

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Илья Роготнев

ЁРШ И ЛЕВИАФАН

Введение в политическую историю
русской литературы

монография



ПЕРМЬ 2025

УДК 821.161.1:32
ББК 83.3(2=411.2)5 + 66.0
Р59

Рецензенты:

Вячеслав Алексеевич Поздеев,

доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры русской и зарубежной литературы и методики обучения; главный научный сотрудник ИЯЛИ ФИЦ «Коми НЦ УрО РАН»

Петр Александрович Куличкин,

кандидат культурологии, доцент кафедры ИЯСО ПНИПУ

Художник:

Юрий Владимирович Оленев

Роготнев, И. Ю.

P59

Ёрш и Левиафан. Введение в политическую историю русской литературы : монография / И. Ю. Роготнев ; Пермский государственный национальный исследовательский университет. – Пермь : Perm University Press, 2025. – 308 с.

ISBN 978-5-7944-4273-1

В монографии предложено прочтение русской классической литературы в оптике политического и политико-философского анализа. Главы книги посвящены общим принципам политической интерпретации текста, становлению института литературы в России, заключенной в классике политической рефлексии о власти, государстве, идеологии.

Издание адресовано филологам, специалистам в областях интеллектуальной истории и политической теории, а также всем читателям, испытывающим интерес к русской классической литературе как определяющему феномену национальной жизни.

*Печатается по решению кафедры русской литературы
Пермского государственного национального
исследовательского университета*

УДК 821.161.1:32
ББК 83.3(2=411.2)5 + 66.0

ISBN 978-5-7944-4273-1

© Роготнев И.Ю., 2025

© Оленев Ю.В., 2025

© ПГНИУ, 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
1. ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЧТЕНИЕ.	
Теоретическая преамбула	14
2. МОМЕНТ КАРАМЗИНА.	
Очерк модернизации литературы в России	49
3. ДИСЦИПЛИНА, ИМПЕРИЯ, САТИРА.	
Анализ отношений власти в пространстве сатирического произведения.....	78
4. РУССКИЙ ЛЕВИАФАН.	
Политическая теология текстов о государстве Российском	134
5. «ДИТЯ ГОГОЛЯ».	
К критике национального политического воображения	180
6. ПОЭМА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ.	
Введение в русский дискурс о модерне.....	224
<i>Post Scriptum</i> . МЫСЛИТЬ ВМЕСТЕ	243
<i>Appendix</i> . УЧЕНИЕ ОБ ИДЕОЛОГИИ.....	253
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	286

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга посвящена политическим идеям и функциям русской классической литературы. По замыслу это политическое сочинение, использующее литературоведческие аргументы.

I.

Столбовые вопросы русской метафизики: о свободе, о зле, о справедливом — были поставлены Александром Пушкиным и его литературными наследниками, а впоследствии обсуждены великими русскими философами, прежде всего Владимиром Соловьевым и Николаем Бердяевым. Вокруг и в свете этих вопросов проясняется и мысль политическая в русской литературе.

Однако разве «большая» литература принадлежит политическому или дает политическому существенное место в своем, литературном, поле? Разве не мировая скорбь и универсалистский идеал направляют творческие искания главных русских писателей?

Лев Толстой определял тему «Войны и мира» как *мысль народную*, «Анны Карениной» — как *мысль семейную*. Не случайно, конечно, в ряду авто-интерпретаций Толстого нет места *мысли политической*: в «Войне и мире» осуществляется поразительная интеллектуальная авантюра деполитизации исторического процесса. Политические речи в бессмертном романе истолкованы как языковые игры аристократов в пространстве великосветского салона. Историю определяют, по Толстому, не партии, не сословия, не классы, не воля государей или вельмож, но органическая сила народных масс, над которой как пена шумит политическая речь. Нужно ли говорить, что толстовский проект деполитизации истории носит сугубо политический характер? Поход Толстого против политики завершается крайним анархизмом и программой ненасиль-

ственного сопротивления — то есть сопротивления в формате неучастия, — оказываемого всей цивилизации, любым проявлениям социальной структуры: от госаппарата и разделения труда до церковной иерархии. — Политическое проступает как пространство судьбы культуры.

Настоятельность политического в русской классике следует понимать исторически. В силу обстоятельств русская литература взяла на себя в XIX веке функции национального парламента и универсальной философии. «Русская литература XIX в. всегда была литературой служения и учительства. И нам смешно читать, когда в современной французской литературе “engagement” [ангажированность] считается чем-то новым»¹ [Бердяев 2013: 563]. Как известно, ослабление церкви в Новое время — всесторонняя экспроприация церкви гражданскими элитами — сопровождалось развитием демократической дискуссии и светской спекулятивной мысли. В Российской империи эти функции в существенной мере взяла на себя изящная словесность. Именно здесь *мысль политическая* реализует себя в ее основных ипостасях: идеологии, политической философии, политической теологии.

Между тем, школа — как основное место функционирования классической литературы в наши дни — стала оплотом деполитизирующего чтения, в рамках которого даже базовым политическим концептам: *Война, Насилие, Революция, Власть* и т. п. — было сообщено тривиальное, не политическое значение, в духе гуманистического психологизма и требований общественной морали, в духе толстовства, в духе *common sense*. Так, школьная дидактика советского времени, тяготевшая к вульгарным формам политизации исторических дисциплин, сводила русскую политическую мысль к своеобразным социальным чувствам (любовь к народу, ненависть к угнетателям).

¹ Н.А. Бердяев имеет в виду, прежде всего, литературно-критические тексты Ж.-П. Сартра, в которых отстаивается ангажированность литературного творчества, см.: [Сартр 2020].

Заклученная в классике общественная мысль оказывается «заколдована» в терминах риторики нравственности.

II.

Настоящая работа стремится перечитать классику в пространстве политического. Такое предприятие осуществляется, конечно, не впервые; более того — политическую историю литературы можно считать одним из мейнстримных направлений литературоведения. Литературная критика всегда была дисциплиной общественной, хотя критик/литературовед всегда имел возможность уклониться от обсуждения политических вопросов, предпочитая им вопросы эстетические, нравственные или метафизические. Вероятно, такому уклонению способствует узкое толкование литературоведческого объекта — не как области публичных текстов (которые читают, обсуждают и преподают), но как совокупности текстов художественных. Несмотря на высокий авторитет таких деполитизированных течений, как формализм или православная герменевтика², политическое литературоведение представляет собой богатую идеями и продуктивную область, к которой имеет смысл отнести:

1) изучение политических идей и идеалов, сконструированных в литературе или распространяемых посредством литературных текстов. В качестве очевидного примера укажу на большой корпус литературоведческих работ, разъясняющих консервативные взгляды Ф.М. Достоевского³;

² То есть интерпретация произведений в контексте опыта веры и богословской мысли.

³ Такого рода тексты часто оперируют специфическим профетическим языком: «пророческий пафос», «роман-предупреждение» или мессиански окрашенная идиома «русская идея» [Сараскина 1990; Кантор 2010; Сыромятников 2014 и мн. др.]. Назову работы последних лет, тематически выделяющиеся на этом фоне: [Новикова 2021; Бастрыкин 2023].

2) исследования русского политического языка, становления, эволюции и трансформаций политических концептов. Этим вопросам посвящены как собственно литературоведческие труды [Гаспаров 1999; Зорин 2001; Стенник 2004], так и основательные работы в области интеллектуальной истории, захватывающие в качестве частных эпизодов историко-литературные сюжеты [Хархордин 2011; Соловьев 2021];

3) история общественно-политической дискуссии и партийной борьбы в литературе. Предметом таких исследований могут выступать как своеобразные литературные войны между писателями [Борщевский 1956], так и сформированные полемической ситуацией литературные феномены вроде анти-нигилистического романа [Старыгина 2003];

4) исследование литературных объединений и выработанных в них стилевых кодов (поэтик) как формы публичного существования политических групп (партий) [Щукин 2007; Разувалова 2015];

5) исследование института литературы: его общих свойств [Гудков, Дубин 2020], его зарождения в российском государстве [Осповат 2020], а также администрирования литературы, в частности работы цензурного ведомства [Ruud 2009; Виноградов 2021];

6) литературоведческая «советология». Академические тексты о советской литературе редко обходятся без обсуждения таких тем, как *политические репрессии*, *культ личности*, *тоталитарная культура* и т. п. В качестве наиболее очевидного примера советологической оптики в литературоведении назову тексты Е.А. Добренко [1999; 2020]. Несмотря на то, что история русской советской литературы едва ли не целиком написана как история политическая, публикуются работы, специально рассматривающие вопрос о взаимодействии политики и поэтики в советский период [Вьюгин 2014].

Последнее закономерно: разнообразные исследовательские сюжеты, сопрягающие поэтику с политикой, сами по себе

не задают стратегического видения данного исследовательского поля, наличие которого требуется время от времени фиксировать — и осуществлять оконтуривание области, расстановку акцентов, инвентаризацию познавательных ресурсов. В ряду подобных опытов находится и настоящая работа. Она исходит из наличия пестрого поля политико-филологических исследований и предлагает введение в политическую историю русской литературы. Замысел этого предприятия заключается в том, чтобы осветить набор концептов и направляющих идей из области политической теории, пригодных для анализа литературных феноменов, и применить их при обсуждении нескольких крупных историко-литературных вопросов, касающихся классических авторов. Тем самым я планирую предъявить политическое литературоведение как проблемное поле и стратегию исследования.

Своей целью я, однако, ставлю не создание хорошей литературоведческой теории, но открытие доступа к политическому пространству русской классической литературы. Предваряя выводы этой книги, обозначу ее центральную идею: русская культура располагает сложно организованной, концептуально изящной, до сих пор актуальной и вполне оригинальной политической рефлексией, заключенной непосредственно в школьном литературном каноне. Я не уверен, что, будучи открытым, политическое пространство классики может быть использовано в целях патриотического или духовного воспитания (чего от классических текстов мы ожидаем), но пространство это несомненно востребует от публики политического мышления.

Своеобразие примененного подхода автору видится в двух аспектах. (1) Используя для интерпретации концепты *идеология*, *гегемония*, *политическое бессознательное* и т. п., я предполагаю найти в литературных произведениях знание об этих или соположенных им политических вещах. Я считаю свой аппарат когерентным (но, разумеется, не тождественным и даже не прием-

ственным) мыслительной системе русской классики. Таким образом, язык политической теории выступает здесь не мета-языком, но инструментом развертывания мысли политической, заключенной в классических текстах и ориентированной вокруг вопросов о свободе, зле, справедливом. (2) Изучая труды в области политического литературоведения, я пришел к убеждению, что они часто примыкают к одной из двух групп: одна группа академических текстов основательно фундирована социальной теорией и/или политической философией, однако не слишком озабочена анализом литературных произведений как культурных ценностей, как произведений ума и воображения; вторая группа, напротив, прилагая большие усилия к раскрытию политического смысла и его репрезентации в поэтике произведения, использует самые доступные, если не сказать тривиальные, модели и языки описания политической реальности. Я сделал выбор в пользу простой суммы этих стратегий и постарался совместить развернутые теоретические экспозиции (некоторые из них справедливо назвать *громоздкими*) с литературоведческим анализом в самом традиционном смысле, то есть с анализом поэтики и смыслов произведения в его целом.

Историико-культурным главам работы, где предпринимается заявленное политическое прочтение русской классической литературы, предпослана глава, устанавливающая категории и процедуры такого прочтения (*глава 1*). Этот теоретический раздел дает наилучшее представление о новизне и направлении предлагаемого интеллектуального предприятия.

Считаю нелишним предупредить читателя, что аппарат исследования почти целиком основан на литературоведческой инструментализации европейской политической мысли — по большей части той философии общества, которая осуществляла критику западного модерна. Автор книги пребывает в убеждении, что никакой другой критической теории в нашем распоряжении по большому счету нет, поскольку, осуществляя свое господство над миром, именно современный Запад оставался

эпицентром мировой интеллектуальной культуры. Сообщество, осуществлявшее гегемонию, само вынуждено было сохранять для себя существенную область свободы в размышлении о политических вещах, дистанцию между субъектом и культурой господства. Таков основной аргумент моей апологии мыслящего Запада.

Используемый метод, в части заимствований из континентальной критической теории, излагается также в приложении — в очерке «Учение об Идеологии».

В историко-культурных главах освещаются следующие темы: модернизация литературы и формирование аппаратов идеологии (глава 2), игра литературы с эффектами власти над индивидуальным телом и большими пространствами (глава 3), политическая теология государства Российского (глава 4), воображение русского национального бытия писателями XIX века (глава 5), русский дискурс о модерне (глава 6). Таким образом, в этих главах на стыке поэтика/политика рассматриваются темы: *институт литературы, власть, государство, нация, модерн*. В каждой главе анализируются, с разной степенью детализации, несколько историко-литературных сюжетов — за счет представления разных (иногда весьма далеких друг от друга) литературных феноменов на одной политической сцене осуществляется попытка выявить разнородное поле значений; сопрягая политические теории с литературной классикой, я ставлю целью не отыскать порядок, «систему», политических смыслов, но вступить в обширное, множественное и разнородное смысловое пространство, в котором разворачиваются «торги»⁴ между литературой и политическим.

Актуальный смысл и практическую ценность политического наследия классики я обсуждаю в послесловии, которое написано в публицистическом ключе.

⁴ Метафора торгов принадлежит Стивену Гринблатту [Greenblatt 1988] и представляется мне весьма ценной в методологическом отношении.

Завершая характеристику работы, отмечу, что в ней сознательно опущена одна важная тема. Хотя я определяю политическое через социальный антагонизм (см. главу 1), через разделение людей на друзей и врагов, я не анализирую эпизоды общественной борьбы и палитру политических течений в русской литературе. Исследовательские сюжеты книги строятся в зоне стратегического и философского одиночества — уже в политическом, но еще не среди друзей и врагов.

III.

Существует мнение, что исследователь политических проблем должен отрефлексировать и эксплицировать собственные нормативные основания, чтобы быть с читателем по возможности честным и не обманывать ни его, ни себя самого иллюзорной «нейтральностью» изложения и анализа.

1. Автор этой книги считает необходимым осуществить политическую критику европейского модерна и ревизию, в свете этой критики, национальных идеологических нарративов. Я полагаю, что основной набор как западных, так и почвенных конструктов (*национальная идея, культурный код, особая цивилизация*), используемых русской интеллигенцией и публичными политическими акторами, принадлежит к вторичной идеологической продукции западного модерна. Гегемония в модерне всегда строилась не только на предложении псевдо-универсальных ценностей (*прогресс, демократия, личность*), но и на конструировании в периферийных пространствах «самобытных» культурных автономий. «Цивилизационные» и «этнокультурные» спецификации жизни легитимировали (или попросту оправдывали) неблагоприятные эффекты периферийной экономики. Не следует забывать и о том, что глобальное потребление товаров и культуры всегда располагает спросом на экзотику.

2. Среди универсальных идеологических конструктов эпохи модерна особую роль сыграло понятие о культуре как о сфере

духовных исканий и эстетических наслаждений, обладающей автономией от экономики и политики. Я не намерен доказывать, что такой «культурной сферы» не существует; напротив, я полагаю, что она была сконструирована в качестве рекреационного пространства, в котором можно укрыться от политического сего разрывами, антагонизмами, экзистенциальными вызовами и суверенными решениями. Понятие политического позволяет начать работу по высвобождению классического канона и национального наследия в целом из пут «культуры» в указанном смысле, «культуры» как выгороженной рекреационной зоны.

3. Разбирательство с метанарративами, с присущими этим последним понятиями и императивами — западническими, почвенными, «культуроцентричными» — носит внешне как бы нигилистический характер, однако нигилизм здесь может быть поставлен на службу консервативной задаче. Мы должны осуществлять интеллектуальную критику культуры для того, чтобы определиться: что мы храним в ничтожащем потоке времени? какие традиции мы обращаем в проекции? Подвергнутые критике и постоянному перепродумыванию, культурные и исторические ценности должны вернуться в качестве присвоенных мною и взятых мной в качестве осмысленного основания для моих речей и поступков. Такова первая задача той практики, которая названа в настоящей работе политическим чтением.

4. Критическое прочтение национального (как и мирового) культурного наследия призвано пробуждать способность свободно мыслить о политических вещах. Сама *мысль политическая* может выступать идеальным горизонтом; мыслить о политическом и мыслить политически — это благо и добродетель, от которых мы нередко отчуждены стеной «культуры», «морали», «традиции» — безрефлексивным символическим. Освободить мысль политическую, предоставить ей место — такова вторая задача политического чтения. При этом я убежден (и считаю, что мне удалось это доказать): русская классическая литература

сама выступает областью сильнейшей политической мысли и ресурсом мышления и знания о современном порядке политических вещей.

Основой книги стали публиковавшиеся автором в течение десяти лет литературоведческие исследования (раздел III библиографического списка); все они были переработаны и существенно переосмыслены в свете нового целого.

Курсивом в основном тексте обозначены цитаты из источников, а также отдельные термины и выражения, которые берутся как языковые знаки или единицы «чужой речи». Мои собственные смысловые акценты оформлены *р а з р я д к о й*. Выделение **полужирным** шрифтом используется только в композиционных целях. Источники цитируются с указанием в круглых скобках фамилии автора, тома/подтома собрания сочинений (при необходимости) и номера страницы. Ссылки на исследовательские тексты даются в квадратных скобках.

1.

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЧТЕНИЕ.

Теоретическая преамбула

Политическим чтением я называю метод толкования литературных текстов в пространстве политического. В основании этого метода лежат теоретические идеи, сформулированные ведущими политическими мыслителями XX века. Политическое как особое измерение человеческой жизни образовано не без участия речевых практик, то есть дискурса. В свою очередь литература активно задействует языковые игры, производящие политическое, и выступает как стратегически важная фабрика политического. В поле литературы политический смысл речи может выступать в формах идеологии, политической философии, политической теологии — то есть в любой из трех своих ипостасей. Политическая интерпретация литературных произведений должна работать со специфическими структурами политической мысли, всегда как бы смещенной относительно буквального смысла речевого высказывания.

Политическое

Греческое понятие *политика* отсылает к делам полиса — общим заботам граждан об учрежденной ими, администрируемой при их участии общественной жизни (политии). Круг вопросов, вовлекаемых в политику, зачастую ситуативен. Политическими проблемами могут выступать устройство системы правосудия, процедуры распределения земли, налогообложение — и, к примеру, содержание понятий гендерной теории, интерпретация исторических событий, вероисповедание или дискуссии о современном театре. Иными словами, политика есть сфера всех рефлексий и практик, попадающих в некоторый

«политический» фокус. Политическим вопрос становится, когда общество — точнее, активисты, говорящие от лица общества — придают этому вопросу политический статус. Почти достаточным для наших задач кажется н о м и н а л и с т с к и й подход: политика — это область социальных феноменов, означенных социумом и его экспертами как важные, существенные для общественной жизни.

Сделаем следующий шаг — по ту сторону номинализма. Обозначив феномен как феномен политический, мы перемещаем разговор о нем в дискурс, где — как бы уже заведомо — функционируют известные концепты и категории: *власть, политическая оппозиция, война, политические партии, классовая борьба, идеология, преследования, свобода слова*. Политическое следует помыслить как особого рода пространство, в котором социальная жизнь предстает в качестве политики и которое составлено, по меньшей мере частично, из политизируемых вещей. Учреждение политического пространства может трактоваться как своеобразная трансгрессия — разрыв с социальным как множеством частных жизней и выход в область сверхличной рефлексии и гражданского поступка. Именно в таком духе можно прочитать политические трактаты Аристотеля («Политика», «Никомахова этика», IV в. до Р. Х.) — одного из отцов европейской политической теории. Политическое как учрежденную над социальным область публичной дискуссии и общественных деяний исследует Ханна Арендт (1906–1975), в работах которой остро ставятся вопросы деформации и деструкции этого «аристотелевского» пространства жизни в теориях и практиках современной эпохи.

