин Л. М., Брагинская Н. В., Гельфанд М. С., Зенкин С. Н., Корбут А. М., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

альный прибыток (гонорар). Наоборот, есть возмутительные случаи, когда сами разоблаченные плагиаторы подавали в суд за диффамацию и клевету на журналистов, назвавших их «плагиаторами», и суды удовлетворяли такие иски, ссылаясь на то, что-де факт плагиата не был удостоверен судебным приговором и нет претензий со стороны пострадавшего. Это, безусловно, злоупотребление правом, попытка монополизировать значение слова: ни один закон не может требовать от меня употреблять слова в *неюридическом* контексте (например, в газетной статье) только согласно определению Уголовного кодекса. У слова «плагиат» есть и общеязыковое значение, которое регулируется не кодексом, а словарями русского языка («присвоение чужих произведений или идей»). В таком, неюридическом, значении термином в принципе может пользоваться каждый, независимо от того, соблюдаются ли при этом условия уголовно-правовой дефиниции.

Вообще, если искать для академического плагиата аналогию среди статей Уголовного кодекса, то он окажется подобен не краже, а фальшивомонетничеству. Это подделка научных результатов, нередко сопровождающаяся и прямыми подлогами (ссылками на несуществующие публикации, представлением поддельных документов и т. д.), причем осуществляемая в массовых масштабах, подрывающая систему профессиональных ценностей подобно тому, как фальшивые ассигнации подрывают систему денежного обращения. Такой плагиат наносит ущерб не конкретным правообладателям, а всему обществу и государству, причем более всего от него страдают институты науки и высшего образования, их дипломы и иерархии обесцениваются. Массовое распространение плагиата дает практикующим его иллюзорное оправдание («так все поступают»); это особенно сильно сказывается в студенческой среде, чем, вероятно, и объясняется тот факт, что этим бедствием в меньшей степени поражены научно-исследовательские институты, не так подверженные разлагающему влиянию студенческого плагиата.

Как и многие явления общественной жизни, академический плагиат сверхдетерминирован, объясняется сразу несколькими историческими причинами. Самая очевидная из них — техническая: легкость электронного копирования текстов, возникшая благодаря интернету. Другая причина — социально-экономическая: в 1990-е годы в России появились люди с шальными деньгами (в основном, конечно, не из научно-образовательной среды), они не знали, куда их вкладывать, и на всякий случай инвестировали куда придется, в том числе в знаки социального отличия — в фейковые ордена, в покупные дипломы. Спрос родил предложение, и изготовление аттестационных работ на заказ из ремесленного промысла, каким оно было раньше, превратилось в организованный промышленный бизнес — его рекламу можно теперь встретить в сети, в печати и даже на тротуарах рядом со зданиями вузов. Есть и культурно-историческая причина: плагиат — это род подделки, имитации, а в России, с ее традиционно догоняющей цивилизацией, имитация практикуется с давних времен, от потемкинских деревень до советской показухи, т. е. множество людей приучены к подобным действиям, считают их допустимыми.

Нас здесь особенно интересуют собственно академические причины плагиата, которые неспецифичны для России и связаны с деформацией понятия о научном знании в современной образовательной системе. Во-первых, знание сегодня по большей части рассматривается как готовый продукт (ср. тестовые методы оценки и другие квантифицированные технологии преподавания), тогда как настоящее научное знание есть *работа* («научная работа»), процесс методической добычи и проверки знаний. Результат работы, например, текст с его изложением, можно похитить, самое работу — нельзя. Когда же работа подменяется ее продуктом, возникает соблазн завладеть им вообще без всякого труда, например, списать, «скачать из интернета». Во-вторых, в современном высшем образовании размывается различие между знанием и практическим умением (ср. постоянные попытки нацелить образование на «практическое применение»). Первое преподается через дискретно-знаковые системы коммуникации, через абстрактные понятия, предполагающие возможность творческой переформулировки ранее имевшегося знания, реинтерпретацию, приращение Логоса, тогда как второму обучают посредством точного миметического воспроизводства («делай как я»). Например, практическое владение языком, которому человек обучается, подражая своим собеседникам, — не то же самое, что знание структуры языка, и может вполне обходиться без такого знания. Университетское образование включает в себя некоторые практические умения, например, обучение тем же иностранным языкам, однако ядром его все-таки должно быть преподавание знаний; когда же знания рассматриваются по образцу умения, то вновь возникает соблазн плагиата — если можно буквально повторять за преподавателем, почему нельзя скопировать чужой текст?

Все это очень общие, анонимные причины академического плагиата, хотя на самом деле, конечно, каждый его случай имеет свое имя и фамилию, обычно даже сразу несколько: при аттестации фальсифицированных работ в плагиате соучаствуют сам плагиатор и те, кто ему попустительствует, утверждая его подделку. Следует повторить: ставшая массовой практика плагиата подрывает не материальные интересы отдельных ученых и даже не этику обращения с чужими научными достижениями (дело тут не в собственности и не в личном приоритете); деформируется самая суть профессиональной работы исследователей и университетских преподавателей.

Указанные причины необходимо иметь в виду, чтобы понять ту социальную среду, в которой процветает плагиат, которая терпимо относится к нему, а при его разоблачении не столько возмущается, сколько усмехается, дивясь ловкости и наглости жуликов. Не будь такой питательной среды, плагиат сводился бы к немногим скандальным нарушениям, которые можно было бы легко пресекать. Без работы с этой средой никакие административные меры по наказанию выявленных плагиаторов не дадут эффекта, на место наказанных просто придут другие, более хитрые (это обычная проблема борьбы с коррупцией, а плагиат — есть одна из форм коррупции, «порчи» нравов).

Фальшивых дипломов разного уровня стало в нашей стране уже так много, что для их аннулирования в конечном счете может понадобиться, как при массовом распространении фальшивых денег, нечто вроде денежной реформы — полная замена старых скомпрометированных степеней новой академической «валютой». Это, конечно, крайне трудная и болезненная мера, непонятно, кто и как мог бы ее осуществить. Более мягкой стратегией была бы реформа системы высшего (для начала) образования, направленная на четкое разграничение подсистем, ориентированных на знания и практические умения; во второй из этих систем аттестация должна вестись другими методами, делающими бесполезным текстуальный плагиат. Первой обязательной мерой должна стать широкая дискуссия на эту тему в академической среде, своей гласностью она может создать неблагоприятную моральную обстановку для плагиаторов. Очень полезную работу в этом направлении делает сообщество «Диссернет», но до сих пор не хватает механизмов, позволяющих доносить результаты его экспертиз до собственно академической и университетской среды. Наш сегодняшний круглый стол мог бы послужить одним из таких механизмов, давая возможность публично обсудить, в числе прочего, и постыдные факты защиты фальшивых диссертаций, обнаруженные в РГГУ. Мы, ученые, должны уметь научно рассматривать даже злоупотребления в нашей науке.

## Размышления о плагиате

*Андрей Корбут*

Высшая школа экономики

Научный текст подстерегают многочисленные опасности. Прежде чем он доберется до печатной страницы, на его пути встают сломанное оборудование, нерадивые лаборанты, бросающие трубку респонденты, невключающиеся диктофоны, препараты с истекшим сроком годности, «летающие» жесткие диски, непрочитанные мертвые ученые, опередившие живые ученые, ничего не понимающие в науке грантодатели, излишне придирчивые секретари журналов, неговорчивые рецензенты и т. д. и т. п. Каждый из них способен поставить крест на еще не родившемся тексте или существенно затруднить его появление. Но и после того, как текст с теми или иными потерями наконец выходит из типографии (пройдя через руки множества типографских работников и через валики печатных станков, которые, разумеется, тоже могут внести в текст незапланированные правки), он встречается с рядом угроз, которые уже не могут помешать его появлению на свет, но могут лишить его как минимум части тех эффектов, которые он призван произвести. Помимо того, что текст могут не прочитать (что, конечно, лишает смысла его публикацию, но не лишает надежды на то, что когда-нибудь дотошный историк науки наконец откроет всеми позабытого автора, гениальные работы которого остались незамеченными современниками) или его могут не засчитать при очередной аттестации, с ним может произойти гораздо более страшная вещь: его могут украсть.

Не физически, разумеется, а как последовательность слов и изображений, сообщающих что-то читателю. Вся та огромная (иногда многолетняя) работа, которая была проделана, чтобы текст воплотился в конфигурации чернил и бумаги, может быть перечеркнута за несколько секунд: для этого достаточно не поставить вычки, не упомянуть автора или переставить местами слова. Не удивительно, что у добросовестных ученых, прошедших через ад научного производства, плагиат вызывает столь обостренную реакцию.

Но соблазн слишком велик: взять готовый результат и выдать его за свой — значит сразу решить множество проблем, перескочить через несколько ступеней, вместо того чтобы долго ползти к желаемому результату. В конце концов, разве не несет в себе любой научный текст некоторой демонстративности? Разве он не общается читателю нечто помимо того, что в нем написано, например, то, что автор заслуживает доверия, что он проделал большую работу, что его методы были действительно научными? Разве текст не сказывается на репутации автора, на его положении в научном сообществе, на том, как его воспринимают другие ученые? Эта демонстративность может быть отделена от предшествующей ей работы именно потому, что она заключена в тексте. Мы не можем пойти в каждую лабораторию, за каждым интервьюером, заглянуть в каждый дневник или журнал наблюдений, проверить каждый компьютер, чтобы удостовериться, что текст написан тем, кто претендует на его авторство. Мы вынуждены общаться с текстом, на который перекладывается вся ответственность за поддержание репутации ученого<sup>1</sup>.

Соблазн плагиата только усиливается, если текст служит какой-то другой цели. Скажем, диссертация нужна для получения научной степени<sup>2</sup>, что автоматически делает текст диссертации средством, а с любым средством обращаются прежде всего исходя из его полезности, а не материала, из которого он сделан. Разумеется, научное материаловедение не перестает доказывать ученым, что нельзя сделать текст из чего угодно, что публикуемое должно быть хотя бы создано тем, чье имя стоит над или под текстом, но иногда прагматическая логика целей—средств находит благоприятную почву в академическом мире и начинает подминать под себя все другие логики.

Если мы начинаем чрезмерно подчеркивать элемент демонстративности в науке и закрывать глаза на сопутствующие ему обстоятельства, у нас может возникнуть желание срезать путь и произвести текстовую демонстрацию, которая ничем не будет отличаться от любой другой научной демонстрации. Срезание пути при этом может происходить как осознанно, так и нет. Современные образовательные учреждения нередко создают для учащихся условия, в которых они даже не замечают, что срезают путь. В совокупности с развитием технологий, значительно уско-

---

1. Конечно же, не только на текст. Есть конференции, есть учебные аудитории, есть коллеги, с которыми мы ежедневно общаемся, но все это — лишь различные инвестиции в текст.

2. Ситуация усугубляется, когда и сама степень становится средством достижения чего-то еще, особенно если это «что-то» никак не связано с академическим миром, а связано, например, с распределением должностей в органах власти.

ряющих и облегчающих нахождение, копирование и добавление чужих текстов в собственный, образовательные требования могут формировать особый образ текстуального производства, который впоследствии будет классифицироваться (к недоумению автора) как «плагиат». Но встречается и целенаправленный плагиат<sup>3</sup>, с полным пониманием того, что в случае его обнаружения последствия могут быть самыми плачевными. Некоторые идут на сознательный риск, и порой их ставки приносят желаемый выигрыш, но некоторые идут еще дальше, полагая, что нет смысла имитировать честную игру в казино, если можно симитировать всё казино целиком. Так появляются целые группы, университеты или научные институты, в которых плагиат становится нормальным элементом текстуального производства. Эти процессы протекают особенно легко там, где организация научной практики или допускает образование академических сект, или даже основывается на них: на группах людей, прекрасно понимающих друг друга и стремящихся сокращать контакты с окружающим академическим миром. При определенных усилиях можно создать полностью контролируруемую вселенную со всеми признаками научной жизни (отчетами об исследованиях, грантами, журналами, монографиями, научными школами), в которой плагиат не будет вызывать отторжения или вообще станет элементом академической ДНК.

Впрочем, все не так плохо. Обратной стороной такого паразитирования на неизбежной демонстративности любого научного текста является расширение как форм обнаружения плагиата, так и форм его прагматического употребления. С одной стороны, поскольку научный текст доступен любому желающему, этот желающий, даже не обладая специальными познаниями в соответствующей области, способен сравнить любой текст с любым текстом и обнаружить их незаконное родство. Эта процедура становится все более легкой по мере появления соответствующих технологий. В итоге плагиат может быть выявлен не только ученым коллегой, но и студентом, журналистом, библиотекарем, администратором или полицейским. С другой стороны, возникают новые контексты апелляции к научному плагиату. Помимо оценки плагиата как нарушения академических правил, мы все чаще сталкиваемся с оценкой плагиата как преступления и как свидетельства моральной нечистоплотности определенного человека. Особенно часто эти виды прагматического употребления плагиата наблюдаются в случае «выведения на чистую воду» политиков или чиновников, по разным причинам считающих необходимым получить научную степень или опубликовать научный труд. Становясь предметом политического потребления, научный текст оказывается перед лицом новых угроз, связанных с плагиатом, но в то же время дает в руки ученым новые инструменты для оценки плагиаторов и для обоснования недопустимости плагиата.

---

3. Речь идет о плагиате как цели, независимо от того, для чего он совершается, хотя иногда можно встретить рассуждения о необходимости учета того, зачем совершается плагиат (что, видимо, может выступить смягчающим обстоятельством), что в конечном итоге не так уж несовместимо с рассуждениями о том, сколько процентов плагиата «допустимо» в тексте.

Некоторым ученым такое увеличение разнообразия в способах обнаружения и осуждения плагиата представляется опасным, поскольку оно вводит иные критерии, помимо академической порядочности, в оценку научных текстов. Им кажется, что наилучший выход — оставить этот вопрос на откуп «научному сообществу», которое само должно разбираться с подобными фактами. Но о каком «научном сообществе» идет речь? В разных ситуациях членами этого сообщества оказываются настолько разные люди, что обнаружить что-либо общее между ними, кроме совершенно формальных признаков, оказывается затруднительным. Например, при защите диссертации текст сначала обсуждается на предзащите, где представители кафедры и приглашенные эксперты составляют «научное сообщество» в первом приближении. Затем, во втором приближении, «научное сообщество» охватывает представителя ведущей организации, двух официальных оппонентов и ряд рецензентов, присылающих отзывы на авторефераты. В третьем приближении «научным сообществом» выступает диссертационный совет, в котором собраны представители определенных специальностей, зачастую видящие и соискателя, и диссертацию впервые только во время защиты. Мало того что эти множества редко совпадают между собой хотя бы в одном элементе, их появление связано с целой серией активных действий, предпринимаемых соискателем, его научным руководителем и секретарем диссертационного совета. То, какие люди читают текст диссертации или автореферат и какие люди присутствуют на защите, является продуктом сложных переговоров, взаимодействий и случайностей. Утверждать, что каждый из участников процесса на каждой стадии разделяет с другими нечто общее, что позволяет отнести их к «научному сообществу», — значит игнорировать всю эту работу. То же самое можно сказать о научных журналах. «Научное сообщество» — это редколлегия, два рецензента или все те, кто, возможно, будет читать опубликованную статью? Объявлять «научное сообщество» лекарством, способным побороть вирус плагиата, — значит игнорировать всю ту непростую работу, которую проделывают реальные люди в реальном мире, чтобы текст был не только написан и опубликован, но и прочтен. Любой ученый знает, что публикация сама по себе не гарантирует прочтения, что читатель должен предпринять усилия (лишь часть из которых зависит полностью от него самого), чтобы получить текст и познакомиться с ним. Поэтому апелляция к «научному сообществу» — это апелляция к системе, в которой все читатели идеальны, т. е. все вместе они читают все тексты, хотя каждый в отдельности может прочитать только некоторые из них. Отсюда делается вывод, что обнаружение плагиата возможно, только если текст читают действительно разбирающиеся в теме люди, как если бы они и были «научным сообществом» и речь шла не о конкретных людях, прочитавших конкретные тексты и читающих данный текст в силу множества факторов, никогда не совпадающих с фактором принадлежности к «научному сообществу».

Идею «научного сообщества» можно противопоставить только идею радикального эмпиризма, предполагающего, что в случае плагиата нет смысла говорить об



академических ценностях и научных добродетелях, а нужно выработать множество инструментов, соответствующих множеству конкретных случаев плагиата. Банальный факт того, что любой текст пишется, публикуется и читается кем-то и этот кто-то должен проделать большую работу, чтобы текст был написан, опубликован и прочтен, должен быть переведен в анализ способов и ситуаций плагиата, выявляющий как способы организации и упорядочивания соответствующих текстов, так и сопутствующие им организационные феномены. Плагиату можно противопоставить только кропотливую работу по изучению локальных форм порядка, выстраиваемых реальными учеными (в том числе — нами самими) с помощью реальных средств в реальных обстоятельствах. Даже неискоренимое доверие, лежащее в основе науки и предполагающее наделение само собой разумеющимся характером действий других ученых, возможно, только если для этого существуют соответствующие организационные и организованные материальные условия, одним из которых выступает написанный текст. Чем чаще мы сталкиваемся с плагиатом, тем внимательнее мы должны анализировать, как устроена научная практика и какая работа необходима для того, чтобы научный текст был в конце концов опубликован и прочитан, выстояв перед лицом множества опасностей, которые могут не только прервать его путь, но и лишить его поддержки в виде той гигантской массы «темной материи науки», которой является обыденное научное производство. Перефразируя Людвиг Витгенштейна, можно сказать, что ответ на вопрос: «Где осуществляется связь между смыслом слов „Напиши текст!“ и всеми правилами академической жизни?» — может быть только одним: «В перечне правил академической жизни, при обучении науке, в ежедневной практике науки».

## Некорректные заимствования в журналах: отдельные случаи болезни или эпидемия?

*Анна Абалкина*

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации

О масштабах распространения некорректных заимствований<sup>4</sup> в научных квалификационных работах можно судить по публикациям сети «Диссернет», которая на начало ноября 2014 г. выявила более 2300 несамостоятельно написанных диссертаций, из них почти 1000 приходится на экономические науки. Такие объемы не могли появиться случайно. Они свидетельствуют о сформировавшейся на протяжении многих лет системе профанации науки, к которой тем или иным образом были причастны отдельные доценты и профессора, диссертационные советы и даже эксперты ВАК<sup>5</sup>. Другим звеном системы стали научные журналы, в которых в соответствии с Положением о присуждении ученых степеней должны

4. В данной статье мы будем придерживаться термина «некорректные заимствования», а не «плагиат», который имеет юридическую окраску.

5. См., например: [http://wiki.dissnet.org/tools/es\\_vak\\_econom\\_2.html](http://wiki.dissnet.org/tools/es_vak_econom_2.html), [http://wiki.dissnet.org/tools/es\\_vak\\_econom\\_1.html](http://wiki.dissnet.org/tools/es_vak_econom_1.html), [http://wiki.dissnet.org/tools/es\\_vak\\_pravo.html](http://wiki.dissnet.org/tools/es_vak_pravo.html)

публиковаться результаты диссертационных исследований на соискание степени кандидата и доктора наук.

На сегодняшний день массовой независимой проверки журнальных публикаций на оригинальность не проводилось, но можно с определенной долей уверенности утверждать, что если в диссертациях содержатся массовые некорректные заимствования, то они есть и в статьях, подготовленных на основе таких диссертаций. Эта проблема наиболее остро затронула гуманитарные науки.

Распространению некорректных заимствований в научных статьях способствуют отсутствие развитой системы рецензирования поступивших статей, практика платных публикаций<sup>6</sup>, а также вхождение в редколлегии журналов лиц, которые, по данным «Диссернета», так или иначе, фигурировали в деятельности «фабрик фальшивых диссертаций». Например, в редакционный совет и редакционную коллегию журнала «Экономические науки» в ранге заместителя главного редактора входит Ф. Ф. Стерликов, который сопроводил десятки диссертаций с некорректными заимствованиями<sup>7</sup>. Заместителем главного редактора журнала «Инновации и инвестиции» является А. Ю. Егоров, долгое время выступавший экспертом ВАК<sup>8</sup>, на его счету также десятки аспирантов и соискателей, подготовивших диссертации с массовыми некорректными заимствованиями. Присутствие таких лиц в редакционных советах увеличивает тенденцию соответствующих журналов к получению и публикации статей с некорректными заимствованиями.

Помимо этого, сегодня фактически отсутствуют санкции для научных журналов за публикацию неоригинальных материалов. В течение последних лет Министерство образования и науки Российской Федерации (Минобрнауки) планировало ужесточить требования к журналам, входящим в перечень ВАК. В 2013 г. Минобрнауки был подготовлен проект Положения «О правилах формирования перечня рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук». В пункте 4 данного проекта указывалось, что «редакции совместно с авторами несут ответственность за оригинальность, объективность и обоснованность публикуемых материалов», таким образом, предусматривалась ответственность журналов за публикацию материалов, в которых присутствуют некорректные заимствования.

Однако в итоговый приказ Минобрнауки от 25 июля 2014 г. № 793 с длинным названием «Об утверждении правил формирования в уведомительном порядке перечня рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, и требований к рецензируемым научным изданиям для включения в перечень рецензируемых научных

6. См., например: <http://kazanscience.ru/contacts>, <http://www.morvesti.ru/izdaniya/tdr/>

7. <http://afrikanbo.livejournal.com/333611.html>

8. Приказом Министерства образования и науки от 22 октября 2014 г. А. Ю. Егоров был выведен из состава экспертного совета ВАК по отраслевой и региональной экономике.

изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» норма об ответственности журналов из списка ВАК за публикацию неоригинального материала не вошла.

В отсутствие такой нормы регулирование ответственности журналов за публикацию объективных и достоверных материалов осуществляется Законом о СМИ. При публикации не соответствующей действительности информации, касающейся, в частности, неоригинальности текста, редакции обязаны публиковать опровержения только в течение года, что предусмотрено статьей 43 Закона о СМИ.

Таким образом, в сфере присуждения ученых степеней и публикации результатов научных исследований складывается парадоксальная ситуация, когда фактически введен срок давности на обжалование несамостоятельно (т.е. с массовыми некорректными заимствованиями) написанных диссертаций и научных статей.

Сегодня научные журналы, как правило, публикуют извинения «авторов» за некорректное использование чужого текста. В то же время случаи публикации опровержения крайне редки. Пожалуй, самый известный случай в экономической науке — опровержение статьи за подписью Н. Бекетова «Перспективы развития национальной инновационной системы России» в самом авторитетном российском экономическом журнале «Вопросы экономики»<sup>9</sup>. Статья Бекетова, опубликованная в «Вопросах экономики» (2004, № 7) представляла собой прямое копирование и рерайтинг статьи О. Голиченко «Национальная инновационная система России и основные направления ее развития», опубликованной в журнале «Инновации» (2003, № 6).

Новые требования к журналам из перечня ВАК, введенные в 2014 г., носят в основном формальный характер (регистрация в качестве СМИ, периодичность выпусков не менее 8 выпусков за два года, выход в свет в течение не менее двух лет, наличие не менее 8 кандидатов и докторов наук в редколлегии, регистрация в РИНЦ, наличие сайта в сети интернет и т. д.).

Единственным качественным требованием к журналам из списка ВАК выступает обязательство осуществлять рецензирование всех поступающих в редакцию материалов. Рецензентами должны выступать признанные специалисты, имеющие в течение последних трех лет публикации по тематике рецензируемой статьи.

Система экспертной оценки научных публикаций в России, в особенности в гуманитарных науках, еще только формируется. Сегодня ряд научных журналов принимает статьи только в сопровождении с уже готовой рецензией. Трудно усомниться в том, что автор статьи найдет рецензента, готового предоставить положительный отзыв.

На сегодняшний день санкции за публикацию статей с некорректными заимствованиями в условиях формирования экспертного механизма отсеивания публикаций фактически отсутствуют. Не ясна ответственность экспертов за пре-

---

9. Осторожно, плагиат! // Вопросы экономики. 2004. № 10. С. 153.

доставление положительного отзыва на статью с массовыми заимствованиями. Новыми требованиями к журналам из перечня ВАК не предусмотрен механизм их исключения из списка за систематическую публикацию неоригинальных статей. По нашему мнению, это во многом связано с тем, что на сегодняшний день масштабы проблемы по-прежнему неизвестны. И экспертному сообществу придется активно подключиться к исследованию масштабов некорректных заимствований не только в диссертациях, но и в научных публикациях.

## Заимствования и фальсификации в диссертациях по естественным наукам

*Михаил Гельфанд*

Институт проблем передачи информации им. А. А. Харкевича РАН

Нижеследующие заметки не претендуют на полноту и глубину — это начальные наблюдения над большим, но неоднородным массивом данных. В то же время некоторые из этих наблюдений могут оказаться полезными в более систематических исследованиях, коль скоро таковые будут предприняты.