Этическое пространство европейская философия определила через координаты *добро/зло*, пространство эстетическое — через координаты *прекрасное/безобразное*. Немецкий политический мыслитель Карл Шмитт (1888–1985) предложил считать исходным и конституирующим для полити-

ческого в его целом различие *друг/враг*⁵ («Понятие политического», первая публикация — 1927). Политизируя театр, общественные активисты меняют сам код дискуссии: политическая критика театра определяется не понятием о безобразии, но понятием о враге — она переосмысляет театральную сцену как сцену общественной борьбы. «... всякая конкретная противоположность есть тем более противоположность политическая, чем более она приближается к крайней точке, разделению на группы “друг/враг”» [Шмитт 2016а: 305]. Шмиттианский *враг* отнюдь не простой конкурент или соперник — речь идет, вероятно, об экзистенциальной вражде, радикальной чуждости, о несовместимой с моим жизненным миром инаковости. «Крайней реализацией» шмиттианского *политического* является война [Шмитт 2016а: 308].

Проницательный интерпретатор Шмитта, Лео Штраус (1899–1973) показывает, что автор «Понятия политического» стремится возразить философии культуры как совокупности автономных полей («культурных провинций»: моральной, эстетической и др.). Проект Шмитта заключается в том, чтобы занять позицию политического, встать на сторону политического как (внеположенного) «фундамента культуры» в противовес «либерализму, уютно устроившемуся в мире культуры» [Штраус 2012: 123]. Философия культуры предполагает «мир без *серьезного оборота дел*» [Штраус 2012: 134]; Шмитт «одобряет политическое», то есть экзистенциальную вражду, «поскольку в ситуации угрозы видит серьезность человеческой жизни, равно как и то, что ей угрожает опасность» [Штраус 2012: 135].

⁵ Развивая этот теоретический ход, следовало бы сказать, что *прекрасное/безобразное* в эстетическом, как и *добро/зло* в этическом, выступает лишь в качестве конвенциональных категорий, которые в ряде философских систем отбрасываются, то есть утрачивают свою конвенциональность. Базовое различие позволяет мысли захватить некоторое измерение человеческой жизни, однако захват этот еще не значит (или не обязательно означает) знания о субстанции, каузальности, функциях целого, захваченного через «большие» категории.

Анализ эволюции текста «Понятия политического» показывает, что стратегия Шмитта изначально состояла в том, чтобы утвердить автономию политического среди областей человеческой культуры, однако впоследствии Шмитт — в соответствии с догадкой Штрауса — утверждает политическое как само основание, истинный фундамент исторического бытия [Майер 2012: 26–40]. Таким образом, сам Шмитт дает две перспективы понимания политического: как автономного поля и как основания человеческого мира, противостоящего автономным областям «культуры».

Одиозная репутация Шмитта — консервативного теоретика, в 1930-е годы вступившего в НСДАП — требует постановки вопроса о практических последствиях его понятия политического. Не становится ли оно обоснованием самой опасной, вплоть до геноцидной, политики⁶? Классическая политическая философия (Платон, Аристотель) ставила во главу угла «добродетель», а эллинская политика предстает в философских текстах как дискуссия свободных людей о путях совместного достижения блага и благополучия [Штраус 2000a]. Можно ли описать благородную эллинскую практику (свободный диалог друзей) в поле, кодированном оппозицией *друзья – враги*?

Удерживая гениальную догадку Шмитта и одновременно придерживаясь «эллинского духа», Шанталь Муфф предлагает такое решение: «... под “политическим” я понимаю антагонизмы такого рода, которые делают человеческое общество таким, каким оно является; “политикой” же я называю набор практик и институтов, ответственных за поддержание порядка, за обеспечение сосуществования людей в условиях, порождаемых флуктуациями политического» [Муфф 2008: 98]. Социум рассечен фундаментальными антагонизмами;

⁶ Сам Шмитт, однако, направил свои теоретические усилия скорее к изучению и обоснованию европейского опыта «обуздания» политического, ограничения войны и поддержания мира. Признание фундаментального характера вражды выступает у Шмитта своего рода условием ее гуманизации.

для Ш. Муфф последние связаны с самой структурой социальной идентичности: всякое *мы* предполагает структурную позицию *они*. Очевидно, что возможны и другие подходы к интерпретации исходной антагонистичности в сфере социальных коммуникаций: так, для Маркса фундаментальный антагонизм связан с разделением общества на трудящихся и экспроприаторов труда, в терминах выдающегося социолога Р. Лахмана — *элиты* и *неэлиты* [см.: Лахман 2010]. Итак, поддержанием относительного мира между антагонистическими группами занимается политика.

Весьма вероятно, что лучший способ политической регуляции предлагает нам политика эллинского типа — собеседование политически мыслящих граждан. Очевидно при этом, что достижение мира (согласия) через речь/логос отнюдь не является единственным или даже самым распространенным форматом «поддержания порядка». Шмитт, говоря о современном государстве, отмечает: «Ему удалось исключить распрю, институт средневекового права, покончить с конфессиональными гражданскими войнами XVI–XVII веков, которые велись обеими сторонами как войны особенно справедливые, и создать в своей области покой, безопасность и порядок. <...> Внутри такого государства была, действительно, только полиция, но уже не политика...» [Шмитт 2016а: 305].

Понятия *полиция*, *полицейская практика* глубоко (и, конечно, критически) разработаны Жаком Рансьером. Полиция — это стабильный порядок, распределение человеческих тел по социальной структуре, определение ролей и достоинств для индивидов и групп. «Полиция фактически желает “точных” имен, отмечающих прикомандированность людей к их месту и работе» [Рансьер 2006: 106].

Таким образом, политический феномен — совокупность вещей, опознанных / означенных субъектами в качестве политических — распадается на три части: политическое — фундаментальные антагонизмы; политика —

публичная агональная⁷ культура; полиция — устанавливаемый и воспроизводимый различными инструментами (бюрократическими, силовыми, идеологическими) общественный порядок.

Под политической историей я понимаю историю антагонистических социальных отношений, опосредуемых публичной политикой и политическими режимами (*полициями*). На уровне дискурсивном важнейшей частью политической истории являются политизации и деполитизации (нейтрализации) социокультурных реалий, то есть их символические перемещения между политическим, кодированным категориями *друг/враг*, и нейтральными полями семиотического пространства.

Дискурс

Я не берусь выяснять, является ли речевая практика (дискурс) единственным и универсальным способом конструирования политического как пространства политизируемых вещей. Для меня, однако, очевидно, что вовлеченная в политическое область вербальной культуры выражает эффекты политического феномена: антагонистический, агональный, полицейский.

1.1. Политическое проявляется в дискурсе как несогласие. «Под несогласием мы будем понимать определенный тип речевой ситуации: когда один из собеседников сразу и понимает, и не понимает, что говорит другой. Несогласие не есть конфликт между тем, кто говорит “белое”, и тем, кто говорит “черное”. Это конфликт между теми, кто оба говорят “белое”, но понимают под этим не одно и то же» [Рансьер 2013: 15]. Сравните с мыслью Славоя Жижека: «Согласно марксизму, классовая борьба — не всеобъемлющий нарратив нашей истории, но не поддающееся

⁷ Карл Шмитт недоверчиво относился к «агональной» (состязательной) политике, считая практики агона «неполитическими». Армин Молер так объясняет презрение Шмитта к агону: «Этот римлянин, невысоко ценивший Элладу, под “агональным” мог представить только бесконечную и бессмысленную колотьбу мечей по щитам» [Молер 2024: 70].

упрощению столкновение нарративов» [Жижек, Милбанк 2020: 127]. Элита и неэлита в момент обострения классового антагонизма находятся в ситуации несогласия, когда нарратив элиты попросту исключает возможность признания нарративов неэлиты (пролетариата), и наоборот. Так, выдающийся православный интеллектуал из среды русской эмиграции Николай Лосский «до своего изгнания наслаждался, вместе со своей семьей, приятной жизнью крупной буржуазии, окруженный слугами и няньками. Он “просто не мог понять, кто мог бы хотеть уничтожить его жизненный уклад. Что такого сделали Лосские и им подобные? Их мальчики и их друзья, по мере того как они унаследовали лучшее, что Россия могла предложить миру, помогли заполнить мир разговорами о литературе, музыке и искусстве, они вели тихий образ жизни. Что было в этом плохого?” [Во избежание недопониманий скажу, что нахожу это решение изгнать антибольшевистских интеллектуалов полностью оправданным. — *Прим. С. Жижека*» [Жижек, Милбанк 2020: 126].

Политическое (как антагонистическое измерение мира) функционирует, безусловно, на уровне Реального, но дает о себе знать в публичной речи, то есть уже в политике — агональном функционировании антагонизма. На несогласие можно смотреть как на экспозицию публичной политики, укорененную в политическом как Реальном.

1.2. В качестве литературной иллюстрации я использую корпус документов из русской политической истории (и политической истории русской литературы) — переписку князя Андрея Курбского с царем Иваном Васильевичем Грозным (XVI век)⁸. Первый ход в эпистолярной полемике совершил князь

⁸ Здесь я не предлагаю оригинального анализа текстов и ориентируюсь в этом вопросе на несколько глубоких исследований, выполненных в духе политической герменевтики и показывающих различия концептуальных оснований и риторико-лингвистических стратегий спорящих [Филюшкин 1998; Короваш-

Курбский, покинувший границы России и пожелавший объяснить свой поступок. Курбский упрекает царя в безнравственных, жестоких и нехристианских, поступках, призывая Ивана Грозного задуматься о Страшном суде. Само письмо было политическим актом, однако оно не имело политического содержания, базовый код первого послания кн. Курбского — морально-религиозный. Иван Грозный в пространном ответном письме прямо апеллирует к категориям *друзья/враги*. Царь обращается к Курбскому как представителю стана политических врагов московского царя и формулирует основы своей политической теологии — концепцию сакральной власти. При этом Грозный тоже уповаet на Страшный суд; царь, кажется, тоже видит свою правоту особенно неотразимой в свете Высшего правосудия. Курбский и Грозный выстраивают два целостных нарратива, обнаруживающих в каждом пункте (кто изменил Богу? кто проявил жестокость и вероломство? чьи проступки неискупимы?), радикальное несогласие — непонимающее понимание друг друга.

2.1. На уровне политики дискурс мобилизует в целях политической борьбы весь арсенал риторики, используя экспрессивные ресурсы языка, модели распространения мысли, приемы аргументации, а также всевозможные риторические уловки (софизмы). В то же время Рансьер имел основания подметить: «Диалогизм политики куда ближе к литературной разноголосице с её позаимствованными и возвращенными авторам высказываниями, с её играми первого и третьего лиц, нежели к якобы идеальной ситуации между лицами первым и вторым» [Рансьер 2013: 93–94]. Современная политика подчас настолько литературна, что можно считать ее вербальную модель позаимствованной из литературы, сконструированной внутри литературы. Однако более реалистичным было бы предпо-

кин 2020]. Следует указать и на другую традицию комментирования этого корпуса — в духе политизированного противопоставления «ренессансных идеалов» Курбского «авторитарному проекту» Грозного [Черняев 2016].

ложение о долгих «торгах», веками длящемся символическом обмене между полями литературы и политики.

2.2. Выйти за границы риторического анализа политических коммуникаций — анализа в аспекте техник *оратории*, то есть изобретения речи, и *эристики*, то есть искусства спора — позволяют теория диалога и модель полифонического романа, разработанные Михаилом Бахтиным (1895–1975).

Бахтинский тезис состоит в том, что текст Достоевского качественно отличается от текста Тургенева, Гончарова или Л. Толстого тем, что герой Достоевского обладает собственным голосом, точкой зрения на себя и мир — и этот голос, эта точка зрения несводимы к моментам развертывания авторского высказывания. В романах Достоевского мы имеем дело с мыслью Достоевского, но также с чем-то еще — с другой мыслью, которую никак нельзя редуцировать к структурам авторского мышления. Многократно воспроизводимый критиками Бахтина контраргумент состоит в том, что текст Достоевского обладает смысловым единством и идеологической завершенностью. Нет никаких сомнений, что автор порицает Раскольникова, разбивает его «теорию» о ландшафт художественного мира и недвусмысленно настаивает — через фабулу, через драматургию, через систему аллюзий, — что «теория Раскольникова» является безумным заблуждением, фатально ведущим субъекта к полной — телесной, психической и духовной — катастрофе. Было бы странно полагать, что Бахтин этого не замечает, однако замечает он и нечто другое: текст Достоевского, раскрывая мысль автора, содержит измерение голоса и мысли героя, который сам продумывает истоки и следствия своего тезиса, переживает этот тезис, испытывает свою идею на уровне экзистенции; это измерение другого субъекта позволяет нам, усваивая авторскую интенцию, встретиться с интенцией не-автора.

Бахтинское исследование полифонизма вовсе не отнимает у творчества Достоевского предмет и призвание: говорить в *железный век*⁹ о Христе — напротив, Бахтин объясняет, какими путями Христос в железный век приходит. Приходит Он не с мечом и венцом Цезаря, не магом (поработителем ума и фантазии), не благодетелем — не Великим инквизитором. «Поэма» о Великом инквизиторе, сочиненная центральным героем Достоевского, Иваном Карамазовым, разворачивает дуэль Христа политического с Христом полицейским — именем, которое присваивают и инструментализуют хозяева мира сего. Достоевский, развивая полифоническую поэтику, выводит Слово Божье (голос Христа) в синкризы (сопоставления) и анакризы (противопоставления) с голосами людей и дьявола. Иисус выходит на диспут с политическими теологами: Раскольниковым, Ставрогиным, Версиловым, Иваном Карамазовым, Великим инквизитором. Сам Христос, разумеется, хранит молчание — и риторическому анализу Его голос не поддается, однако Слово Христа работает внутри речи Его оппонентов, подрывая их и внося раскол в антихристианские политические теологии «героев-идеологов». Возможно, именно торжество Слова Божия в полифоническом пространстве (то есть функция Истины в многоголосой архитектонике) было тем умышленно изъятым из бахтинской конструкции моментом, о котором сам исследователь почти откровенно говорит в предисловии ко второму изданию своей работы о Достоевском: «Но, конечно, и в новом издании книга не может претендовать на полноту рассмотрения поставленных проблем, особенно таких сложных, как проблема целого полифонического романа» [Бахтин 2002: 8].

Бахтинская горизонталь диалога-карнавала не посягала на божественную вертикаль, но восстанавливала ее: свергая полицейскую, от-мира-сего структуру, бахтинская мысль

⁹ Из поэмы А.А. Блока «Возмездие»: *Век девятнадцатый, железный, / Воистину жестокий век! / Тобою в мрак ночной, беззвездный / Беспечный брошен человек! / В ночь умозрительных понятий, / Матерьялистских малых дел...* (Блок, 5, 24).

открывала и продолжает открывать возможность выхода по ту сторону.

2.3. Князь Курбский хотел уклониться от политического разговора. Во втором послании Ивану Грозному он выступает как плохой софист. Он предлагает обсуждать не тезисы оппонента, а его стиль — производит подмену предмета спора. Здесь же Курбский использует «аргумент к невежеству» (избитый софизм) — заключает на основе своих стилистических наблюдений, что Грозный не обладает достаточной литературной и философской культурой, чтобы с ним можно было вести достойный диспут. Курбский опирается на искусство эристики, технологию спора. Однако, втянутый в полемическую тяжбу, Курбский вынужден «проговариваться», артикулировать политическую позицию. Уже во втором послании Курбский походя выставляет Польское царство (куда он бежал из России) ученым и культурным, Россию же князь описывает как страну малокультурную. Окончательно оппонент Грозного переходит в регистр собственно политической полемики в третьем послании, где он создает публицистический образ России как «закрытого», «крошечного», inferнального царства зла и насилия. Тем самым введение Грозным в полемику новой проблематики — политической теологии — заставляет и Курбского сформулировать политико-теологические позиции: теперь Россия уже не «новый Израиль» (богоизбранная земля, каковой рисовал Курбский Россию недавнего прошлого), но царство проклятое и богомерзкое: ты (царь) *«затворил еси царство Руское... аки во аде твердыни»* (БЛДР, 11, 88); дьявол поднес тебе (царю) *«вместо храброго воинства — крошечников, или опришников кровоядных, тмы тмами горших, нежели палачей; вместо богодухновенных книг и молитв священных, имже душа твоя бессмертная наслаждалася и слухи твои царские освящались, — скоморохов со различными дудами и богоненавистными бесовскими песнями... чаровников и волхвов от далечайших стран собираешь»* (БЛДР, 11, 96).

Отмечу здесь же, что тексты Грозного и Курбского полны элементов иронического цитирования оппонентов и автодиалога — диалогического развития собственной позиции.

3. Наконец, на уровне полицейском дискурс конструирует с и м в о л и ч е с к и й п о р я д о к, в котором субъектам отводятся некоторые позиции в идеологическом пространстве. В вербальном пространстве полиция сказывается не просто в конструировании и манифестации структурного образа социума и/или политики — сам акт высказывания опирается на эту воображаемую конструкцию, он производится как коммуникация между субъектами в определенной диспозиции. Так, Грозный оппонирует Курбскому по частным вопросам, но фундамент аргументов московская царя — воображаемая структура, в которой каждому политическому актору: царю, попу, боярину — отведено свое место.

Полиция, разумеется, нередко присутствует в дискурсе на уровне скрытого кода — как слабо осознаваемые (часто бессознательные) идеологические структуры.

Литература

Итак, словесность глубоко затронута политическим. Литература вовлекается в политическое и реализует конфликт нарративов (антагонизм), риторическое/диалогическое состязание (агональное измерение, политику), структурный порядок (полицию).

Русские литераторы XVIII столетия строили Российскую империю совместно с монархами и монархинями. Антиох Кантемир и Александр Сумароков конструировали имперскую элиту посредством образов должного и недолжного, Михайло Ломоносов неустанно трудился над панегирическим языком империи, а Николай Карамзин — уже на излете «века просвещения» — осуществлял демаркацию границ *публичного/приватного*. В XIX веке усилилась партийная борьба в русской литера-

туре. Борьба эта на ранних этапах принимала форму полемики о путях развития литературного языка или о сущности романтизма. Уже Пушкин и поэты его «круга» образовали на основе выработанного ими литературного кода своеобразную общественную партию, которую оппоненты называли «аристократической» и подозревали одновременно в недостатке имперской лояльности и в недостатке демократизма. Пульс партийной борьбы фиксировали все участники литературного процесса XIX века. Постигая мистические антиномии православной веры, Федор Достоевский одновременно стремился радикализировать политическую распря эпохи, отчетливо распределяя представителей интеллигенции по политическим лагерям, — и в этом не было противоречия: его духовный опыт выстраивался как своеобразная политическая теология. Долгие шестидесятые — эпоха реформ Александра Второго — стали периодом институционализации политических партий в литературе, а сама литература превратилась в инфраструктуру идеологической власти, действующей в пространстве культурных элит и рекрутируемых ими специалистов (*среднего класса*¹⁰).

Порожденная имперским проектом, русская дворянская литература выступила сначала одним из импероустроительных инструментов, а впоследствии осуществила деконструкцию петербургского проекта и предоставила своей расширяющейся аудитории поле для конструирования и дискутирования новых исторических инициатив. Подавляющее большинство классических писателей: Державин, Пушкин, Гоголь, Достоевский, Лев

¹⁰ «Агенты включаются в элиту, если они необходимы для функционирования организационного аппарата элиты или если они могут покинуть его и создать свой собственный аппарат. Если выполняется только первое условие, они являются *средним классом*, наемными работниками организации, способными вытребовать себе некие привилегии, отказывая в своих услугах или в доступе к своим нематериальным активам, однако они остаются зависимыми от настоящей элиты. <...> актеров можно зачислить в элиту, только если они способны поддерживать экспроприацию ресурсов без помощи других агентов на ресурсопотоке» [Лахман 2010: 37].

Толстой и др. — прекрасно осознавали, что они играют именно в эти «игры», то есть что их творчество вовлечено в *серьезный оборот дел*. Свои политические партии они вели, смело оперируя авторскими амплуа и освоенными поэтиками.