Хотя основную массу фальшивых диссертаций, исследованных «Диссернетом», составляют диссертации по общественным наукам, среди них встречаются и естественно-научные диссертации; заметный массив составляют также диссертации по медицинским наукам. Существенным свойством таких диссертаций является то, что заимствования в них практически неизбежно сопровождаются фальсификацией наблюдений или экспериментальных результатов, и признаки этой фальсификации остаются в тексте.

Одним из таких признаков являются арифметические несоответствия. Скажем, в работе<sup>10</sup> количество клинических наблюдений не совпадает с суммой тех же наблюдений, разделенных на отдельные случаи ( $16 + 5 + 6 = 27 < 44$ ): **«Из 44 клинических наблюдений с АМ у 16 (36,4 %) гистологически подтверждена IV, а у 28 (63,6 %) III стадии распространенности процесса (по классификации Л. В. Адамьян, 1993, 1996). При макроскопическом исследовании форма матки была преимущественно округлой, орган был увеличен в переднезаднем размере, неравномерно плотной консистенции, с поверхностью мраморного вида. В 16 (61,5 %) случаях была утолщена задняя стенка, в 5 (19,2 %) передняя и в 6 (23 %) стенка в области дна матки (здесь и далее выделения мои. — М. Г.)».** Понять причину этого помогает сравнение с источником<sup>11</sup>: **«Из 52 наблюдений с АМ, по классификации Л. В. Адамьян [11, 12], 38 (73,1 %) были с поражением I–II стадии (ЭО локализовались в пределах подслизистого и среднего слоев миометрия) и 14 (26,9 %) — III–IV стадий**

10. Максимова Ю. В. (2010). Клинико-морфологическая характеристика изменений эутопического и эктопического эндометрия при распространенных формах генитального эндометриоза. Дисс. канд. мед. наук. Москва.

11. Мовтаева Х. Р. (2010). Клинико-морфологическая и иммуногистохимическая характеристика эндометриоза. Дисс. канд. мед. наук. Москва.

(ЭО занимали всю толщу миометрия, распространялись на серозную оболочку матки или брюшину малого таза). При макроскопическом исследовании форма матки была преимущественно округлой, орган был увеличен в переднезаднем размере, неравномерно плотной консистенции, с поверхностью мраморного вида. **В 32 (62 %) случаев была утолщена задняя стенка, в 9 (17 %) передняя и в 11 (21 %) стенка в области дна матки**» (все сходится:  $32 + 9 + 11 = 52$ ).

Обращает на себя внимание еще одно обстоятельство: в двух вроде бы различных выборках при различном количестве наблюдений относительные численные показатели совпадают с самой большой точностью, которую можно получить при делении небольших целых чисел (61,5 %, 19,2 %, 23 % и 62 %, 17 %, 21 % соответственно). В качестве стороннего наблюдения можно еще отметить, что во вторичной работе превышен порог точности: бессмысленно говорить о десятых долях процента при 44 наблюдениях.

Встречаются и еще более точные совпадения, которые являются очевидным признаком заимствования. Сравним источник<sup>12</sup>: «При математическом анализе с использованием парного t-критерия зарегистрированы статистически достоверные различия между величинами концентраций Ig A в периферической крови у групп больных **псориазом**, которым в комплексе терапевтических мероприятий назначали **имунофан** и традиционные лекарственные препараты (соответственно, **1,69 ± 0,15 мг/мл** и **4,89 ± 0,18 мг/мл**;  $p < 0,001$ ). Вышеизложенное убедительно демонстрирует благоприятное влияние имунофана на содержание Ig A в кровяном русле. Среди пациентов, лечившихся традиционными медикаментозными средствами, содержание Ig A в сыворотке крови после проведенной терапии оставалось достаточно высоким, **в 2,8 раза** превышая контрольные величины ( $p < 0,001$ )», — и вторичный текст<sup>13</sup>: «При математическом анализе с использованием парного t-критерия зарегистрированы статистически достоверные различия между величинами концентраций Ig A в периферической крови у групп больных **микробной экземой**, которым в комплексе терапевтических мероприятий назначали **циклоферон** и традиционные лекарственные препараты (соответственно, **1,69 ± 0,15 мг/мл** и **4,89 ± 0,18 мг/мл**;  $p < 0,001$ ). Вышеизложенное убедительно демонстрирует благоприятное влияние циклоферона на содержание Ig A в кровяном русле. Среди пациентов, лечившихся традиционными медикаментозными средствами, содержание Ig A в сыворотке крови после проведенной терапии оставалось достаточно высоким, **в 2,8 раза** превышая контрольные величины ( $p < 0,001$ )». Назначение разных лекарств при разных заболеваниях якобы привело к ровно той же разнице в измеряемой величине по сравнению с (разными) контрольными группами.

12. Кравченко С. С. (2005). Оптимизация диагностики и медикаментозная коррекция иммунологических нарушений, ассоциированных с эндогенной интоксикацией, у больных псориазом. Дисс. канд. мед. наук. Саратов.

13. Игонина И. А. (2011). Микробная экзема, ассоциированная с эндогенной интоксикацией: оптимизация клинико-лабораторной диагностики и терапии. Дисс. канд. мед. наук. Саратов.

Аналогично, в тексте диссертации про гельминтов Чечни<sup>14</sup> списана глава из книги<sup>15</sup>. При списывании «Махачкалинский комбинат» был заменен на «Грозненский комбинат», а количественные данные по вскрытиям — обнаруженная гельминтофауна — остались прежними.

Иногда следы списывания, точнее, переписывания, остаются в тексте. Скажем, в тексте диссертации о желудочно-кишечных кровотечениях на фоне сердечно-сосудистой патологии<sup>16</sup> естественно выглядел следующий абзац: «В зависимости от **нозологической патологии, приведшей к желудочно-кишечному кровотечению**, отдавалось предпочтение большего использования того или иного препарата. Это предпочтение вырабатывалось с учетом чисто теоретических соображений и показаний к применению того или иного лекарства. Так, например, мы ограничивали применение протаминсульфата у больных атеросклерозом, учитывая возможность прогрессирования ишемической болезни сердца в результате повышенной инактивации эндогенного гепарина, больным портальной гипертензией старались вводить большие дозы викасола, у больных раком желудка предпочтение отдавалось хлористому кальцию, викасолу и дицинону». Однако перечисление сердечно-сосудистых заболеваний и выделение в особую группу больных становится явно неуместным в контексте работы об истечении лимфы после мастэктомии вследствие рака молочной железы<sup>17</sup>: «В зависимости от **степени злокачественного поражения молочной железы и объема оперативного вмешательства, приведшего к развитию постмастэктомической лимфореи**, отдавалось предпочтение большего использования того или иного препарата. Это предпочтение вырабатывалось с учетом чисто теоретических соображений и показаний к применению того или иного лекарства. Так, например, мы ограничивали применение протаминсульфата у больных **атеросклерозом**, учитывая возможность прогрессирования **ишемической болезни сердца** в результате повышенной инактивации эндогенного гепарина, больным **портальной гипертензией** старались вводить большие дозы викасола, у больных **раком желудка** предпочтение отдавалось хлористому кальцию, викасолу и дицинону».

Наконец, сделанные при некритичном переписывании утверждения могут прямо противоречить фактам. Скажем, если переписать текст из статьи про жужелиц Молдовы<sup>18</sup> сначала в монографию про жужелиц Дагестана<sup>19</sup>, а потом и в кандидат-

14. Яндарханов Х. С. (2011). Видовой состав, эколого-биологическая характеристика и биоценологические связи гельминтофауны горных районов Чеченской Республики. Дисс. канд. биол. наук. Махачкала.

15. Абдурахманов М. Г. (1977). Кавказский тур // Редкие животные СССР: копытные звери. М.: Лесная промышленность. С. 186–200.

16. Николин О. П. (2007). Внутрилимфатическая гемостатическая терапия острых эрозивных гастродуоденальных кровотечений, развившихся на фоне сердечно-сосудистой патологии. Дисс. канд. мед. наук. Москва.

17. Царапкин Ю. Е. (2010). Моноцитарно-макрофагальная лимфостатическая терапия постмастэктомической лимфореи. Дисс. канд. мед. наук. Москва.

18. Карпова В. Е., Маталин А. А. (1990). Сезонная динамика лета жужелиц на свет на юге Молдавии // Структура и динамика популяций почвенных и наземных беспозвоночных животных. Ч. I. М.: МГПУ им. В. И. Ленина. С. 43–51.

19. Абдурахманов Г. М., Халилова Э. А., Сайпулаева Б. Н., Гаджиева Э. М. (2009). Эколого-фаунистическая характеристика жужелиц (Coleoptera, Carabidae) Дагестана, летящих на свет. Махачкала: Алеф.

скую диссертацию<sup>20</sup>, то неизбежны неверные утверждения просто из-за существования видов, живущих в Молдове, но не на Северном Кавказе<sup>21</sup>.

Поскольку систематическое исследование биологических и медицинских диссертаций не закончено, не представляется возможным оценить частоту различных типов фальсифицированных диссертаций. Помимо очевидных случаев тотального списывания, целым куском (рис. 1) или компиляцией из нескольких источников (рис. 2), заметную роль играют случаи, которые можно отнести к серой зоне. В кандидатских диссертациях очень часто встречаются стандартные обзоры, перекочевывающие из одной диссертации в другую в пределах одной исследовательской группы; при этом, естественно, совпадают, с точностью до порядка ссылок, списки литературы (рис. 3). Результаты же работ могут быть вполне оригинальны. Хотя и формально, и содержательно такая практика недопустима — обзор является важной частью исследования, — все же такое нарушение представляется менее серьезным, чем тотальное списывание, фальсификация результатов или переписывание выводов. Видимо, следует признать допустимым совпадение в описании стандартных методов, но не методов, разработка которых представляется как достижение автора (например, новые типы операций или экспериментальных методик). Следует отметить, что традиционная структура диссертации, в которой разделяются методы и результаты, затрудняет разграничение подобных случаев, по крайней мере, для эксперта, не являющегося узким специалистом в теме работы.

Сложности другого рода, встречающиеся не только в естественных и технических науках (но, видимо, более распространенные в них, чем в общественных, вследствие большей доли статей, написанных группами соавторов), представляют случаи включения соавторами одного и того же текста в свои диссертации. В принципе это можно признать допустимым, но при этом должно быть явно указано неразделимое соавторство или авторство отдельных фрагментов. Особую проблему представляют заимствования из разного рода отчетов и подобных коллективных трудов. Во-первых, их сложно обнаруживать; во-вторых, совершенно невозможно вычленить вклад автора диссертации. Впрочем, в любом случае, если такой отчет не указан в качестве источника или публикации, следует признать факт недокументированного заимствования, нарушающего Положение.

Следует повторить, что фальсификация диссертационных результатов и нарушений представляет серьезную опасность. Ложные данные, будучи приняты за достоверные, могут стать исходной точкой для последующих исследований. Недостоверные выводы влияют на оценку лекарств и способов лечения, искажая клиническую практику. Существование «диссертационных фабрик» в научных и медицинских учреждениях должно являться поводом для пересмотра результатов любых клинических испытаний, проведенных с участием этих учреждений.

---

20. Гаджиева Э. М. (2009). Эколого-фаунистическая характеристика жужелиц (Coleoptera, Carabidae) Дагестана, летающих на свет. Дисс. канд. биол. наук. Махачкала.

21. Подробнее см. в: Гельфанд М. С. (2013). Зараза // Троицкий вариант. № 128. С. 3.

Автор выражает благодарность В. В. Власову, А. В. Заякину, А. В. Маталину, С. А. Пархоменко и А. А. Ростовцеву за некоторые из обсуждаемых примеров, а также всем активистам «Диссернета».

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80
81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
101	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120
121	122	123	124	125	126	127	128												

Рис. 1. Кандидатская диссертация по медицине (Апресян С. В. (2012). Оптимизация временных зубных протезов из полиуретана. Дисс. канд. мед. наук. Москва). Тотальное списывание (<http://www.dissernet.org/expertise/apresyansv2012.htm>). Цветом показаны страницы, содержащие недокументированные заимствования

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80
81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
101	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120
121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	138	139	140
141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156	157	158	159	160
161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180
181	182	183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200
201	202	203	204	205	206	207	208	209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220
221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234	235	236	237	238	239	240
241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260
261	262	263	264	265	266	267	268	269	270	271	272	273	274	275	276	277	278	279	280
281	282	283																	

Рис. 2. Докторская диссертация, технические науки (Александров А. А. (2005). Разработка элементов теории, техники и технологии безопасного хранения жидкого углеводородного топлива. Дисс. докт. техн. наук. Уфа). Компиляция из минимум девяти источников (<http://www.dissernet.org/expertise/aleksandrov.htm>). Цветом показаны страницы, содержащие недокументированные заимствования



1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80
81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
101	102	103	104																

Рис. 3. Кандидатская диссертации по медицине (Вышиванюк В. А. (2012). Профилактика нарушений микроциркуляции в тканях пародонта у курящих с эндотелиальной дисфункцией. Дисс. канд. мед. наук. Москва). Заимствования в обзоре и совпадения в списке литературы. Цветом показаны страницы, содержащие недокументированные заимствования

## Мафия и школа

Нина Брагинская

Российский государственный гуманитарный университет

Творческий метод *soru-past* — это как раз тот творческий метод, который имеет смысл обсуждать в народном суде. И я бы предпочла, чтобы соответствующими сюжетами занимались следователи, а не историк античной культуры. Это было бы во всех смыслах целесообразней. Но они не занимаются. И социологических исследований не то чтобы много. Есть «Диссернет», вольное сообщество. В него входят преимущественно представители точного знания, естественники и журналисты. Как показывает карта, продемонстрированная Сергеем Пархоменко<sup>22</sup>, эти математики, физики и биологи часто живут и работают за пределами дорогого нашего отечества. Почему математики и естественники занимаются плагиатом в трудах экономистов и юристов? Ведь они вне цеха? Вот именно поэтому. В науках гуманитарных и общественных море продукции вторичной, третичной и состоящей из пересказов размыло ценность научного результата так, что прямое заимствование уже не слишком резко отличается от оригинального жеваного мочала.

Возможно, выходцы из России увезли с собой представления о науке еще их юности, да и вокруг них плагиату так не разгуляться. Здешний университетский народ либо «в ужасе молчит», либо «безмолвствует»: два варианта поведения, которые так лаконично описаны ремарками в «Борисе Годунове». Все чаще слышу, что «интеллигентный человек» — это тот, кто «абсолютно ни во что не вмешивается», «никуда не ходит», тихо живет анахоретом и пишет свои труды. И кивают при этом в сторону Григория Перельмана. Эти кивки аморальны, конечно, но рассуждать о морали несколько не хочется. И проповедовать, что у плагиаторов нет чести, что приведенное описание интеллигенции тождественно описанию обывателя, мне неинтересно. Имеет смысл, мне кажется, обратить внимание на

22. Его выступление на круглом столе «Плагиат в науке» можно видеть по адресу: <http://www.youtube.com/watch?v=F6kxI7fvdN4#t=16>

ситуацию последних примерно 15 лет, на ее особенности и отличия. Ведь писание «настоящих» диссертаций и книг на заказ для начальства процветало и раньше, да и интеллигент давно переqualифицируется в обывателя. Новые черты проявились тогда, когда технически компиляция текста стала очень простой.

Поскольку наш круглый стол нарушил «молчание ягнят», я как «включенный наблюдатель» хочу рассказать «случаи из жизни» своего университета, не уходя в общие научные проблемы. Когда ситуация достигает известной зрелости, когда каждая частица общества представляет собою «фрактал», наблюдения над частным случаем, хотя и не являются научными результатами в полном смысле слова, обладают весомой убедительностью опытного знания.

По данным «Диссернета» за 2000-е и 2010-е годы, в РГГУ было защищено почти 60 работ, содержащих недопустимое количество некорректных заимствований. Причем во всех качествах — руководителей, оппонентов, диссертантов-доноров и диссертантов-реципиентов — вращаются примерно одни и те же персоны. Если бы обращались и циркулировали при этом не готовые куски текстов, а мысли, идеи и подходы, мы имели бы дело с научной школой, а так — с мафией.

Хотя диссертационный совет по экономическим наукам (Д.212.198.01) на момент, когда я это пишу, по-прежнему украшает сайт РГГУ, 24 сентября 2014 г. он был закрыт решением Минобрнауки наряду с еще несколькими десятками почти исключительно экономических советов, разбавленных несколькими юридическими и единично иными. Советом руководил доктор наук, профессор Валерий Владимирович Минаев, его замом была Надежда Ивановна Архипова. Биографию В. В. Минаева можно прочесть на сайте РГГУ, хотя там имеются некоторые разночтения и устаревшие сведения — например, В. В. Минаев ошибочно числится первым проректором. Он заведует кафедрой мировой политики и международных отношений (или народонаселения?) РГГУ; действительный член РАЕН, заместитель председателя ученого совета РГГУ, член диссертационного совета РГГУ по юридическим наукам — Д.212.198.11; главный редактор «Экономического журнала», член редколлегии журналов «Новый исторический вестник», «Юриспруденция», Популярной экономической энциклопедии издательства «Большая российская энциклопедия»; заместитель председателя Совета УМО вузов РФ по образованию в области историко-архивоведения; руководитель научно-образовательной программы «Международные отношения» в РГГУ; член-корреспондент Международной академии информатизации; член-корреспондент Академии военных наук. Награжден нагрудным знаком «Почетный работник высшего профессионального образования РФ» и др. И, наконец, он по сей день член экспертного совета ВАК по отраслевой и региональной экономике<sup>23</sup>.

Заместитель председателя закрытого ныне совета и тоже член экспертного совета ВАК, но по экономической теории, финансам и мировой экономике, Надежда Ивановна Архипова в настоящее время является проректором по учебной работе

23. Минувшей осенью приказом Минобрнауки В. В. Минаев из экспертного совета ВАК был выведен, его заместитель Н. И. Архипова не выведена.

РГГУ. Разумеется, она доктор экономических наук (1996), профессор (1997), директор Института экономики, управления и права РГГУ, заведующая кафедрой организационного развития. Член ученого совета РГГУ, член диссертационного совета по экономическим наукам 501.00.02 в МГУ, действительный член РАЕН. Заслуженный профессор Российского государственного гуманитарного университета (2012), имеет нагрудный знак «Почетный работник высшего профессионального образования РФ»; главный редактор журналов «Наука и искусство управления», «Вестник РГГУ. Серия: Управление», член редколлегии научно-практического журнала «Вестник экономической интеграции», входит в редколлегию «Экономического журнала».

В эту редколлегию входил (или входит?) также Феликс Имирасланович Шамхалов, бывший глава ВАК, по-видимому, не имевший никакого образования, кроме сельскохозяйственного техникума, но обретший зато все мыслимые академические регалии. Его необыкновенная криминальная биография прогремела в СМИ года полтора тому назад. По обвинению в хищении полутора миллиардов рублей он попал в СИЗО, потом под домашний арест в свой особняк и где-то в феврале 2014 года под подписку о невыезде. Следствие, вероятно, идет, но преемник его на посту председателя ВАК Владимир Филиппов заявлял новостному агентству, что по части ВАК к Шамхалову нет претензий, он был очень строг к научному уровню диссертаций: «особенно в области диссертаций по экономическим наукам, по гуманитарным, говоря, что здесь актуальности нет, здесь новизны нет, и, наоборот, члены президиума настаивали, уговаривали его, что нет, здесь нормально, экспертный совет поддержал и так далее. Поэтому в этом отношении он был, подчеркиваю, даже, что называется, ястреб»<sup>24</sup>. При прочих огромных заслугах перед наукой, отмеченных даже Госпремией, и многочисленных академических постах Шамхалов был еще и зав. кафедрой экономических теорий экономического факультета Института экономики, управления и права РГГУ.

Таким образом, мы видим, что десятки диссертаций с признаками некорректных заимствований проходили через совет под руководством членов экспертных советов ВАК, а в последний период перед началом деятельности «Диссернета» и сам председатель ВАК был «в подчинении» у Архиповой по институту и у Минаева по редакции «Экономического журнала». За последние пятнадцать лет сложились прочные структуры, которые контролируют все поле. Одни и те же люди держат ключевые посты в аттестационной системе, в вузовской иерархии, в печатных изданиях. Куда ни пойдешь, ты будешь иметь дело с теми же фигурами как членами диссертационных советов, ректорами и проректорами, советниками на всех уровнях, главными редакторами.

В. В. Минаев по образованию историк. Экономического образования он не имел, был парторгом Историко-архивного института, а потом при ректоре РГГУ Ю. Н. Афанасьеве стал заниматься экономикой РГГУ в ее практическом, скажем

---

24. <http://ria.ru/incidents/20140217/995355633.html>

так, аспекте. Он создал сеть так называемых региональных филиалов, их число дошло до шести десятков. За редким исключением, по моему мнению, это могли быть пункты продажи дипломов (большая часть филиалов в настоящее время закрыта). Таким образом, эти дипломы девальвировали дипломы РГГУ, получаемые в столице. После бегства Невзлина, недолго прослужившего в качестве ректора РГГУ, Минаев баллотировался в ректоры, и я была единственным человеком, выступавшим против его кандидатуры публично. Ректором Минаев утвержден не был. Я далека от мысли, что мое выступление сыграло тут какую-то роль, хотя проверки, накрывшие РГГУ десять лет тому назад, шли словно бы по следам этого моего выступления. Тогда же я задала Минаеву вопрос о теме его диссертации. Валерий Владимирович отвечал, что диссертация его защищалась в Военном университете на закрытом заседании<sup>25</sup>. Это означало, что она содержит секретные сведения и ее нет в открытом доступе. Лишь годы спустя я узнала, что никакой секретности нет, и работу можно взять в библиотеке. Думаю, нетрудно догадаться, для чего было сказано, что диссертация закрытая.

И председатель и зам. председателя обсуждаемого совета не очень часто выступали руководителями и оппонентами. Надежда Ивановна выступила руководителем едва ли не единственной диссертации с некорректными заимствованиями из трех других работ — диссертации Л. И. Бадренковой, которой оппонировал профессор Ф. Ф. Стерликов. Но случай вышел очень выразительный, о нем писали не раз и профессор А. А. Ростовцев, и Сергей Пархоменко.

2 июля 2004 г. прошла защита Бадренковой, а 1 октября была защищена та же самая работа под руководством проф. Стерликова. Но автором ее был уже В. А. Денисов, и называлась она не «Становление и развитие системы управления корпоративными отношениями в российской промышленности», как у Бадренковой, а совсем напротив: «Формирование агентских корпоративных отношений в переходной экономике России». После лета ни у Надежды Ивановны, ни у остальных членов совета не осталось никаких воспоминаний о защищенной перед отпуском работе ее ученицы — теперь, когда те же идеи и положения защищал в ее присутствии Денисов. И профессор Стерликов, читавший одну диссертацию как оппонент, а другую как руководитель, тоже, видимо, не заметил идентичности текста. Или защиты не было вообще?

Я описала один случай. Но он показателен, и еще полсотни ничего не прибавят по сути. РГГУ — фрактал всей ситуации в стране. В целом наиболее грязные — советы по экономике, и РГГУ заработал себе позорную репутацию именно благодаря совету по экономике. Но зачем мы будем совать нос не в свое дело? Порочить свой университет? Мы не будем выносить сор из избы, пока он не достигнет потолка и не вынесет вон нас самих.

Фальшивые диссертации вероятнее там, где специалистов, учебных заведений и мест применения степени для карьеры много. Диссертационный *coru-past* в об-

---

25. Экономический совет Военного университета закрыт тем же приказом, что и «минаевский».

ласти классической филологии или ассиурологии менее вероятен, чем в области социологии, экономики, права, политологии, психологии. Один мой товарищ студенческих еще лет, достигший всех, кажется, регалий, на свое горе, поручил кому-то написать за него статью. Начальник он, ему некогда, грант надо было закрывать. Этот «кто-то» страницами использовал мою юношескую работу, насажав наряду со ссылками на меня по принципу «см. также» (а текст просто совпадает) ошибки такого уровня, какого не могло быть у самого начальника. Я скоро эту «работу» обнаружила и вылила на голову несчастного заслуженный им ушат помоев. Все на виду, опасно.

Менее опасно заимствовать из иностранной литературы: в этом случае тоже маленький цех, но в нем почти нет специалистов, занимающихся одним и тем же. Если ты единственный специалист по Галену, можешь быть уверен, что никто в России ни Галена не читал, ни литературы о нем, а по-русски не читают коллеги на Западе. Но здесь для заимствования нужен совершенно иной уровень квалификации. Квалификация и этос не одно и то же, но, как правило, труженик, читающий Тексты пирамид, самым этим углубленным занятием так ограничен, что не ворует. Кроме того, даже не вполне самостоятельные, но требующие владения разнообразными сложными навыками произведения приносят на российскую почву знание, которого здесь нет. Не так и плохо.

Итак, мы выделяем пока массовые специальности общественного цикла как преимущественную область некорректных заимствований, а начальников и людей, делающих административную карьеру, — как контингент некорректных заимствователей. Я думаю, что фальшивые диссертации должны появляться в немалом количестве также в областях практических — у медиков, педагогов, юристов. Это тоже массовые специальности, но тут есть своя специфика, о которой ниже.

Присвоение ученых степеней иногда имеет смысл престижного потребления и напоминает покупку буржуа дворянских титулов или выдачу купцами дочерей за захудалых дворян. Украшающие свои особняки нувориши нуждаются в консультациях искусствоведов, чтобы «выглядеть». В галерее «Волхонка Гранд» они покупают сомнительного Брейгеля и каминь XVI века, но им самим, без консультантов, нравится китч, который там тоже есть. Все престижное можно купить. Не разбираешься сам, наймешь искусствоведа. Не напишешь диссертацию сам — наймешь того, кто напишет. Какая разница-то? Первое не криминал, второе тоже, потому что образ жизни современного горожанина, в отличие от деревенской бабки, а не только от Микеланджело, — не творчество, не производство, а потребление.

Конечно, украшение себя ученой степенью — редко простая декорация. Для депутатов ученые степени служат своего рода средством отмывания средств. Хозяин фармакологической фирмы идет в депутаты, чтобы содействовать своему бизнесу, бизнес переводит на родственников и защищает диссертацию. Имея право заниматься параллельно с депутатскими обязанностями только научной и педагогической деятельностью, он легализует свои доходы, становясь псевдопрофессором псевдовуза.

Кроме начальников тащат готовые тексты студенты и вообще все обучающиеся. Здесь играют роль иные процессы, хотя снова в центре деятельность как исключительно потребление готового. Знание перестало отличаться от готовой ничьей информации и лишилось отпечатка личности. Нет ничего авторского в расписании электричек, а информация-то ценная!

Мы не пишем от руки и не можем узнать написанное по почерку, и наш стиль стандартизуется все более и более, а язык кодифицируется. Редакторы научных книг работают на унификацию, чтобы не было инверсий, вариантов написания, непривычных слов, устарелых управлений, неожиданных смыслов, упраздняется синонимика, многозначность. Всеобщая грамотность и громадное производство текстов отчуждают нас и от собственного, и от чужого словесного выражения.

Мы все знаем, что такое это отчуждение, о котором заговорили во времена Просвещения, о котором писали и К. Маркс, и Э. Фромм, — отчуждение рабочего при изготовлении только рукавов, при выполнении только одной функции и равнодушии к целому. Попробуйте задать какой-либо нестандартный вопрос смотрителю музея: «Вам не кажется, что эта картина сейчас упадет?» «Выход направо», — ответят вам; или: «Гардероб внизу»; или: «Билеты в кассе». В информационном обществе отчуждение как продукт цивилизации принимает форму отчуждения от собственного слова, а следовательно, неотличения его от чужого. Мы живем в мире готовых вещей, которых мы не создавали, и о том, как они созданы и функционируют, имеем представления примерно такие, как у дикарей о движении звезд или созревании кокоса. Наше обращение с компьютером похоже на магические действия. Что происходит в процессоре, знают маги-айтишники, а «пользователи», юзеры, знают магические комбинации клавиш. «Сезам, откройся», — говорим мы своей машине, и она слушается. Все меньше и меньше людей делают что-то своими руками или своей головой. Потребление готового и комбинации готового. Пишем по правилам, лечим по протоколам, учим по программам, кроим по лекалам. Это глобальная цивилизация, это ее унифицирующая мощь.

И теперь сравним беспредельную тиражность любого текста в интернете и архаической обычай написания диссертационной работы, которую должны прочесть три-четыре человека, а потом она идет в хранилище, в выведенный в Химки читальный зал. Сейчас ситуация меняется, и автореферат и диссертация на какое-то время перед защитой появляются в открытом доступе в сети. Появилось требование их проверки через программу «Антиплагиат»<sup>26</sup>. Но в период работы «минаевского» совета работы и авторефераты в сеть не поступали.

Допустим, меры по предупреждению плагиата и наказанию фальсификаторов приведут к тому, что диссертаций «под ключ» писать больше не будут. Но все-таки

---

26. Диссертант должен до защиты, по слову Салтыкова-Щедрина, «самообискаться». Я считаю такой превентивный обыск оскорбительным для нормальных ученых, но мало кто понимает, что меня задевает. Даже коллега С. Н. Зенкин, инициатор круглого стола о плагиате, с которым я обменивалась по этому поводу письмами, полагает, что нет большой разницы между обыском в целях общественной безопасности в аэропорту и в академическом сообществе.

придется признать, что институт защит устарел. И тот диссертант, который пишет диссертацию «по-настоящему», думает с досадой: столько лет пишу, чтобы прочли три человека?! Я уже упоминала, что контингент фальшивых ученых составляют также практики. Для многих медиков, педагогов, управленцев, юристов (про инженеров ничего не знаю) писание научных трудов ненужная, навязанная вещь, но необходимая не просто для карьерного роста, но и для того, чтобы делать дело на том уровне, куда без ценза не пропустят. «Чем писать статьи ради индекса цитирования, я лучше проведу еще испытания своего препарата, от которого будет польза!» — говорит мне солидный ученый-медик. С соответствующими изменениями то же могут сказать о восходящем к Средним векам правиле изготавливать для приема в цех свой *chef-d'œuvre* и те хирурги или педагоги, которые с ненавистью отрываются от «настоящего дела» для написания никому не нужных кирпичей.

Я не готова сейчас предлагать проекты диверсификации квалификационных и цензовых процедур. Я думаю, их должно быть много разных для разных профессий, дисциплин и сфер деятельности. «Диссернет» выявил не только то, что наши верхи гнилые и клейма там ставить негде, а люди вообще слабы и грешны, что спрос рождает предложение, а рынок рекламирует свой товар и соблазняет. Это мы знали и так. Члены вольного сообщества «Диссернет» не раз подчеркивали, что их задача не исправить науку, не проверить на прочность систему научной аттестации, а скорее при помощи инструмента, который обладает, как казалось членам сообщества, некоторой объективностью, проанализировать, насколько прогнила вся система репутаций, и предъявить это обществу. Но здесь вольное сообщество столкнулось, с одной стороны, с равнодушием разоблачаемых к разоблачениям, а с другой, мне кажется, с архаичностью имеющейся системы аттестации.

Один из способов изменить эту систему — упразднить ВАК и передать признание степени самим научным учреждениям. Создать постепенно рынок репутаций. «Вы защищались в «минаевском» совете? Ваш руководитель (оппонент) Стерликов? Позвольте вам выйти вон». Но процесс этот очень долгий, а внутрицеховое очищение чрезвычайно затруднено, потому что вместо универсальных ценностей, на которые в таком случае люди должны были бы ориентироваться, преобладают ценности корпоративные. Они и ведут к укрывательству воров. Сергей Пархоменко в своем выступлении на круглом столе (см. выше ссылку) нарисовал впечатляющую картину диссертационной мафии экономистов, работавшей в РГГУ в течение примерно 12 лет. Хотя позорная картина происходящего в РГГУ убедительно была нарисована именно Пархоменко, а не мной, в общую видеозапись круглого стола, выложенную в интернете<sup>27</sup>, не включили мое выступление; почему-то именно оно содержало самый неприятный компромат.

«Криминал» состоял в демонстрации фрагментов видеозаписи заседания «минаевского» совета, на котором рассматривались присланные из Минобрнауки претензии «Диссернета» к трем диссертациям с некорректными заимствованиями.

27. [http://www.youtube.com/watch?v=mtLHSQLooG4&list=UUUwTD4gCmo3oGb-uCwSq\\_ng](http://www.youtube.com/watch?v=mtLHSQLooG4&list=UUUwTD4gCmo3oGb-uCwSq_ng)

Позже мне передали, что в случае обнародования этого материала будет уволен оператор, делавший съемку. Иными словами, оператор был взят в заложники. Я не обнародовала этот материал, но здесь и сейчас хочу о нем поведать. Это не был ни в коем случае секретный или закрытый материал. Несколько лет назад ВАК обязал советы вести видеозапись всех заседаний. Оператор, который обычно ведет такую запись, получил заявку и записал заседание, выполнив, таким образом, свои служебные обязанности. ВАК нигде не разъясняет статус этих записей, но если защиты и заседания диссертационного совета являются в принципе открытыми, то как могут быть закрытыми их записи? Между тем оператора хотели уволить за то, что он не «запаролил» запись, и поэтому у меня была возможность, когда я работала с ним по проекту видеомемуаров ветеранов классической филологии, обнаружить и переписать заинтересовавший меня материал. Ректор РГГУ обратился в ВАК с просьбой о закрытии «минаевского» совета, но этот видеоматериал все равно представлялся слишком опасным.

«Кино» — не текст, оно обладает такой силой подлинности и такой гоголевской выразительностью... От материалов «Диссернета» отмахиваются: мало ли что вы там нашли, вы не специалисты, идите в ВАК! А вот эти люди в собственном соку...

Я не могу показать этот кукольный театр на страницах журнала. Но постараюсь немного о нем рассказать. В долгом разбирательстве мое внимание обратили на себя несколько моментов. Доцент В. Н. Меркулов, секретарь совета, возмущался тем, что о некорректных заимствованиях говорят не сами обворованные, а какие-то третьи лица. Он не мог понять, зачем это кому-то нужно. «Плагиат, — говорил доцент Меркулов, — такое понятие было и при советской власти». (Это явно как-то легализует такое понятие в мнении говорящего.) Но в то прекрасное время, «если у тебя украли, то ты и идешь в суд». Доцент Меркулов не мог понять, что движет людьми, у которых ничего не украли. «Зачем им это надо? Непонятно». Возмущенное недоумение ученого секретаря все возрастает, и он высказывает предположение, что задача «Диссернета» просто прекратить «всю эту деятельность». Помолчав, добавляет: «Научную». Ведь дело дошло до того, что люди боятся писать диссертации, боятся оппонировать!

Заявления по поводу некорректных заимствований были поданы в ВАК от имени конкретных лиц, чьи имя-фамилия-отчество и адрес были указаны. В. В. Минаев задался вопросом: а нельзя ли считать их анонимами, чтобы просто не рассматривать эти заявления как анонимки? Ученый секретарь, законник, клеймил жалобщиков «Диссернета» за то, что они назвали свои бумаги «апелляциями», хотя «апелляции» можно подавать только до утверждения степени в какой-то срок. Но с яркой идеей Минаева считать человека с именем, отчеством и фамилией анонимом он, потупясь, не согласился.

Проверкой претензий к диссертациям занимались члены совета. Ни таблицы, ни колонки сопоставлений донорского текста и текста реципиента они не сочли доказательствами некорректных заимствований. Не сочли, и все.



Т. Ю. Прокофьева, профессор кафедры теоретической и прикладной экономики экономического факультета РГГУ, анализирует претензии «Диссернета» к главе управы Домодедовского района Городецкому. Он, дескать, заимствовал без ссылок из работ, в которых был соавтором. Поскольку имеется соавтор, ссылки нужны все равно, но дело не в этом: «Диссернет» предъявил претензии к заимствованиям из других диссертаций, а в них соавторов быть не может. Но все претензии безоговорочно отвергаются, ведь нападки на Городецкого связаны с тем, что он дважды был объявлен «отличником муниципальной службы». «Надо было замазать чело- века», — заключает председатель.

Работой А. Ю. Горохова занимался член диссертационного совета проф. Б. К. Тебиев. Он заметно волновался. В своей защите Горохова он использовал несколько тактик. Одна состояла в игре на повышение, другая в игре на понижение, а третья — в политической оценке деятельности «Диссернета». Плагиат, говорил профессор Тебиев, — это «по большому счету, когда крадут чужие мысли, не какие-то слова, а чужие мысли». Горохову, дескать, вменяется заимствование просто стандартных «заходов», речевых формул, а работа при этом совершенно самостоятельная и оригинальная. Но в таблицах «Диссернета» всякий может видеть одну за другой идентичные страницы текста. Выходит, «слова и выражения» заимствованы десятками страниц, но идеи в них не заимствованы. А где же они тогда разместились, эти идеи? В пробелах?

Второй аргумент состоял в том, что совпадения у всех случаются, вот и Горький однажды напечатал стихотворение Бунина как свое, когда-то он выписал его себе, а через годы позабыл. «Случается со всеми». Завершение речи было более пафосным, профессор Тебиев заговорил о том, сколько зарабатывают эти «компроматчики». Не все в сбивчивой речи профессора мне до конца понятно, поэтому я приведу ее точную расшифровку: «Две странички текста в Ленинской библиотеке, анализа, на двух страничках, а здесь на восьми страничках, они стоят 5000 рублей. Можете себе представить, сколько заплатили человеку? и КТО заплатил за эти вещи? Сейчас 15 000 проанализировано диссертаций, около 800 опубликовано материалов. «Диссернет» собрал полмиллиона денег, как они пишут. Но, по всем моим скромным подсчетам, здесь идут, громадные идут мил-ли-оны на эту работу, на эту подделку. Мы должны, в общем, оценку и политическую дать этому событию».

Политическую оценку дал В. В. Минаев: «Коллеги, я должен сказать, что мы изучаем, что происходит на „Диссернете“. Я читаю его, ну с каким-то чувством, может быть, негативным... Я туда залезаю посмотреть, что там происходит, для меня это просто журнал „Крокодил“, потому что на самом деле он какого-то более серьезного отношения, этот сайт, не заслуживает. Но я хочу сказать, что, как только было принято решение по Крыму, когда Совет Федерации это решение принял о том, что дает право ввести на Украину войска нашему президенту, те члены Совета Федерации, у которых были диссертации, сразу же там появились в негативе. Это, конечно, политически ангажированный сайт, это понятно. Точно так же как

директор Музея Глинки подписал письмо в защиту нашей позиции по Крыму, сразу вскрыли его диссертацию». (Фактически это неверно, сенаторские диссертации изучали много раньше.) В заключение В. В. Минаев высказал надежду, что ВАК и Минобрнауки, поняв политическую ангажированность «Диссернета», иначе будут смотреть и на деятельность руководимого им совета.

Теперь совет закрыли. Но в нем состояли практически все профессора экономического факультета, ведущие преподаватели и главы кафедр Института экономики, управления и права РГГУ. Стало быть, санации подлежит весь Институт и все руководство, которое десяток лет не могло не знать о существовании подобной помойки.

Создание мафии по модели складывания научной школы, мне кажется, показывает в микромасштабе и то, как формируется в целом правящий класс. Особенность его в том, что этот правящий класс только потребитель. Он паразитический в такой мере, в какой не были ни дворяне, ни буржуа, ни даже рабовладельцы. Он не защищает отечество в латах или на истребителях, он не поддерживает его экономику производством, пусть даже при жестокой эксплуатации. Он не создает духовных ценностей в рамках благородного досуга. Он производит власть, все остальное он потребляет.

\* \* \*

Участникам круглого стола было также зачитано письмо одного из старейших сотрудников ИВГИ РГГУ, доктора исторических наук Леонида Баткина, в котором он ответил на некоторые из заранее распространенных вопросов для дискуссии:

«Так как состояние здоровья все еще не позволяет мне приехать, чтобы принять непосредственное участие в заседании, прошу зачитать мои мнения по предложенным вопросам.

1. *«Плагиа́т» — термин из Уголовного кодекса. Как пользоваться им в несудебном, неюридическом контексте?*

Плагиа́т — это ограбление в изощренной форме, повышенной социальной опасности. В качестве такового он должен быть указан отдельным пунктом в Уголовном кодексе с санкцией от увольнения с работы и соответствующей записи в трудовой книжке до пятилетнего заключения (может быть, условного). При запрете на пять лет печататься и обнародовании приговора в специальной печати.

2. *Есть ли разница между присвоением чужих текстов и чужих идей?*

Присвоение чужих ИДЕЙ — это тоже плагиа́т, если нет должного указания на их конкретный источник. Возможно, это плагиа́т в смягченной форме. Смягчающим обстоятельством может также служить развитие этих идей или их конкретное эффективное применение.

3. *В чем особенность случаев, когда предметом присвоения становятся «ничейные» тексты — или воспринимаемые в качестве таковых («скачанные из интернета»)?*

Это тоже воровство со смягчающим обстоятельством. Увольнение, во всяком случае, обязательно.

*4. У волны академического плагиата есть причины экономические, социальные, технологические — а есть ли причины собственно академические, обусловленные устройством научно-образовательных учреждений?*

Должна быть запрещена защита без предварительного обсуждения на кафедре, а также после провала защиты повторение ее в другом месте.

*5. Почему современная Россия оказалась (если оказалась) особенно беззащитной против эпидемии плагиата?*

Современная Россия поражена историческим и, в частности, интеллектуальным СПИДом. Это разлагающаяся страна. Она плетется позади человечества, как известно, отнюдь не только по части плагиата. В науке у нас справедливо ценят добротную осведомленность в предмете изысканий, но не придают обычно значения новизне и оригинальности подхода и выводов. Кроме того, научная среда, боюсь, непоправимо заражена мнимостями, бездарностями, псевдоучеными и чиновниками. Меньше всего ценится талант, взамен — должности и регалии.

*6. Является ли плагиат диссертаций повсеместным в России, или же он локализован в отдельных регионах, дисциплинах, вузах, советах?*

Современная Россия стала особенно приверженной к плагиату, начиная с советских времен, потому что «современной» ее позволительно назвать процентов на 10–15. Главное — в социальном состоянии населения, в политическом режиме, в отсутствии безусловного права на собственность (в частности — интеллектуальную): «демократия» по вертикали, отсутствие правосудия, падение средней и высшей школы, милитаризм и ксенофобия, воровство сверху донизу. Если в экономике рейдерство — обычное и почти государственное обыкновение, то захватить чужой текст — что же здесь особенного?

Я не ожидаю перемен относительно массового плагиата — пока не переменится ВСЕ».

## Plagiarism in Science (Materials from the Round Table Held in the Russian State University for the Humanities, June 11, 2014)

Plagiarism in student papers and theses, nowadays widespread in Russia, undermines the scientific and educational system, discredits the institutions, and even poisons the moral atmosphere. Legal, ethical, and practical aspects of the struggle against this evil were discussed at a roundtable at the Russian State University for the Humanities on June 11, 2014. Scholars from Moscow's main universities and members of the free community Dissertnet took part in the discussion. Some of the material from this discussion is published in this issue of the Sociological Review.

*Keywords:* academic plagiarism; institutional organization of science; academic ethics.

# Философский зоопарк в Калининграде

## Международная конференция «Современное значение идей Ханны Арендт»

*Алексей Саликов*

Кандидат философских наук, заместитель директора Института Канта  
Балтийского федерального университета им. И. Канта  
Адрес: ул. А. Невского, д. 14, Калининград, Российская Федерация 236041  
E-mail: [dr.alexey.salikov@gmail.com](mailto:dr.alexey.salikov@gmail.com)

4 декабря 2014 года в конференц-зале Калининградского зоопарка состоялась международная конференция, посвященная Ханне Арендт (1906–1975), известной немецко-американской мыслительнице, детство которой прошло в Кенигсберге. Конференция была организована Балтийским федеральным университетом имени И. Канта в рамках Года культуры и литературы Германии в России при финансовой, организационной и информационной поддержке Генерального консульства Германии, в сотрудничестве с Генеральным консульством Республики Польша, администрацией города Калининграда, Гёте-Институтом в Санкт-Петербурге и Калининградским зоопарком.

Дата — 4 декабря — и место проведения мероприятия — Калининградский зоопарк — были выбраны не случайно. Ханна Арендт скончалась в Нью-Йорке 4 декабря 1975 года. Калининградский зоопарк был выбран по той простой причине, что место, на котором стоял дом родителей Ханны Арендт по Tiergartenstrasse, 6 (ныне улица Зоологическая), находится буквально в нескольких десятках метров от конференц-зала, в котором проходило посвященное ей мероприятие.

В конференции приняли участие известные исследователи творчества Арендт: Александр Филиппов (Высшая школа экономики, Москва), Вольфганг Хойер (Свободный университет, Берлин), Артемий Магун (Европейский университет, Санкт-Петербург), Алексей Саликов (Балтийский федеральный университет им. И. Канта), а также представители общественных организаций Герфрид Хорст (Общество друзей Канта и Кенигсберга, Берлин), Анна Карпенко (Агентство поддержки культурных инициатив «Транзит», Калининград) и польский германист и публицист Адам Кшемински (Ежедневник «Polityka», Варшава).

Открывал конференцию доклад Герфрида Хорста «Ханна Арендт и Кенигсберг», в котором председатель «Общества друзей Канта и Кенигсберга» сосредоточил свое внимание на биографических аспектах, а также на влиянии проведенного в Кенигсберге детства на дальнейшую судьбу философа. Так, к примеру, интерес к философии Канта, знакомство с которым юная Ханна начала еще в че-

---

© Саликов А. Н., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

тырнадцатилетнем возрасте, Арендт пронесла через всю сознательную жизнь, что нашло свое отражение в том числе и в ее последнем и так и не законченном труде «Жизнь ума», работа над которым продолжалась вплоть до самой смерти мыслителя. Также духовными учителями были уроженцы Восточной Пруссии Иоганн Георг Гаманн и Иоганн Готфрид Гердер.

Анна Карпенко в своем докладе «Город, история и сфера публичного: Арендт в Калининграде?» поставила вопрос о том, что сделало возможным в городском контексте Кёнигсберга появление фигур такого масштаба, как Кант и Арендт. По ее мнению, особенностью Кёнигсберга была его открытость, многокультурность, свобода, которые и способствовали зарождению смелых идей. Можно ли сказать, что в нынешнем Калининграде, полностью сменившем после Второй мировой войны население, так же распространен этот паттерн? Определенные черты региональной идентичности свидетельствуют об открытости горожан иным культурам, их интересу к истории города, активном освоении его философской традиции. Это дает надежду на «возвращение» Арендт в современный город.

В своем докладе «Актуальность философии Ханны Арендт сегодня: Интернет как пространство публичности» Алексей Саликов продемонстрировал слушателям актуальность идей Арендт на примере анализа современных возможностей и будущих перспектив глобальной сети на основе одного из важнейших понятий философии Ханны Арендт — понятии публичного пространства. По мнению автора доклада, поскольку Ханна Арендт понимает политику как процесс коммуникации, а коммуникация, в свою очередь, требует обмена информацией, то прямой переход политики в цифровое измерение принципиально возможен и Интернет как коммуникативная среда в будущем вполне может выполнять функцию публичного пространства и способствовать оживлению и активизации политической жизни общества. Однако, считает Алексей Саликов, для того чтобы Интернет как пространство публичности продолжал развиваться, необходимо, чтобы его участники несли ответственность за свои сообщения. В то же время, как отметил докладчик, в этой связи следует помнить о разумном балансе между публичным и приватным, который должен сохраняться и в Интернете.

После непродолжительной паузы, во время которой участники (их было порядка 70 человек) могли обсудить услышанное, конференцию продолжил немецкий исследователь Вольфганг Хойер докладом «Чудо поступка — но кто его совершает? Размышление о значении личности». Он рассмотрел вопрос о том, возможна ли свобода поступка, свободное действие не только в условиях тоталитаризма, но и в сегодняшнем неолиберальном государстве Запада. Проблема здесь, по мнению Хойера, заключается в том, что мало кто в современном демократическом государстве готов активно действовать, совершать поступки — большинство граждан не видит в этом необходимости и полагает, что демократическое государство и так достаточно функционально. На примере жизни и творчества Арендт докладчик убедительно продемонстрировал, что вопреки мнению, распространенному в академической среде и в обществе в целом, теории не пишутся в кабинетах, а

требуют активного действия. В фокусе его анализа лежали два вопроса: 1) Что характеризует «личность» в отличие от «индивида»? 2) Что означает: занимать точку зрения и выносить с этой точки зрения суждения? Характерным отличием личности от индивида в философии Арендт, по мнению Хойера, является ее явленность и уникальность, личность не растворяется в массе, в отличие от индивида. Личность действует совместно с другими, но при этом и отдельно, сама по себе. Что же касается вопроса о значении обладания точкой зрения и вынесения суждения, то для Арендт это значение было трояким: во-первых, это необходимость того, что она характеризует как «бытие в мире»; во-вторых, это свобода как «свобода для», как интересубъективная, совместная свобода, неразделимая с ответственностью; и в-третьих, это формирование сообщества выносящих суждения, т. е. группы тех, с кем хотелось бы вместе действовать и выносить суждения и чьи поступки могли бы стать образцом для собственного поведения.