Риску дать объяснение фундаментальному механизму этой игры. Сущность художественной литературы, по-видимому, состоит в двойном смещении речевой практики: в плане выражения (особый язык, например ощутимо смещенный посредством стихосложения) и в плане содержания (фикциональность — вымышленные лица, предметы и обстоятельства). Для достижения эффекта художественности достаточно ощутимого смещения на одном из планов: стихи о реальных лицах и событиях, а также написанные тривиальным языком рассказы о событиях вымышленных будут восприниматься как художественная речь. Смещение речи — эффект «другой речи» — позволяет дистанцировать художественную литературу от текстов с внятным коммуникативным заданием: бытовых, деловых, академических, политических. Таким образом, художественная словесность отчетливо противопоставляется всем сферам коммуникации. Только в силу этого дистанцирования теоретики могли размышлять, например, о мимесисе: если литература «подражает» действительности, то это значит, что литература не определяется как часть действительности.

Подлинные отношения между литературой и обществом куда сложнее миметических. Литература отражает, воображает, преобразует, выражает или отвергает действительность. По выражению Стивена Гринблатта, литература ведет с обществом торги (*negotiations*) [Greenblatt 1988]. Художественную словесность образует пространство автономных символических игр. Благодаря этой автономии, достигаемой через двойное смещение речи, литература оказывается таким привилегированным полем, на котором можно играть в языковые игры, недоступные в сетях рутинной культуры. На языке литературы формулируются альтернативные сценарии развития, полулегальные социальные

доктрины, еретические теологии, конспирологические гипотезы или, например, запретные желания.

В замечательном романе Редьярда Киплинга «Ким» (1901) описаны приключения мальчика, сопровождающего буддийского гуру в странствиях по индийскому субконтиненту. Герои романа оказываются втянуты в увлекательную шпионскую игру, которую британская разведка ведет в экзотическом пространстве, делая ставки на подобных неординарных акторов. Поле литературы можно уподобить таинственной и исключительно разнообразной земле, где, наряду с эстетическими экспериментами и духовными исканиями, ведутся сложные политические партии, работают разведки и контрразведки. Задача литературоведа — разглядеть конфигурации этих игр, не сводя, однако, литературное высказывание к выражению политического интереса.

Путеводной нитью в распутывании политических стратегий в поле литературы могут послужить идеи политической герменевтики — теоретические представления о таких типах политического смысла, как 1) идеология, 2) политическая философия, 3) политическая теология.

Идеология

Будучи словом без очевидных функций, литература оказывается открытой к присвоению ей любых функций, множественным инструментализациям. В частности, литература выступает в роли идеологического аппарата. Сам взгляд на идеологию, кажется, должен быть политическим — исходящим из антагонизмов, рассекающих общественную реальность и порождающих политику и полицию. В то же время идеология выступает и как понятие нейтрализованное — как одна из сфер культуры, имеющая в ряду наших репертуарных символических практик как бы лишь некоторую специфику.

Нейтрализованное понятие. Американский антрополог Клиффорд Гирц фокусирует внимание на образной стороне

идеологических высказываний. Идеологический язык насыщен тропами (средствами выразительности, фигурами речи). Этот лингвистический аспект политических коммуникаций без особого труда уясняется их участниками, однако политические теоретики склонны толковать фигуральный характер идеологического текста либо как инструмент манипуляции, либо как специфическую аффектированность. «... отсутствие аналитического аппарата, применимого к фигуральному языку, заставило социологов считать идеологию членораздельным криком боли» [Гирц 2004: 240]. «... плоское представление о чужом уме оставляет социологу всего два — равно неадекватных — объяснения эффективности символов: либо они обманывают неосведомленных (теория интересов), либо возбуждают недумаящих (теория напряжений)» [Гирц 2004: 241]. В последнем суждении Гирц явным образом отсылает к философу Карлу Марксу, концепцию которого он сводит к «теории интересов», и социологу Толкотту Парсонсу, с которым связывает концепцию идеологии как ответа на фрустрационный вызов.

Согласно К. Гирцу, «задача идеологии — сделать возможной автономную политику, создав авторитетные концепты, которые бы придали ей смысл, и убедительные образы, которые бы сделали её доступной для восприятия» [Гирц 2004: 249]. «Самая непосредственная причина идеологической активности — утрата ориентиров, неспособность, за отсутствием подходящих моделей, постичь универсум гражданских прав и обязанностей, в котором оказался индивид» [Гирц 2004: 249]. Можно заключить, что идеологические дискурсы интенсивно развиваются при переходе из традиции в модерн, провозгласивший автономного, самостоятельного индивида основой социальной реальности. Когда традиция с её регулятивными механизмами и тотальным метанарративом перестает работать, человек обнаруживает потребность в картографировании своего мира. Стремящаяся к бесконечной величине сложность социальных отношений требует, чтобы у субъекта была генерализующая концепция: кто я,

где я, куда я иду, что было вчера, кого я могу называть своим, а кого чужим и т. п. Идеология создает карту общественной реальности посредством фигурального, метафорического языка.

В своей книге «Что делать?» Владимир Ленин парирует обвинения в *«противопоставлении своей программы [пролетарскому] движению как духа, витающего над бесформенным хаосом»* (Ленин, 52). Ленин прекрасно понимает, что оппоненты из среды марксистов пытаются уличить его в «идеализме» — в постановке «субъективного» доктринального руководства впереди «объективного» социального процесса, причем употребленная богословская фразеология должна подчеркнуть реакционный характер ленинских установок. Будучи мастером политической метафоры (и интуитивно понимая тактические свойства политических метафор), Ленин апроприирует это «ядовитое» место и ставит библейский образ себе на службу: *«В чем же состоит роль социал-демократии, как не в том, чтобы быть “духом”, не только витающим над стихийным движением, но и поднимающим это последнее до “своей программы”?»* (Ленин, 52). Понимая фигуральный характер идеологического дискурса, Ленин смело уподобляет пролетариат «бесформенному хаосу» (в Библии: *бездна, воды*, — Быт. 1:2), над которым царит Дух, то есть социал-демократическая интеллигенция.

Ленин использует библейское слово, чтобы эффектно репрезентировать отношения между сложнейшими социальными феноменами, которые не только предстают в ленинском фрагменте в яркой образной форме, но и насыщаются эмоциональным содержанием. Следуя мысли К. Гирца, мы должны стремиться к максимально полному истолкованию библейской аллюзии в составе ленинской метафоры — для получения доступа к смыслам ленинской политики. Концепция «партии нового типа», сформированная Лениным, заключается как раз в том, что она претендует не на представительство класса,

а на руководство им (метафорически — на позицию *Духа, творящего формы*). Естественно, что концепция эта тяготеет в своем выражении к эстетике возвышенного — ср.: «*Мы идем тесной кучкой по обрывистому и трудному пути, крепко взявшись за руки*» (Ленин, 9).

Гирцевское внимание к метафоре и приписывание метафорике ключевой роли в организации идеологического дискурса проблематизирует саму границу между текстами литературными и политическими. Между тем, когнитивная теория метафоры как основы мыслительного процесса [см.: Лакофф, Джонсон 2004] заставляет в целом пересмотреть вопрос о специфичности поэтического языка. А.Л. Зорин, разделяющий гирцевскую концепцию, отмечает: «... утратив монополию на метафору, изящная словесность приобрела взамен привилегированный исследовательский статус, поскольку она является областью и метафоропорождения, и метафоронакопления *par excellence* <...> Можно сказать, что идеология обладает способностью конвертироваться в столь многие и столь разнообразные проявления социального бытия, потому что она располагает золотым стандартом, сохраненным в поэтическом языке» [Зорин 2001: 25]. Следуя этому допущению, А.Л. Зорин анализирует поэтико-политические тексты рубежа XVIII–XIX веков на предмет производимых в них идеологических конструкций.

Таким образом, работы К. Гирца позволяют концептуально соотнести категории *поэтика* и *политика*. Политический дискурс может рассматриваться как сфера практического употребления поэтического языка, в то время как поэзия выступает машиной производства и банком для хранения идеологических единиц. Политическая речь наделена поэтикой, а поэтическая речь обладает политическим потенциалом (историк литературы Д.Д. Николаев [2010] пишет о «пропагандистском ресурсе» литературного произведения).

Гирцевское понятие об идеологии носит подчеркнуто нейтрализованный характер. Идеологию предлагается не крити-

ковать, но интерпретировать. Другой путь нейтрализации этой категории реализован в работах Кембриджской школы, где в объем понятия входят и труды в области политической философии. Вообще говоря, термину *идеология* представители направления предпочитают категории *политический язык* и *политический дискурс*. «Идеология — это язык политики, определяемый своими конвенциями и используемый определенным количеством пишущих» [Талли 2023: 221]. Кембриджской школой называют сообщество исследователей интеллектуальной истории Запада, признанными лидерами направления стали Квентин Скиннер и Джон Покок. Программа Кембриджской школы исходит из контекстуальной обусловленности политико-философских высказываний, их опоры на язык и политическое поле своей эпохи. Историки, принадлежащие Кембриджской школе, понимают политические тексты как речевые акты, как некоторые действия, выражающие исторически конкретную мысль и ориентированные на прочтение конкретными сообществами. Квентин Скиннер формулирует вопрос: *что делал автор, когда писал свой текст?* «Любое утверждение... неизбежно воплощает собой конкретное намерение в конкретной ситуации, обращенное к решению конкретной проблемы и поэтому специфическое для данной ситуации, за пределы которой пытаться распространить его наивно» [Скиннер 2023: 111].

Судя по всему, кембриджцы исходят из презумпции свободы политического автора как актора, действующего в рамках своего политического контекста. «Автор способен с помощью концептов совершать большое количество действий, в частности менять парадигмы описания того или иного явления, сообразуясь с собственными намерениями в заданной ситуации» [Атнашев, Велижев 2023: 32–33].

Кембриджская программа близка идеям К. Гирца, однако ее арсенал существенно богаче (аналитическая философия, теория речевых актов, анализ дискурса — «методологически

ответственное открытие ушедших языков и риторических жестов в дискуссиях прошлого» [Атнашев, Велижев 2023: 18]), а предмет оказывается шире: от текстов политической философии приверженцы кембриджского подхода переходят к многообразию политических высказываний.

Уязвимость кембриджского метода заключается в том, что, опираясь на аналитическую философию (Л. Витгенштейна и Дж. Остина), «кембриджцы» обходят, вполне осмысленно, очень характерную для континентальной мысли проблему и д е л о л о г и и как ложного сознания — как работающего в политической реальности фантазматического, бессознательного, мифологического начала. В концепциях Скиннера и Покока политический автор осуществляет дискурсивные операции в рамках кодов своей ситуации (Луи Альтюссер сказал бы: *конъюнктуры*) и достигает каких-то политических целей. Но в том и дело, что политическая реальность субъекта предоставлена ему его идеологией и в основании своем расколота, что сообщает каждому акту, ходу мысли определенный диссонанс, символическое расщепление.

Критическое понятие. Программе кембриджских исследований политического дискурса можно, в частности, противопоставить традицию критического анализа дискурса (дискурса вообще, дискурса как речевой практики). Согласно П. Серио, дискурс-анализ складывается как стратегическое ядро «науки об идеологии». Под идеологией французские социальные исследователи эпохи Жака Лакана, Луи Альтюссера и Мишеля Фуко чаще всего понимали системные aberrации мировосприятия, искаженную перспективу описания или репрезентации действительности, что прежде всего воплощалось в порядке семиотических феноменов (текстов, словоупотреблений, коннотативных значений слов), в котором анализ устанавливает определяющую роль социальных интересов и иных исторически ограниченных факторов [Серио 1999: 20]. Повторюсь: феномен идеологии уясняется в этой перспективе не из анализа

политического дискурса, но из политического анализа дискурса.

Критическая теория идеологии, начиная с исследований Франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе) и ее «попутчиков» (Э. Фромм), стремится инкорпорировать в марксистское поле — а именно Маркс учредил критику идеологии как интеллектуальную практику — идеи психоанализа. Я, однако, исхожу не из франкфуртских «фрейдомарксистских» теорий (хотя считаю недооцененным, например, наследие Теодора Адорно), но из проектов реинтерпретации Маркса и Фрейда, предпринятых, соответственно, Луи Альтюссером (1918–1990) и Жаком Лаканом (1901–1981). Переключки между марксизмом и психоанализом, возникшие в интеллектуальной культуре послевоенной Франции, были осмыслены Альтюссером, в частности в работе «Фрейд и Лакан» (1964). Лакан в 1970 году скажет:

У того и другого, у Фрейда и Маркса, есть одна общая черта — оба они не говорят глупостей.

А видно это вот почему: начиная им возражать, вы всегда рискуете сбиться, и действительно сбиваетесь, к какой-нибудь глупости. Они вносят разлад в речь тех, кто пытается их зацепить. И речь эта быстро вырождается в академическую, конформистскую, отсталую болтовню [Лакан 2008: 87].

Комбинирование марксистских и психоаналитических ресурсов критики культуры осуществляет Славой Жижек, чей опыт, несмотря на плохую «академическую репутацию» этого «модного» философа, представляется мне более глубоким и перспективным, чем в целом тривиальные версии фрейдомарксизма у Фромма и Маркузе, объединявших марксизм и фрейдизм в риторике борьбы с отчуждением.

Моя интерпретация критической теории, сформировавшейся в поле, учрежденном Марксом, изложена в приложении

(«Учение об Идеологии»). Основные положения этой интерпретации таковы.

1. Политический дискурс пестрит множественными абберациями мышления: предрассудками, мифологемами, логическими сбоями, симулякрами (знаками, замещающими вещи). Эти абберации можно связать с неосознанными отражениями в речекогнитивной жизни людей тех общественных отношений, в которые люди вступают, и истолковать как симптомы угнетенного разума.

2. В такой перспективе идеология должна пониматься не как манипулятивная практика, но как поле *образований бессознательного* (использую здесь заглавное понятие пятого семинара Лакана [2002]). За симптомами следует усматривать бессознательные структуры: скрытое желание, травматическое знание, фантазм. Поскольку идеологическая симптоматика обнаруживается в публичной речи, массовой культуре, социальных практиках, Жижек часто говорит о *непристойной изнанке* культурных индустрий и общественных институтов [см.: Жижек 1999; Жижек 2017; Жижек 2020 и др.].

3. Очевидно, что критическая теория существенно расширяет объем понятия *идеология*: последняя включает в себя не только политические дискурсы, подобные либерализму или национализму, но и всю идеологическую симптоматику в культуре и скрытые источники этой симптоматики в политическом бессознательном. В связи с этим я предлагаю терминологическую новацию и ввожу термин *Большая Идеология*, понимая под ней отчужденную реальность — как жизненный синтез Символического, Воображаемого и Реального — или, точнее, отчуждающие силы реальности. Малые идеологии (либерализм, консерватизм, социализм, джихадизм, сионизм, феминизм, урбанизм, нью-эйдж и др.) выступают в этом свете как организованные пространства идеологических симптомов. Большая Идеология была обнаружена самим Марксом, когда его мысль перешла от критического анализа «немецкой идеологии» и буржуазных

политэкономических теорий к исследованию *товарного фетишизма* — скрытой от общественного сознания идеи / практики / идеи-практики, определяющей социальные отношения буржуазного мира.

4. Функциями, или практическими эффектами, Идеологии являются: 1) гегемония — убеждающая мощь социальной власти, культурное доминирование элит в публичном пространстве; 2) субъекция/интерпелляция — захват людей в символический порядок, их размещение в общественном пространстве в качестве субъектов, вступление их в отношения с Большим Другим (голосом и взглядом, в присутствии которого протекает бессознательная жизнь социального субъекта); 3) прибавочное наслаждение — трансформация отчуждения в наслаждение в структурах политического бессознательного. Таким образом, Идеология конструирует и воспроизводит полицейский порядок из множества социальных субъектов.

5. Категория *субъект* толкуется в континентальной философии двояко. С одной стороны, такие мыслители как Луи Альтюссер и Мишель Фуко делают акцент на подчиненном статусе субъекта, а также на производстве субъекта (из «человеческого материала») в отношениях с социальной властью. С другой стороны, Жак Лакан, также не слишком доверяющий философии субъекта как носителя свободы и автономии, мыслит субъекта как ускользающее от реальности, как разрыв/перерыв в символическом пространстве. Жижек [2014] окончательно формулирует концепцию субъекта как исключенного, трансгрессивного в отношении реальности.

6. Субъект, не тождественный реальности, имеет ход к отрицанию Идеологии — движению по ту сторону отчужденной реальности. Отрицание не следует понимать как простое опровержение. В учении Альтюссера отрицание описано как *эпистемологический разрыв*. Идеология представляет собой систематизированный ответ на неверно поставленные вопросы (почему страдание ведет к спасению; почему монарх является

нашим отцом; как правильно потреблять), которые скрывают реальную проблему (опыт страдания; тиранический гнет; общество потребления). Переход от *идеологической проблематики* к проблеме в Реальном трансгрессивен [Альтюссер 2006: 76–125]. С концепцией эпистемологического разрыва коррелирует сформулированная Лаканом цель, в направлении которой движется психоанализ в работе с субъектом, — *пересечение фантазма*, или *переход за/через фантазм* [Миллер 2017: 13–28].

Продвижение в сторону знания Реального можно считать основной целью критического анализа Идеологии.

Философия

Итак, в континентальной философской традиции идеология нередко рассматривалась как результат упрощения мысли, манипуляции, как предмет и одновременно продукт пропаганды. Клиффорд Гирц, с которого я начал обзор концепций идеологии, не просто осведомлен об этой традиции — именно ей он и оппонирует, выводя идеологию из-под прицела критической теории. Мысль Гирца можно интерпретировать следующим образом: как фигуральный дискурс, идеологию не имеет смысла поверять критическим мышлением, поскольку она и не претендует на «научное» познание общества.

Между тем, такой «примирительный» подход к идеологии вряд ли можно считать доминирующим в философской культуре. Философия нередко заявляла себя как проект очищения ума, критической проверки мысли. «Мыслить критически, прокладывая путь мысли через предрассудки, через непроверенные мнения и верования — древняя забота философии, которую в ее сознательной форме можно возвести к “майевтической” деятельности Сократа в Афинах» [Арендт 2012: 68]. Возможен взгляд на всю философию как на контр-идеологический анализ, как на критику идеологического сознания [Соловьев 2018].

Учитывая укоренившуюся в западной традиции оппозицию идеологии и философии, имеет смысл их, как минимум, различать. Политическая философия выступает совершенно особым объектом герменевтического (интерпретативного) анализа. Обычно философский дискурс понимают как руководствующийся императивом свободной мысли — как стремящийся преодолеть те ходы мышления, которые отмечены выражениями *как известно, принято считать, не требует доказательств* и т. п. При этом целью этого свободного мышления выступает истина. В отличие от политического идеолога, политический философ не борется ни за власть, ни за поддержание порядка, ни за его ниспровержение — он ставит во главу угла понимание вещей мира такими, каковы они суть. Философия исходит из того, что мысль можно построить таким образом, чтобы заполучить доступ к истине. Мартин Хайдеггер напоминает, что древнегреческое понятие *aletheia* (истина) буквально значит *нескрытое*. Философия имеет дело с задачей раскрытия того, что скрыто. Идеологию можно считать покровом политической истины — слоем иллюзий, догм, видимостей, которые отделяют сознание от сути политического и размещенных в нем вещей. Несколько упрощая положение дел, можно сказать, что философ руководствуется идеалом свободного поиска истины, в то время как идеолог — задачей захвата, порабощения ума (в том числе и не в последнюю очередь собственного ума).

В качестве инструментов герменевтики политико-философского знания я предлагаю использовать две дихотомии, предложенные Лео Штраусом.