Александр Филиппов в своем докладе «Ханна Арендт и Карл Шмитт: два понятия политического» обратил внимание на то, что подходы двух мыслителей, которые, в силу их биографий, представляются антагонистами, в некоторых отношениях имеют характер взаимодополнительный. Шмитт рассматривает понятие политического с точки зрения государства как основного агента. Он оговаривается, что так было не всегда. Но когда именно государство стало проводить главное политическое различие между другом и врагом, никакой политики внутри государства не существовало. Политика есть только вне государства, а внутри — полиция, обеспечивающая мир, покой и безопасность. В парламентском, либеральном государстве на передний план выходят вторичные политические различия, и при неблагоприятных обстоятельствах государство гибнет. Но куда более важно, что у Шмитта государство, как и любая политическая деятельность, в том числе и опасная разрушением государства внутренняя политика, протекает в контексте права, внутреннего или международного. У Арендт, как и у Шмитта, политика есть важнейшее занятие человека. Но не в войне, а в совместном существовании с другими свободными людьми состоит суть политики. Правда, свобода — это результат борьбы; лишь через победу человек и становится свободным, освобождается от необходимости поддерживать жизнь в домохозяйстве, обретает досуг, выходит за пределы отношения господства и рабства. Однако Арендт не чувствует проблемы права, оно становится ее темой.

Завершил конференцию блок из двух докладов, посвященных революционной тематике, рассмотренной в контексте теории революции у Арендт. Артемий Магун в докладе «Революция у Арендт и судьба революций в наше время» подробно рассмотрел понятие революции, его историю, сделав при этом особый акцент на понимании феномена революции в книге Арендт «О революции». Далее докладчик сосредоточил свое внимание на характеристике и сравнительном анализе различных революций, начиная с Великой Французской и Американской революции (более известной под именем Войны за независимость) вплоть до последних революций в арабских странах и на Украине. Заключительным аккордом конферен-

ции стал доклад Адама Кшеминьски «Вина и покаяние. Тоталитарные революции в Европе XX века. К политической философии Ханны Арендт», который подробно изложил участникам конференции свое видение трагических событий XX века, влияние тоталитарных революций на судьбу Польши и значение идей Арендт для понимания сущности феномена тоталитаризма.

В рамках вечерней программы конференции в арт-клубе «Квартира» (ул. Сержанта Колоскова, 13) состоялась подиумная дискуссия на тему «Ханна Арендт: возвращение домой» (модератор — известная калининградская тележурналистка Светлана Колбанева, участники: Александр Филиппов, Артемий Магун, Алексей Саликов, Анна Карпенко), а также просмотр телевизионного интервью немецкого журналиста Гюнтера Гауса с Ханной Арендт, снятого немецким телеканалом ZDF в октябре 1964 года (ссылка на публикацию в Соцобозе).

## Philosophical Zoo in Kaliningrad (International Conference “Today’s Significance of Hannah Arendt’s Ideas”)

*Alexei Salikov*

Deputy Director, Kant Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University

Address: 14, Nevskogo Str. , 236041 Kaliningrad, Russia

E-mail: dr.alexey.salikov@gmail.com

## «Между прошлым и будущим»: упражнения в политической мысли в отсутствие твердой опоры

АРЕНДТ Х. (2014). МЕЖДУ ПРОШЛЫМ И БУДУЩИМ: ВОСЕМЬ УПРАЖНЕНИЙ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ / ПЕР. С АНГЛ. И НЕМ. Д. АРОНСОНА. М.: ИЗД-ВО ИНСТИТУТА ГАЙДАРА. 416 С. ISBN 978-5-93255-385-5

*Мария Юрлова*

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института социально-гуманитарных и политических наук Северного (Арктического) федерального университета  
Адрес: наб. Северной Двины, д. 17, г. Архангельск, Российская Федерация 163002  
E-mail: [procurator.minbar@yandex.ru](mailto:procurator.minbar@yandex.ru)

Ханна Арендт не нуждается в представлении отечественному читателю. Ее работы переводятся на русский язык уже почти двадцать лет, и каждый новый текст, будь то книга или сборник статей, вызывает живейший интерес. К числу философов ее обычно не причисляют, основываясь, впрочем, на ее собственном определении себя как политического мыслителя. Однако, несмотря на то, что писала она о политике, о революциях, о власти, а тематика многих ее работ продиктована событиями, происходившими в XX веке, она была именно философом, пишущим о политике, а не политологом. Работая с материалом, Ханна Арендт занималась поисками философского фундамента политических процессов, оснований человеческого бытия в мире политики, исследованием мышления и воли. Этим размышлениям посвящены основные ее работы, и продолжение их мы находим в сборнике эссе «Между прошлым и будущим», выпущенном издательством Института Гайдара в 2014 году. Тексты этого сборника написаны в 50–60-е годы прошлого века, однако изданы по-русски только сейчас. Несмотря на более чем полувековую давность, размышления Арендт не теряют актуальности. Она писала о кризисе современного ей мира (политическом, мировоззренческом, кризисе традиции и религии) и о способах его преодоления человеком, вынужденным в этом мире жить; о человеческой свободе и ответственности за свои поступки; о возможности совмещения политики и свободы; о том, какую роль в становлении гражданина играет образование и воспитание; чем история и исторические факты могут угрожать государственной идеологии; о власти и способах ее легитимации. Нельзя сказать, что в настоящее время какая-то из этих проблем разрешена окончательно, а потому имеет смысл продолжать размышлять над ними, обращать на них напряженное внимание и пытаться увидеть не только политическое, но и философ-

© Юрлова М. Д., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014



ское их измерение, как это делала Арендт. После прочтения ее текстов возникает ощущение, что за словами скрыто больше, чем просто теория, что они каким-то образом прямо связаны с жизнью, которую описывают. Иногда случается озарение, и ты видишь реальность, стоящую за словами. Сборник «Между прошлым и будущим» в этом отношении особенно хорош, потому что в нем описывается некое «между»: бреши в теориях и в традиции, которые оказываются «видимыми» в то время, когда знакомый мир распадается.

В предисловии к сборнику Арендт констатирует печальную ситуацию кризиса, тупика, в который зашел человеческий ум (конечно, в основном имеются в виду умы европейских и американских интеллектуалов), будучи не в силах ответить на вопросы, которые ставит перед ним действительность, объяснить и уложить в схему события, произошедшие с миром в первой половине XX века. По ее словам, именно поэтому в XX веке многие интеллектуалы «бегут» в действие, в политику, в публичное пространство от кризиса философии, которая не только не дает (и не может дать) ответа на значимые для жизни вопросы, но даже не дает возможности их поставить. Середина XX века — это время, когда мыслящие люди осознали, что мира, который существовал до войны, был привычным, больше нет, а наступающее «новое время» темно, непредсказуемо, пугающе и по ощущениям не является наследником и преемником прошлого.

Из всех живых существ, населяющих наш мир, только человек способен разделять прошлое и будущее, и только его присутствие в мире придает смысл такому разделению, а также традиции, носителем, хранителем и транслятором которой он является. История происходит именно с ним и перед его глазами, и особенность человеческого существования (*human condition*) в том, что он, человек, выступает одновременно и зрителем, и участником событий. Однако сложность в том, что, будучи участниками, действуя, мы с трудом можем осмыслить происходящее: для этого нужна дистанция, либо физическая и темпоральная, либо достигаемая напряжением ума, интеллектуальным усилием, выводящим человека за пределы сиюминутного, происходящего с ним здесь и сейчас. Нужно найти такое место, равноудаленное и от прошлого, и от будущего, с которого мы могли бы беспристрастно наблюдать и судить — не осуждать, но выносить суждения. Нахождение в таком месте — одно из необходимых условий возможности мышления.

Конечно, эти метафоры вообще имеют смысл, только когда мы говорим о времени, которое отсчитываем в душе, а не об историческом или биографическом. Мы не можем усилием мысли останавливать историю или собственную жизнь, но в XX веке случилось кое-что другое: была прервана интеллектуальная традиция, лежавшая в основе европейской культуры. И это тот самый кризис, то состояние «между», размышлению над которым посвящены тексты сборника.

Арендт пишет о «бреши», о вневременном отрезке, о «царстве духа», которое открывается заново каждым поколением, когда поколение задается вопросом о том, зачем оно здесь, и получает ответ, связывающий его с предшествующими, либо оставляющий в одиночестве. И вот те, кто был старше автора на одно по-

коление, столкнулись с трудностью: они оказались одни в незнакомом мире, где привычная система ориентиров (этических, интеллектуальных и пр.), указывающих пути к ответам, уже не работала, и поиск смысла в происходящем стал делом не только тех, кто «избрал мышление своим основным занятием» (с. 24), но всех и каждого. В отсутствие привычных шаблонов каждый столкнулся с необходимостью мыслить самостоятельно, а раз так, то эта необходимость теперь имеет всеобщее, т. е. политическое значение.

Переходя к содержанию сборника, необходимо сказать несколько слов о самом издании. Издательство Института Гайдара в прошлом году уже выпустило «Ответственность и суждение»: сборник работ по смежной тематике, посвященных проблеме зла, морального выбора и ответственности за него. Можно сказать, что публикация эссе, входящих в сборник «Между прошлым и будущим», является продолжением этого начинания. Однако в настоящем сборнике нет того, что есть в предыдущем: какого-либо комментария, послесловия переводчика, вступительной статьи или любого другого сопроводительного текста, который вписывал бы эти эссе в контекст других работ Арндт. Это, на мой взгляд, основной и самый крупный недостаток издания. Комментарии переводчика встречаются только в примечаниях. Но помимо этого было бы неплохо сделать экскурс в историю и продемонстрировать сквозную проблематику ее более ранних и более поздних работ. К моменту выхода в 1961 году первого издания «Между прошлым и будущим» Арндт написала «Истоки тоталитаризма», уже была издана «Vita activa» и эссе, составившие затем сборник, известный нам под общим названием «Скрытая традиция». Политическая свобода — одна из тем книги «О революции», а о понятии суждения и его политическом измерении можно прочитать в «Лекциях по политической философии Канта», также изданных в России и, несомненно, знакомых переводчику. Второе издание, 1968 года, включало в себя еще два эссе: «Истину и политику», написать которое, по словам самой Арндт, ее побудили дебаты вокруг «Эйхмана в Иерусалиме», и «Покорение космоса и статус человека». Судя по тому, что обе эти работы присутствуют в сборнике, перевод делался точно не с первого издания. Однако сборник «Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought» переиздавался и в 1971 году, и в 1978, поэтому не совсем понятно, какое именно издание было взято за основу. В самом сборнике нигде не приводятся выходные данные оригинала, только копирайт 1968 года. В издании 2006 года, например, есть вступительная статья Джерома Кона, включение которой в сборник, возможно, сделало бы не столь необходимым другое предисловие.

В тексте встречаются досадные ошибки и вольности в переводе, опечатки и мелкие погрешности, затрудняющие работу с текстом и временами мешающие понять смысл переводимого отрывка. Приведу два примера. На 217 странице сборника, в эссе «Что такое свобода» мы читаем: «Вековые противоречия и антиномии словно караулили ум, чтобы втянуть его в дилеммы логической невозможности; и вот помыслить свободу, либо ее противоположность (в зависимости от того, за какой конец дилеммы вы держитесь)...». В оригинале же говорится всего лишь о

том, что, вне зависимости от того, размышляем мы о свободе или о ее противоположности, ответить на вопрос, что такое свобода, представляется почти невозможным. На 286 странице, в эссе «Кризис в воспитании» написано, что «замечательное отношение к прошлому было существенной чертой римского образа мыслей», в то время как в оригинале мы читаем «because reverence for the past was an essential part of the Roman frame of mind». Мне кажется, что «reverence» логичнее было бы перевести как «почтение» или «уважение».

В рамках рецензии не представляется возможным снабдить комментарием все спорные места данного перевода, поэтому я сочла необходимым остановиться только на нескольких, относящихся к самым, на мой взгляд, важным текстам сборника: «Что такое авторитет» и «Что такое свобода». Они являются центральными, поскольку целью написания эссе, которые составили эту книгу, сама Арендт называет размышление над некоторыми понятиями, имеющими отношение к политической теории и практике: «свобода», «справедливость», «власть». Перед тем как решать проблемы, поставленные перед нами самой жизнью, пишет она, нам необходимо вспомнить, какой смысл вкладывался в эти понятия до того, как был выхолощен постоянным употреблением, часто бездумным. Это «упражнения в политической мысли» (с. 25), в которых она, во-первых, проясняет, о каком кризисе традиции говорит (этому посвящены первый и второй тексты сборника), во-вторых, размышляет о двух важнейших для политической мысли понятиях — freedom и authority, а в-третьих, пытается «вновь научиться мыслить» в мире, где традиция и привычные ориентиры уже не служат нам опорой.

Первое эссе сборника, «Традиция и Новое время», начинается с размышлений о «начале и конце» политической философии. Началась она с Платона, который «отвернулся от человеческих дел», отстранился от них, чтобы найти, открыть, сформулировать идеалы, которые в дальнейшем окажутся значимы для всей политической жизни, а закончилась Марксом, который заявил, что философия должна быть осуществлена на практике, полностью реализована в ней. Арендт указывает на противоречия в теории Маркса, оговаривая, впрочем, что они объясняются попытками последнего описать на языке классической политической теории то, что уже невозможно было выразить в ее терминах. Она пишет, что «Маркс (как, впрочем, и Кьеркегор, и Ницше) словно отчаянно пытался мыслить наперекор традиции, пользуясь ее же понятийными инструментами», «вне понятийного аппарата которой, как тогда казалось, вообще невозможно никакое мышление» (с. 39). Кьеркегор, Ницше, Маркс были первыми, кто «осмелился мыслить, не руководствуясь никаким авторитетом» (с. 44), но их еще сдерживал традиционный категориальный аппарат. Они оказались своего рода дорожными указателями, фиксирующими для нас момент окончания действительности традиции. Наше положение, замечает Арендт, в этом отношении лучше: мы можем взглянуть на наше прошлое взглядом, не затуманенным традицией. Но что же мы увидим?

Упомянутые выше атаки на традицию кончились тем, что подорвали сами себя: попытки сформировать новые нормы и ценности были погребены под рухнувши-

ми классическими представлениями о самой возможности существования «трансцендентных сущностей», «абсолютных ценностей» и прочих абсолютов, которые утратили силу, в том числе и усилиями упомянутых выше авторов — Кьеркегора, Ницше и Маркса, потративших столько интеллектуальных усилий на дискредитацию традиции. Нельзя пытаться подорвать традицию, одновременно пользуясь ее понятийным аппаратом так, словно она еще жива и действенна, надеясь, что твоя собственная философская система имеет прочный фундамент.

Эти «переворачивания традиции с ног на голову» (с. 55) имеют важное следствие: они проливают свет на ее начало. С помощью этих метафор Арендт хотела сказать, что предпринятый упомянутыми авторами интеллектуальный переворот не приведет нас «обратно к самим вещам», к истокам традиции, к некому свободному «дотрадиционному мышлению», потому что такие перевороты предопределены самой понятийной структурой философии еще со времен Платона, который первым пределал его в мифе о пещере.

Трагическая значимость Кьеркегора, Ницше и Маркса в том, что проделанная ими работа выходила за рамки традиционных противопоставлений разума и веры (Кьеркегор), *animal rationale* и *animal laborans* (Маркс), чувственной жизни и вечных истин (Ницше), как бы они ни пытались утвердить себя как адептов одной из этих противоположностей. Все они снова задаются вопросом, в чем состоит сущность человека, его специфически человеческое, отказываясь от традиционных ответов и не столько утверждая, сколько констатируя, что наши представления о ценностях теперь определяются меняющимися потребностями общества, а следовательно, не могут служить надежным фундаментом для построения системы знаний о человеке и его месте в мире. По сути, пишет Арендт, они подвели итоги, зафиксировали окончательный слом традиции, начавшийся в Новое время с утверждения декартовского принципа радикального сомнения и закончившийся тем, что ничто в человеческом мире и вне его больше не может быть признано абсолютной ценностью.

Второе эссе посвящено понятию истории, человеческой истории, которая начинается со стремления зафиксировать и сохранить то, что создано людьми, а потому смертно, как и сами люди. Еще греки осознавали, что как часть биологического мира мы бессмертны, но как единичные существа мы движемся «прямолинейно» от рождения к смерти в мире, где любое движение — это движение по кругу.

Люди совершают единичные деяния, которые и становятся предметом истории, т. е. она обращает внимание на исключительное, а не на повторяющееся. Мы обладаем способностью помнить, и это дает нам возможность обессмертить некоторые творения человеческих рук, поступки, слова. Обессмертить — значит, сделать их «равновечными природе», которая обладает бессмертием безо всяких усилий. Смертные же должны пытаться достичь его, чтобы стать достойными того мира, в котором живут, а историки должны фиксировать события, которые настолько важны, что достойны бессмертной славы (с. 72–73). Впрочем, замечает Арендт, Платон, например, считал, что «простым людям» для достижения бес-

смертия вполне достаточно воспроизвести себя в детях — ибо это единственный вид бессмертия, доступный им, и которым они должны удовлетвориться.

Важной особенностью античной историографии Арендт считала то, что она называет «гомеровской беспристрастностью и фукидидовской объективностью»: ситуацию, когда историки описывали великие деяния и победы не только своего народа (что, с нашей точки зрения, было бы вполне понятно и объяснимо), но и его противников (с. 78, 79). Беспристрастность Гомера, по ее мнению, покоилась на предпосылке, что великие вещи самоочевидны, а поэт должен лишь сохранить их славу. Объективность Фукидида же обусловлена сильным влиянием опыта полисной жизни, где, во многом благодаря деятельности софистов, у граждан сформировалось умение понимать друг друга, т. е. видеть одно и то же с разных точек зрения, понимать чужие аргументы и резоны.

В Новое время предпосылки такого понимания отсутствуют, как и представление о величии, основанном на презрении к собственной индивидуальной жизни, которое еще оставалось религиозной или этической добродетелью, но не политической. Основой опыта становится чувственный мир, а деятельности — корыстный интерес. Следование любым, кроме моральных, идеалам и примерам — это «дело вкуса», личного выбора.

Это не могло не сказаться на представлениях об истории. «В Новое время возникла такая история, какой прежде никогда не было. Отныне она уже не состояла из деяний и злоключений людей и не повествовала о событиях, влияющих на жизни людей; она стала рукотворным процессом, единственным всеохватным процессом, обязанным своим существованием исключительно человеческому роду» (с. 88). Скептицизм Нового времени предполагает, что мы можем познать лишь то, что сами создали — т. е. историю, дело рук человеческих. Так считал Д. Вико, который многими называется отцом современного представления об истории. История обратилась к процессам и закономерностям, ее предметом больше не являлось единичное, частное и уникальное. Процесс понимался как неизбежный результат действий человека, который придает значение всему, что стало его частью.

Однако в XX веке ситуация изменилась, «оказалось, что человек точно так же способен вызывать природные процессы, которых не случилось бы без его вмешательства, как и начинать что-то новое в области человеческих дел» (с. 89)<sup>1</sup>. Еще один важный, с точки зрения Арендт, момент, это то, что история с Нового времени — не кладовая примеров величия человеческих поступков, а процесс, не имеющий ни начала, ни конца. Такое положение дел было зафиксировано в XVIII веке, когда историческое время стали отсчитывать как вперед, так и назад от Рождества Христова. С этого момента мы живем в прямом смысле «между прошлым и будущим», причем оба измерения потенциально бесконечны. По мнению Арендт, это имеет как минимум одно важное следствие: «История, двояко простираясь в бесконечность прошлого и будущего, способна обеспечить бессмертие на Земле

1. Размышлениям о том, как в связи с этим меняется положение человека в мире, посвящено последнее эссе данного сборника — «Покорение космоса и статус человека».

почти так же, как греческий полис или Римская республика обеспечивали человеческой жизни и деяниям в той мере, в какой те обнаруживали нечто существенное и великое, сугубо человеческую и земную нетленность в этом мире» (с. 115). Этот процесс независим от государств и народов, это «мировая история»<sup>2</sup>.

На этом Арендт заканчивает теоретические размышления об истории и кризисе традиции; следующие два эссе посвящены таким важнейшим для политической мысли понятиям, как *freedom* и *authority*.

Третье эссе в русском переводе озаглавлено «Что такое авторитет», и это сразу вызывает вопросы. «*Authority*» можно перевести как «власть», «основание», «влияние», «авторитет» здесь только один из вариантов перевода, который нуждается в обосновании. К сожалению, ситуация такова, что категориальный аппарат политической философии в русском языке практически не разработан, и мне понятны затруднения переводчика, но это не причина выбирать наиболее простой вариант перевода термина. Здесь как раз пригодился бы комментарий переводчика, в котором разъяснялась бы неоднозначность употребляемого Арендт термина и невозможность прямого перевода его на русский язык. Это позволило бы избежать некоторых курьезных речевых оборотов, таких, как «когда Платон начал размышлять над введением авторитета в область публичных дел полиса» (с. 141). Я не рискну предложить перевод, который будет адекватен «*authority*» во всех возможных случаях, но, учитывая контекст, буду использовать такие понятия, как «основание», «власть, основанная на знании», а иногда и «авторитет», приводя в скобках оригинал в случае необходимости.

Начиная разговор об авторитете, Арендт делает оговорку, что сама возможность рассуждать о том, что представляет собой этот феномен, предполагает кризис авторитета. В современном мире мы находимся в таком положении, которое не позволяет нам понять, что же такое «власть, основанная на знании» на самом деле. Этот феномен не встречается нам ни в повседневной жизни, ни в политическом общении.

Если же говорить о том, чем он не является, то это не есть сила или прямое принуждение, это не убеждение аргументами, предполагающее равенство сторон: «Авторитарное отношение между тем, кто повелевает, и тем, кто слушается, не покоится ни на общем разуме (*common reason*), ни на власти (*power*) того, кто повелевает; что у них общего, так это сама иерархия, которую оба признают правильной и легитимной и в которой у обоих заранее установленное фиксированное место» (с. 140).

Арендт рассуждает о сложностях в определении авторитета, о том, что его «следы» можно найти в авторитарных, тоталитарных и тиранических режимах, что его неверно определять, исходя из функций (как часто делают), поскольку функционально он может выполнять ту же работу, что и насилие, и власть. Эта путаница в понятиях заставляет, например, смешивать тоталитарные и авторитарные ре-

---

2. Отметим, к слову, что подрывной характер философии Маркса заключался, по мнению Арендт, как раз в том, что в его системе предполагается «конец истории».

жимы, а в дальнейшем грозит сложностями в исследовании прочих политических проблем. Возвращаясь к заглавию сборника, можно сказать, что Арендт постулирует кризис «власти знания»: ее нет в политической реальности, а нагромождение толкований основательно запутывает ситуацию, и уже не ясно, что же это такое на самом деле. Но даже хотя «увидеть и опознать» феномен авторитета нам в настоящее время негде, у нас есть шанс вернуться к истокам этого понятия и посмотреть, что под ним понималось изначально. Положение «между прошлым и будущим» дает такую возможность.

Далее Арендт предлагает обратиться к тем формам политической жизни, которые были адекватны понятию «власти, основанной на социально признанном знании» и служили ее источниками. Это позволит нам лучше понять ее природу. По ее мнению, реалии древнегреческой политической мысли не могли быть описаны с применением этого понятия, оно было чуждо и платоновской, и аристотелевской политической теории, и возникает в Древнем Риме. Греческая мысль лишь единожды подходила вплотную к открытию «власти знания»: в «Государстве» Платона, где он писал об авторитете разума, истины, который силен своей самоочевидностью и не нуждается в дополнительном убеждении или принуждении. Но такой самоочевидности способны поддаваться не все граждане, и каким же образом можно убедить их, не прибегая к насилию? Между постигшими истину и всеми остальными должны существовать такие отношения, в которых нет места приказу, прямому принуждению, но которые сами по себе должны являться источником понуждения и убеждения. Сила убеждения должна корениться не в личности правителя и не в ситуации неравенства, а в тех идеях, которые доступны правителю и которые, как некая мера человеческих дел, должны лежать вне их сферы. С точки зрения Арендт, все последующие концепции, пользующиеся этим понятием, основываются на этом, восходящем к Платону, убеждении, что источник, легитимирующий власть, основанную на знании, должен находиться вне властной сферы и быть нерукотворным. Платон делает философскую (открытую философом) истину значимой для всей сферы человеческих дел, но постичь эту истину философ может, лишь удалившись от людей, от полиса.

Аристотель пытался обосновать авторитарную власть необходимостью воспитания граждан, но ему, как и Платону, мешало то, что в греческой политической жизни отсутствовал непосредственный опыт такой политической власти, поэтому все примеры брались им из неполитической сферы: из частной жизни, либо из ремесла (отсюда впоследствии возникает феномен «эксперта», «знатока», обладающего неким *authority*). А вот в основе римской политической жизни лежало убеждение в том, что основание и традиция священны, и в этом контексте впервые появляется слово *auctoritas* в смысле приращения основания, укрепления традиции, преемственности, поскольку власть ныне живущих покоится и легитимируется авторитетом основателей города. Таким образом, «авторитет» здесь прямо отсылает нас к традиции, т. е. снова имеет место внешняя легитимация.

Через христианство, чья «огромная сила», по мнению Арендт, во многом подкреплена авторитетом события, ставшего основанием религии, *auctoritas* входит в европейскую традицию. Христианство перенимает римское триединство религии, власти авторитета и традиции, а также платоновское учение о бессмертии души и «политически желательную веру в загробную жизнь»<sup>3</sup> (с. 199), а кризис одной из частей демонстрирует, что остальные без нее существовать не в состоянии.

Последняя часть эссе посвящена обоснованию утверждения о том, что революция в Америке положила начало столь прочному государственному образованию, потому что тем, кто принимал Декларацию независимости США, не пришлось совершать тот самый «акт основания», который лежал в начале всего европейского единства религии, власти авторитета и традиции, а потому американская политическая система избавлена от кризиса оснований, с которым столкнулась Европа<sup>4</sup>. Им не пришлось создавать новое, они узаконили уже существовавшее положение дел. Революция, по мнению Арендт, это тот рецепт, который западная цивилизация предлагает как выход из кризиса. Она может закончиться реставрацией старого или установлением нового порядка, но это выход, освященный и традицией, и авторитетом. Однако сейчас, когда «власти, основанной на авторитете знания» уже нет и ее не восстановить, мы сталкиваемся с тем, что в политическом пространстве без него никак, но это только одна часть проблемы. Другая же часть заключается в том, что ее (*authority*) отсутствие «означает столкнуться заново (не имея, чтобы защититься, ни религиозной веры в священное начало, ни традиционных и потому самоочевидных эталонов поведения) с самыми фундаментальными проблемами человеческой жизни» (с. 216). Заключение вполне в духе Макиавелли, который писал, что без *virtu* будущему правителю тяжело пускаться в новое начинание.

Если читать эссе внимательно, обращаясь к английскому тексту, можно заметить, что Арендт было не чуждо, или как минимум знакомо, разделение *auctoritas*, *potestas* и, например, *dominium*, встречающееся в латинских текстах. Кроме того, если проанализировать, например, следующий отрывок (с. 193): «Возможно, самым знаменитым признаком этой преемственности было то, что когда в V веке церковь начала свою великую политическую карьеру, она сразу приняла римское разделение власти и авторитета, зарезервировав для себя старый авторитет сената и оставив власть — которая в Римской империи была уже не у народа, а у монополизировавшего ее имперского — светским государям. Так, в конце V века папа Геласий I писал императору Анастасию I: „Две силы первее всего правят сим миром: священный авторитет пап и царская власть“», в нем можно заметить нечто интересное. Конечно, в английском тексте на месте «власти» стоит *power* и *authority*.

3. При всем уважении к Арендт, ее утверждение о том, что учение об аде было единственной политической составляющей религиозной традиции (с. 204) представляется довольно спорным и противоречит, в частности, ее же собственным отсылкам к философии Аврелия Августина.

4. Более подробно, хотя и в несколько в другом ключе, Арендт писала об этом в работе «О революции».



Но ведь в сноске, которая сохранена в русском переводе, приведен латинский оригинал, который говорит нам, что папа хотел сказать буквально следующее: «*Duo quippe sunt: quibus principaliter mundus his regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*». Перевести это можно, например, так: «Есть две вещи, император август, которыми в основном управляется этот мир: священная власть понтификов и царская власть». Если подставить в текст Арендт вместо «власти» *potestas*, а вместо «авторитета» *auctoritas*, картинка вырисовывается совсем не та, что при переводе, учитывая, что никаких «сил» в латинском тексте нет. В данном случае и *auctoritas*, и *potestas* лучше всего перевести как «власть», поскольку, как уже было сказано, общепринятых вариантов перевода в словаре нашей политической мысли нет. Однако Арендт понимала, о чем писала, была знакома со средневековой политической мыслью и умела мыслить в том же ключе, зная, какой термин должен быть использован, когда мы говорим о власти понтифика или императора. На наш взгляд, это эссе посвящено анализу понятий (множественное число здесь употребляется специально), а также феномена власти, т. е. одной из тем, которые были значимы для Арендт на всем протяжении жизни, и которая, так или иначе, встречается во всех ее работах о политике.

Кроме того, отсылка к латинскому *auctoritas* проясняет постоянные упоминания «оснований», «традиции» и многого другого, в то время как в русском переводе аргументация Арендт не выглядит очень уж убедительной: непонятно, почему «авторитет» — это обязательно авторитет предков, в чем здесь элемент трансцендентного? Это, несомненно, большой недостаток русского текста, но обращение к оригиналу выручает.

Последние четыре эссе сборника — «Кризис в воспитании», «Кризис в культуре», «Истина и политика» и «Покорение космоса и статус человека» — логически связаны с эссе о кризисе традиции и власти авторитета и представляют собой попытки применить на практике более ранние теоретические выкладки.

«Кризис в воспитании» — эссе, где Арендт пишет о проблемах в системе школьного образования США, о ее функциях и роли в воспитании детей. Арендт считает, что этот кризис стал логичным следствием американского отношения к системе школьного образования, основные задачи и функции которой состоят по большей части в том, чтобы «создавать граждан, свободных и равных», образовывать и воспитывать их из детей, в том числе из детей мигрантов, для которых зачастую новым является и английский язык, и правила поведения в обществе. Образование в США — это неотъемлемое право каждого, оно не служит цели воспитать элиту страны, а потому неизбежно снижение стандартов и упрощение программы до того уровня, который будет доступен большинству.

Однако в кризисе школьного образования Арендт видит как чисто технические причины (связанные с плохой подготовкой учителей, превращением обучения в игру и т. п.), так и более серьезные, связанные, на ее взгляд, с растущим нежеланием людей брать на себя ответственность за мир вокруг себя. В этом стоит глубинная неудовлетворенность людей миром, за происходящее в котором

они больше не желают брать ответственность перед собой и своими детьми. Утрата авторитета, начавшаяся со сферы политики, получила логичное завершение в частной жизни, и в этом состоит особая радикальность кризиса, ибо в воспитании необходимость авторитета диктуется самой природой. Путь выхода из кризиса Арендт видит в том, чтобы отделить область воспитания и образования от всех прочих (прежде всего от сферы публичной политики), чтобы уважение к прошлому, которое необходимо для существования власти авторитета, можно было бы извлечь из нее самой, и которое подходило бы именно миру детей, отличному от мира взрослых (с. 289). В заключение Арендт делает важную оговорку, что проблемы воспитания и образования нельзя оставлять педагогам: приходящие в мир люди слишком важны для будущего, поэтому их воспитание должно стать общим делом и сферой ответственности каждого. Правда, она не говорит, каким образом это должно быть осуществлено на практике.

Эссе «Кризис в культуре» на первый взгляд посвящено размышлениям о феномене массовой культуры. Однако самые значимые рассуждения там относятся к понятию суждения. Начиная с суждения вкуса, Арендт постепенно переходит к его значимости в политической жизни. Суждение вкуса, пишет она, роднит нас с людьми в гораздо большей степени, чем многие другие вещи. Ощущая общность вкусов, мы чувствуем причастность к социальной группе, единение с ней. Это спонтанное чувство, но оно имеет серьезные политические последствия: «Своей манерой суждения лицо в определенной степени раскрывает и само себя, свои личностные качества, и это непроизвольное раскрытие тем значимее, чем меньше оно зависит от сугубо индивидуальных предрасположенностей. Так вот, именно в сфере деяний и речи (т. е. в области политики как деятельности) эти личностные качества оказываются в центре публичного внимания, именно здесь проявляются скорее не индивидуальные качества и таланты человека, а «кто он такой» (с. 329). Культурная личность «должна уметь выбирать себе компанию среди людей, вещей и мыслей в настоящем и в прошлом» (с. 333). Таким образом, «вкус к культуре» — это своеобразный маркер, указывающий на то, кто мы есть. И в ситуации отсутствия ориентиров, кризиса, особенно важна самостоятельность и осознанность суждения. Это касается как эстетики, так и политики<sup>5</sup>.

Эссе «Истина и политика», как признавалась сама Арендт, написано по итогам дебатов об «Эйхмане в Иерусалиме» и посвящено размышлениям о парадоксальной ситуации, сложившейся в современном ей мире, когда под сомнение могут быть поставлены не только истины разума, но и истины факта, повествующие о реально произошедших событиях. Это происходит в обществах «тотальной лжи», когда конструируется новая история, в которой просто нет места некоторым событиям. В такой ситуации правдивость и приверженность истине, которые сами по себе не являются политическими добродетелями, так как не означают автоматической готовности к действию и изменению мира, становятся таковыми, поскольку

5. Более подробно об этом можно почитать в сборнике «Лекций по политической философии Канта».

в условиях организованной тотальной лжи стремление публично говорить правду имеет политическое значение (с. 371). Кроме того, опасность тотальной лжи на государственном уровне и переписывания истории состоит в том, что у людей исчезает чутье, которое помогает отличать правду от лжи, потому что суждению больше не на что опереться, исчезает уверенность в самой возможности твердого суждения о фактах. Не на что опереться, следовательно, неясно, где заканчивается ложь, и не является ли ее противоположность не правдой, а другой ложью.

Тематика эссе «Покорение космоса и статус человека» отчасти отсылает нас к проблематике «*Vita activa*», отсюда постоянные упоминания словосочетания *human condition*, которое совершенно неверно переведено как «человеческая обусловленность». Арендт пишет, что у современного человека «все меньше шансов столкнуться в окружающем мире с чем-то таким, что не сделано самим человеком и не является в конечном счете лишь очередной маской его самого» (с. 409). Мы живем в мире, который почти целиком создан нами, и последнее, что мы не научились изобретать, — это человеческое сознание. В этом состоит наша уникальность, однако мы не можем с уверенностью сказать, что дальнейшее развитие науки сохранит такое положение. Подлинный трагизм в том, что, даже понимая это, человечество не остановится в желании познать все тайны мира и не перестанет стремиться за пределы Солнечной системы.

Разбор эссе «Что такое свобода» мы оставили напоследок, поскольку этому тексту в определенном смысле «повезло» больше, чем остальным: в журнале «Вопросы философии» (2014, № 4) опубликован другой вариант его перевода, сделанный Д. М. Носовым. В том же номере вышла его статья «Ханна Арендт — философ?», которая представляет собой предисловие к переводу и в которой переводчик помещает это очень важное для понимания политической философии Арендт эссе в общий контекст ее работ, демонстрирует, что оно во многом раскрывает смысл других больших ее работ и вписывает саму Арендт как мыслителя в традицию политической мысли. Это очень помогает при чтении текста.

Начиная разговор о человеческой свободе, Арендт оговаривает два принципиальных момента. Во-первых, что проблема свободы появляется в европейской философии достаточно поздно, а именно — в христианской традиции. Во-вторых, была одна сфера человеческой жизни, где свобода «всегда была известна» — это сфера политики (с. 221). Без нее политическая жизнь была бы бессмысленной. Свобода — это причина политики, а ее проявление во внешнем мире — это человеческое действие. Необходимо уточнить, что Арендт отделяет свободу как политический феномен от так называемой «внутренней свободы», о которой писали в эпоху поздней античности и которая была результатом отстранения от мира. Она была «открыта» теми, кто не имел собственного места в мире и был лишен возможности быть свободным в политическом, полисном смысле. По мнению Арендт, люди ничего не знали бы о внутренней свободе, если бы не сталкивались с ней до того в феноменальном мире, в реальности.

В античном мире статус свободного человека предполагал существование других свободных людей, а также организованного полиса, где каждый мог реализовать свою свободу словом и делом. В отсутствие политически поддерживаемой публичной сферы свобода лишена того мирского пространства, где она могла бы себя явить (с. 225). Однако условия нашего нынешнего существования таковы, что мы считаем, что свобода — это в первую очередь свобода от политики, от вмешательства политического в нашу жизнь (с. 225), когда общество предоставляет человеку возможность свободно заниматься другими делами: в экономической, культурной и интеллектуальной сфере, не делая их политическими. Такие представления уходят корнями в Новое время, когда государство мыслилось как обеспечивающее мир и безопасность, являющиеся условиями человеческой свободы: свободы не делать этого самим. Да и христианскому отрешению от мира ради спасения предшествовало стоическое убеждение в превосходстве *vita contemplativa* над остальными образами жизни (с. 228). Таким образом, вся наша традиция, начиная с ее основания, т. е. с Рима, склоняет нас к разведению свободы и политики. Однако, по словам Арендт, *raison d'être* политики — это свобода и возможность ее проявления в действиях и словах, и для нас это, несмотря ни на что, звучит как общее место.

Итак, что же такое политическая свобода? Это свобода «вызывать к жизни нечто такое, чего прежде не существовало, что не было дано даже в качестве предмета познания и о чем, тем самым, строго говоря, нельзя было знать» (с. 229). Свободное действие должно быть свободно от мотива и от предполагаемого результата действия, т. е. не предопределено ими. Возможно, лучшая его иллюстрация — это «макиавеллиевское понятие *virtu*, совершенства, с каким человек откликается на возможности, которые мир открывает перед ним под видом *fortuna*» (с. 231). Итак, это совершенство, виртуозность, с которой человек отвечает на вызов мира, искусство делать то, что делаешь, наилучшим образом, отвечать на вызов ситуации осознанным, а не автоматическим действием. Совокупность таких действий, объединенных благой целью, создает государства, которые существуют только благодаря продолжающимся совместным усилиям людей. Здесь можно вспомнить рассуждения о власти в «*Vita activa*», где Арендт пишет, что власть возникает «между» людьми в результате их коллективных действий. Такие действия не имеют смысла в уединении, в отрешении от мира, им нужны со-участники<sup>6</sup>. Полис — это то место, где свобода может быть явлена в словах и поступках. Кроме того, для осуществления свободы необходимо мужество, это основная политическая добродетель, предполагающая понимание, что общее дело важнее потребностей индивидуальной жизни.

Нам сложно осмыслить и выразить в понятиях такое представление о свободе, потому что нам привычнее сознавать свободу атрибутом мысли и воли, а не действия, считать, что поступкам предшествует акт рассудка (ставящий цели и

6. Неполитический пример таких со-участников — это зрители в опере или пришедшие к мессе католики.

предвидящий результат) и приказ воли, который реализует решение рассудка (с. 234), и что в обществе допустима свобода мысли, но не действия — последнюю необходимо ограничивать ради блага других людей. Итак, наша философская традиция говорит нам, что свобода начинается там, где заканчивается политика. Свобода равна свободе воли, это нечто, «возникающее между мной и мной» (с. 236), и в этом общении христианство в лице Августина открыло конфликт воли внутри самого себя. Оказалось, что человек может приказать себе и не повиноваться (с. 240), а изъявлять волю и мочь что-то сделать не одно и то же. Об этом, в частности, и пишет Августин в «Исповеди».

Античность стояла на убеждении, что страсть не может помешать человеку сделать то, правильность чего он осознает, т. е. воление и мощь были объединены прежде всего в понятии самоконтроля и в способности преодолевать сопротивление необходимости, обстоятельствам и совершать свободное действие. В дальнейшем такое представление о свободе мы встречаем у Монтескье, который писал, что политическая свобода заключается в том, чтобы мочь сделать то, чего должно волевать (с. 244), т. е. у свободного человека должно быть не только ясное понимание, чего он хочет, но и мощь, а также возможность добиться этого, несмотря на различные обстоятельства.

Однако господствующей в Новое время стала идея, что политическая свобода — это свобода именно воли, причем воли, единой внутри себя, суверенной и независимой от других. В такой позиции, берущей свое начало в трудах Руссо, Арендт видит огромную опасность, заключающуюся в том, что такое понимание свободы имеет следствием необходимость признания субъекта свободным только за счет свободы других людей, то есть за счет суверенитета всех остальных (с. 249). В дальнейшем это вызвало необходимость накладывания на индивида различных либеральных «ограничений»: «моя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого» и т. д. Однако мы живем в мире, где люди не суверенны, а зависят в своем существовании друг от друга, но все равно могут быть свободны. Эта свобода все еще доступна нам в сфере дел и действий, там, где мы можем начинать новое, при поддержке друг друга приносить в мир то, чего в нем еще не было. Ссылаясь на Августина, Арендт пишет, что «человек не столько обладает свободой, сколько приравнивается (точнее, даже не он сам, а его прибытие в мир) к появлению свободы во вселенной; человек свободен, потому что он — начало, и был сотворен таковым, когда вселенная уже существовала» (с. 253).

Итак, свобода — это чудо, однако чудо это сотворено, а вернее, творится нашими делами и поступками. Автоматизм более свойственен несчастьям и разрушениям, чем спасение (все, что может испортиться, испортится обязательно), но творение нового помогает преодолеть нарастающую энтропию, и, несмотря на то, что окончательного результата (свободы, порядка, спасения) мы в пределах своей человеческой жизни никогда не достигнем, это не является достаточной причиной для бездействия. Вообще, тема творения нового очень важна для Арендт и связана и с осмыслением политической свободы, и шире — с ее антропологией. Полити-

ка должна быть сферой свободной реализации индивида, человеческое мышление должно быть свободным, вся наша деятельная жизнь может быть названа *vita activa* только тогда, когда свободна, когда мы делаем то, что не является продолжением причинно-следственного ряда физического и социального мира, ожидаемым ответом на сложившиеся обстоятельства. Отсюда такое внимание к феномену революции, установлению «нового порядка», правила которого не могут быть предсказаны до его установления. Отсюда же, кстати, единственная в книге отсылка к Карлу Шмитту как к «искусному защитнику понятия суверенитета» (с. 248), много писавшему о значимости политической воли и решения суверена. На протяжении долгого времени и во многих своих работах Арендт осмысляла не просто феномен человеческой свободы, по сути, она обдумывала и выстраивала антропологию, отвечая для самой себя на вопрос о том, каким должен быть человек, противоположный Эйхману: действующий осознанно, с полным пониманием мотивов, а главное, последствий, собственных поступков, понимающий разницу между добром и злом и выбирающий добро. Человек, достаточно свободный для создания нового, но в то же время понимающий ограничения, которые накладывает свобода. Арендт понимала, что мышление само по себе не создает новых ценностей, а скорее разрушает общепринятые, однако именно оно способно освободить человека, дав ему самую важную, по ее мнению, политическую способность: способность суждения.

## “Between Past and Future”: Exercises in Political Thought in the Absence of Firm Foothold

*Maria Yurlova*

Associate Professor, Northern (Arctic) Federal University

Address: Severnaya Dvina Emb. 17, Arkhangelsk, Russian Federation 163002

E-mail: procurator.minbar@yandex.ru

Review: *Mezhdú proshlym i budushhim: vosem' uprazhnenij v politicheskoy mysli* [Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought] (Moscow: Izdatelstvo Instituta Gajdara, 2014) by Hannah Arendt (in Russian)

# Политическое как коммуникация\*

MERL ST. POLITISCHE KOMMUNIKATION IN DER DIKTATUR: DEUTSCHLAND UND DIE SOWJETUNION IM VERGLEICH. GÖTTINGEN: WALLSTEIN, 2012. 184 S. (DAS POLITISCHE ALS KOMMUNIKATION, 9). ISBN: 978-3-8353-1153-4.

*Олег Кильдюшов*

Научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ

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

E-mail: [kildyushov@mail.ru](mailto:kildyushov@mail.ru)

Профессор Билефельдского университета Штефан Мерль — известный исследователь советской аграрной политики и «сталинского» крестьянства. Им написаны образцовые работы по истории НЭПа, коллективизации и формирования колхозной системы в СССР<sup>1</sup>, а также по социальной истории сельского актива в 1930-е годы<sup>2</sup>. Помимо собственных исследований он также известен как публикатор архивных документов, в частности, по аграрной истории «военного коммунизма» и НЭПа<sup>3</sup>. В последнее время он стал обращаться к темам, связанным с политическим измерением сталинизма<sup>4</sup>.

В своей последней книге «Политическая коммуникация при диктатуре. Германия и Советский Союз в сравнении» Ш. Мерль также предстает как исследователь политической и социальной истории и даже как историк тоталитарной повседневности. В ней он осуществил сравнительный анализ русского и немецкого опытов на двух временных уровнях: нацизм сопоставляется со сталинизмом, а ГДР — с СССР после смерти Сталина. Целью его исследования на сей раз стала способ-

---

© Кильдюшов О. В., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

\* Работа написана в рамках исследовательского проекта «Спонтанные и навязанные порядки социальной жизни: модусы взаимодействия и трансформаций», реализуемого в Центре фундаментальной социологии ИГИТИ НИУ ВШЭ в 2014 году.

1. *Merl St.* (1981). Der Agrarmarkt und die Neue Ökonomische Politik: Die Anfänge staatlicher Lenkung der Landwirtschaft in der Sowjetunion 1925–1928. München, Wien: Oldenbourg; *Merl St.* (1985). Die Anfänge der Kollektivierung in der Sowjetunion: Der Übergang zur staatlichen Reglementierung der Produktions- und Marktbeziehungen im sowjetischen Dorf (1928–1930), Wiesbaden: Harrassowitz; *Merl St.* (1990). Bauern unter Stalin: Die Formierung des sowjetischen Kolchossystems, 1930–1941. Berlin: Duncker & Humblot.

2. *Merl St.* (1990). Sozialer Aufstieg im sowjetischen Kolchossystem der 30er Jahre: Über das Schicksal der bäuerlichen Parteimitglieder, Dorfsowjetvorsitzenden, Posteninhaber in Kolchosen, Mechanisatoren und Stachanowleute. Berlin: Duncker & Humblot.

3. *Merl St.* (1993). Sowjetmacht und Bauern: Dokumente zur Agrarpolitik und zur Entwicklung der Landwirtschaft während des «Kriegskommunismus» und der Neuen Ökonomischen Politik. Berlin: Duncker & Humblot.

4. *Merl St.* (2011). Elections in the Soviet Union, 1937–1989: a view into a paternalistic world from below // Voting for Hitler and Stalin: elections under 20th century dictatorships / Ed. R. Jessen, H. Richter. Frankfurt am Main: Campus. S. 276–308; *Merl St.* (2011). Das flache Land und die Ursachen des Terrors // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 59. № 3. S. 412–415.

ность трех названных диктатур вызывать у населения одобрение своей политики или, по крайней мере, молчаливое согласие с ней посредством создания коллективной идентичности.

Работа вызвала большой интерес как в сообществе специалистов по истории нацистской и советской диктатур, так и среди широкой научной общественности, свидетельством чего является выход множества положительных рецензий. В своей книге Мерль выступает против поверхностного взгляда на идеократические диктатуры XX века, редуцирующего феномен «тоталитаризма» к его репрессивным элементам. Цель, которую исследователь ставит здесь перед собой, — более адекватно реконструировать политическую технику сталинского и гитлеровского режимов, и прежде всего их коммуникативное измерение, являвшееся важнейшим элементом технологии насильственного господства. Он дистанцируется от подходов, с одной стороны, подчеркивающих роль насилия, а с другой — пытающихся обнаружить повсюду несогласие и сопротивление: «Разве способствует пониманию диктатур попытка интерпретировать их в первую очередь как применение насилия в отношении в принципе свободолюбивого населения? Ведь если диктатуры существовали долгое время, несмотря на недостатки в их организации, это значит, что они явно умели интегрировать население» (S. 7).

При этом он вовсе не отрицает значимость насилия для сохранения диктаторских режимов, а скорее пытается выявить причины их поразительной стабильности. Таким образом, фокус его исследовательского интереса направлен прежде всего на варианты приспособления диктатур к меняющимся условиям уже после фазы насильственного захвата власти, с целью объяснить их функционирование «по ту сторону их саморепрезентации» (S. 10).

Отсюда вытекает задача сравнительного исследования политически релевантных механизмов, позволявших стабилизировать отношения господства и подчинения в рамках советской и нацистской диктатур, политический репертуар которых отнюдь не ограничивался исключительно террором и репрессиями в отношении пассивного населения. Речь скорее идет о выявлении коммуникативных стратегий, позволявших этим режимам транслировать определенные ценности с целью создания стабильных коллективных идентичностей. Именно эти широко разделяемые смыслы, в свою очередь, позволяли господствующим группам рассчитывать на активную поддержку или, по крайней мере, на молчаливое принятие их политики со стороны большинства.