(1) Штраус исходит из глубокого различия между философией *классической* (Платон, Аристотель и идущая от них линия политико-философских размышлений) и современной, *неклассической*, которая открывается трудами Никколо Макиавелли (1469–1527). Интерпретируя Штрауса, можно сказать, что эти два типа политической философии по-разному понимают свой предмет — политическую истину. Для Платона и Аристотеля

основополагающим является вопрос о добродетели, о том, как должен выглядеть социальный мир, опирающийся на принцип универсального блага. Макиавелли переворачивает политическую философию и говорит не о должном, но скорее об эффективном, о целерациональном политическом действии в рамках наличной политической реальности («реалистический подход к политическим вещам» [Штраус 2000b: 70]). Сам Штраус однозначно оказывает предпочтение Платону и Аристотелю.

Классики мыслили о политике в свете универсальных категорий, в свете вечности. Неклассическая мысль предаёт высшую добродетель, во всяком случае предаёт её забвению. «Для того чтобы понять величие успеха Макиавелли, необходимо ясно усвоить его принцип. Повторим его: нужно понизить стандарты или для того, чтобы сделать вероятным, если не несомненным, воплощение в жизнь правильного или желательного политического порядка, или для того, чтобы приобрести шанс; нужно сместить ударение с нравственного характера на общественные институты» [Штраус 2000a: 43]. В неклассической мысли «... добродетель не должна пониматься как цель государства, напротив, добродетель существует ради него...» [Штраус 2000b: 72].

В несколько ином ключе вклад Макиавелли в политическую мысль был оценён Луи Альтюссером, для которого итальянский мыслитель — первооткрыватель нового способа видеть политическое [Althusser 1999]. «Так или иначе, согласно Альтюссеру, макиавеллистская революция в истории политической философии заключалась отнюдь не в основании политологической дисциплины, претендующей на наиболее объективное описание политической реальности, но в описании общих принципов конъюнктурного мышления, способствующего достижению поставленных задач при помощи наиболее эффективных средств внутри каждой конкретной политической конъюнктуры. По этой причине сам итальянский мыслитель и отказывался от поиска наилучшей формы государственного устройства,

который непосредственно за пределами конкретной конъюнктуры просто лишался всякого смысла» [Ребров 2023: 78]. Макиавелли научился мыслить конъюнктурами, которые и стали политической истиной его мысли.

(2) Если дихотомия *классическое / современное* группирует, классифицирует философские тексты, то другая штраусианская дихотомия работает внутри текста, рассекая его, раздваивая его смысл. В своей превосходной книге «Преследование и искусство письма» (*Persecution and the Art of Writing*) Штраус вводит различие *экзотерическое / эзотерическое* в политической философии. Природа этого рассечения мысли связана с тем, что «между философией и обществом никогда не наблюдалось гармонии» [Strauss 1980: 17]. «Философы были весьма далеки от того, чтобы быть выразителями общества или политических партий. Они отстаивали интересы философии и ничего более. Осуществляя это, они в действительности полагали, что отстаивают высшие интересы человечества. Экзотерическое [открытое, доступное всем] учение было необходимо философии для защиты» [Strauss 1980: 18].

Штраус раскрывает понятие *политической эзотерики*, в частности, на примере средневековых мыслителей. Известно, что в религиозных культурах иудеев и мусульман философия имела «сомнительный» статус, что вынуждало таких выдающихся авторов, как Маймонид или аль-Фараби, прибегать к «искусству письма», уводя в подтекст часть (собственно философскую) своего политического учения. Однако такое положение дел не было во всех отношениях дурным для самой философии, если сравнить мысль иудейского и мусульманского миров с мыслью христианского Средневековья. «Официальное признание в христианском мире сделало философию предметом епископального (церковного) надзора. Сомнительная позиция философии в исламско-еврейском мире гарантировала ей приватный характер и вместе с ним внутреннюю свободу от надзора» [Strauss 1980: 21]. Таким образом, в различных обществах

разлад между миссией философии и общественными идеологиями порождает феномен *политической эзотерики*.

Политический эзотеризм связан не только с преследованиями (гонениями, репрессиями) со стороны государственной власти или официальных институтов, но и с фундаментальным расхождением между философской свободой и установками общественной партии или социального сословия, в которые оказывается интегрирован политический мыслитель. Политическая философия принципиально не совпадает с политикой. Политическая мысль «бессильна и неподвластна. Она не альтернативна господствующему порядку и не оппозиционна ему по определению (хотя ситуативно, при смешении жанров может быть и часто бывает той и другой). Она живет, так сказать, на другом этаже с отдельным входом» [Камнев, Филиппов 2021: 17].

В своих литературоведческих размышлениях я исхожу из того, что литература — это тип речи, которому не предзаданы общественные функции и который в силу этого способен приобретать функции самые разнообразные. В частности, литература выполняет противонаправленные функции аппарата идеологии и политической философии. Исследуя философскую сторону политического содержания, я предлагаю инструментализовать штрауссианские дихотомии: классическое/неклассическое, экзотерическое/эзотерическое. Политическая эзотерика реализуется за счет искусства письма, которое как раз в литературе достигает наибольшей изощренности — для описания смысловых импликаций литературоведение произвело обширный инвентарь: *символика, умолчание, эзопов язык, аллюзия, интертекст* и др.

Политическая теология

В основании политической теологии лежит вопрос о взаимоотношениях политического с областью священного. В свете этого вопроса многие аспекты истории, права, культуры, религии обнаруживают смысл, недоступный при партикулярном взгляде на феномены политической и религиозной жизни.

Ян Ассман обнаруживает в истории духовной культуры три способа связать политическое и божественное: 1) дуализм — мыслить царство и божество как различные сферы, разделять мирское и священное; 2) теократия — учреждать политику авторитетом божества и подчинять непосредственно богу/богам мир политический; 3) репрезентация — мыслить корреляцию между властью и божественным, с «вытекающим отсюда слиянием политического и религиозного руководства в руках земного представителя» [Ассман 2022: 66]. Эти исходные структуры: *дуализм, теократия, репрезентация* — следует понимать как несущие конструкции, основы политических теологий, зачастую подверженные забвению и коррозии.

Современная (модерная, нововременная) политическая теология позволяет ощутить взаимную ориентацию и вместе с тем перерыв, разлад, зазор между политическим и теологическим в христианской культуре и сосредоточиться на продумывании, постижении этого зазора, на извлечении из этого осмысления философских и методологических выводов.

Подлинный источник этого разрыва в континууме общественной мысли — само Евангелие: *Царство Мое не от мира сего* (Ин. 18:36); *отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу* (Мф. 22:21). Сформулирую профанное недоумение перед политической теологией Иисуса Христа. Почему, отдавая Богу Божие, требуется отдавать и кесарю? Если Царство Христа не от мира сего, то не освобождает ли Он нас от долга миру сему? Задолженность Богу и задолженность кесарю — «случайно» («контингентно»)

сопоставленные факты или же эти долги связаны единой кредитной линией? Входит ли долг кесарю в «экономику спасения»?

Исходя из Евангелия и других текстов Писания, христианская традиция политической мысли вводит радикально новое — для античного интеллектуального ландшафта — понятие о власти и выстраивает тонкую диалектику вопроса о власти земной и божественной [см.: Марей 2019]. Между тем, неустранимое недоумение разума перед проблемой власти в свете божественной реальности порождает всегда возобновляющееся в европейской культуре усилие по конструированию границ между политическим и священным. «Граница, проводимая между духовным и мирским, может быть спорной, и ее всегда нужно проводить заново (этим политическая теология и занимается постоянно), но если это разделение пропадает, то у нас иссякает наше (европейское) дыхание...» [Таубес 2021: 123].

Эпоха модерна предала забвению «Иисусово зияние» — разрыв между мирским и священным, градом земным и градом Божиим, кесаревым и Божиим, — представив религию лишь сферой, пусть иногда и привилегированной, общественной жизни. В момент острого кризиса современного мира, в межвоенный период, Карл Шмитт, верующий католик и выдающийся теоретик государства и права, придал политической теологии новый, собственно модернистский импульс. Эссе Шмитта «Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете» (1922) открывается чеканной формулой: «Суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [Шмитт 2016b: 8]. В развитие тезиса вводится аналогия между чрезвычайным положением как приостановкой регулярного правового режима и чудом как вмешательством божества в дела тварного мира. Аналогия эта позаимствована, очевидно, у Хуана Доносо Кортеса, который использовал ее в своей блистательной «Речи о диктатуре» [Доносо Кортес 2023: 22–23]. Для Доносо Кортеса люди всегда, фатально уклоняются в погибель, и лишь «прямое,

личное, суверенное действие» Бога спасает историю и род людской [Доносо Кортес 2023: 67, 68]. Соответственно, диктатура («чрезвычайное» управление) является проекцией божественной власти в область политического.

Над этой аналогией (суверен – Господь Бог, чрезвычайное положение – чудо) Шмитт выстраивает свою теоретическую стратегию: он заявляет о систематическом характере корреляций (или даже тождеств) между предельными политическими понятиями и понятиями теологическими [Шмитт 2016b: 41]. Несущая конструкция политического мира теологична; выходя к пределам политического, мы сталкиваемся со священным. Какова природа этих корреляций: является ли теология местом и способом свершения уставных политических актов? или, быть может, политические перформативы порождают теологию в качестве своего идеологического деривата?

В 1970 году Шмитт издает свой последний трактат «Политическая теология II. Легенда о закрытии любой политической теологии». В этой прощальной реплике Шмитт настаивает на том, что политическая теология есть вопрос открытый, разверзнутый: политическая теология имеет место, и даже попытка «закрыть» политическую теологию происходит в поле политической теологии.

Кажется, недостаточно внимания уделено тому факту, что Шмитт переводит проблему, названную мной «Иисусовым зиянием» между политическим и священным, из онтологии в анализ дискурса. Это очевидно уже в первой «Политической теологии» (1922), где речь идет о понятиях и понятийных корреляциях. Это же подчеркнуто во второй «Политической теологии», где Шмитт раскрывает тему взаимной методологической ориентированности теологии и права как двух великих дискурсов христианского Запада [Шмитт 2024: 178–183]. Если у Св. Павла (Рим. 13:1–2) Бог устанавливает власть (важный момент: «... идет речь не о каждом начальнике в отдельности, но о самой власти», — Иоанн Златоуст, 774), то Шмиттовы

размышления могут быть поняты в том духе, что теология устанавливает правовой порядок.

Следуя Шмиттовой интуиции, общественная мысль модерна стремится показать — обычно с критическими целями, — как много в нашей политической реальности зависит от теологического истока. Теологична светская философия истории [Лёвит 2021], особенно ее мессианические варианты у Гегеля и Маркса; теологичны прославленные Э. Канторовичем «два тела короля» — смертное и бессмертное¹¹, — а также концепции «государства», «бессмертного тела нации» и производное от этих концепций «священное чувство патриотизма» [Канторович 2015]; теологично само понимание политики как прежде всего управления [Агамбен 2019]; в политико-теологическом горизонте природа капитализма раскрывается в фигуре отрицания теологии и превращения религии в безблагодатную и самореферентивную веру (кредитование как вера в веру) [Агамбен 2021]. Богословское ядро нашей политической реальности скрыто от ее обитателей, подвергнуто «амнезии» [Taubes 2003: 64]. Западный мир в своих предельных основаниях отсылает к священному, однако западный модерн — это проект забвения, вытеснения политической теологии. Тогда в качестве интеллектуального поля современная политическая теология выступает способом реконструкции истоков и прояснения смысла общественных институтов, политического языка и самого политического.

Главный пункт Шмиттовых «Политических теологий» (первой и второй) можно интерпретировать как фундаментально многозначное суждение: *политическая теология имеет место*.

¹¹ Исходным пунктом книги Э. Канторовича стала проблема смысла и генезиса примечательной конструкции английского права — фикции «бессмертного тела короля», которое соединяется со смертным телом индивида, с персоной правящего монарха. В литературоведческом отношении особенно замечателен анализ драмы раздвоенного существования короля, который Канторович проводит на материале шекспировского «Ричарда II» [Канторович 2015: 94–113].

Причем не ясны до конца — оставлены невыясненными — объем этого тезиса (в какие эпохи? в каких именно обществах?), его модальность (это следует рассматривать как гипотезу или как установленный закон?), его содержание (что такое политическая теология? какое именно место она занимает в общественном порядке?). Думается, с этой фундаментальной многозначности и следует всякий раз начинать анализ той политической проблемы, в которой нами опознается теологический компонент. В конце концов, если мы и впрямь позабыли и стремимся припомнить некоторый смысл, то мы не можем заранее предписать ему место, структуру или функцию.

Как исследовательский проект, политическая теология подразумевает рассмотрение современного политического феномена в свете Иисусова зияния, в свете развернутого вопроса — тогда феномен обнаруживает остовы дуализма, теократии, репрезентации, а также следы их коррозии и/или забвения.

Итак, согласно шмиттианской гипотезе — в разных аспектах развиваемой в трудах К. Лёвита, Э. Канторовича, Дж. Агамбена и др.¹², — теологическая подоплека политического имеет место даже в том случае, если мы подвергли вопрос о мирском и священном забвению. Наша цивилизация располагает, однако, универсальным способом припоминания или местом, в котором мысль понуждается к тому, чтобы помнить свой исходный контекст. Этим местом выступает литература — дискурс, репрезентирующий сам язык в богатстве его формальных, смысловых, эстетических возможностей и всегда обращенный

¹² Фактически каждый из названных авторов оппонирует Шмитту, однако оппонирует на поле, учрежденном теоретическими высказываниями Шмитта, подлинная гениальность которых сказывается в их настоятельности, в производимом шмиттианской мыслью захвате интеллектуальной культуры в поле развернутых вопросов.

к другому дискурсу, играющий с текстами и текстовыми традициями.

В понятии о политической теологии различаются три связанных значения: 1) это дискурс, сопрягающий теологические и политические концепты; 2) это пространство скрытого смысла — теологических смыслов за политическими конструктами, и наоборот; 3) это, что наиболее важно, горизонт понимания политического в его целом и тех вещей, что в это целое вовлечены.

Интерпретация

Политическое прочтение семиотических объектов обнаруживает исходную смещенность дискурса, его отклонение от собственного центра. Идет ли речь об идеологических симптомах, о политическом бессознательном, о субъекте как «отсутствующем центре политической онтологии» (С. Жижек), о политическом эзотеризме или подвергнутой забвению теологии — мы находим как бы неотменяемый и необходимый зазор между сказанным и смыслом сказанного. Смещенность объектов относительно самих себя в политическом чтении культуры возвращает нас к онтологии Демокрита, к его учению об отклоняющихся атомах, создающих мир как контингентность смещенных элементов.

Политический анализ культурного феномена должен, на мой взгляд, комбинировать деконструкцию и герменевтику.

1. К р и т и ч е с к и й в з г л я д . В свете политической конъюнктуры — конкретной политической ситуации, диспозиции политических сил — культурный феномен подлечит «подозрительному» прочтению, выявлению в нем откровенных или скрытых следов работы идеологических аппаратов, сил субъекции/гегемонии. Иными словами, феномен должен быть обследован как идеологический симптом, чей смысл раскрывается в скрытых структурах Идеологии: фантазмах, проблематиках, политическом бессознательном.

Следует помнить, что Идеология всегда функционирует в контексте общественного антагонизма, отчуждения, социальных проблем — некоторого Реального, которое Идеология стремится скрыть, заместить симулякром, мистифицировать.

2. Герменевтическая перспектива. Между тем, считать истинной целью политической интерпретации следует вовсе не критический анализ. Деконструктивистский взгляд должен открыть возможность для понимания смысла. Культура стремится вообразить и разметить политическую действительность, придать ей структуру и значимость. «Большие авторы» осуществляют интеллектуальные акты, создают конструкции политической мысли (нередко *эзотерические*). Возможно, радикально полярным по отношению к уровню идеологических аппаратов является уровень, так сказать, экзистенции — конкретных жизненных коллизий и принятых политических решений, которые обнаруживаются в индивидуальной политической судьбе автора. Дело осложняется, однако, тем, что мы уже знаем, сколь непрочен статус субъекта в структуре реальности: субъект обладает контуром, но всякий раз блистательно ускользает, едва мы направляем свой анализ к содержанию субъективной жизни. Искомый Другой отыскивается как контур отсутствия.

2.

МОМЕНТ КАРАМЗИНА.

Очерк модернизации литературы в России

В процессе модернизации в России появилась особая литература, функционирующая как идеологический аппарат абсолютистского государства. Именно эту литературу впоследствии называли классицизмом. Базовый механизм классицистского института литературы еще в 1930-е годы был описан гениальным исследователем Григорием Гуковским. Он показал, что литература классицизма не выражает классовую культуру, а создает её, конструируя самосознание и символическую вселенную пишущей/читающей публики. Именно эта концепция — концепция классицизма как аппарата конструирования статусной культуры (интерпретируя идею Гуковского в терминах веберианской социологии) — легла в основу знаменитого среди русистов учебника по истории русской литературы XVIII века [Гуковский 1939] и ряда других работ Гуковского, прежде всего посвященных А.П. Сумарокову и сумароковской поэтической школе [Гуковский 1936]. Таким образом, Гуковский выступил истинным инаугуратором политической истории русской литературы.

Предлагаемый взгляд на классицизм вовсе не означает, что конъюнктура литературного творчества никак не менялась на протяжении XVIII века. Напротив, я предлагаю рассматривать всякий литературный феномен — скажем, трагедию А.П. Сумарокова или сатирический журнал Н.И. Новикова — как речевую практику, выстраивающую собственную политическую конъюнктуру из наличествующих идеологических и социальных обстоятельств, в средоточии которых произведение таким образом располагается. Конъюнктуру текста выбирает в конечном итоге автор, создавая интерпретацию общественных реалий посредством ориентации своего текста в социальном пространстве. Феофан Прокопович и Антиох Кантемир учредили конъюн-

ктуру литературной службы в системе государственной идеологии. В эпоху сентиментализма — в последнее десятилетие века, в карамзинский момент истории русской культуры — литература обнаруживается в другой конъюнктуре, как бы «вне политики». Истинный смысл этой «экстрапо-литической» установки, составляющей суть карамзинского момента, необходимо выяснить, имея в виду знаменитое суждение Карла Шмитта: «... мы познали политическое как тотальное и поэтому мы знаем, что решение о том, является ли нечто *неполитическим*, всегда означает *политическое* решение...» [Шмитт 2016b: 5–6].

Прикладная поэтика

Классицизм — что отразилось в этом позднейшем экзониме литературной эпохи — ориентировался на античные образцы как канонические, «применял» их к своему общественному контексту. Открыто ориентируясь на эстетическую практику древних, классицизм как политическая практика был еще и не вполне осознанной реализацией античной прикладной поэтики. Именно прикладную теорию поэтического искусства находим мы в первой древнегреческой поэтике — в «Государстве» (*Politeia*) Платона.

Осуществленное Платоном сопряжение политики и поэтики отнюдь не является субъективно или узкоисторически определенным феноменом — спустя две тысячи лет, в Новое время, литературная критика вновь формируется «в окрестностях» политического. «С исторической точки зрения, современное понятие “литературная критика” тесно связано с ростом либеральной, буржуазной публичной сферы в начале XVIII века. Литература служила освободительному движению среднего класса в качестве инструмента для обретения самоуважения и артикуляции своих человеческих прав перед лицом абсолютистского государства и иерархического общества. Литературная дискуссия, ранее служившая лишь формой легитимации придво-

рного общества в аристократических салонах, теперь проложила путь к политической дискуссии средних классов» (Питер Хохендейл; цит. по: [Добренко 2011: 6]).