Данная исследовательская программа делает работу Штефана Мерля интересной не только для политической истории XX века, но и для социальной теории модерна вообще — например, для исторической социологии власти. Ведь помимо коммуникативных стратегий собственно «тоталитарных» режимов России и Германии, она вскрывает для нас коммуникативное измерение политического в целом.

Согласно классическому определению Макса Вебера, любое господство зависит от вероятности (шанса) фактического признания со стороны социальных акторов:



определяющей для любой власти является готовность самих управляемых и угнетаемых признавать «свою» власть в качестве легитимной. В этом смысле можно считать парадоксом то обстоятельство, что, приняв данное веберовское положение за основу теории социального порядка, социология власти поразительно мало интересовалась тем, как фактически производится эта легитимность господства.

Исследование профессора Мерля демонстрирует на конкретно-историческом материале диктатур XX века то, каким образом сами диктаторские режимы активно участвуют в производстве этой легитимности — в данном случае через создание в «промышленных масштабах» носителей политической лояльности — прежде всего с помощью политической коммуникации, а не только с помощью насилия или угрозы его применения. Здесь можно также вспомнить слова Талейрана о том, что с помощью штыков можно захватить власть, но на штыках невозможно усидеть...

Таким образом, широко распространенные описания тоталитарных режимов как сугубо террористических не учитывают этот политико-коммуникативный момент, принципиально важный для долговременного поддержания господства. Поэтому здесь могут быть эвристически полезны концепты «консенсусной» (Д. Пойкерт) или «партиципаторной» диктатур (М. Фулброк), которые представляются гораздо более адекватными социальной феноменологии нацистского и советского режима, поскольку подчеркивают момент интеграции населения в техники господства. Однако, как справедливо указывает Мерль, нужно четко понимать границы этого «участия», а также то, что из него принудительно исключались большие группы населения. Это обстоятельство еще больше усложняет задачу, которую исследователь поставил перед собой в этой книге: «В первую очередь необходимо прояснить, каким образом диктатурам удавалось создавать ситуацию, при которой подавляющее большинство населения, по крайней мере, не замечало преследования своих сограждан или даже активно участвовало в нем, одновременно смирившись с фактом угрозы для самих себя» (S. 8).

Ответ Мерля однозначен: это достигалось посредством специфических стратегий политической коммуникации правителей с населением. Однако при исследовании политико-коммуникативных стратегий диктатур неизбежно возникает более концептуальный вопрос, связанный с самим понятием политического. Автор обоснованно озадачивается тем, не должно ли политическое применительно к диктатурам определяться иначе, чем применительно к плюралистическим демократическим системам? Более того, он говорит о необходимости проводить различие между двумя понятиями политического. Прежде всего «политической» является коммуникация, которая способствует стабилизации диктаторского режима. Далее, с учетом длительного существования диктатур он обращает внимание на приспособляемость их политической системы, на их способность постоянно сдвигать границы дозволенного (S. 12–13).

Формулируя исходную проблему своего исследования, автор ставит вопрос, являлось ли «политическое» предметом торга между режимом и его подданными.

Для ответа на него Мерль считает необходимым ввести специальное понятие политического, определяемое по ряду критериев. Во-первых, наблюдаемая при диктатурах коммуникация может рассматриваться в качестве политической лишь в том случае, если она направлена на широкие массы и носит обязательный (нормативный) характер для ее участников. Этот критерий, несомненно, выполняется в том случае, если коммуникация явным образом способствовала сохранению диктатуры. Второй необходимый критерий — чтобы коммуникация охватывала надындивидуальные структуры, т.е. создавала коллективную идентичность на уровне всеобщего единства («народного сообщества» или «советского народа»). Третий критерий связан с объемом того, что (не) могло быть предметом обсуждения при диктатурах: например, правила совместной жизни, властные отношения и границы допустимого (S. 13).

С этим Мерль напрямую связывает вопросы «фамилизации» политического и, напротив, политизации приватного при диктатурах. Ведь если собственно «политические» темы изымаются из общественной коммуникации, то все остальные сферы становятся «деполитизированными», и именно поэтому могли являться предметом тематизации при диктатурах. Именно в этом, на его взгляд, заключается основополагающее отличие диктатуры: правила совместной жизни и отношения господства и подчинения исключаются из процесса политической коммуникации и заменяются предметами, не представляющими с точки зрения диктатуры никакого политического значения (S. 13–14).

В качестве возражения здесь уместно вспомнить известное высказывание Карла Шмитта, говорившего о том, что у политического нет своей собственной предметной области и что любая сфера может быть захвачена политикой, как только в ней начинается борьба за господство, как только происходит фундаментальное разделение на друга и врага. И в этом смысле история сталинизма является отличным подтверждением шмиттовского тезиса: предметом политической борьбы при И. Сталине могло стать все что угодно — начиная с вопросов языкознания и заканчивая генетикой...

Примечательно, что понятие «диктатура» используется автором не применительно к политической системе, а к коммуникативной структуре диктаторских режимов. Именно постановка вопроса о политическом как коммуникации придает исследуемой проблематике (более) широкую социально-теоретическую релевантность, поскольку она выходит за рамки конкретно-исторического материала диктатур XX века и затрагивает ключевую с точки зрения социологии власти топикку. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить об огромных усилиях в области политической коммуникации с населением, прилагаемых ныне существующими режимами господства различных типов — от самых авторитарных с их кондовой пропагандой до самых либеральных («теледемократия»).

Особо удачной в книге является глава, посвященная анализу политической функции обращений граждан к правителю. В ней Штефан Мерль убедительно показывает парадоксальный характер этого канала связи: «Письма (обращения)

стабилизировали господство, поскольку возлагали вину за соответствующие недостатки на конкретное лицо. Тем самым они поддерживали иллюзию, что правитель наказывает неспособных функционеров. Таким образом, с точки зрения политической коммуникации речь в первую очередь идет не о предмете жалобы, а стабилизирующем систему поиске виновных. Тем самым письма полностью снимают с диктатора ответственность за недостатки и игнорируют то, что критикуемые недостатки сохраняются, несмотря на снятие с должности найденного козла отпущения. Это игнорирование позволяет диктатору использовать даже недостатки для стабилизации своих притязаний на господство. <...> Это убедительно показывает, что эта коммуникативная стратегия срабатывала» (S. 91-92).

В рамках патернализма, свойственного всем диктатурам, гневное — и часто абсолютно искреннее — возмущение отдельными недостатками системы по формуле «если бы вождь знал» не только представляло собой важнейший языковой ритуал для данного типа господства, но и сознательно стимулировалось самим режимом. При этом многие люди наивно разделяли иллюзию, искусственно поддерживаемую в процессе политической коммуникации правителя и подданных, что не только они, но и сам вождь является жертвой дезинформации со стороны лиц, стоящих между ним и народом («плохие бояре»). Стоит ли говорить, что это делало прямое обращение к нему тем более необходимым. Тем самым поддерживался постоянный коммуникативный поток между правителем и гражданами, наглядно демонстрировавший их единство в борьбе с реальными или мнимыми врагами. Говоря о конкретных цифрах, Мерль пишет о том, что во всех рассматриваемых им диктатурах ежегодно примерно два процента населения обращались с письмами к верховному правителю и другим функционерам (S. 87).

Стоит ли говорить, что каждый, кто непосредственно обращался к вождю, тем самым легитимировал его притязания на власть в веберовском смысле признания господства со стороны самих подданных. Помимо этого, данная коммуникативная техника позволяла правителю осуществлять более эффективный контроль над функционерами, находившимися между жерновами всевластия суверена и массового народного недовольства.

Не меньший эвристический интерес представляют размышления Штефана Мерля о «коррумпирующих практиках». На его взгляд, постоянное нарушение официальных норм является базовой предпосылкой дееспособности всякой диктатуры, поскольку каждый житель диктаторского государства прекрасно понимал, что для выживания следует выполнять не столько формальные, сколько неписанные правила: «Реально действовавшие нормы не были нигде зафиксированы. Для диктатуры было важно, чтобы население не знало точно, что разрешено, а что запрещено. Именно поэтому эти нормы не были предметом обсуждения» (S. 101–102). Это означало, что каждый человек был вынужден заключать с режимом свой личный «фаустовский пакт» (Э. Джонсон). Это было рациональным решением, поскольку в условиях постоянной угрозы применения репрессивных мер со стороны государства, для обеспечения собственной безопасности было достаточно

публично выражать ему свою лояльность. Взамен диктатуры проявляли большую терпимость в отношении нарушений писанных норм и даже критики, если только это не касалось собственно «политических» вопросов и идеологических основ коллективной идентичности.

В этом смысле судьба СССР, а затем и ГДР была предрешена тем, что с середины 1980-х годов постоянно сокращались возможности государственного контроля над публичной коммуникацией. Более того, М. Горбачев только усугубил эту ситуацию, когда призвал население публично обсуждать пути построения социализма и уже допущенные ошибки на пути к нему. «Вместо того чтобы жестко контролировать общественную коммуникацию, он отменил цензуру прессы и разрешил СМИ самим определять, на какие темы им говорить. Вместо того чтобы ограничить общественный дискурс „неполитическими“ темами, отныне было разрешено обсуждать правила совместной жизни и властные отношения, то есть само ядро „политического“. Впервые с начала 1930-х годов вновь произошла политизации тем, исходивших теперь от населения и от уже неконтролируемых СМИ» (S. 145–146).

Тем самым Горбачев, вероятно не осознавая этого, отменил важнейшую политическую функцию режима: если ранее стабильность диктатуры зависела от управления общественной коммуникацией по вертикали, то отныне началось расширение горизонтального обмена информацией между гражданами. В результате этого процесса «население утратило веру в справедливого правителя и доверие к правлению Коммунистической партии» (S. 150).

При этом, как показывает Мерль, для сохранения диктатуры было достаточно эффективно обращаться не столько с реальным, сколько с псевдоучастием подданных в практиках господства: определяющим было впечатление, что население задействовано в принятии политических решений, даже если это происходило исключительно в форме одобрения того, что принято режимом: «И сталинизм, и национал-социализм придавали большое значение практикам публичных собраний» (S. 138–139).

Как неоднократно подчеркивает Штефан Мерль, несмотря на ограниченный характер коммуникативного пространства при диктатурах, условием их долгосрочного существования являлся постоянный коммуникативный процесс господствующей группы со своими подданными. При этом «коммуникативная стратегия диктатуры, как правило, не требует от каждого индивида доказывать свою идеологическую верность. Для интеграции было достаточно не оказывать диктатору сопротивления, постоянно подтверждая свою лояльность участием в ритуалах» (S. 168).

Развивая тезис Ханса Моммзена о Гитлере как «слабом диктаторе», Мерль рассматривает подобную «слабость» диктатур с точки зрения теории систем как выполняющую стабилизирующую функцию для режимов, поскольку население не должно было выполнять все требования, вытекавшие из официальных идеологических положений. Таким образом, даже неэффективность системы господства не

была основанием для ее краха, поскольку применяемые коммуникативные техники позволяли компенсировать ее недостатки на протяжении продолжительного периода времени. Стабильность системы обеспечивалась прежде всего посредством недопущения политизации процессов коммуникации, что позволяло режимам сохранять коллективную идентичность от размывания в ходе общественной тематизации. При этом для предотвращения подобной проблематизации было достаточно обеспечить участие населения в установленных политических ритуалах: от него не требовалось содержательно разделять официальные убеждения, а было достаточно формального участия в нормативных практиках (например, собраниях). Советский опыт показал, что как только режиму больше не удастся добиваться этого, конец диктатуры стал неизбежен (S. 163–164)...

Конечно, книга Мерля — далеко не первая работа, в которой исследуется проблема создания и поддержания диктатурами коллективных идентичностей посредством политико-коммуникативных стратегий. Тем не менее следует признать, что автору теоретически изящно и на конкретном историческом материале удалось показать верность главного тезиса, релевантного не только для политической истории XX века, но и для исторической социологии власти: стабильное сохранение отношений господства и подчинения невозможно без установления эффективной политической коммуникации между правителями и их подданными. Именно подобные каналы трансляции смыслов и ценностей являются определяющими для функционирования режимов диктаторского типа.

Во время своего выступления на презентации рецензируемой здесь книги в Центре аграрных исследований РАНХиГС в ноябре 2014 года профессор Мерль рассказал о тревожной тенденции в новейшей западной историографии сталинизма, связанной с отказом от последних содержательных и методологических достижений исследователей советского исторического опыта. В качестве яркого примера подобного тренда назвал последние работы Йорга Баберовски<sup>5</sup>, в которых вопреки нынешнему уровню научных знаний о диктатурах XX века предпринимается попытка объяснить катастрофический масштаб жертв советской модернизации исключительно особенностью личности И. Сталина, этого «человека насилия».

Штефан Мерль в своей разгромной рецензии на одну из книг Й. Баберовски убедительно показал<sup>6</sup>, что даже история насильственного режима невозможна без учета перспективы тех, кто ему подчиняется, что вновь возвращает нас к рамочному веберовскому вопросу об условиях стабильности всякого политического господства и его зависимости от веры в его «легитимность»...

В противовес тенденциям к персонализации структурных проблем и общему упрощению взгляда на столь сложный предмет, как современная диктатура вождистского типа, книга Штефана Мерля выявляет коммуникативные механизмы,

5. *Baberowski J.* (2012). *Verbrannte Erde: Stalins Herrschaft der Gewalt*. München: Beck.

6. *Merl St.* (2012). *Trägt Baberowski's Gewaltansatz zum Verständnis der Herrschaft Stalins bei?: Anmerkungen zu «Verbrannte Erde: Stalins Herrschaft der Gewalt» // Neue politische Literatur*. Bd. 57. № 2. S. 215–232.

позволяющие диктаторским режимам долгое время успешно сохраняться, не обращаясь постоянно непосредственно к физическому насилию и иным репрессиям. Подобное расширение эвристического горизонта интерпретации способов функционирования диктатур может представлять ценный опыт не только для реконструкции нашего недавнего прошлого, но и для понимания модусов существования современного общества в условиях навязанного социального порядка.

## Political as Communication

*Oleg Kildyushov*

Researcher, National Research University Higher School of Economics

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

E-mail: kildyushov@mail.ru

Review: *Politische Kommunikation in der Diktatur: Deutschland und die Sowjetunion im Vergleich* (Göttingen: Wallstein, 2012) by Stephan Merl (in German)

# Социология «градов» Л. Болтански и Л. Тевено и «режимы вовлеченности» в капитализм

БОЛТАНСКИ Л., ТЕВЕНО Л. (2013). КРИТИКА И ОБОСНОВАНИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ: ОЧЕРКИ СОЦИОЛОГИИ ГРАДОВ / ПЕР. С ФРАНЦ. О. В. КОВЕНЕВОЙ ПОД НАУЧ. РЕД. Н. Е. КОПОСОВА. М.: НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ. 576 С. ISBN 978-5-4448-0079-9

*Екатерина Наумова*

Кандидат философских наук, ассистент кафедры онтологии и теории познания  
Санкт-Петербургского государственного университета  
Адрес: Университетская наб., д. 7-9, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 199034  
E-mail: [naumova11@inbox.ru](mailto:naumova11@inbox.ru)

Прагматическая социология — это социология «после Бурдьё», где наиболее яркими именами считаются Люк Болтански и Лоран Тевено, а наибольшую известность обрела акторно-сетевая теория Бруно Латура<sup>1</sup>. В российской гуманитарной науке труды данных мыслителей стали доступны широкой публике достаточно недавно, в случае Л. Болтански — с выходом его в соавторстве с Э. Кьяпелло книги на русском языке «Новый дух капитализма» в 2011 году, в случае Л. Тевено — совсем недавно, в 2013 году, была переведена его совместная с Л. Болтански работа «Критика и обоснование справедливости». Именно она и будет в центре нашего рассмотрения.

Для ответа на вопрос, в чем состоит специфика социологии Болтански и Тевено, можно обратиться к разъяснению, которое дают сами авторы: «Наш труд посвящен анализу взаимоотношений между согласием (accord) и разногласием (discordie)» (с. 57). Поиск путей достижения согласия и избегания разногласия — вот вкратце та цель, ради которой авторы создают свою социологию.

Как уже было сказано выше, Тевено и Болтански — родоначальники прагматического поворота в социологии, который характеризуется тремя чертами: 1) переходом от анализа классов и групп к анализу ситуаций; 2) вниманием к вещам; 3) отказом от критической позиции<sup>2</sup>. Болтански и Тевено констатируют тот факт, что в социальных науках в теоретико-методологическом плане мы сталкиваемся с двумя непримиримыми позициями: социологическим подходом (анализ коллективности) и экономическим подходом (анализ индивидуальности). Авторы сомневаются в эффективности социологии коллективных фактов Дюркгейма, утверждая с отсылкой к работам Лангуа и Сеньобоса, что «Социальный факт... есть философская конструкция» (с. 60), но также расходятся и с теорией рыночной

---

© Наумова Е. И., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. *Латура Б.* (2013). Наука в действии / Пер. с англ. К. С. Федоровой. СПб: Изд-во ЕУСПб.

2. *Волков В., Хархордин О.* (2008). Теория практик. СПб: Изд-во ЕУСПб. С. 228–231.

экономики, связанной с понятием «рыночного блага». Они выдвигают достаточно радикальный тезис о том, что матрицей для социологии и экономики послужили концепции политической философии. Противостояние этих двух наук мнимо, так как в логике, социологии и экономики есть объединяющий элемент, а именно структура общего высшего блага (общий высший принцип/отдельный индивид), которое трансформируется в позитивный закон. Это значит, что обе науки доказывают реальность форм согласия между людьми либо на основе коллектива (социология), либо на основе рынка (экономика). Однако, как отмечают авторы, формы согласия, которые описывают эти две науки, изобретены отнюдь не ими. Согласие как общее благо, справедливо примиряющее коллективизм и индивидуализм, было обосновано еще в трудах политических философов начиная с античных времен. Проблема же экономики и социологии заключается в том, что они воспринимают общее благо как естественный закон, в результате чего формы и способы достижения согласия выпадают из поля их рассмотрения. Тогда как согласие как общее благо всегда находится в ситуации оспаривания и конфликта, подвергается испытанию на прочность через различные способы обоснования справедливости. Тевено и Болтански утверждают, что в основе проблемы необходимости достижения общего блага лежит более основательная метафизическая проблема отношения общего и частного, которая нашла свое решение в виде формулирования общих принципов справедливости в трактатах политических философов. Они считают, что всеобщие универсальные принципы справедливости укоренены в сегодняшнем мироустройстве и современному ученому необходимо «быть внимательным к разнообразию форм обоснования справедливости» (с. 37). Болтански и Тевено рассматривают политическую философию не как продукт исторической эпохи, а как своеобразные политические грамматики, определяющие характер связи между людьми и между людьми и вещами. Иными словами, они определяют политическую философию как источник легитимного порядка. Выдвигая данный тезис, авторы, на мой взгляд, конструируют новый тип социологии, которая занимается изучением операций обоснования справедливости (не *justice*, а *justification*) в современности через анализ споров политической философии по поводу законов, лежащих в основании общественного мироустройства. В противовес концепции Дж. Ролза, который изучает абстрактную проблему справедливости (*justice*)<sup>3</sup>, Болтански и Тевено занимаются практиками проверки и установления доверия. Таким образом, отношения философии и социологии можно охарактеризовать как отношения между законами и социальными практиками их применения. Социология должна стремиться к «динамическому реализму», т. е. заниматься «рассмотрением действия в его отношении к неопределенности» (с. 45). Наиболее приемлемый метод при таком подходе — наблюдение, так как в фокусе исследования социологов оказываются «ситуации, в которых привычный порядок вещей подвергается сомнению или критикуется» (с. 45). В ходе своих

---

3. Ролз Дж. (2010). Теория справедливости / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: ЛКИ.



экспериментов Тевено и Болтански обнаружили, что квалификационные суждения респондентов зачастую носят настолько разнообразный и непредсказуемый характер, что любые предваряющие классификации просто неприменимы<sup>4</sup>. Все дело в том, что высказываемые суждения людей при попытках обосновать свое отношение к реальности, не вписываются в сконструированные наукой категории класса, более того, сами люди не склонны к классифицированию как способу определения отношений между собой и миром.

Вкратце осветим социологию «градов», предложенную Л. Болтански и Л. Кьяпелло. Авторы отмечают, что в современном обществе можно выделить шесть «градов», в основе которых лежат принципы величия, в соответствии с которыми определяется положение человека в каждом из миров. Это мир «вдохновенный», где величие человека определяется его безоговорочным и добровольным принятием божественной благодати (Августин. «О граде Божьем»); мир «патриархальный», где степень величия связана с принципом иерархии («Политика» Бюсюэ); мир «репутационный», где величие человека зависит от мнения других (Гоббс. «Левиафан»); мир гражданский, где степень величия определяется способностью выразить общую волю («Общественный договор» Руссо); мир рыночный, где степень величия определяется успехом на рынке («Богатство народов» Адама Смита) и мир «индустриальный», где степень величия определяется производственной эффективностью («Индустриальная система» Сен-Симона). Согласно авторам, каждый из нас одновременно существует в нескольких (или даже во всех) мирах и постоянно подвергается испытаниям, попадая в ситуацию конфликта. В конфликтных ситуациях мы можем прибегать к аргументам обоснования справедливости из разных миров, однако каждый мир держится на определенном наборе вещей, вовлечение которых в ситуацию в качестве доказательной базы служит «железным аргументом». В отличие от того, что человек существует сразу во множестве миров, набор вещей, определяющих тот или иной град, постоянен. Возникающая в ситуации испытания необходимость обоснования справедливости и отсылка к вещам града для подтверждения своей позиции способствуют поддержанию или увеличению степени величия человека в каком-то одном или сразу в нескольких градах, что снижает число конфликтных ситуаций как внутри града, так и между градами. Болтански и Тевено пишут: «В испытании люди должны прийти к согласию по поводу относительного значения людей и вещей, вовлеченных в ситуацию» (с. 80). Нам необходимо добиться слаженности ситуации, которая предстает как справедливая и благоприятная, обеспечивающая удобство жизни людей и вещей.

Наибольший интерес представляет собой концепция нового, седьмого, «града», сформировавшегося после 1968 года, который носит название проектного. О предложенном к рассмотрению «граде» ведется речь в вышедшей позже, но переведенной на русский язык раньше книге Болтански и Кьяпелло «Новый дух капитализма»<sup>5</sup>. Авторы отмечают, что проектный «град» возник как компромисс

4. Волков В., Хархордин О. (2008). Теория практик. СПб: Изд-во ЕУСПб. С. 226.

5. Болтански Л., Кьяпелло Э. (2011). Новый дух капитализма. М.: НЛО.

между гражданским и промышленным «градами» в результате обоснования справедливости такого общего блага, как свобода, которую обретет каждый, будучи включен в капитализм. Способствовала формированию проектного града художественная (град вдохновения) и экономическая (рыночный град) критика. Формирование проектного града положило начало новому корпоративному духу капитализма, который возник в результате компромисса между «патриархальным» и «рыночным» мирами. В итоге вся левая критика капитализма периода 1960–1970-х годов и вплоть до сегодняшней была сведена авторами к новым режимам обоснования справедливости вовлеченности в седьмой проектный град, где воплотились принципы постфордистского капитализма. Болтански и Кьяпелло на эмпирическом материале доказали, что критика (как один из способов философского подхода к вопросу капитализма) неэффективна и нужно искать другие пути применения философии для анализа капиталистической системы. В этом отношении исследование режимов вовлеченности (последнее из направлений исследования Л. Тевено) людей и вещей как подвижной структуры (от модуса близости к плановому применению)<sup>6</sup> может помочь нам обесценить обоснование справедливости проектного града и послужить источником конструирования нового компромиссного града. «Режимы вовлеченности» как новая сфера исследования Тевено интересна тем, что в отличие от социологии «градов», которая работает с публичными спорами и конфликтами, социология вовлеченности изучает ситуацию, предшествующую конфликту, когда напряженность и неудовольствие проявляются в скрытой форме (например, человек перестает отвечать на ваши письма, звонки и т. д.). В концепции «режимов вовлеченности» большую роль играют вещи, которые формируют пространство близости между людьми, тем самым создавая сферу приватного. Люди обмениваются, дарят, передают во временное пользование свои вещи совершенно по-разному в зависимости от степени близости: например, «знакомый — приятель — друг — близкий друг — сексуальная близость»<sup>7</sup>. Более того, «режимы вовлеченности» помогают рассмотреть так же и степени близости между человеком и вещью, что еще интереснее, потому что провоцирует исследовательский вопрос «что может являться вещью, если все есть товар в условиях капитализма сегодня?».

Капитализм и прагматическая социологии соотносятся через вещь и режимы вовлеченности. Прояснить эту связь можно посредством ответа на вопрос: «Обладают ли вещи в условиях современного капитализма „духом“»? И если ответ положительный, то изучение «духа» вещей современного общества в условиях капитализма может быть предметом для исследования. Тезис, который можно сформулировать исходя из этого, следующий: режимы близости с «одухотворенными» вещами способствуют ограничению потребления, потому что человеку проще обходиться любимыми, старыми вещами, поскольку он привык ими «поль-

6. Хархордин О., Ковалева А. (2009). Градации близости в современной российской дружбе // Дружба: очерки теории практик. СПб: Изд-во ЕУСПб. С. 48–81.

7. Там же. С. 72.

зоваться». Долгое использование вещи учитывает встроенную в вещь моральность, таким образом, использование вещи в режиме близости может послужить обоснованием справедливости для не-включения человека в капиталистическую систему потребления и накопления. Более того, создание условий максимизации режимов близости вещей и людей может практически подорвать развитие капитализма как экономической системы, в то время как обратный процесс (минимизация режимов близости вещей и людей) — способствовать еще большему росту потребления и накопления. В силу того что режимы близости связаны с модусами публичной и приватной вовлеченности, максимизация режимов близости вещей и людей может способствовать созданию частной/приватной сферы, а более точно — пространства собственности на мир (в терминах Бибикина<sup>8</sup>) как места возможного сопротивления капиталистической системе отношений. В поддержку этого тезиса стоит привлечь понятие «собственность» Ханны Арендт из ее работы «*Vita Activa*». Автор различает понятия «собственность» и «владение». Она пишет о том, что именно с ситуации отнятия собственности и начался капитализм, когда в Новое время представители высших слоев населения лишали собственности представителей низших слоев, что и послужило толчком к бесконечному процессу накопления капитала. Тогда, как отмечает Арендт, собственность перешла в статус имущества, а отношения (ис)пользования вещи трансформировались в отношения владения товаром. В то время как в республике (греческой и Римской традиции полиса) собственность понималась как родовое место в мире, обитель тайны, место рождения и смерти, таинство конца и начала жизни<sup>9</sup>. Применительно к нашему случаю мы можем добавить — таинство конца и начала (ис)пользования вещи — вот что такое собственность сегодня.

Нам представляется, что анализ условий формирования режимов близости вещей и людей поможет выделить категории близости, которые дадут возможность определить сферу приватного в современном обществе, в которой формируется процесс сопротивления нынешней капиталистической системе. В связи с этим будет интересно узнать, какова история развития отношений близости вещей (или «облаков вещей», в терминах Болтански и Тевено) и людей в ситуации, когда вещь не может быть заменена другой (аналогичной) вещью из массы товаров, которые предлагает капитализм. В таком случае модусы вовлеченности будут распределены следующим образом: максимизация режимов близости людей и вещей формирует модус приватной вовлеченности — и будет определена как собственность, тогда как минимизация режимов близости людей и вещей будет определяться как режим планового действия, которая формирует модус публичной вовлеченности — т. е. капитализм. Можно позволить себе перефразировать поговорку в ситуации максимизации режимов близости человека и вещи: «Если незаменимых людей нет, то незаменимые вещи есть». Что нам даст знание о том, с какими ве-

8. Бибикин В. В. (2012). Собственность. М.: Наука.

9. Арендт Х. (2000). *Vita Activa*, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина. М.: Алетейя. С. 80–82.

щами люди расстаются легко через покупку новых, а с какими расстаться не могут и где, более того, вопрос о покупке новой или другой вещи может выглядеть как предательство или проявление несправедливости? Выработав специфический ряд понятий путем анализа интервью респондентов или обыденной классификации, мы сможем приблизиться к пределу напряжения ситуации, когда обоснования справедливости покупки новой вещи взамен старой перестают работать в пользу отказа или приостановки потребления. В этом отношении обоснование справедливости использовать привычную/старую/любимую вещь может послужить основанием для конструирования нового мира/града, способного конкурировать в обосновании справедливости с проектным (капиталистическим) градом. Такой подход поможет нам уйти от несостоятельности философской критики капитализма и сформировать новый град, способный конкурировать или вытеснить проектный капиталистический град, который побеждает все другие в обосновании справедливости на сегодняшний день. И когда я пишу о том, что предпочтительным в современной ситуации было бы понять условия интенсификации близости человека и вещи через формирование модуса приватного и собственности (в терминах Арендт) как родового места, где рождается и умирает вещь, то за этим построением стоят более простые вопросы: а многими ли вещами мы пользуемся сегодня до тех пор, пока они совсем не ломаются, не придут в полную негодность? Можно ли сегодня еще что-то «заслужать» или «заносить» до дыр? И если можно, то как сформировались такие особые отношения близости со стандартным товаром? Как товар становится вещью сегодня?

Быть может, ответы на эти вопросы помогут по-новому взглянуть на проблемы личности, дружбы, любви, солидарности.

## Luc Boltanski and Laurent Thévenot's Sociology of "Worlds" and "Regimes of Engagement" with Capitalism

*Ekaterina Naumova*

Assistant, Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University

Address: Universitetskaya Emb., 7-9, Saint-Petersburg, Russian Federation 199034

E-mail: naumova11@inbox.ru

Review: *Kritika i obosnovanie spravedlivosti: ocherki sociologii gradov* [Critique and Justification of Justice: An Essays on the Sociology of Worlds] (Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013) by Luc Boltanski and Laurent Thévenot (in Russian)

# Российские аграрники: верность идеям и делам

НИКУЛИН А. М. (2014). АГРАРНИКИ, ВЛАСТЬ И СЕЛО: ОТ ПРОШЛОГО К НАСТОЯЩЕМУ. М.: ДЕЛО. 400 С.  
ISBN 978-5-7749-0937-7

*Тамара Кузнецова*

Доктор экономических наук, главный научный сотрудник Института экономики РАН  
Адрес: Нахимовский проспект, д. 32, г. Москва, Российская Федерация 117218  
E-mail: [kte@inecon.ru](mailto:kte@inecon.ru)

Представляя читателю свою книгу, А. М. Никулин отмечает, что в нее «вошли тексты, посвященные жизни и интеллектуальному наследию ряда замечательных российских и зарубежных аграрников XIX–XXI вв.». Понятие «аграрник» многозначно, поскольку отражает «тип мышления и действия, направленные на постижение особенностей сельской жизни в ее разнообразных проявлениях — политэкономических, социокультурных, аграрно-технологических, регионально-географических» (с. 5).

Ученые-аграрники в книге не сгруппированы ни по времени, ни по взглядам, ни по специализации, в каждом очерке дается просто хронология их жизни и научной деятельности. Поначалу это кажется некоторым упрощением. Однако когда вчитываешься в заголовки очерков, то не только все встает на свои места, но и представляется, что иначе и быть не должно. Достаточно следующих примеров: «А. В. Васильчиков: миссия секунданта»; «Ф. А. Щербина: столетние парадоксы семейных бюджетных исследований»; «А. В. Чаянов: исследования, утопии, планы среди социальных катастроф»; «П. А. Сорокин: от народничества через революцию к аграрному урбанизму и рурбанизму»; «Т. И. Заславская: догнать?! не отстать?! не исчезнуть?!»; «В. П. Данилов: переосмыслить альтернативы аграрного развития» и др.

Из содержания очерков следует, что неприятие идей аграрников, как правило, сопровождалось санкциями и даже суровыми репрессиями со стороны власти.

Книга открывается описанием судьбы и жизни князя А. И. Васильчикова, секунданта М. Ю. Лермонтова, критически относящегося к «консервативным порядкам николаевского царствования» (с. 11), которому царь неоднократно советовал: «Переменись!» Перу Васильчикова принадлежат двухтомные труды «О самоуправлении. Сравнительный обзор русских и иностранных земских и общественных учреждений» и «Землевладение и земледелие в России и других европейских государствах», а также ряд брошюр «по проектам правительственных реформ в области губернского управления, народного образования, сельской экономики» (с. 12). Он

---

© Кузнецова Т. Е., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

предложил проводить реальные статистические исследования по крестьянским хозяйствам (с. 17); не идеализируя крестьянскую общину, отмечал в ней «главное достоинство: социально-экономическую поддержку всех членов общества, в том числе и самых слабейших» (с. 18). Анализируя особенности исторической самоорганизации местного населения, Васильчиков исходил, как убедительно показывает А. М. Никулин, из понятия «земство», а это означало, что «оно относится к представительству не народа, а земли». Поэтому в «России связь с землей не только право, но и обязанность, тут не только имеешь право на землю, но и подлежишь обязанности землю держать». Отсюда «коренная особенность земской организации — особое подавляющее значение крестьянства, организованного в сельские общины» (с. 25).

Никулин обращается к одному из важнейших для России, в том числе и сегодняшней, вопросов — «драме расстояний и расселений» (с. 26) и делает вывод, что «по Васильчикову, в России, в отличие от стран Западной Европы, даже не столько густота населения, близость расстояний, удобства сообщений, но прежде всего рассеянность и плотность мест сельского жительства оказывается решающим в вопросах самоуправления общественным благосостоянием. А что касается густоты населения, близости расстояний и удобства сообщений, то тут и в России и в Европе видны одни и те же приметы централизации, в которой централизация управления определяет и централизацию повседневного быта» (с. 27).

В ряде работ Васильчикова предпринята критика власти. Одна из них посвящена проблемам образования — «Русский администратор новейшей школы. Записка псковского губернатора Б. Обухова и ответ на нее», в которой Васильчиков советует: «Занялись бы Вы, губернатор, как следует своей прямой обязанностью — управлением починкой и строительством дорог в псковских землях, находящихся в таком отвратительном состоянии». Актуально звучит и сегодня, не правда ли? Другому сановнику — министру народного просвещения графу Толстому, Васильчиков пишет: «Ну к чему Вы в такой спешке взялись насаждать латынь в школах, ведь у вас в министерстве громадная нехватка учителей по классическим дисциплинам?.. Реформа может стать непосильным бременем... Граф, неужели Вы всерьез полагаете, что изучение опыта античности будет способствовать дисциплине и послушанию подрастающих поколений?.. Классическое воспитание отнюдь не предотвращает радикализм, но может даже способствовать его развитию».

«Своеобразным итогом аналитического исследования Васильчиковым эволюции российской власти нужно считать его неоконченную записку «О тайной полиции в России», в которой автор предостерегает от создания «властного симбиоза элит и спецслужб» (с. 35). К словам Никулина о том, что князь Васильчиков был секундантом сельской России, можно добавить: он был секундантом всего русского народа, а его замечания о власти актуальны во все времена.

Анализируя творчество и жизненный путь А. В. Чайнова, «за рубежом получившего имя крестьянского Маркса» (с. 50), Никулин выделяет несколько направлений его деятельности. Это анализ многообразия народнохозяйственных систем;

сопоставление в России и мире реальных и утопических аграрных экономик, рассмотрение системы государственного коллективизма. Заканчивается очерк описанием жизни Чаянова в ссылке и его гибели.

Никулин отмечает: «Чаянов предлагал рассматривать мировое (народное) хозяйство не как однообразное, определенное классической политэкономией целое, но как конгломерат разнообразных хозяйственных форм и образований, построенных на различных организационных принципах» (с. 51). В работе «К вопросу теории некапиталистических систем хозяйства» (1926) Чаянов разработал таблицу народнохозяйственных систем, особо подчеркнув «невозможность выразить в элементах-категориях одной системы способ существования другой, ибо каждая... являет... сложное образование собственных внутренних связей и явлений». Чаянов признавал, что капиталистический уклад играет ведущую роль в развитии мирового хозяйства, хотя и имеет серьезные изъяны.

В работе «Организация крестьянского хозяйства» (1926) Чаянов всесторонне исследовал семью как ядро крестьянского хозяйства, зависящее от количества членов семьи, их возраста и способа существования, от принятого организационного плана, называемого им «душой хозяйства», от связи хозяйства с рынком, уровня его товарности. Дальнейшее развитие крестьянского хозяйства Чаянов видел в кооперации как системе крестьянского уклада и основании организационно-производственного процесса со спецификой управления и организации.

Чаянов проявлял интерес к аграрным проблемам других стран. В частности, он давал высокую оценку эффективности и профессионализму работы департамента земледелия США, при этом утверждал: «...Если не принимать во внимание нашего разгильдяйства, то нужно российскую нацию поставить выше. Американцы не так образованны, как мы, не так вообще думают».

Кроме анализа научных и литературных повестей Чаянова Никулин обращается к его научно-фантастическим утопиям — «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» и «Возможное будущее сельского хозяйства», написанным с интервалом почти в 10 лет (первая в 1919 г., вторая в 1928 г.). «...Утопия 1928 года полностью отрицает утопию 1919 года» — делает вывод Никулин, поскольку «стандартизация технического прогресса упраздняет разнообразный мир Чаянова» (с. 68). С точки зрения общей социально-экономической теории Чаянова в России после Октября 1917 года возникает новая хозяйственная система, не самая эффективная, но достаточно живучая, с определенным потенциалом развития (с. 69). Перспективы будущего аграрного хозяйства в стране видятся Чаянову в создании совхозов, последовательно государственных советских предприятий.

На основе материалов открытых архивов Никулин рассказывает о последних годах жизни ученого. Арестованный в 1930 г. по обвинению в принадлежности к Трудовой крестьянской партии, а также в том, что «из Казахстана передавал Кейнсу стратегические сведения о запасах зерна и шерсти в СССР» (с. 94), 3 октября 1937 г. во дворе алма-атинской тюрьмы Чаянов был расстрелян.

Описанию личностей ученых и практиков аграрников-американцев, поработавших в России, и российских ученых, побывавших в Америке, Никулин посвятил два специальных раздела — один о советских аграрниках 1920-х, включающий впечатления русских ученых об основных характеристиках американского села, о западной аграрной сфере и ее взаимоотношениях с властью, другой — о деятельности и ее последствиях американских аграрников в России.

До 1930-х гг. «советское государство открыто признавало огромные масштабы советской сельской отсталости, прислушиваясь к мнению российских экономистов-экспертов в области международного аграрного развития, поддерживая исследования аграрного опыта передовых западных стран (прежде всего Германии и США) для адаптации к условиям советской экономики» (с. 95). Среди тех, кто этот опыт распространял и адаптировал в России, был профессор Н. М. Тулайков, предисловие к книжке которого «Организация распространения сельскохозяйственных знаний среди населения Соединенных Штатов» написала Н. К. Крупская. В 1924 г. в брошюрах «Как работает американская Петровка» (аналог Тимирязевской академии) и «Сельскохозяйственные колледжи Соединенных Штатов» Тулайков мечтал о несбыточном: «когда-либо наш архибюрократический Наркомзем на Старой площади в Москве... сможет превратиться в некоторое подобие Вашингтонского департамента земледелия... Но пока... почти по всем вопросам местного сельского хозяйства зависим мы от областного уполномоченного Наркомата земледелия...»

Поездки Тулайкова в США закончились в 1927 г. По их итогам он написал брошюру «Несколько впечатлений по поездке в Соединенные Штаты Америки и Канаду», которая вызвала интерес Сталина, цитировавшего на пленуме ЦК ВКП(б) в июле 1928 г. отрывки из нее, в частности, об уникальных особенностях громадных размеров американской зерновой фабрики «в полемике с критиками форсированного развития крупных советских хозяйств в ущерб семейным крестьянским хозяйствам» (с. 105). Несмотря на интерес Крупской и Сталина к работам Тулайкова, в 1938 г. он, «к тому времени академик, крупнейший российский и советский почвовед» (с. 105), стал жертвой репрессий.

Следующий очерк посвящен Н. П. Макарову, соратнику А. В. Чаянова по организационно-производственной школе. Его монография «Как американские фермеры организовали свое хозяйство» построена на сопоставлении жизни и деятельности российского крестьянина и американского фермера. Основные положения этой книги Никулин излагает таким образом: «Если у русского крестьянина семья стоит на первом месте... то у американского фермера на первом месте стоит ферма как предприятие, бизнес. Американские фермы тесно связаны с городами и промышленностью, русские хозяйства — «натурально хозяйствующие и автаркические» (с. 106). По Макарову, для русского: «величина дохода крестьянской семьи определяется возможностью в основном натурального воспроизводства ее существования на основе достаточно полного удовлетворения крестьянских семейных потребностей. В США ферма уже стала товаром. И фермер прежде всего



смотрит, чтобы доход от его фермы мог покрывать проценты на капитал, вложенный в ферму» (с. 108).

Анализируя вторую книгу Макарова «Зерновое хозяйство Северной Америки», Никулин останавливается на раскрытии автором особенностей хозяйственной эволюции зернопроизводящих стран вообще и США в частности. Чаянов в свое время достоинством этой работы считал, что она прежде всего — научно-теоретическая. Большевистский эксперт по аграрным вопросам Н. Осинский подверг «уничижающей критике именно теоретическую часть макаровской работы, назвав ее сельскохозяйственной философией истории, основанной на неудачном развертывании знаменитой статической пространственной модели фон Тюнена в современном динамичном времени», — фиксирует Никулин (с. 111). В 1930 г. Макаров был арестован по обвинению в деятельности антисоветской Трудовой крестьянской партии. Во время Второй мировой войны, оказавшись на оккупированной территории, отказался сотрудничать с немцами, признавшими в нем крупного специалиста-аграрника, участвовал в партизанском движении. После войны преподавал в сельскохозяйственных вузах.

Трагической судьбе еще одного аграрника, изучавшего германский и американский опыт, посвящен очерк «Г. А. Студенский: конъюнктура американского технического прогресса в советской реконструкции сельского хозяйства». Студенский, «оставив организационно-производственную школу... не смог примкнуть к стремительно набиравшей силу школе аграрников-марксистов, став своеобразным аутсайдером в кругу советских аграрников конца 1920-х гг.» (с. 114). Проведя в Америке более полугодя, изучая тенденции в развитии американского сельского хозяйства, Студенский готовил большую книгу об американском техническом перевороте. Однако в 1930 г. опубликовал лишь схематический очерк, где выводы представлены в качестве гипотезы, в правильности которой он был убежден (с. 114). Ученый связал годы депрессии с техническим переворотом, обращаясь к опыту и особенностям американского сельского кризиса 1875–1900-х гг. Никулин поясняет, что, по мнению Студенского, «эта депрессия вообще не депрессия, но лишь пролог начала глубокого, всеобъемлющего кризиса сельскохозяйственного производства. В его основе лежит громадный технический переворот, осуществляемый на основе электрификации, внедрения и широкого применения двигателя внутреннего сгорания, прежде всего в американском сельском хозяйстве» (с. 118). Никулин делает вывод: «Несмотря на безусловную смелую оригинальность очерка Студенского, его остроумную критику немецкого теоретического народничества и американского несистематического эмпиризма... в тексте Студенского явно сказывается примат техники над биологией и социологией, стремление думать и писать в стиле советского марксизма времени „великого перелома“. Власть не поверила в коммунистическую перековку Студенского. В 1930 г. 31-летний профессор Студенский по обвинению в принадлежности к антисоветской Трудовой крестьянской партии был заключен в тюрьму, где покончил жизнь самоубийством» (с. 124).

В очерке «Американские аграрники в СССР: „Ты теперь в совхозе!“» речь идет о тех ученых-аграрниках и хозяйственниках, которых можно считать технико-экономическими инноваторами обеих стран, объединивших свои усилия в совместных аграрных проектах. Это три американца — менеджер-коммунист Гарри Уэйре (1889–1935), механик-идеалист Лемент Харрис (1899–1985) и капиталист-реформатор Томас Кэмпбелл (1882–1966) (с. 128). Материалы, связанные с американцами в России, почерпнуты Никулиным не только из литературных источников, но и из командировок по стране, в ряде районов которой до сих пор сохранилась память о сотрудничестве СССР и США в далекие 1920-е гг.

Герой следующего очерка — Лемент Харрис, американский механик, работавший в совхозе в Ростовской области в 1928 г. В 1980-е гг. он написал очень доброжелательную книгу воспоминаний об этом хозяйстве, хотя оснований для критики условий того времени у него было достаточно. В 1960-е гг. Харрис приезжал в СССР и побывал в совхозе, зарождавшемся на его глазах.

Последняя статья раздела об американцах в советской России в 1920-е гг. посвящена Томасу Кэмпбеллу, «крупнейшему американскому агротехнократу, аграрному Форду, владельцу гигантской зернофабрики в степях штата Монтана. К 1928 г. Сталин стал поощрять в стране гигантоманию. Никулин поясняет: «Первый дохрущевский план освоения целинных земель обсуждался на июльском пленуме ВКП(б) 1928 г... Пленум утвердил просталинское решение о развертывании степных совхозов-гигантов. В январе 1929 г. Сталин пригласил Томаса Кэмпбелла в Москву» (с. 140). Американец побывал в совхозах-гигантах Юга России. По итогам своего пребывания в стране, поездках и встречах со Сталиным, он написал весьма доброжелательную книгу о ситуации в России. О том, что было дальше, читатель может узнать из книги Никулина.

Раздел об американских аграрниках в России Никулин заключает выводом, с которым нельзя не согласиться: «Может показаться, что американско-советская агрогигантомания 1920–1930-х гг. осталась в истории лишь абсурдным анекдотом, памятником-тупиком советской аграрной эволюции, но приступы маний, в том числе и агроманий, периодически повторяются» (с. 147).

Коротко экономическую концепцию Л. Н. Литошенко, которой он оставался верен всю жизнь, Никулин сформулировал так: «развитие производительных сил аграрной России по либеральным экономическим рецептам на основе интересов русских земледельческих элит» (с. 149). В опубликованной в 1911 г. Литошенко брошюре «Земские и правительственные ассигнования на мероприятия по агрономической помощи населению» впервые в русской аграрной мысли был исследован вопрос о соотношении воздействия государства и местного самоуправления на развитие сельского хозяйства, т. е. то, что стало называться «агрономической помощью населению».

Во второй брошюре Литошенко «Интересы сельского хозяйства и Государственная дума» (1912) рассматривалось соотношение политико-экономических сил между городом и деревней. Никулин подчеркивает, что автор «анализирует

политические противоречия между аграрниками и промышленниками в 1911–1912 гг., фиксируя организационно-политический парадокс: при подавляющем большинстве думских мест за счет массового сельского избирателя, в правительстве и парламенте удается почти всегда принимать решения в пользу количественно немногочисленных, но прекрасно организованных городских промышленных группировок» (с. 151).

Важнейший момент, отмечаемый Литошенко, — внутренние интересы аграрного класса далеко не однородны. «Среди самих аграрников-интеллектуалов образовались две идеологические партии: „московская“ и „харьковская“, или „северяне“ и „южане“, обладающие собственными журналами, ключевыми должностями в южных и северных кооперативах и земствах» (с. 153).

Анализируя творчество Литошенко, Никулин раскрывает противоречивые подходы советского правительства к развитию экономики сельского хозяйства в 1920-е годы. «Статистик Литошенко с бухгалтерской скрупулезностью... самим своим названием «Разрушение сельского хозяйства» — однозначно итожит революционный аграрный опыт России», выделяя основные его причины, приведшие фактически к перерождению самого крестьянского хозяйства... Все это сам Литошенко назвал натурально-потребительской реакцией на меры социалистической революции. Главным последствием данной реакции стала опасность хронического голода... По мысли Литошенко, идеология нэпа так же двойственна и противоречива, как и предшествующая идеология военного коммунизма» (с. 160).

В 1930 г. Литошенко был арестован по делу Трудовой крестьянской партии, «ему стремились отвести место на скамье подсудимых рядом с Чаяновым и его коллегами — с теми, кого на самом деле либерал Литошенко неустанно критиковал за так называемые народнические иллюзии» (с. 172–173).

Следующий очерк — о С. С. Маслове, удивительном человеке со сложной и в известном смысле авантюрной судьбой. Никулин дает краткое описание жизни Маслова: эсер, организатор сельской кооперации, публицист, до революции неоднократно арестовывался за политическую деятельность, возглавлял избирательную кампанию вологодских эсеров в Учредительное собрание, был председателем оргкомитета Всероссийского съезда крестьянских депутатов в Петрограде, избирался депутатом Учредительного собрания от Вологодской губернии, после разгона которого — активнейший борец с большевиками. В архангельском антибольшевистском правительстве занимал пост военного министра, а затем и губернатора. Но не поладив с англичанами, отправился в антибольшевистскую Сибирь. Однако в это время Колчак свергает правительство эсеровской директории, Маслов вынужден скрываться от его контрразведки. В Уфе его задерживают красные и препровождают в московскую ВЧК. «Здесь Маслова, как и его соратника и друга Питирима Сорокина, заставили публично покаяться и пообещать не заниматься политикой, а лишь научно-культурной деятельностью» (с. 176). Однако он создает нелегальную политическую ячейку «Крестьянская Россия», снова попадает под аресты и обыски и осенью 1921 г. через Польшу перебирается в Прагу, где и оста-

ется как политический эмигрант, активно расширяя организационное влияние «Крестьянской России».