Древнегреческая философия с её методом и базовыми паттернами рождается из дискурсивных практик полисной демократии [см.: Вернан 1988]. Неудивительно поэтому, что и поэтика была изобретена Платоном как «побочный продукт» политического разума. На этом фоне «Поэтику» Аристотеля — самый влиятельный теоретико-литературный трактат в истории — можно рассматривать как акт высвобождения самозначимого поэтического феномена из сети политических понятий¹³. Платон конструировал (возможно, строго умозрительно — в качестве не подлежащей воплощению идеализации) государство «людей, объединенных в один коллективный, социальный и политический организм» [Трубецкой 2015: 7], что позволило впоследствии объявить его архитектором «тоталитаризма» и могущественнейшим из идеологических врагов «открытого общества» (я имею в виду, конечно, одиозную книгу К. Поппера [1992]). Аристотель, напротив, понимал политический порядок как систему согласования различных групповых и индивидуальных интересов. Автономный гражданин Аристотеля является тем имплицитным

¹³ На перспективу такого прочтения «Поэтики» указал Филипп Лаку-Лабарт — правда с тем, чтобы проблематизировать эту перспективу. Настаивая на основополагающей роли Платона в становлении литературной и эстетической теории, Лаку-Лабарт замечает: «Конечно, мне могут возразить, что становлению аристотелевской версии этой науки и этой дисциплины предшествовал — как это всегда бывает — “эпистемологический разрыв”, именно посредством которого она и оторвалась от политического контекста, на который ее неопределенным образом замкнул Платон» [Лаку-Лабарт 1999: 10–11]. Автор приведенного высказывания полагает, что «сердцевина» учения Аристотеля — концепция *катарсиса*, то есть порождаемых трагедией аффектов страха и сострадания — носит политический характер. Я исхожу из того, что аристотелевская «Поэтика», по меньшей мере, сыграла роль в затушевывании политического смысла поэтологических идей (в нейтрализации поэтики). С моей точки зрения, «эпистемологический разрыв» требует прочтения «Поэтики» (Аристотеля) в оптике «Государства» (Платона).

допущением, введение которого и позволяет выстроить всю поэтику вокруг единственного рецептивного центра — субъекта, способного испытывать страх и сострадание и по каким-то причинам нуждающегося в этом. Платоновская поэтика, напротив, строится вокруг социального отношения (разумеется, иерархического) — и в этом смысле она предвосхищает социологические поэтики XX века.

Платон размышляет о *«роли сословия стражей в идеальном государстве»* (Платон, 784), но обнаруживает противоречие в требованиях к личности стража. Последний должен обладать *яростным духом*, чтобы бороться с врагами, и одновременно *кротким нравом*, чтобы быть добрым гражданином. Значит, страж должен обладать своеобразной сложностью — способностью различать свое и чужое (друзей/врагов!) и регулировать эмоции: *«Он по природе своей должен стремиться к мудрости и познанию»*; *«Но как нам выращивать и воспитывать стражей?»* (Платон, 786). Именно для этого необходимо *воспитание мусическое*, то есть художественное. Литература выступает как технология производства воинской/силовой элиты. Поэтической продукцией необходимо управлять — для того и нужна оказывается специальная теория словесного творчества, то есть поэтика. Философская практика (умозрение, созерцание умопостигаемых вещей) не может быть передана стражу — последний, во всяком случае на стадии воспитания, способен воспринять лишь поэзию, но её можно и следует подвергнуть реструктуризации.

У Платона теория поэзии совпадает с теорией цензуры. Цензурная тенденция Платона известна: он предпочел бы отказаться от художественных подоби́й (образов), особенно от «подражания» (то есть от драмы), допуская в культурный досуг преимущественно гимны, то есть поэзию возвышенных идей.

Судя по всему, в сходном с платоновским направлении развивалась и «литературоведческая» мысль Конфуция: его работа с тщательно составленными канонами текстов направ-

лена на воспитание «благородных мужей», то есть служащей элиты древнекитайского общества.

Политическая культурология великого Учителя хорошо известна по доктрине «исправления имен» («упорядочения названий»):

Цзы Лу спросил: “Вэйский правитель [Чу-гун] намерен привлечь вас к управлению [государством]. С чего вы начнете?” Учитель ответил: “Начать необходимо с упорядочения названий, которые не соответствуют сути!” Цзы Лу спросил: “Неужто вы вновь будете настаивать на своем?! Зачем непременно нужно упорядочение?” Учитель ответил: “Как же ты необразован! Благородный муж осторожно относится к тому, что не понимает. Если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться. А когда дела не ладятся, то Правила и музыка недействительны. Если Правила и музыка недействительны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, то народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног. Поэтому благородный муж, вводя названия, должен произносить их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть и грана неточности” [Переломов 2009: 260–261].

Понятие, переведенное здесь как *Правила*, обычно обозначают терминами *ритуал* или *церемония* – *ли* 礼. Сочетание *ли-юэ* 礼乐 можно рассматривать как синлекс, обозначающий этикет и музыку как признаки благородной культуры, цивилизованности. Это центральный и наиболее трудный для понимания концепт данного фрагмента. Конфуций утверждает, что неисправность имен (порча некоторого кода) ведет к дисфункции культуры (церемоний и музыки). Эта дисфункция ведет к тому, что наказания *«бьют мимо цели»* (бу чжун 不中) и простые люди не могут правильно распорядиться своими телами. Почему

же от церемоний и музыки зависит эффективность наказаний, а само *ли-юэ* зависит от исправления имен? Судя по всему, Конфуций исходит здесь из разделения людей Поднебесной на благородных мужей (*цзюнь цзы*) и маленьких людей (*сяо жэнь*; категория не только этическая, но и социально-экономическая [Переломов 2009: 359–360]). Если *сяо жэнь* управляются наказаниями, то *цзюнь цзы* сами являются управленцами (или должны бы такими быть, призваны к этому); деятельность благородных мужей регулируется культурой. Мудрец должен исправить имена, починить Символическое, чтобы ритуал и музыка, как главный регулятор, не подвергались эрозии – тогда и управление другими («народом») будет эффективным. *Ли-юэ* вводит благородного мужа в стабильный символический поток, обеспечивают гармонизацию субъекта и мира.

Л.С. Переломов так описывает конкретно-исторический контекст высказывания Конфуция: «В 488 г. до н.э. вэйский правитель Чу-гун, незаконно занявший престол вместо своего отца, решил пригласить Конфуция на службу. Если бы Конфуций согласился стать первым советником, то как бы официально признал законность перехода престола к Чу-гуну. В этом крылась истинная причина, подтолкнувшая последнего на приглашение Конфуция, – ему нужен был авторитет Учителя. Но поначалу через Цзы Лу, ближайшего ученика Конфуция, он решил узнать о его намерениях. Цзы Лу, лучше всех знавший воззрения Учителя на “истинное правление”, пытался воздействовать на Конфуция, но тщетно. Конфуций утверждает: “Начать необходимо с упорядочения названий”. Вэйский правитель для Учителя – человек, дважды нарушивший его основной принцип: он не только не “истинный правитель”, но и не “истинный сын”. Царство Вэй являло собой классический, с точки зрения Конфуция, образец государства, где “названия” (“правитель”, “чиновник”, “отец”, “сын”) “не соответствовали сути”, а потому там и со словами, их передающими, “неблагополучно”. Далее он рисует картину всеобщей государственной разрухи и нравственного опустошения...»

[Переломов 2008: 408]. Исправление имен в данном случае тождественно восстановлению законного порядка. Между тем, Конфуций использует не эвфемизм, а очень точный термин, соответствующий его философии. Правитель — одна из центральных фигур государственного церемониала. Если это «имя» поломано, то вся символическая вселенная приходит в негодность. Конфуций объясняет своему ученику, что дело отнюдь не в тяге Учителя к законничеству или уважении к порядку престолонаследия, а в неспособности управлять по принципам благородства в условиях фальсификации «господствующих означающих» (термин Жака Лакана).

Подчеркну очевидные сходства и различия конфуцианской идеи с платоновской концепцией. В обоих случаях культурные ценности предназначены для управленческой элиты государств, однако в конфуцианской системе художественные произведения служат не педагогическим инструментом, а постоянным действенным регулятором. Задумывается Конфуций и над фундаментальным вопросом сохранности кода, без которого культурные ценности перестанут усваиваться.

Культурная революция Петра Великого

Русская литература Нового времени совершает демонстративный разрыв с допетровской (древнерусской) словесностью. В первой трети XVIII столетия русская литература, как известно, вырабатывает новую языковую норму, дистанцируясь от церковно-славянской лингвистической стихии, и даже обновленную графику. Светская литература петровской империи должна отличаться даже визуально — начертанием букв. Первый император лично озабочен вопросами культурной революции, выступая инициатором книгоиздательских проектов. Весьма вероятно, что культурная революция не затронула массы

населения Российской империи, однако не вызывает сомнений, что император запустил модернизацию российских элит.

Для судеб литературы имеют фундаментальное значение два тренда петровской культурной революции: 1) конструирование своеобразной паравропейской элиты, то есть не только запуск социальных лифтов («Табель о рангах»), но и формирование статусной/сословной культуры русских элит; 2) присвоение экономических и идеологических ресурсов Русской Церкви как потенциально независимого центра власти — эта экспроприация сопровождалась созданием альтернативных, подчеркнуто не-церковных, форм культуры и критикой церковной власти.

Петр Великий, очевидно, вполне осознанно ставил перед собой цель создания в России европеизированного культурного слоя, способного к решению трудовых и управленческих задач, определяемых цивилизацией современного типа — историческим капитализмом. В результате культурной революции сверху создавался, конструировался как бы новый политический «субэтнос», радикально отличавшийся по своей культуре от остальных сословий, так что возникшая этнографическая дистанция (язык, костюм, прическа, формы досуга) позволяла дворянину выступать по отношению к обществу в качестве колонизатора и миссионера «высшей» цивилизации [см.: Эткинд 2018: 144–165]¹⁴.

Ключевой фигурой «церковного фронта» революции стал выдающийся литератор и несомненно гениальный аппаратный игрок Феофан Прокопович. Именно он взял на себя труд описать новую архитектуру российской духовности в известном документе «Духовный регламент», который де-юре превращал церковную иерархию в своеобразное министерство духа, подчиненное Священному Синоду — по сути светскому органу власти, уполномоченному решать вопросы управления церковью.

¹⁴ А.Е. Эткинд признан физическим лицом, выполняющим функции иностранного агента.

Тексты Феофана в жанре церковного красноречия разворачивали политическую теологию петровского проекта. В них император сравнивается с апостолом Петром и другими фигурами священной истории, а проводимая им модернизация открыто сопоставляется с Крещением Руси и в целом с христианизацией мира (эта аналогия лежит в основе любопытной пьесы Прокоповича – *трагедокомедии* «Владимир», 1705).

Таким образом, сам Петр вписывается в священную историю, однако трудности возникают на этапе легитимации преемников Петра. В «Слове на погребение Петра Великого» Феофан находит в фигуре почившего императора черты, роднящие последнего с Моисеем, Соломоном, Давидом, Самсоном и т. д. Вдовствующую императрицу Екатерину (преемницу Петра), однако, трудно ввести в этот ряд — и здесь в Феофанову политическую теологию вторгается симпатическая магия (термин Джеймса Фрезера): физическая близость Петра к его супруге как бы сообщает ей свойства покойного. Сталину приписывают непристойное высказывание, направленное против авторитета в партии Надежды Крупской: «Спать с вождем не значит знать вождя»; Феофану пришлось обосновать, что спать с царем значит стать царем. Разумеется, он сделал это с присущими ему тактом и верностью здравому смыслу.

Уже в текстах Феофана Прокоповича, таким образом, обнаруживается проблема легитимации наследников Петра, поскольку ни один из них не мог претендовать на сопоставимое с петровскими деяниями «величие» подвига. Стало быть, аккламации Петру построены по модели, которая не может применяться к последующим Романовым. «Жена» (Екатерина Первая) и «дочь» (Елизавета Петровна) могут метонимически замещать основателя империи, а вот прусская принцесса Екатерина Вторая (София Августа Фредерика Ангальт-Цербстская) должна сама стать Великой, то есть встать к Петру не в метонимические, но в метафорические отношения (отношения подобия).

В ходе секуляризации культурного капитала элит возможности церкви как идеологического аппарата ощутимо ослабевают. Уже Феофан вынужден обратиться к ресурсам изящной словесности. Нарождающаяся светская литература призвана на государственную службу — в качестве идеологического аппарата, инструментализованного для производства элит.

В полном соответствии с прикладной поэтикой древности, литература классицизма превращается в идеологический аппарат, воспроизводящий отношения между государством и благородными мужами, выполнявшими в политической системе функции воина, администратора и колонизатора — «стража». Институт литературы описывает/конструирует 1) отношение благородного сословия к власти, 2) его внутреннюю — статусную/сословную — культуру и 3) дистанцию между элитой и неэлитой. Этим трем функциям дворянской литературы, судя по всему, соответствовали ломоносовские представления о «трех штилях» словесности и вырабатывавшиеся — здесь важно подчеркнуть, что речь идет о тенденции, о процессе — регистры классицистского кода: высокий, средний и низкий.

В 1830–1840-е годы в русской литературе утверждается «одо-сатирическая парадигма» словесности, суть которой сводится к дифференциации поэтики на две подсистемы, которые можно возвести к мирообразам торжественной оды (и её предшественника — политико-теологической публицистики Феофана) и стихотворной сатиры [Лебедева 2014: 25–49]. Эти подсистемы связаны с известным метафизическим дуализмом духа и материи, которые превращаются в дистанцированные друг от друга объекты художественного исследования: различая умопостигаемое и эмпирическое, присваивая им различные этико-эстетические качества (благородное – дурное, прекрасное – безобразное), литература утверждала в качестве идеала определенную иерархию социальных групп (господство культурных и образованных людей)

и дворянскую «практику себя» (господство ума и воли над телом и страстями).

Тексты Антиоха Кантемира, используя богатый арсенал топосов европейской стихотворной сатиры («концептов», как называет их Ю.К. Щеглов — автор во всех отношениях образцовой работы о поэтике Кантемира [Щеглов 2004]), имеют своим сатирическим объектом недисциплинированные тела представителей русского привилегированного слоя (дворян и высшего духовенства), высмеивая их пороки и невежество. В качестве эстетического идеала уже в первой сатире утверждается Ум — трудолюбивый и любознательный дух. Идеал выступает как дисциплинирующая душа, внутрь которой предстоит заключить недисциплинированное тело российского дворянина. «Дисциплинарное чтение было узловым моментом “института литературы”...» [Осват 2020: 40].

Ломоносовская ода утверждает модель отношения благородных подданных к символическому центру государства и политической нации — монарху. В оде 1747 года, вошедшей впоследствии в школьный канон, выражена примечательная идея: в отличие от своего могучего и энергичного отца, государыня Елизавета Петровна не нуждается в свершении военных или административных подвигов — она царит в тишине и покое, а её вернейшие подданные развивают науки и технологии, распространяя могущество самодержицы на все области природы и культуры. Здесь, таким образом, во всей полноте реализована семиотическая модель *славы* — аккламаций «пустому трону», чисто символической фигуре (об иконографии пустого трона и его политико-теологическом смысле см.: [Агамбен 2019: 397–402]). Пожалуй, для словесности 1730–1750-х годов такая реализация одической поэтики безальтернативна.

Державинская модификация оды («Фелица», 1782) обнажает радикально смещенную мизансцену политического фантазма. Симптоматична (работает как идеологический симптом) двойственная оценка субъекта речи — *мурзы*: лентяя

и сибарит, он явно выступает сатирическим объектом (и репрезентирован как «кантемировское» недисциплинированное тело), однако в то же время его гедонизм и житейские развлечения отчетливо эстетизируются. Этот симптом — невольная эстетизация порока — ведет нас к фантазматической структуре: трудится и дисциплинирует себя императрица («*Мурзам твоим не подражая, / Почасту ходишь ты пешком...*» и далее), в то время как восхищенная государыней аристократия наслаждается покоем и ленью («*А я, проспавши до полудни, / Курю табак и кофей пью...*» и далее, — Державин, 98). В легендарной реакции Екатерины на державинский текст: «*Как дура, плачу*» [Ходасевич 1988: 130] — можно расслышать не только благодарность поэту за яркий поэтический портрет, но и жалость государыни к себе. Вершинный субъект политической системы здесь подчинен дисциплинарной матрице, когда тело заключено в темницу «души», то есть политически мотивированной символической конструкции. Примечательно, что тела представителей элиты в «Фелице» уже выведены из аппаратов дисциплинарной власти.

Если кантемировская сатира работала как дисциплинарный аппарат для стражей, то ломоносовская ода — как выражение идеологического господства абсолютистского государства. Державинская поэтика радикально переигрывает эту диспозицию. Разумеется, в ходе развития от Кантемира к Державину институт литературы обеспечивал рост самосознания вступившей в модерн культурной элиты.

Екатерининские торги: двор и дворяне

Нередко трансформации поэтики в литературе екатерининской поры связывают с подъемом третьего сословия и в целом демократизацией читательской аудитории, которая нуждается в отражении посредством литературы своей идеологии — с акцентами на практичности и реабилитации тела. На мой взгляд,

свою роль играет здесь фактор культурного и политического развития дворянской элиты. В екатерининский период уже открыто заявляет о себе самосознание русской аристократии, которая претендует не только на привилегии, но и на причитающиеся элите удовольствия аристократического досуга. Манифест Петра III (1762) закрепил за русскими аристократами широкие права вольности, служба отныне является делом доброй воли дворянина. Новые идеологические тренды екатерининской эпохи можно рассматривать не как буржуазные, а как собственно аристократические.

Эта тенденция: переход литературы от практики конструирования элит к выражению политического самосознания элит — замечательно проявляется в стремительном развитии русской драмы.

Сумароков создает своеобразный «платонический театр», в котором количество вещества и энергии сведено к минимуму (трон, письмо, кинжал), а над действием безраздельно господствует антидеспотическая идея [Лебедева 2014: 50–64]. Последняя включает в себя утверждение благородного сословия как обязательного советника и помощника при просвещенном и добронравном правителе; напротив, разобщение с национальной аристократией грозит государю утратой власти и жизни. «... Ломоносов в своих одах развернул яркую картину неограниченного абсолютизма, а Сумароков в трагедиях настойчиво развивал идею обязанностей монарха. За первым стояла концепция “прогрессивного абсолютизма”, за вторым — идея договорной природы власти» [Лотман 2000: 55].

Комедия, в соответствии с традицией французского классицизма, имеет своим предметом дела семейные, бытовые коллизии. Трагедия обличает деспотов, а комедия — педантов, петиметров, вздорщиц и домашних тиранов. Сатирический регистр русского классицизма достигает в комедии пика своего развития — первоначально комедия (в том числе большая часть

сумароковских комедий) продолжает «кантемировское» дело дисциплинарного надзора за приватной жизнью дворянина.

Важное направление динамики идеологического языка связано с развитием жанра комической оперы, в которой комическое/сатирическое действие из дворянских гостиных смещалось в крестьянские избы. Своеобразной моделью социал-расизма на русской сцене стала замечательная в художественном отношении опера Михаила Попова «Анюта» (1772). Грубыми, невежественными, агрессивными (и потому смешными) представлены здесь персонажи-крестьяне, которым противопоставлена скромная и нравственно безупречная Анюта, ей чужды отвратительные нравы крестьянского сословия. Развязка пьесы всё расставляет по своим местам: оказывается, Анюта родилась от дворянина — в ней течет, так сказать, благородная кровь; вероятно, способность Анюты читать и благородно изъясняться мы также должны объяснить как врожденное свойство или его развитие, даже и в неблагоприятной среде. Другой шпегер данного жанра, «Мельник — колдун, обманщик и сват» (1779) Александра Аблесимова, не содержит столь откровенных социал-расистских экспликаций, однако здесь с большим остроумием преподносится идея нерушимости сословного порядка: добрая крестьянка может обрести счастье в любви, не пересекая статусных границ.

Известны и такие комические оперы, в которых обличается дворянское самодурство и с симпатией изображаются сметливые крестьяне. Однако всё это — вариации в рамках одной парадигмы: лучшим предметом для театрального смеха является крестьянская частная жизнь или отношения между барином и крестьянином. С изобретением и популяризацией комической оперы приватная сфера благородного человека как бы частично освобождается от сатирического, то есть литературно-дисциплинарного, надзора. Крестьян же дисциплинировать не требуется: смех здесь лишен принуждающего к порядку императива.

Театр, между тем, всё более сращивается с придворной жизнью.