Перу Маслова принадлежат две замечательные книги. Характеризуя первую книгу — «Россия после четырех лет революции», Никулин отмечает, что «до сих пор это сочинение Маслова считается одним из лучших исследований России эпохи военного коммунизма, блестящим образцом, сочетающим в себе анализ классовых структур и статистических закономерностей, национальных проблем и народного фольклора» (с. 177). Что касается второй книги — «Колхозная Россия»<sup>1</sup>, то Никулин называет ее политическим завещанием «яркого лидера крестьянства общероссийского и международного масштаба — писателя-интеллектуала и политического активиста одновременно. Книга жанрово многослойна. Безусловно, это яркий политический памфлет, в котором Маслов не обошел язвительным вниманием ни одного извива аграрной политики генеральной линии большевистской партии, пунктуально перечисляя и критикуя соответствующие судьбоносные заявления и решения пленумов, конференций, съездов ВКП(б)» (с. 187).

Никулин пишет, что «Маслов вскрыл главное противоречие колхозной жизни, симбиотическое, часто неформальное сосуществование интересов государства и сельского сообщества внутри колхозного хозяйства, ведь оно... с одной стороны, находится под постоянным воздействием власти, которая вторгается в его жизнь во всех ее проявлениях. С другой стороны, колхозное хозяйство зависит от нужд, отношения и поведения своих членов-крестьян» (с. 191). Несмотря на твердое убеждение, что семейный крестьянский труд является основой существования сельской жизни, Маслов подчеркивает, что крупное аграрное производство на селе, безусловно, необходимо, а потому в постсоветском будущем колхозы отнюдь не должны уничтожаться-отмирать — им следует трансформироваться в кооперативные предприятия, эффективно и рационально обслуживающие интересы крестьянских хозяйств». В связи с этим замечанием Никулин заключает, что «в современной России можно наблюдать, что именно такое соотношение колхоза и двора является на селе наиболее экономически и социально продуктивным, но это скорее исключения, а правила остаются прежними: постсоветские колхозы — агрохолдинги — диктуют свою волю бесправному сельскому населению со всеми его личными подсобными хозяйствами... Изничтожили крестьянскую Россию и, кажется, уже и Россию сельскую» (с. 192).

Очерк о П.А. Сорокине Никулин назвал «От народничества через революцию к аграризму и рурбанизму». В статье «Возможные конфликты и необходимые выводы» (март, 1917) Сорокин писал: «Конфликт между городом и деревней, рабочим и крестьянином... будет неизбежен... он наступит, если почему-либо крестьянин забудет о городе, задерживая свой хлеб, или рабочий забудет о деревне...». «Политологическое предчувствие Сорокина о значении сельско-городского хлебного конфликта в русской революции оказалось пророческим», — замечает Никулин и

1. В 2007 г. книга «Колхозная Россия. История и жизнь колхозов» была переиздана Институтом экономики РАН в издательстве «Наука».

далее: «С тревогой, доходящей до отчаяния, Сорокин в своих публицистических текстах анализировал, как экстремистско-диктаторская идеология большевиков месяц за месяцем набирает популярность в России» (с. 201).

После окончания Гражданской войны Сорокин подвел своеобразный итог послереволюционному периоду в России в книгах «Голод как фактор» и «Социология революций». В последней, утверждает Никулин, ученый обобщил вывод о том, что большевики победили, искусно и безжалостно оптимизировав в своей политике «два примитивных фактора: угрозу голода и угрозу насилия» (с. 204). Сорокин оказался на «философском пароходе», о пассажирах которого Л. Троцкий сказал: «Мы этих людей выслали потому, что расстрелять их не было повода, а терпеть было невозможно»<sup>2</sup>.

В Праге Сорокин написал брошюру «Идеология аграризма», где в научно-популярной форме изложил основные положения этого социального движения» (с. 207). Свои главные труды по сельской социологии Сорокин создал на рубеже 1920–1930-х гг. — «Принципы сельско-городской социологии» (1929), «Систематическая книга-источниковедение по сельской социологии», написанные совместно с Карлом Циммерманом. Третьим соавтором по последней книге был Чарльз Дж. Гальпин. В 1930-е гг. Сорокин оставил занятия сельской социологией, переключившись на работы по теоретической социологии и социологии культуры.

Изучив научные труды А. Д. Билимовича (до революции — киевский профессор, участник Белого движения, был министром сельского хозяйства у Деникина, с 1920 г. находился в эмиграции), Никулин выяснил, что более трети ее посвящены аграрной тематике. В 1904 г. вышла работа «Крестьянский порядок по трудам местных комитетов о нуждах сельскохозяйственной промышленности», по результатам научной командировки в Германию — брошюры «Отчет за первый год заграничной командировки» (1906) и «Немецкий ученый о Русско-японской войне и русских финансах» о профессоре, специалисте по международным финансам К. Гельферихе (1906).

Никулин подчеркивает, что «Билимович в духе, близком Столыпину, сделал выводы из первой русской революции: сельское хозяйство России нуждается в широких реформах, направленных на формирование самостоятельного крепкого крестьянства, не опутанного правилами общинного быта и землевладения» (с. 219). Билимович предостерегал от примитивного перераспределения собственности. Будучи министром сельского хозяйства Белого Юга, он руководил разработкой аграрного законопроекта, согласно которому предполагалось сохранить некоторые отрасли и участки помещичьего хозяйства. Однако, как пишет Никулин: «... по пути передела собственности пошла большевистская революция с ее знаменитым Декретом о земле» (с. 220–221). В эмиграции, «навсегда оставив политическую деятельность, Билимович обратился к профессорской научно-педагогической работе, но в борьбе с большевиками не сложил оружия. В 1921 г. во влиятельном эми-

---

2. [http://ru.wikipedia.org/wiki/Философский\\_пароход](http://ru.wikipedia.org/wiki/Философский_пароход)

грантском журнале «Русская мысль» была опубликована его программная статья «Собственность и крестьянское движение», в которой он предлагал альтернативу рабоче-большевистскому движению... идеология крестьян должна базироваться на их праве собственности на землю, воплощенном и развитом в политических и культурных организациях крестьянства» (с. 224).

Последняя книга Билимовича «Экономический строй освобожденной России» (1960. Переиздана ИЭ РАН в «Науке» в 2006 г.) посвящена возможным вариантам развития посткоммунистической России. Рассмотрев многие из возможных, в качестве наилучшего автор предлагает «смешанную хозяйственную систему», в которой ценно то, что «для нее открыта свободная дорога к мировому эволюционному устранению замеченных темных сторон без грубых ломок, попрания чужих прав и насилия над людьми».

Два последних очерка, касающихся персоналий, Никулин посвятил советским аграрникам — экономисту-социологу Т. И. Заславской и историку-обществоведи В. П. Данилову. «Безусловно, формально чрезвычайно удачная научная и общественная карьера Т. И. Заславской не должна заслонять от нас реальной драмы ее до конца нереализованного интеллектуального и научного потенциала, драмы к тому же сотрясавшейся периодически мощными общественно-политическими конфликтами — скандалами вокруг ее имени, неоднократно угрожавшими научной репутации и карьере этого замечательного ученого» (с. 250).

Первая «история», как любил называть надуманные идеологические нападки на ученых В. Г. Венжер, которого Заславская считала своим учителем, случилась во времена Хрущева. Она была связана с результатами проведенного в Институте экономики АН СССР Т.И. Заславской и М. И. Сидоровой сопоставления производительности труда в сельском хозяйстве СССР и США. Идея такого сопоставления возникла потому, что в эти годы была поставлена задача: «Догнать Америку!» Никулин так и назвал главку своего очерка: «Догнать?!» В 1940 г. подобные расчеты произвел М.И. Кубанин. Он показал, что отставание советского показателя от американского составляло 4,5 раза. Такие результаты власти не понравились, и Кубанин был расстрелян. У Заславской и Сидоровой получились те же 4,5 раза. Санкции могли быть непредсказуемыми. Но все обошлось, «два года творческого труда были попросту „стерты резинкой“, как будто их никогда и не было» (с. 263).

Вторая «история» случилась в 1983 г. Коротко Никулин охарактеризовал ее как «Не отстать?!». В Новосибирском Академгородке на научном семинаре Заславская выступила с докладом «О совершенствовании социалистических производственных отношений и задачах экономической социологии». Один из разделов доклада назывался: «Существенное отставание производственных отношений советского общества от развития производительных сил». Как заключает Никулин: «Заславская выдвигала позитивные предложения по проведению коренных социально-экономических реформ в СССР, направленных на преодоление бюрократизма в верхних и абсентеизма в нижних слоях советского общества» (с. 267). Доклад шел под грифом «Для служебного пользования». Из 100 розданных для обсуждения

экземпляров 2 не вернулись в первый отдел института. Вскоре на Западе в газете *Washington Post* появился перевод доклада под заголовком «Новосибирский манифест», а русскоязычный текст доклада транслировался на «Немецкой волне».

Новосибирский обком КПСС подверг строгой критике Заславскую и ее начальника А. Г. Аганбегяна за идеологические ошибки и административные нарушения. Однако партийное наказание было относительно мягким: каждому по выговору без занесения в учетную карточку.

Третья «история» названа Никулиным «Не исчезнуть?!». Она началась в 1989 г. обвинениями журналистом А. Салуцким Заславской в том, что она является автором концепции «неперспективной деревни», расширенной до «ликвидации российской деревни». Салуцкий «уничтожением деревни» третировал Заславскую на протяжении многих лет. Никулин подробнейшим образом исследует эту историю и заключает: «В конечном итоге... научная общественность именно благодаря наступившей гласности все же защитила доброе имя Заславской, заставив Салуцкого прекратить свою клевету» (с. 282). В то же время в современной России «идеологическая триада „догнать?! не отстать?! не исчезнуть?!“... по-прежнему тревожно актуальна» (с. 284).

Герой следующего очерка — В. П. Данилов, выдающийся исследователь российского крестьянства XX века, приверженец теоретико-методологических подходов к анализу исторических фактов, стремившийся вписать их в общеисторический контекст, выявить истоки и последствия исторических событий. Данилов создал теорию крестьяноведения и определил в современной России важнейшие направления исследования крестьянства дореволюционного и советского периодов. Раскрыв причины крестьянских революций в прошлом веке и определяющую роль крестьянства в Октябрьской революции, он показал истинные условия перехода к преждевременной и насильственной коллективизации, критиковал современную аграрную политику, приводящую к деградации и опустошению села.

Никулин проанализировал в творчестве Данилова особенности «крестьянства» и «фермерства», «которые следует различать в их историко-экономическом и историко-культурном контекстах». На основе российско-американских сравнений Данилов показывал их различия в России до великого сталинского перелома, отмечая, что «сплошная коллективизация по-сталински оборвала многообещающее плодотворное соревнование фермерско-предпринимательских и крестьянско-кооперативных альтернатив в советской экономической политике»<sup>3</sup>.

Рассматривая творчество Данилова в период перестройки, Никулин обращает внимание на то, что тема альтернатив возникла на повестке дня с новой силой. Действительно, Данилов предполагал, что появилось новое понимание «прошлого и настоящего нашей страны для перестройки общества на подлинно социалистических принципах». Однако вскоре само шестидесятничество подверглось «на-

---

3. Данилов В. П. (1993). Определение крестьянства // Отечественная история. № 2. С. 27–28.

смешливой идеологической критике: за непонимание пороков советского общества и неспособность осознать... «новое мышление».

Что касается столыпинской реформы, к которой обнаружился особый интерес в 1990-е гг., то Данилов относился к ней достаточно критически и неоднозначно. «Мы должны признать, — констатирует Никулин, — что только сейчас, в 2010-е гг., прогноз Данилова в виде циклического воплощения столыпинской альтернативы наполняется реальными очертаниями: современная сельская Россия состоит из примерно 700–800 агрохолдингов-латифундий, 70–80 тыс. капиталистических фермерских хозяйств и пока еще не подвалов нищеты, но уж точно полуподвалов массовой бедности (с. 314)... Один из главных выводов, который мы можем сделать из переосмысления научных и публицистических работ Данилова, таков: в истории существуют как кратковременные, так и долговременные циклы соперничающих между собой альтернатив человеческого развития. И когда настанет время волны новых альтернатив, социальная наука заново откроет и востребует для себя наследие В. П. Данилова» (с. 319).

Последние два очерка написаны по результатам социологических исследований самого Никулина. В известном смысле они объясняют некоторые методы социологического анализа: опрос конкретного лица, свободно повествующего о многообразии жизни вокруг и дающего ее оценку, наблюдение автора за жизнью и поведением конкретного человека в естественных для него условиях, которое добавляется к рассказу самого опрашиваемого.

Особняком стоит в книге очерк о Ф. А. Щербине. Сопоставляя особенности изучения бюджетов сельских домохозяйств, полученных на основе российской земской бюджетной статистики в конце XIX в., проводимой под руководством Щербины, и результаты постсоветских сельских социологических исследований конца XX в., Никулин приходит к следующему выводу. Парадоксально, но, несмотря на прошедшее столетие, наблюдаются типичные бюджетные ошибки и искажения, допускаемые земскими статистиками и постсоветскими социологами «в процессе общения с различными стратами сельского населения» (с. 38). Между тем одна из главных проблем бюджетного метода — точность и достоверность сведений. Методологию Щербины, изложенную в «Сводном сборнике по 12 уездам Воронежской губернии. Воронеж, 1897», Никулин характеризует так: «Если бы нынешний социолог действовал по рекомендациям ученого в современной деревне, то... он провалил бы все исследование». В то же время: «Наверняка и земский статистик потерпел бы полный провал, если бы работал по современным методикам» (с. 40). Никулин раскрывает обнаруженные им «любопытные закономерности и эволюцию в путанице сведений о семейной экономике сельских жителей» (с. 41). Он называет и рассматривает причины этой путаницы, кроме конкретных условий, по его мнению, связанные с тревожностью, для которой имелись основания и во времена Щербины, имеются и сейчас (тревоги внутрисемейных и местных тайн, использование недозволенных ресурсов и т. п.). Общий вывод Никулина-социолога: «Сто лет назад искажения в ответах о семье преобладали над искажениями



в ответах о ее хозяйстве; ныне искажения в ответах о хозяйстве преобладают над искажениями в ответах о семье» (с. 49). Современному читателю этот вывод не только понятен, но и близок, не правда ли?

Интереснейшая книга Никулина содержит историю российского села, раскрывает отношение власти не только к селу и аграрной мысли, но и к личностям выдающихся аграрников России середины XIX, всего XX и начала XXI вв.

## Russian Agruculturists: Adherence to Ideas and Actions

*Tamara Kuznetsova*

Chief Researcher, Institute of Economics of the Russian Academy of Sciences (RAS)

Address: 32 Nakhimovsky prospect, Moscow, Russian Federation 117418

E-mail: kte@inecon.ru

Review: *Agrarniki, vlast' i selo: ot proshlogo k nastojashhemu* [Agriculturists, Power and Village: From Past to Present] (Moscow: Delo, 2014) by Alexander Nikulin (in Russian)



## Памяти Бориса Владимировича Дубина

31.12.1946 — 20.08.2014

### *Наталья Самутина*

Кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник и руководитель  
Центра исследований современной культуры ИГИТИ НИУ ВШЭ  
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000  
E-mail: [nsamutina@mail.ru](mailto:nsamutina@mail.ru)

### *Борис Степанов*

Кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник ИГИТИ НИУ ВШЭ  
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000  
E-mail: [steppann@mail.ru](mailto:steppann@mail.ru)

Несколько месяцев с нами нет Бориса Владимировича Дубина, социолога, переводчика, политического и культурного аналитика, коллеги, собеседника и учителя. Его смерть оказалась потрясением и огромной потерей для множества людей. Это было понятно в первые дни, это особенно видно сейчас, когда уже можно говорить о целом массиве замечательных мемориальных текстов; об особом качестве событий, связанных с памятью Бориса Дубина, и с желанием найти утешение в коллективных жестах признания — таких, например, как посвящение ему ярмарки Нон-фикшн в ноябре 2014 года.

«Человек-книжная ярмарка» — этот статус хорошо подошел бы Борису Владимировичу Дубину и при жизни: он не только был создателем книг и одним из самых пронизательных их читателей, но его вообще крайне редко видели без книг. Отчасти этим он нам сразу запомнился при первой встрече в 1997 году, когда мы, студенты Института европейских культур РГГУ, пришли на первое занятие курса «Социология культуры». Оба преподавателя, Б. В. Дубин и Л. Д. Гудков (курс они читали вместе, как делали вместе многое другое, — ценить преимущества совместной работы они научили и нас), выгрузили на стол целые стопки книг из своих бездонных сумок — мы не видели раньше такой настойчивости и наглядности в стремлении рассказать ученикам о наиболее важных изданиях. Впоследствии, встречая Бориса Владимировича где-нибудь на конференции, на очередном научном семинаре Института гуманитарных историко-теоретических исследований Высшей школы экономики, где он всегда был самым желанным гостем и многократным докладчиком, или просто на улице, можно было неизменно ожидать встречи и с новой книгой, которая доставалась из портфеля, показывалась,

© Самутина Н. В., 2014

© Степанов Б. Е., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

а порой и щедро дарилась. И оказаться могла чем угодно — переводным романом или журналом «Иностранная литература», теоретическим трудом по эстетике или книгой стихов, или — самая большая радость! — новой книгой самого Бориса Дубина; словом, все, как и должно быть на хорошей книжной ярмарке.

Сегодня мы, в ряду достойнейших других, на правах учеников и читателей, «субъектов воспоминания», имеем возможность сказать несколько слов памяти человека, который сам занимался памятью и считал эту проблематику существенной настолько, что, будучи одним из самых востребованных российских ученых, не отказывался, например, реферировать книгу Джорджио Агамбена о памяти и свидетельстве<sup>1</sup>. Что кажется сейчас самым главным, исходя именно из нашей индивидуальной точки сборки памяти («сказав о множестве субъектов памяти, добавлю... что ни у кого лично и ни у одного института нет в отношении памяти и прошлого вообще никаких привилегий»<sup>2</sup>)? Наверное, то, что для нас ни в какие режимы прошлого эта память о Борисе Владимировиче Дубине непереводаема в принципе. Все, чему у него научились мы и десятки других учеников, есть существенная часть нашей оптики, основа профессиональной жизни, исследовательской и преподавательской работы. Каждый год, приходя на факультет социологии Высшей школы экономики вести магистерский курс по социологии культуры, начатый 10 лет назад вместе с Борисом Владимировичем, мы не только заново перечитываем с новыми студентами его тексты по социологии литературы, памяти, истории. В этом курсе, идея и базовый дизайн которого принадлежат ему, мы стараемся развивать те исследовательские принципы и рамки, поддерживать тот образ науки, который читается во множестве текстов Б. В. Дубина, составляющих его проект социологии культуры. Мы хотели бы подчеркнуть три важных составляющих этого проекта, «подаренного» нам Б. В. Дубиным в качестве некоторого «естественного» и «нормального» состояния дел в научной вселенной: нам понадобилось время, чтобы по-настоящему понять, как много в этом проекте было от самого автора, его эрудиции, научной открытости, разнообразия интересов, внимания и уважения к различию.

Прежде всего это невероятно обширный и открытый проект социологии современной культуры (не только литературы, но и множества других фикциональных рамок — кинематографа, телевидения, театра, новых медиа и т. д.), позволяющий включать частности в осмысленный горизонт, задавать вопросы современности исходя из взаимосвязанности самых разных культурных феноменов. Характеризуя этот проект, важно отметить, что он возникал на стыке литературоведческой рефлексии и социологического описания ее институциональных рамок<sup>3</sup>. Чувстви-

1. Агамбен Дж. (2008). Что остается от Аушвица. Архив и свидетельство (реферат) // Отечественные записки. № 4. С. 58–68.

2. Дубин Б. В. (2008). Память, война, память о войне: конструирование прошлого в социальной практике последних десятилетий // Отечественные записки. № 4. С. 19.

3. Гудков Л. Д., Дубин Б. В. (1994). Литература как социальный институт. М.: Новое литературное обозрение; Дубин Б. В. (2001). Слово — письмо — литература: очерки по социологии современной культуры. М.: Новое литературное обозрение; Дубин Б. В. (2005). На полях письма: заметки о стратегии мысли и слова в XX веке. М.: Emergency Exit, и другие работы.

тельностью к проблематике литературных миров этот проект был обязан не только рецепции наследия формалистов, с введенной ими темой «литературности», но также не в последнюю очередь индивидуальным особенностям Дубина-переводчика, знатока литературных теорий. Столь же дифференцированной оказывалась и интерпретация социальности литературы, которая раскрывалась и в самом акте литературного высказывания, и в различных стратегиях самоопределения главных носителей литературной культуры — интеллектуалов, и в устройстве институтов, участвующих в воспроизводстве литературы (от института классики до домашних библиотек, от журналов до литературных премий). Это все выводило в итоге на анализ принципиального значения литературы для формирования современного человека. Учитывая возможности проецирования на другие современные культурные институты и доказательную включенность в общий горизонт рефлексии о современном человеке, культуре, обществе, этот проект, как по своим исходным принципам, так и по масштабу задействованного и преумноженного теоретического багажа, оказался сопоставимым с социологическими проектами последних десятилетий XX века, такими как социология литературы П. Бурдые или американская культурсоциология.

Второй важнейшей особенностью этого проекта было то, что социальность вводилась в него как вещь принципиально проблематичная. Следуя завету М. Вебера о ценностной «борьбе богов» как сути современной эпохи, он был ориентирован на изучение и раскрытие смысла культурных конфликтов, возникающих на стыке времен, смысловых миров, культурных языков, сложно устроенных многообразных «других». Недаром последняя статья Дубина оказалась посвящена украинскому Майдану, недаром сквозной темой, над которой он работал в последние десять лет, была тема памяти о войне и антропологии «пределов человеческого». Конфликт как отправная точка исследования всегда отсылает не только к проблеме выбора объекта и метода исследования, его понятийного аппарата, но и к проблематике функций знания. Отсюда вытекало противопоставление себя омертвевшим формам академического и профессионального знания (любого: социологического, литературоведческого, культурологического и т. д.), отсюда — работа по выявлению рутинных форм его порождения, идентификации стоящих за ними культурных реакций на неустрашимые противоречия современной культуры. В свое время Б. В. Дубин и Л. Д. Гудков не пожалели времени и сил на развернутое предупреждение нашему поколению исследователей, наблюдая наши первые, еще учебные попытки конструировать себя как субъектов научного знания. В статье «Молодые «культурологи» на подступах к современности»<sup>4</sup> можно найти впечатляющий список предостережений начинающему ученому: погоня за модными темами, замена теоретической рефлексии популистскими описаниями и журнализмом, увлечение экзотическими частностями в ущерб продуманным обобщающим конструкциям, общая бесконфликтность и т. д.

4. Гудков Л. Д., Дубин Б. В. (2001). Молодые «культурологи» на подступах к современности // Новое литературное обозрение. № 4. С. 147–167.

Наконец, третьей важной характеристикой, тесно и вместе с тем своеобразно связанной с первыми двумя, была укорененность исследовательского внимания в первую очередь в российском и постсоветском контексте. Значимой рамкой социологических работ Дубина был инициированный Ю. А. Левадой и его коллегами на рубеже 1990-х годов проект по изучению советского человека. Сформулированная в рамках этого проекта концепция советской модернизации, незавершенного советского модерна в более поздних работах Дубина развивалась в форме исследования конкретных текстов, практик, институтов — будь то эволюция спорта, жанр романа-боевика или феномен стеба. Одной из поразительных черт этих статей и выступлений было стремление «стянуть» исследовательским усилием разные временные пласты, увидеть соотнесенность текущей конъюнктуры с основополагающими тенденциями в развитии культуры. Дубин не питал иллюзий относительно происходящего вокруг, в одном из последних интервью он говорит о привычке к «маргинальности и одиночеству». В этом свете его усилия по осмыслению настоящего можно считать выражением прекрасного афоризма Антонио Грамши, который любил цитировать один из лидеров Cultural Studies Стюарт Холл, также ушедший от нас в 2014 году: «Пессимизм разума, оптимизм воли».

## In Memory of Boris Dubin (31.12.1946 — 20.08.2014)

### *Natalia Samutina*

Associate Professor, Leading Researcher, National Research University Higher School of Economics  
Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: nsamutina@mail.ru

### *Boris Stepanov*

Associate Professor, Leading Researcher, National Research University Higher School of Economics  
Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: steppann@mail.ru