«Сферой приложения силы искусства и мысли был в первую очередь дворец, игравший роль и политического, и культурного центра, и вельможного-дворянского клуба, и храма монархии, и театра, на котором разыгрывалось великолепное зрелище, смысл которого заключался в показе мощи, величия, неземного характера земной власти» [Гуковский 1936: 13]. С 1760-х годов хозяйкой дворца — как центра публичной речи и мысли — была фигура, сама претендовавшая на роль центрального писателя и мыслителя. Екатерина Великая стремилась выступать не только как предводитель российских элит, но и как управляющая всем «средним классом» (призванных элитой профессионалов культуры).

Обладая незаурядным литературным талантом, императрица получает возможность управлять литературным процессом изнутри — задавая образцовые художественные модели, а не просто осуществляя селекцию литературной продукции. Замечательным документом идеологического творчества императрицы является книга «Антидот» (1770) — полемическое сочинение против нарративов о царящих в России варварстве и деспотизме [см.: Проскурина 2017].

В 1769–1770 гг. Екатерина пытается перенастроить институт литературы, создавая поэтику, пригодную для переговоров между двором и дворянами. Такие политические коммуникации носят характер изящной игры, всегда оставляющей возможность истолковать высказанную критику как шутку и не брать политических обязательств перед контрагентами. Сатирический журнал с его техниками литературной маски, фиктивного диалога, подтекста [Трахтенберг 2015] должен был открыть пространство свободного обмена мнениями и благородных состязаний в остроумии. В то время как журнал Екатерины («Всякая всячина») продолжал наставлять читателей в пестовании внутренней, бытовой и политической культуры, «Трутенъ» Н.И. Новикова

выступил с программой критического обсуждения социального строя и с личными выпадами против императрицы, пользуясь условным не-тождеством издателя и литературной маски. Задуманная Екатериной литературно-политическая игра была сложна: тонко-ироническая поэтика английского комического эссе не поддавалась интеграции в русскую литературную культуру.

Другой платформой стратегических коммуникаций стал придворный театр, служивший для императрицы каналом доведения до аристократии своих решений, касающихся регуляции жизни большого света: от устройства браков до репрессий в отношении отдельных подданных. Причем важным аспектом этих перформативов было то, что Екатерина давала своими пьесами эмоционально-нравственное понимание ситуаций, которые она бралась разрешать [Зорин 2016: 61–138]. Писатели также использовали драматургическую форму, чтобы обсуждать политику императрицы; в частности, фонвизинский «Недоросль» активно цитирует екатерининские тексты и, вероятно, создает поле реминисцентных политических значений вокруг своих комических персонажей (см., например: [Стенник 1985: 324–340]).

Из инструмента конструирования «стража»/«благородного мужа» институт литературы превращается в орган политического и социального самосознания образованного слоя. Разумеется, приобщение к этому самосознанию также служило интеграции дворянина в политику, систему управления собой и другими.

Карамзинский контекст

Резонно было бы заключить, что идеи прикладной поэтики могут служить парадигмой описания литературного произведения и литературного процесса только в приложении к нормативистским стилям, функционирующим в контексте сверхцентрализованной публичной политики — таковы классицизм в контексте абсолютизма, соцреализм в контексте сталинизма. Последний

пример представляется мне, кстати, весьма ярким образцом «платонической» культурной политики.

В то же время история классицизма остается недооцененной для понимания последующих литературных стилей XIX–XX веков. Классицизм или соцреализм могут рассматриваться не как «извращение» социальной функции литературы, но, напротив, как наиболее последовательная её реализация, поскольку нормативистская система строится на осознанной установке на конструирование социального субъекта. Реализм и романтизм отличаются от классицизма не функцией, а прежде всего «миссией», то есть принятой художником концепцией творчества. Если использовать известную метафору «литературы как зеркала», то реализм претендует быть зеркалом социальной действительности, а романтизм использует зеркало искусства в качестве окна в иные миры, в том числе микрокосм — бездну субъективности; классицизм же последовательно практичен, он выступает зеркалом идеологии, зеркалом как местом «прихорашивания», сотворения на лице социальной личины. Я полагаю, что лишь в классицистской системе социальная функция литературы и провозглашенная ею миссия совпали. Исходя из этого, романтизм и реализм могут быть рассмотрены как системы, в которых идеология всегда работает скрыто и опосредованно, при этом в известной степени независимо от ангажированности писателя и его склонности к политической манифестации.

Такое положение вещей делает ненормативистские стили особенно эффективными в качестве символических подсистем идеологии. Соккрытие политического и происходит в карамзинский момент, в этом заключается политическая функция сентиментализма.

Обращает на себя внимание внешняя аполитичность сентименталистской литературы в России. Сентиментализм манифестирует безучастное отношение к делам правления и обращенность к личному, интимному, «сердечному». Очевидное исклю-

чение, правда довольно радикальное, составляет фигура А.Н. Радищева, использовавшего литературную форму сентиментального путешествия для политической критики российского строя.

Уже первая книга Тредиаковского «Езда в остров любви» (1830) с поэтическим приложением «Стихи на разные случаи» (первый в русской литературе авторский поэтический сборник) — отчетливо дистанцирована от обсуждения политических вопросов. Однако издание преследовало важную общественную цель — конструирование статусной культуры новой элиты. В стихотворный сборник были включены и чисто аккламационные тексты, которые как бы вписывали политические ценности (любовь к Отечеству) во внутренний мир культурного человека (наряду, например, со способностью к нежным чувствам).

Духовные оды русских поэтов (Ломоносова, Тредиаковского) развивают своеобразную политическую теологию, или политико-теологическую риторику, воспроизводящую тезис о высшем, надмирном источнике политического порядка. В этом плане переключение оды с темы государства на тему Бога не выводило литературу по ту сторону политики.

Иначе выглядит повествовательная проза развлекательного характера, например опыты Михаила Дмитриевича Чулкова. Его роман «Пригожая повариха» (1770) написан в русле плутовского эпоса. Центральный образ плутовки, действительно, плохо соответствовал топике малой идеологии классицистской поры. Если мы взглянем на развитие прозы низовой, демократической, то обнаружим, что место культового героя для читающего пролетариата и вовсе занял Ванька Каин — дерзкий и хитроумный преступник, ставший впоследствии сыщиком («О Ваньке-Каине, славном воре и мошеннике, краткая повесть», 1775). Образ плута/плутовки в развлекательной прозе создает ощутимую проблему для идеологического аппарата литературы.

Конструируя и транслируя государственническую идеологию и содержание «дворянской чести», литература русского

классицизма проигрывала массового читателя. Сатиры Кантемира, ходившие в списках, журналы для дружеского круга, издаваемые Сумароковым, оды Ломоносова, исполнявшиеся в присутствии монарха на придворных праздниках, пьесы для придворного театра — не могли занимать численно растущее грамотное население, искавшее в книгах приятного досуга. Вместе с досугом, однако, широкий читатель получал в качестве образцов фигуры вора и плутовки. По ту сторону дисциплинарного субъекта возникал субъект аномический.

Внутри классицистского дискурса эстетический интерес к аномии находит выход в ирои-комической поэтике: в поэме о пьяном мужике Елисее («Елисей, или Раздраженный Вахх» В.И. Майкова, 1769) или в непечатных виршах И.С. Баркова, травестирующих риторику и топику классицизма на теме телесного низа.

В свете этих тенденций русский сентиментализм можно рассматривать как развитие раннего проекта Тредиаковского, продолженного элегикой и анакреонтикой поэтической школы Сумарокова и Хераскова, — создания поэтики внутренней культуры, отмеченной изящностью, утонченностью, этикетностью. Юмор вводится в берега легкой иронии, а нежная любовь резко противопоставляется похоти. Сентиментализм конструирует приватную сферу дисциплинарного субъекта, интимными идеалами которого становятся верность своему сердцу, скромность и склонность к этической рефлексии, сосредоточенность на поиске изысканного, утонченного. Таким образом, сентиментализм решает фундаментальную задачу, возникшую в рамках классицистского идеологического творчества; настоятельность этой задачи проявляется в «буржуазной» аномической эстетике, которая служит как бы негативом сентиментальной поэтики.

Если рассматривать сентиментализм как проект воображения приватной культуры дисциплинарного индивида, то, с некоторыми оговорками, интимная лирика Сумарокова

и Хераскова, легкая поэма И. Богдановича («Душенька», 1775) и даже отдельные опыты Тредиаковского можно прочесть как опыты разработки поэтики внутренней жизни. Сентиментализм как особое направление русской литературы развивается по меньшей мере с 1770-х годов или даже ранее [Кочеткова 1994: 7–12]. Кажется, имеет смысл говорить не о смене классицизма сентиментализмом, но об усилении на исходе столетия сентиментальной тенденции, в целом присущей русской культуре XVIII века.

Самая крупная фигура русского сентиментализма — Н.М. Карамзин — является одним из наиболее активных в политическом отношении акторов литературного процесса рубежа XVIII–XIX веков. Ю.М. Лотман описывал жизнь Карамзина как жизнетворчество, как сотворение себя в согласии с некоторым замыслом [Лотман 1987]. Мы можем говорить о трех ипостасях Карамзина-литератора: сентименталист (автор «Бедной Лизы», издатель «Московского журнала» и альманаха «Аглая»), политический журналист (зачинатель и издатель «Вестника Европы»), придворный историограф (автор «Истории государства Российского»). Лишь первая из названных общественных ролей кажется далекой от аппарата идеологической власти. Однако на Карамзина-поэта можно взглянуть как на первый из персональных проектов Карамзина-идеолога. Карамзин берется за новый проект, когда прежний исчерпал себя. Сентиментализм был предприятием последнего десятилетия XVIII века; «дней Александровых прекрасное начало» (эпоху реформ) писатель встретил новым проектом — Карамзина как публичного политика.

Мой тезис заключается в том, что Карамзин не просто работает в политически нейтральной зоне культуры — он создает литературный механизм нейтрализаций, поэтическую машину деполитизации, для чего изобретается им особая поэтика деполитизации.

Тривиальным стало сопоставление «Писем русского путешественника», публиковавшихся на протяжении всего последнего десятилетия XVIII века, с радищевским «Путешествием из Петер-

бурга в Москву». Сближает эти книги не только форма путевых заметок (травелога), но и сентиментальный принцип организации материала: открывающийся взору мир познается сердцем, чувствительно настроенной душой. Радищев, однако, следует совершенно уникальной стилистической программе: его проза тяжела, архаична, ориентирована на одическую стилистику. Сам текст должен «царапать», ранить сердце; чтение должно быть трудом и страданием. Базовой метафорой радищевского «Путешествия» становится прозрение: *«Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала»* (Радищев, 6). В эпизоде «Спасская полость» излагается политическая притча о царе, отравленном государственной пропагандой — неспособном видеть беззаконие и злоупотребления на своей земле. Страница (Истина) снимает бельма с глаз правителя. У Радищева *сердце* становится органом политической философии, а само «Путешествие» по своему замыслу должно рассматриваться как политико-философское — как устремленное к травматичной политической истине. Примечательна реализация здесь темы венерического заболевания, которое выступает символом умолчания о пороке, об испорченности привилегированных людей. Сама скандальность мотива должна де-автоматизировать, дерутинизировать восприятие мира. Иллокутивная установка поэтики Радищева связана с пробуждением сердца и сознания, то есть — если говорить в терминах критики идеологии — с эпистемологическим разрывом и пересечением фантазма.

Карамзинский текст

Карамзин описывает западно-европейский мир в момент обострения его политических антагонизмов: русский путешественник посещает за границу в разгар Великой французской революции. Между тем, всё, что он видит, встроено в контекст эстетических созерцаний, личных наблюдений, импрессио-

нистичных зарисовок. «Письма» свободны от политической и экономической географии. Здесь сближение с «Сентиментальным путешествием» Лоренса Стерна не только контактное, но и контрастное: Стерн заиклен на приватном, в то время как Карамзин в «Письмах русского путешественника» широко схватывает общественное, но деполитизирует его. Стил сочинения (удивительно чистый и легкий язык) полностью соответствует образу незанятого, досужего путешественника. Карамзинские картины не лишены дидактического содержания, однако эта дидактика дистанцирована от социальных практик: изображаемые картины служат настройке души, возделыванию внутреннего мира — вовсе не для дел правления, но для утонченных удовольствий.

Имеет смысл сопоставить «Письма русского путешественника» с поэтикой имперского травелога, образцом которого могут служить заграничные письма Д.И. Фонвизина. Внешний мир в имперских травелогах описывается как неустроенный, потенциально подлежащий колонизации из центра порядка и культуры, в качестве какового мыслится центр Империи. Имперский травелог строится на уровне политического, в диспозициях своего и чужого [Пономарев 2017]. Карамзин переосмысляет чужое как «занимательное», удивительное, подлежащее индивидуальной творческой интерпретации.

«Письма русского путешественника» учреждают, таким образом, своеобразную идеологию культуры¹⁵, конструкцию которой можно, опираясь на карамзинский текст, интерпретировать следующим образом: 1) в социальной действительности открывается особое измерение, в котором мир предстает как множество эстетических феноменов; важно отметить, что эстетичны не только природа и искусство, но и нравы,

¹⁵ Напомню, что Карл Шмитт и Лео Штраус противопоставляют политическое — «либеральной философии культуры», то есть специфической идеологии «культурного мира» как пространства развлечений/игры, освобожденного от «серьезного оборота дел», от «политики как судьбы» [см.: Штраус 2012].

институты, практики; 2) ориентация в этом мире осуществляется за счет умения обособить феномен от типологического ряда, видеть его уникальность, выраженную как в прекрасном и возвышенном, так и в безобразном; 3) в измерении мира-как-культуры нет места общественно-политическим антагонизмам, но фиксации подлежат микроконфликты — столкновения индивидов как носителей уникальных черт характера, образования и воспитания; 4) внутренняя, усвоенная субъектом культура выступает главной добродетелью и способом наслаждения миром-как-культурой.

«Бедная Лиза» закономерно стала самым прославленным текстом Карамзина-беллетриста. Автор использовал здесь впечатляющий арсенал поэтических приемов: психологический пейзаж, детализированный образ автора-повествователя, продуманная сюжетная структура (трижды Лиза посещает город: первый раз она продает букет цветов Эрасту, второй раз она бросает цветы в воду, в третий раз она бросается в воду сама) [см.: Топоров 1995]. Эта изящно сделанная вещь развивает сюжет, имеющий отчетливо социальное содержание: дворянин соблазняет и бросает крестьянку. Завершая литературное развитие XIX века, Лев Толстой сделает эту ситуацию отправной для своего гневного и остросоциального романа «Воскресение» (1899).

Карамзин не просто вводит тему сословной границы, но неоднократно подчеркивает ее: старушка-мать не замечает любовных отношений Лизы и Эраста не только в силу своей наивной веры в чистоту дочери, но и в силу того, что вообще не может помыслить мезальянсные отношения; Лиза неоднократно сожалеет, что Эраст принадлежит другому сословию; Лизе находят жениха из ее социального круга, а Эраст находит себе богатую невесту. Нет сомнений, что Карамзин ставит перед собой задачу осмыслить социальный антагонизм в определенном ключе, а именно нейтрализовать его. Он погружает историю в свой эстетский дискурс, который проходит испытание столь неизящной темой, как мезальянсные отношения,

причем диспозиция *дворянин – крестьянка* усилена оппозициями *мужчина – женщина* и *город – деревня*.

Эстетский дискурс «переваривает» социальный конфликт. Во-первых, поведение Эраста объясняется не социальной психологией, но его легкомысленностью и *слабым сердцем*. Во-вторых, Эраст корит себя за проступок и не может долго жить с чувством неискупимой вины — ему тоже можно сострадать. Важнейший маневр писателя связан, на мой взгляд, с образом матери Лизы — отнюдь не проходным (в повести всего три действующих персонажа). Итак, в-третьих, создавая биографию старушки-матери, Карамзин показывает, что крестьяне не только *«любят умеют»*, но и бывают счастливыми. Идиллические воспоминания о счастливой любви в браке и полная удовлетворенность своей жизнью доминируют в разговорах этой героини. Чтобы вписать крестьянское счастье в свой эстетский дискурс, Карамзин наделяет героиню чисто сентименталистской добродетелью — *меланхолией*, красивым переживанием утраты любимого мужа.

Николай Карамзин становится литературным авторитетом, главой литературной школы. Её приметами выступают особая программа развития русского литературного языка и специфическая автономия литературы от общественной жизни. Собрание своих повестей и стихотворений Карамзин издает под названием «Мои безделки». Эта «бездельная» литература имеет своим контуром особую кодировку политического антагонизма, рассмотренную выше.

Акт деполитизации приобретает самостоятельную эстетическую ценность. Приведу в подтверждение красноречивый пример из «Моих безделок»:

КАЛИФ АБДУЛ-РАМАН

Жаль, что История мало говорит нам о Калифе Абдул-Рамане, который велел написать на гробе своем, что он полвека царствовал и славился, а был счастлив — десять

дней! — Авторы моего отечества! вот предмет достойный
вашей живописной кисти! вот обширное поле для вашего
воображения! Напишите мне: десять счастливых дней
Калифа Абдул-Рамана! (Карамзин, 1, 108)

Полвека в царстве и славе предпочтены десяти дням
счастья. К этому предпочтению сводится всё содержание
миниатюры, претендующей быть изящной безделкой, а эстетическая прелесть ее создается самым жестом деполитизации, перекодировки вещи в координатах эстетики.

В этих эстетских играх следует видеть и скрытый гегемонистский момент. У литературных предшественников Карамзина, в творчестве поэтических школ Сумарокова и Хераскова, «мораль и культура осознаются как обязанность, обратной стороной имеющая право¹⁶ крепостничества и государственной власти» [Гуковский 1936: 35]. «Культурность» субъекта выступает основой его превосходства. Идеология культуры (произведенная всей чувствительной словесностью XVIII века) создает фантазматическое место, из которого господствуют.

Прокомментирую в этой связи еще один знаменитый текст Карамзина:

ЭПИТАФИИ

*Одна нежная мать просила меня сочинить надгробную
надпись для умершей двулетней дочери ее. Я предложил ей
на выбор следующие пять эпитафий; она выбрала
последнюю и приказала вырезать ее на гробе.*

1

Небесная душа на небо возвратилась,
К источнику всего, в объятия отца.

¹⁶ Разрядка Г.А. Гуковского.

Пороком здесь она еще не омрачилась;
Невинностью своей пленяла все сердца.

<...>

4

Едва блеснула в ней небесная душа,
И к солнцу всех миров поспешно возвратилась.

5

Покойся, милый прах, до радостного утра!
(Карамзин, 2, 150–151)

В качестве несомненного шедевра, как правило, рассматривается именно последняя из пяти эпитафий, ставшая популярнейшей надгробной надписью в последующем столетии. Текст в самом деле поражает своей сжатостью и изяществом. Отмечу чисто формальный момент. Структура пятой эпитафии основана на троекратном слоговом повторе *ра*: в первой позиции слог ударный и предцезурный, во второй – ударный, но не выделенный посредством цезуры, в третьей — безударный. Фонетико-интонационная игра создает семантику угасания, ухода вдаль, подсвечивая основную тему сверхкраткого текста.

Между тем, Карамзин публикует эпитафию не обособленно, но в составе сложно организованного произведения. Открываются эпитафии прозаическим фрагментом, за ним следуют четыре фрагмента стихотворных, пятый (финальный) фрагмент – удетерон, слишком краткий, чтобы быть идентифицированным как проза или стихи в строгом поэтологическом смысле; об удетероне см.: [Орлицкий 2002: 563–609]. Таким образом, текст целиком представляет собой прозиметрум (стихпрозаическое сочинение), а отдельные его части реализуют все основные варианты литературы в рамках дихотомии «стих и проза».

Читая текст целиком, мы видим его сюжет — сюжет эстетического выбора, который совершает *нежная мать*. Она действует эстетически безупречно. В карамзинском проекте скорбь должна

быть переведена в литературную меланхолию, которая не притупляет, а, напротив, обостряет эстетическое восприятие мира.

Сентиментальная сфера — это отнюдь не универсальные («общечеловеческие») чувства, но элементы статусной культуры. В качестве аргумента напомним «стихотворение в прозе» Ивана Тургенева — «Щи». Здесь барыня (усвоившая дворянскую культуру чувств) изумляется безобразию скорбного состояния крестьянки, которая похоронила сына. Баба с видом полного равнодушия к миру хлебает щи. Она не отыгрывает свою утрату, выглядит бесчувственной. В том и дело, что крестьянка теряет всякую чувствительность в своей глубокой скорби. Тургенев инсценирует сословный антагонизм на поле культуры эмоций.

Момент Карамзина

Погружение в идеологию культуры, в мир-как-культуру с возможностью сердечных переживаний — это, несомненно, привилегия. Ее условием выступает огражденность культурного субъекта от прозы жизни, от социального безобразия. За этим стояла позиция доминирования в социальном мире.

В рамках этого проекта и развивается в начале следующего столетия литературное творчество поэтов круга Жуковского и Пушкина. Поэзия мыслится как изящная литературная игра, требующая ума, эрудиции, литературного слуха. Не случайно оппоненты Пушкина называли эту поэзию «аристократической» и противопоставляли ей различные варианты демократизма (Н. Полевой, Ф. Булгарин, О. Сенковский).

Поставим в отношении Карамзина вопрос Квентина Скиннера: *что делал автор, когда писал свой текст?* Когда Карамзин писал «Письма русского путешественника» и «Мои безделки», он деполитизировал литературу и учреждал идеологию культуры как необходимый момент самосознания русского господствующего класса.

В развитии института литературы в России карамзинский момент знаменует переход от Платона к Аристотелю — от прикладного понимания поэтики к поэтике эстетического опыта аффектированных индивидов. Между тем, этот переход не отнимает у института литературы функцию дворянского «управления собой», но снабжает ее новыми инструментами.

Карамзинизм задавал поле не просто нейтральных, но нейтрализованных значений. Если политическое можно определить как область политизируемых вещей, то Карамзин предоставлял читателям доступ к «культуре»¹⁷ как области деполитизируемых вещей. Немаловажно, что для дворянского читателя это было то самое место, из которого господствуют: «культура» выступала для привилегированных людей источником долга, чести, права, свободы, компетентности (ресурсом воображения этих атрибутов господского эго).

Разумеется, эта идеология претерпевала исторические трансформации, и в XX веке она уже функционировала в статусной группе бюрократов народного просвещения — советской интеллигенции.

В России гуманитарные дисциплины всегда испытывали сильнейшее давление идеологии культуры. Образ мира у российской интеллигенции, т. е. государственной бюрократии, назначившей себя ответственной за состояние образования, культуру и пропаганду, почти никогда не соотносился с уровнями человеческого действия. Исторический план описания и анализа фактического материала был задан не ими, а «Историей», понимаемой, как правило, в качестве синонима общенационального достояния, Истории с большой

¹⁷ Подчеркну: сентиментализм создавал не понятие о культуре, а именно особое поле «культуры», особую символическую/воображаемую область вещей, освобожденных от практики. Для функционирования поля соответствующее понятие оказывалось вторичным — оно, действительно, оформилось позднее на основе опыта соответствующего поля.

буквы: Истории как социальной или национально-политической «культуры», реализованной полноты значений общенационального целого. В России такой взгляд — точка зрения образованного сословия в борьбе его различных фракций — был впервые с образцовой полнотой выражен в карамзинской «Истории государства Российского» (1816–1829)... [Гудков, Дубин 2020: 715].

Таким образом, историографическое наследие Карамзина может рассматриваться как развитие политической функции сентиментальной словесности, а позднейшие историософии и культурфилософии русских бюрократов/интеллигентов — как пребывание в карамзинском моменте.

3.

ДИСЦИПЛИНА, ИМПЕРИЯ, САТИРА. Анализ отношений власти в пространстве сатирического произведения

Модерн обнаруживается как новое качество и количество власти над людьми. Человеческое тело ощущает власть как новую тактильность, модерн по-новому овладевает плотью. Момент прикосновения власти к телу и властной манипуляции над телом становится решающим в политической философии Мишеля Фуко. Фукианская теория власти, правда в весьма усеченном виде, стала важным методологическим источником для постколониальных/империальных исследований, в частности критических идей Эдварда Вади Саида.

Власть над дисциплинируемым телом и власть над колонизируемым пространством — инновационная управленческая парадигма эпохи модерна. В конъюнктуры дисциплины-колонизации вписана сатирическая литература Нового времени. Параллельное чтение сатирических произведений, с одной стороны, и текстов М. Фуко и Э. В. Саида, с другой, позволяет исследовать политические функции сатиры и обнаружить знание политического, присущее сатирической литературе.

Перипетии дисциплинарной власти

Обсуждаемая теория власти, по-видимому, впервые развернуто изложена в курсе лекций Мишеля Фуко «Психиатрическая власть» (Коллеж де Франс, 1973/1974 учебный год), свое развитие она получает в последующих лекционных курсах мыслителя и монографиях «Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы» (1975) и «История сексуальности» (I том, в котором эксплицирована методология анализа власти, выходит в 1976 году). Фуко предлагает основательное переосмысление самого понятия власти, описание

её структур («диспозитивов»), набросок эволюции режимов власти в XVIII–XIX веках, детальный анализ дисциплинарных аппаратов.

Фуко предлагает проект описания социальных ситуаций как множеств сил, активных и потенциальных. В этом фукианский подход перекликается с учением Майкла Манна о множественности источников социальной власти и разнообразных конфигурациях властных сетей, однако Фуко сосредотачивается не на источниках, но на объектах приложения власти — живых людях. «Всякая власть — физическая, и между телом и политической властью есть прямое родство» [Фуко 2007: 28]. Вокруг человеческих тел работает своего рода «м и к р о ф и з и к а в л а с т и», которую Фуко считает возможным «вскрыть ... прежде всякого анализа институтов» [Фуко 2007: 49].

Основные механизмы власти всегда так или иначе спрятаны от взглядов публики, поскольку «лишь при условии сокрытия значительной своей части власть вообще может быть переносима» [Фуко 1996: 185]. Прежде всего, власть предстает общественному сознанию со своей негативной (цензура, исключение) стороны¹⁸ — в действительности же, одним из ключевых атрибутов власти является свойство *производить социальную реальность*. «Надо раз и навсегда перестать описывать проявления власти в отрицательных терминах; она, мол, “исключает”, “подавляет”, “цензурирует”, “извлекает”, “маскирует”, “скрывает”. На самом деле, власть производит. Она производит реальность; она производит области объектов и ритуалы истины. Индивид и знание, которое можно получить об индивиде, принадлежат к её продукции» [Фуко 2016: 237].

Другим атрибутом власти является *тотальность* её отношений. «Власть повсюду; не потому, что она всё охватывает, но потому, что она отовсюду исходит» [Фуко 1996: 193].

¹⁸ «Власть как чистый предел, прочерченный для свободы, — это, по крайней мере в нашем обществе, есть общая форма её приемлемости» [Фуко 1996: 186].

Отношения власти «имманентны» всяким социальным отношениям: хозяйственным, сексуальным, отношениям познания и др.

«Гипотеза, которую я хотел бы выдвинуть, заключается в том, что в нашем обществе существует дисциплинарная власть. Под этим термином я имею в виду не более чем конечную, капиллярную форму власти, последний передатчик власти, некую модальность, посредством которой политическая власть, власть вообще могут на самом нижнем уровне коснуться тел, приникнуть к ним, взять под контроль жесты, поступки, привычки, слова, — то есть тот способ, каким все эти власти, склоняясь вниз и приближаясь к индивидуальным телам вплотную, берут в оборот, преобразуют, направляют...» [Фуко 2007: 57]. Фуко излагает причины распространения дисциплинарных диспозитивов в терминах классической политэкономии. «Накопление людей» требует их рационального распределения; дисциплинарный режим позволяет решить три задачи, адекватные логике буржуазной рациональности: 1) как «привести всех к трудоспособности»; 2) «как распределить индивидов так, чтобы вместе они делали больше, чем просто соседствуя друг с другом» [Фуко 2007: 91]; 3) как рационально присваивать и распределять временной ресурс.

Дисциплинарная власть приходит на смену *господству* как ведущей форме властных отношений добуржуазной эпохи. Согласно Фуко, основанием этих систем выступают противоположные модели индивидуализации — *в о с х о д я щ а я* и *н и с х о д я щ а я*. В системе восходящей индивидуализации в фокусе идеологического взгляда находится тело монарха (представленное в блеске и величии), подданные же представлены скорее как недифференцированная масса; для Фуко это не просто идеологическая мизансцена, но принцип отправления власти, обращения с телами, отражающийся, в частности, в практикуемой системе телесных наказаний.

Итак, к началу XIX века буржуазное общество переходит в дисциплинарный режим властных отношений. Утверждение дисциплинарных систем Фуко называет *колонизацией* — в данном

случае не территорий, но людей: молодежи, инокультурных народов, социальных маргиналов [Фуко 2007: 85–90]. Описывая дисциплинарную власть, Фуко в основном варьирует следующие темы:

— конструирование индивида в аппаратах дисциплинарной власти: «Несомненно, индивид есть вымышленный атом “идеологического” представления об обществе; но он есть также реальность, созданная специфической технологией власти, которую я назвал “дисциплиной”» [Фуко 2016: 237];

— действие пси-функции и аппарата («диспозитива») психиатрии: «Говоря “функция”, я имею в виду не только дискурс, но и институт, и самого психологического индивида. И по-моему, функция этих психологов и психотерапевтов, криминологов и психоаналитиков именно такова: они — агенты организации дисциплинарного диспозитива...» [Фуко 2007: 105]. «... эта пси-функция стала выполнять роль дисциплины для всех недисциплинируемых. Всякий раз, когда индивид оказывается неспособен следовать школьной, фабричной, армейской дисциплине или, в пределе, дисциплине тюрьмы, вмешивалась пси-функция. И её вмешательство сопровождалось дискурсом, в котором она связывала недисциплинируемый характер индивида с отсутствием, бессилием тюрьмы. А затем, в начале XX века, пси-функция становится одновременно дискурсом и контролем, общим для всех дисциплинарных систем. Все схемы индивидуализации, нормализации, подчинения индивидов в рамках дисциплинарных систем направлялись дискурсом пси-функции и строились её силами» [Фуко 2007: 106];

— паноптизм дисциплинарной системы — «окружение тел индивидов абсолютной и постоянной видимостью» [Фуко 2007: 70]. Д.А. Миллер, применяя эту концепцию в своем литературоведческом анализе, показывает, что классический реалистический роман берет на себя функцию надзора, плотного наблюдения за приватной жизнью европейцев XIX столетия [Miller 1988].

Индивид, психика, контроль — таков инструментарий власти над телом и душой. Ведущими аппаратами дисциплинарной власти становятся школа, армия, тюрьма и психиатрическая клиника. Развивая свою концепцию, Фуко вводит понятие *биовласть* — управление людьми как живым веществом и обслуживающая эти практики система знаний (медицинских, демографических и проч.) [Фуко 2011а].

Эта новая политическая тактильность сказалась в сатирической литературе, анализ которой показывает как работу дисциплинарного механизма, так и возникающее на уровне тела и сознания сопротивление дисциплинарной власти.

Методологически важными являются для меня размышления Фуко 1) об отношениях власти и дискурса, 2) о порядке нормирования в дисциплинарном режиме и 3) о конструировании души как инструменте контроля над телом.

1. Дискурс всегда находился в центре исследовательских проектов М. Фуко. «Проблема заключается для меня в следующем: не являются ли, по сути дела, именно устройства, диспозитивы власти — с учетом того таинственного и еще не исследованного, что содержится в слове “власть”, — той самой точкой, к которой следует возводить формирование дискурсивных практик? Каким образом это устройство власти, эти тактики и стратегии власти, могут вызвать к жизни утверждения, отрицания, опыты, теории — целую игру истины?» [Фуко 2007: 27]. Обратим внимание на два момента: гипотетический характер утверждения и явную его обращенность к дискурсу «производства истины», но не производства образов. Фуко ничего не говорит о литературе, его концепция оставляет поле художественных дискурсов наименее разработанным. В то же время продуктивным представляется конструирование аналитической стратегии с опорой на принципы, выдвинутые Фуко. Дискурс сопровождает власть, но не как её простой инструмент — напротив, имеет место множественность отношений, не упорядоченных какой-то одной доминирующей функцией.

Всякий раз дискурс обеспечивает взаимосвязанность знания (концептуальных представлений) и практик власти, вписываясь в наличествующие силовые диспозиции и будучи стратегическим ресурсом власти и/или сопротивления.

2. Дисциплинарная власть «обладает двойной особенностью: она и аномизирует, всегда отстраняет ряд индивидов, обозначает аномию, неприводимое, и вместе с тем всегда нормализует, изобретает все новые исправительные системы, раз за разом восстанавливает правило. Дисциплинарные системы характеризуются непрерывной работой нормы в рамках аномии» [Фуко 2007: 73]. В дисциплинарных дискурсах категории нормы и аномии приобретают решающее значение.

3. Для дисциплинарной власти критически важным является наличие аппаратов психологии, психиатрии, психоанализа и им подобных. «Здоровая душа» трактуется современным обществом как подчиненная порядку коммуникации, трудовой жизни и сексуального поведения. Индивид, обнаруживающий дисфункции в общении, труде или сексе, преследуется как душевнобольной (можно сказать и так: наша цивилизация порождает таких душевнобольных). Соответственно, научная и художественная литература должна сконструировать душу для индивида, в которую, как в нормирующую оболочку, помещается социальное тело.

Сатирическая литература, как правило, плотно вписана в социальный контекст, и она всегда претендует на высокую инструментальную значимость. Описание этой значимости как набора положительных и отрицательных императивов, регулирующих социальный процесс, легко может быть сведено к комбинированию тривиальных суждений: из века в век сатира Нового времени борется с одними и теми же пороками (корыстолюбием, жестокостью, лицемерием, различными формами неводержанности, глупостью и пошлостью) и воспекает примерно одни и те же добродетели. Между тем, поэтика сатиры развивается весьма интенсивно, динамичны и те социальные диспозиции, которые зани-

мают писатели-сатирики. Сатирические императивы не ретранслируют «общечеловеческое»; напротив, они инструментализованы и включены в конкретно-исторические диспозитивы. Недостаточно конкретным будет и описание сатирических инвектив на службе классовой и/или партийной борьбы; такая борьба, безусловно, имеет место на сцене литературы, но сатирический дискурс, будучи художественным, не столько генерализует в категориях классовости и партийности, сколько индивидуализирует, «во-человечивает» порок, разыгрывая в лицах коллизию нормы и аномалии. Инструментальная значимость сатирического дискурса определяется игрой социальных сил нормирования, подавления, исключения и сопротивления, которые производят эффект власти, присутствующий как на уровне организации государственного аппарата, так и на уровне воздействия на индивидуальное тело. Аппараты власти, обнаруживаемые в присутственном месте, в школе, в семье, сопровождаются сатирическим дискурсом, описываясь им, на него опираются и им же отчасти регулируются.

Расцветом сатиры в России становится длинный Петербургский период — в литературе он длится от Антиоха Кантемира до Михаила Салтыкова, — хотя начинается эскалация сатирического дискурса еще в XVII веке. Этот тип литературы развивается от стихотворных сатир к комедиям, затем к сатирическим журналам, мелким поэмам и повестям, через бесчисленное множество басен и эпиграмм — к сатирическому эпосу, знаковыми фигурами которого стали Н.В. Гоголь, с одной стороны, и Ф.В. Булгарин, с другой; в тот же период «Ревизор» окончательно закрепил за комедией статус высокого драматического жанра — театральная комика оккупировала традиционную территорию трагедии. Всё это время дисциплинарная власть осуществляет колонизацию «недисциплинированного» социального пространства, призывая сатиру как своего наемника, шута и отчасти наставника.

А.Д. Кантемир, «Сатиры»

Комический текст есть эстетически организованная смеховая игра, сутью которой является условная отмена правил, норм и конвенций повседневной жизни [Дземидок 1974; Пропп 1976: 43–48; Козинцев 2007 и др.]. В тех случаях, когда эта игра носит не рекреационный характер, но характер символического поступка: акта критики, познания, агрессии, деструкции и проч., — я предпочитаю говорить о сатире; ср.: «... главным при разграничении сатирических и юмористических произведений является авторская установка: в первом случае — на обличение, во втором — прежде всего на достижение комического эффекта» [Николаев 1993: 17].

Сатирический субъект — как «точка зрения», «слово о мире» — несет функцию преобразования банального в аномальное. В произведении мы имеем дело лишь с репрезентацией лиц и обстоятельств из мира автора и его публики, вместо реалии мы видим её подобие. Сатирическое подобие характеризуется тем, что оно подчеркнуто аномально, приведено в противоречие с нормой. Здесь-то и обнаруживается особая активность сатирического субъекта: он указывает на аномалию, он видит (воображает, конструирует) аномалию там, где другой, вероятно, увидел бы заурядный объект. Эстетическое отношение, в рамках которого тривиальное предстает аномальным, я предлагаю называть с а т и р и ч е с к о й п р о б л е м а т и к о й, имея в виду, что она явно коррелирует с идеологической проблематикой в альтюссеррианском смысле. Сатирическая проблематика — способ конституирования символической вселенной как полной аномалий. Уровень сатирической проблематики во многом определяет своеобразие индивидуальных сатирических стилей и вводит в разнообразие комических элементов порядок, некоторую стратегию. В самом деле, всякое комическое произведение состоит из множества наделенным комическим свойством единиц («шуток»), в структурном отношении подчас весьма разнородных (иронические словоупотребле-

ния, каламбуры, гротесковые образы, нонсенс и др.). В герменевтическом опыте адресата, то есть в герменевтическом круге, сатирическая проблематика располагается на полюсе целого, того предпонимания, которое «набрасывается» на отдельное, части.

Рассмотрим первого русского поэта-сатирика, Антиоха Кантемира, со стороны целого его сатир¹⁹, со стороны их сатирической проблематики.

Уже в «Сатире первой» (1729) отчетливо проявляются персонализированные черты модернистского (просвещенного) субъекта: это человек ученый или тянущийся к знаниям, при этом скромный и страдающий от общественного непонимания. Он противопоставлен сатирическим объектам — антагонистам, галерея которых выстроена в определенной логике.

Первым сатирическим персонажем кантемировской сатиры выступает священнослужитель Критон. Комическим элементом его декларации выступает осуждение учености за то, что она дает ключи к пониманию церковной службы и библейского текста, что, по мнению Критона, порождает безверие — здесь угадывается постановка клириком личной выгоды над миссионерским служением. Второй персонаж сатирической галереи, Сильван, особенно переживает о том, что учение отвлекает от производства пищи. Лука упрекает ученых людей в том, что они не употребляют вина, что якобы разрушает социальные связи. Петиметр Медор противопоставляет учение модным предметам одежды, прическе, аксессуарам.

Ум, ученость противопоставляются невоздержанности, отсутствию меры (в еде, в скупости, в тратах), приверженности материально воплощенной выгоде и/или удовольствию. Думается, такова идеологическая проблематика большей части Кантемировых сатир: аскетичный и преданный «наукам» субъект наблюдает

¹⁹ Подробнейший анализ сатир Кантемира в аспекте элементов и нюансов его поэтики осуществлен в работе Ю.К. Щеглова [2004]; трудно представить, что к этому анализу можно добавить что-то существенное.

людей, не знающих меры (они не только не учены, но и не умеренны). Во второй сатире Филарет порицает Евгения за невоздержанность, недостаток дисциплины, приверженность не службе и чести, но статусу и богатству. В третьей сатире осуждаются скупец Хрисипп, праздный сплетник Менандр, пустомеля Лонгин, лицемерный чревоугодник Варлам, честолобивый Фока, злоязычный Гликон, пьяница Клитес, заносчивый Ирман, язвительный Созим и др. Этим невоспитанным, безудержным в своих увлечениях персонам противопоставлен адресат послания — Феофан Прокопович. Адресант (кантемировский субъект) смиренно причисляет и себя к страстным натурам — в силу своей любви к писанию стихов и обличению пороков. Это признание, исповедание в грехе (который, конечно, не должен показаться серьезным ни читателю, ни Феофану) как бы противопоставляет субъекта всем описанным сатирическим объектам.

Итак, люди в целом порочны, не способны совладать со своими страстями, их социальное поведение аномально. Субъект бесконечно дистанцирован от них в силу своей приверженности идеальному: знаниям и творчеству, уму и музам.

Этот комплекс — сатирическая проблематика Кантемира — достигает своей кульминации в V сатире «На человеческие злонамерения вообще». Сogleдатель из мифологического мира, сатир (Кантемир ошибочно возводил понятие *сатиры* к этому античному образу — между *сатиром* и *сатириком*, однозначно, предполагается родство), удостоверяет, что все люди одержимы пьянством, распутством, безмерностью.

Кантемировский субъект изучает грешников верхних кругов Дантова ада, где томятся сладострастники, чревоугодники, скупцы, растратчики — все, кто не знает меры. Сам же субъект в высшей степени благовоспитан, он не нуждается ни в яствах и вине, ни в почестях, ни в сладострастных утех.

Перед нами дисциплинарный субъект, который видит мир в его недисциплинированном состоянии. При этом субъект наращивает отчуждение от этого социального

хаоса, располагаясь в области логоса, но не тела. В сущности, Кантемир выступает проводником идеологии, которая сопровождает дисциплинарную власть: разум должен обуздывать тело, учебные занятия суть практики самоограничения и самовоспитания. Такова идеологическая проблематика Кантемира — во многом модельная для сатирической литературы XVIII–XIX веков.

Статусная иерархия и судьба Тредиаковского

Сатирическое творчество занимает видное место в литературном наследии Александра Сумарокова — автора стихотворных сатир, сатирических притч (басен), комедий. К стихотворным сатирам примыкают и «Две эпистолы» — поэтологические трактаты, выполненные в манере стихотворных наставлений и насмешек над неумелыми авторами. Ключевым прототипом «худого рифмоторца» в поэзии Сумарокова был великий русский поэт Василий Тредиаковский. Его же образ предстал в карикатурном виде в первых двух комедиях Сумарокова: «Тресотиниус» (то есть «трижды дурак») и «Чудовищи». Примечательна не только беспощадность Сумарокова в отношении Тредиаковского (который пытался отвечать Сумарокову, однако, кажется, не преуспел в остроумии), но и настойчивость в обращении к Тредиаковскому как сатирической теме. Чтобы уяснить значение этой «темы», следует прочитать ее на фоне основной политической тенденции сумароковской поэзии.

Сумароков и его школа пестуют в качестве поэтического идеала автономного, в полном смысле независимого культурного человека, который умеет благородно распорядиться своим досугом и обретает в своей культуре самоценный феномен. «Кружковый» характер сумароковской поэзии в данном случае полностью адекватен её социальной миссии — воспроизводить отчужденное от большого социума скромное сообщество культурных людей, претендующих на некоторое превосходство

над бюрократией как функциональным, не самоценным классом. Статусная группа²⁰, на представительство которой претендует Сумароков, начинает превращаться в партию, которую Г.А. Гуковский именует не иначе как «дворянская фронда» [Гуковский 1936].

Статусную коллизию в русской литературе 1730–1760-х годов и демонстрирует литературная судьба Василия Тrediаковского. Не будучи дворянином, Тrediаковский (как и Ломоносов) является представителем «среднего класса» — профессионалом, рекрутированным элитой в систему обеспечения её культурного капитала («литература говорила не от их лица, а от лица их господ и заказчиков» [Гуковский 1936: 13]). Неэлитный генезис Тrediаковского и Ломоносова, вероятно, и вызвал довольно агрессивные выступления против них Сумарокова, бывшего вообще-то их литературным учеником. «Средний

²⁰ Вебер определяет статусную группу (*der stand*, вариант перевода — сословие) как своеобразное сообщество «чести». Члены статусной группы имеют представление о своей общности как обладающей определенными привилегиями (в том числе отрицательными — запретами экономическими, трудовыми, политическими), что поддерживается отношением к общности со стороны не входящих в её ряды членов социума («социальная оценка чести» [Вебер 2017: 302]). Примерами статусных групп могут служить этнические диаспоры, церковные приходы, профессиональные корпорации и др. Члены таких сословий объединены общим «стилем жизни» и, как следствие, набором ограничений в социальном общении [Вебер 2017: 303]. Статусные группы могут быть как привилегированными (например, аристократия), так и париями (например, дискриминируемые этнические меньшинства). Статусная стратификация, безусловно, тесно связана с классовой, однако члены одной статусной группы могут принадлежать различным классам (в одном «сословии» теоретически могут оказаться землевладельцы и землепашцы). «Итак, довольно сильно упрощая, можно сказать, что классы дифференцируются по отношению к производству и приобретению товаров, а сословия — по принципам потребления товаров, воплощенным в специальных стилях жизни» [Вебер 2017: 308]. Таким образом, основными чертами статусной группы, по Веберу, являются: сословная честь как идеологическое ядро статусной культуры, статус сообщества в контексте «большого общества» и стиль жизни (способ потребления).

класс» создает культурный капитал, но на управление им претендует аристократия. Поэзия и литературный язык стали в классицистскую эпоху инструментами создания статусной культуры элиты.

Тредиаковский дебютирует с переводным романом «Езда в остров любви» (1730), конструирующим прециозную культуру ресурсами русского языка. Роман был очень тепло принят публикой, однако очевидно, что он по-своему опережал свою эпоху: не отражая норм прециозного поведения, «Езда...» декретировала их для читателя. В целом культуртрегерские идеи Тредиаковского строились на умозрительном конструировании «социальной чести», а не на репрезентации статусной культуры дворян. Поэтические пародии Сумарокова на Тредиаковского («Вид, богиня, твой всегда...», «О приятная приятность!...») берут в качестве материала именно интимную лирику. Сам Тредиаковский, действительно, давал образцы любовной элегии, в частности в поэтических примерах «Нового и краткого способа...» (1735) — теоретического манифеста, обосновывающего новую парадигму стихосложения; при этом в переработанной версии трактата (1752) место любовной лирики заняла поэзия духовная — поэт как бы занимает пристойную для его статуса нишу. Сумароков же настаивает на полном банкротстве Тредиаковского-элегика, поскольку не верит в способность автора к истинно нежным чувствам. Возможно, эпиграф к сборнику Сумарокова «Елегии любовныя» воспроизводит именно «анти-тредиаковский» аргумент: *Коль хочешь то писать, / Так прежде ты влюбись!* (Сумароков, [121]).

Тот же принцип: умозрение, а не опыт — прослеживается в работе Тредиаковского над отделкой литературного языка. Говоря о соответствии речевой практики культуре образованных людей, Тредиаковский понимает последнюю умозрительно (какой она должна быть). Сумароков же, используя ту же риторику, смещает акцент с умопостигаемых правил на воспитанный вкус [Живов 1996: 344–350]. Кажется, М.С. Гринберг и Б.А. Успенский

трактуют лингвотеоретическую позицию Сумарокова «в духе Гуковского», в свете противопоставления статусных групп [Гринберг, Успенский 2001]: только аристократия является носителем изящного вкуса и истинного воспитания, потому языковую норму необходимо не конструировать, а снимать с аристократической речевой практики. Иными словами, Сумароков претендует на привилегированное положение своей персоны в истории русского поэтического языка: лишь он (а не Тредиаковский или Ломоносов) является авторитетным носителем той культуры, которую поэзия должна транслировать.

Идеологическое расхождение между Сумароковым и Тредиаковским мы можем обнаружить и в форматах их теоретических выступлений. Сумароков пишет «стихотворные эпистолы», являющиеся по сути стихотворными сатирами на литературную тему, где высмеиваются неудачливые поэты и предлагаются правила хорошего вкуса. Зависимые отчасти от «Искусства поэзии» Никола Буало, сумароковские эпистолы, тем не менее, являются авторскими произведениями. Тредиаковский же публикует переводы Горация и Буало, особо отмечая в преамбуле, что римский и французский классики излагают одну и ту же систему поэтики. Иными словами, Сумароков позиционирует себя как живой носитель хорошего вкуса, а Тредиаковский — как исследователь эстетической традиции.

Литературная война Сумарокова с Тредиаковским имела статусную природу — это был конфликт аристократии и среднего класса за контроль над культурным капиталом. Этот же пафос находим мы в сатирах и особенно баснях Сумарокова, где высмеиваются «дьячки», низшая и средняя бюрократия. Мощь дисциплинарной власти перенаправляется Сумароковым от элит к среднему классу. «Социальная судьба Тредиаковского – судьба культурного деятеля-плебея в дворянской монархии. Презрение легковесно образованного светского человека и поверхностно остроумного дворянина-писателя входит в эту судьбу составной ее частью» [Пумпянский 1941: 215].

Во всех своих выступлениях: как прециозный романист, как стиховед, как поэтолог, как грамматист — Тредиаковский выступает как профессионал, обладающий эрудицией и филологической методологией, позволяющими ему (ре)конструировать национальную культуру. Аристократия и сам императорский двор регулярно ставят интеллектуала из «среднего класса» на место. Сумароков высмеивает эротику Тредиаковского, а Екатерина — его героиню (известные насмешки императрицы над тяжеловесной экспериментальной поэмой «Тилемахида», 1766). Всё это позволяет говорить о репрессивной функции смеха в русской политической культуре XVIII века.

В исследовании Э. Зицера [2008] показано, что пародии и смеховые зрелища были формой утверждения и поддержания царской харизмы в кругу ближайших подданных Петра Первого, который иногда в грубой форме подвергал их унижениям. Карнавальная эстетика, неизменно толкуемая М.М. Бахтиным как форма символического освобождения общества из-под гнета священных и мирских иерархий, могла быть инструментом насилия над субъектом со стороны власти. Именно эта функция карнавала использована во время «игрищ» Анны Иоанновны в 1740 году, когда разжалованный «в шуты» князь Михаил Голицын женился на шутихе Бужениновой. Поэт Тредиаковский тоже был с помощью насилия принужден участвовать в этом действе: обряженный в шутовской наряд, он читал непристойные (собственного сочинения) поздравительные стихи молодоженам: *«Здравствуйте, женившись, дурак и дура...»*. Описание этих драматических событий в семиотическом ключе дано в работе: [Успенский, Шишкин 2008]. С помощью смехового ритуала Тредиаковский как бы лишался символического капитала и относительно высокого придворного статуса. Русская власть использовала смеховой дискурс для распределения статусов придворного и околودворного социума — сакрализации монарха и грубейшего попрания тел, имен и социальных образов субъектов, снискавших монаршую немилость.

Тредиаковский, превратившийся, по выражению Ю.П. Тынянова, в «пародийную личность» [Тынянов 1977: 307–308] (пародии стали едва ли не известнее оригинальных текстов, а сами оригинальные тексты заведомо рассматривались как невольные самопародии) — жертва статусной/сословной войны русской аристократии со «средним классом». Спустя сто лет сходный статусный конфликт завершится безоговорочной победой разночинцев, однако победители воистину окажутся нигилистами — среди них не найдется никого, кто бы озаботился возвращением имени Тредиаковского в историю русской поэзии.

И.А. Крылов, «Подщипа (Трумф)» (1800)

Русская комедиография знает один блистательный случай обличения дисциплинарной власти как бы изнутри неколонизованного пространства. Последнее кодируется карнавальной/балаганной символикой, выступающей как язык ускользающего от нормирующих систем царства хтонического премодерна.

Написанная для домашнего театра, комедия «Подщипа» («Трумф») представляет образец необычайно вольного оппонирования высшей власти: в образе ключевого антагониста пьесы различимы черты императора Павла Первого. Этот монарх связывается в общественном мнении с фанатичным отношением к военной муштре и тотальной дисциплине.

Гуковский, несколько избыточно подчеркивая вольнодумство Крылова, определил идеолого-эстетическую тенденцию крыловского письма: это демократическая оппозиция либерально-аристократической фронде [Гуковский 1938: 95–120]. Трудно судить, насколько последователен был демократизм Крылова²¹, од-

²¹ Во всяком случае «демократизм» не мешал Крылову выступать с консервативных позиций (во многих баснях); политическая лояльность Крылова и его вклад в воспитание добропорядочных подданных был высоко оценен императором Николаем I.

нако отмеченный антиаристократизм прослеживается в творчестве писателя на протяжении всего его творческого пути (достигая, пожалуй, высшего накала в «Похвальной речи в память моему дедушке», 1792). Крылов «не просто дерзок в своих ранних произведениях, но вызывающе, эпатажно дерзок; он буквально ходит по краю, осмеивая всех и вся невзирая на ранги» [Крицкая 2013: 10].

В «Проказниках» (1788, ранней комедии Крылова) посвященные без труда опознают прототипов — круг семьи Княжнинных. Пасквиль на знаменитого русского драматурга и его жену Екатерину Александровну (дочь А.П. Сумарокова) был весьма дерзкой демонстрацией характера Крылова и его позиции в поле литературы. Дерзость эта имеет объяснения не только на языке личной биографии, но и на языке литературного процесса. Для Крылова (как и для большинства читателей) Княжнин — прежде всего трагик. В своей «Подщипе» Крылов не просто пародирует трагедию — он ее сатирически обличает. «В “Трумфе” есть все, чему положено быть в высокой трагедии: несчастные любовники, наперсница, мрачный злодей. И так же, как это нередко бывало в “правильной” трагедии, главной пружиной действия здесь служит бесчинная страсть тирана, роковая любовь, толкающая его на преступления и злодейства» [Гордин 1983: 102]. Объектом отрицания стал сам дух трагедии, то есть «сумароковская» идеология «либерального» аристократизма. Другими словами, Крылов осуществил в своей литературной практике то, что реализовал Гуковский в практике литературоведческой, — деконструировал классицистскую эстетику в координатах критики статусного господства.

Совершенно очевидна ориентация Крылова в «Подщипе» на народно-смеховую образность, на так называемый «карнавал» (или формы «карнавализованной» литературы и культуры). «Шуто-трагедия» И.А. Крылова есть спор балагана с трагедией.

Балаганная комика у Крылова имеет незатейливые, но яркие смысловые аспекты. Царь, князь, бояре в «Подщипе» предстают в облике глупцов и простаков, причем их ведущей характеристикой становится инфантильность. Царство Вакулы — это царство дурачков, противопоставленное дисциплинированному, милитаризованному королевству Трумфа. В духе карнавализации царство Вакулы несет на себе отпечаток утопии, оно предстает миром безначальной веселой игры, свободной от насилия и принуждения. Автор здесь противопоставил две реальности, два царства, но подразумевал в них не только и не столько два политических режима, сколько два культурных порядка. В этом ракурсе царство Вакулы, в чем-то подобное королевству Гаргантюа и Пантагрюэля, автору явно ближе.

Эстетический идеал Крылова тяготеет (но не более, чем тяготеет) к балагану, а не к трагедии. Специфика балагана и площадной комики вообще — в том, что она редко ставит перед собой обличительные задачи. В ней царит дух «веселой относительности», известного ценностного релятивизма, через который утверждается равенство людей и происходит реабилитация несложных страстей и потребностей, которыми живут реальные, телесные люди. «... все происшествия в шуто-трагедии последовательно обнаруживают прямую, жесткую зависимость понятий, чувств, способностей героев от элементарной потребности плоти — в еде и питье» [Гордин 1983: 103]. В балагане ничего не утверждается и не отрицается — сама народная жизнь предстает в причудливых сочетаниях, осмеянная, но не обличенная. Так же стоит отнестись к царству Вакулы: не являясь объектом критики, оно воплощает материальную первосубстанцию социального бытия, заключенную в вечный круг самоутверждения-самоотрицания.

Замечено, что материальный мир классицистской трагедии предельно упрощен, редуцирован до двух-трех вещей и нескольких типовых жестов. Балаганная комика, напротив, адресует к телесной, чувственной жизни. В крыловской «шутотрагедии» персо-

нажи бегают, играют, испражняются — выламываются из эстетической рамки, задаваемой трагической ситуацией. Это живое тело — главный источник смешного, но оно же — главный оппонент милитаризованной серьезности Трумфа.

Комедия классицизма в принципе является инверсией классицистской трагедии. Однако «Подщипа» инверсирует трагическую схему совершенно иначе, нежели «обычные» комедии. Здесь конфликт не спускается с государственного уровня на бытовой, а тиран не лишается зловещего ореола. Тиран остается трагическим тираном, а его жертва (княжна), как и в классических трагедиях, оказывается перед выбором между свободой и жизнью. Трумф и Подщипа, давшие комедии два альтернативных названия, остаются трагическими героями со всеми трагическими атрибутами. И оба они угнетают царство балаганной вольности. Главный конфликт разворачивается не между Трумфом и Подщипой, а между трагической парой Трумф–Подщипа, с одной стороны, и балаганными дураками во главе с Вакулой и Слюняем, с другой.

Подщипа подвигает князя Слюняя рискнуть жизнью в сражении с тираном или покончить с собой — она навязывает князю трагическую логику. Её стиль при этом вполне выдержан в рамках сумароковской нормы (с вкраплением, конечно, бытовых карнавализованных деталей):

Жестокий! Робостью ты бед моих не множь!
Ну, хочешь ли; вот я украла в кухне нож...
Зарежемся!.. Мы тем от бед себя избавим,
И наши имена навек с тобой прославим!
(Крылов, 2, 195)

И жених Слюняй, и отец Вакула предпочли бы, чтобы Подщипа вышла замуж за Трумфа. Если Трумф угнетает балаганный мир деспотизмом, то Подщипа угнетает его своим трагическим свободолобием. В итоге балаганный мир обманывает трагические маски, переигрывает их — балаганный фарс не подчиняется законам трагедии. Символом балаганной судьбы становится цыганка,

расправляющаяся с Трумфом. Дурацкошутовскую жизнь, жизнь ленивых тел и пустых голов, невозможно подчинить трагическим законам.

Трагический код однозначно связан с миром власти. Подщипа выступает как фигура восходящей индивидуации, как благородный образ господства. Трумф, принуждающий Подщипу к браку, явно индексируется отсылками к дисциплинарному режиму. Соблазнительно прочесть их конфликт как инсценировку соперничества властных парадигм. Выигрывает, однако, безвластный царь Вакула, фигура которого противится каким бы то ни было отношениям с властью и всякой индивидуации.

Крылов избегает выбора между господством и дисциплиной, создавая анархическую утопию праздника бестолковой телесности. Ниспровергнув дисциплинарный гнёт, персонажи комедии не торопятся возводить на пьедестал благородного господина, точнее госпожу — гендерный маркер служит индексом национальной монархической истории ушедшего века; между прочим, здесь можно прочесть вплетение в аллюзивный код комедии противостояния августейших супругов — родителей Павла Первого, отец которого также прославился любовью к муштре. Свадьба (венчание) Подщипы и Слюняя срывается, потому что жених буквально наложил в штаны. Этот раблезианский мотив синонимичен развенчанию, профанации господствующей фигуры.

Итак, крыловский демарш против трагического — насмешка над дворянским либерализмом, идеологически выражавшим себя в тираноборческих драмах. Крылов явно ищет альтернативный идеал — в наивном, простом, незамысловатом. Эстетическая программа Крылова будет изложена в басне «Ларец». Знаменитый «ларчик» является метафорой крыловской басни: автор не претендует на тайнопись и изыск, от читателя требуется умение быть простым, но при этом сметливым.

Впоследствии Крылов будет выступать против матрицы дворянской культуры неоднократно. Хрестоматийная басня «Кот и повар», в которой видят отголоски внешнеполитических событий (повар – император Александр, кот – Наполеон Бонапарт), продолжает борьбу с классицизмом как общекультурной нормой и стилем мышления. Повар, иронически названный «грамотеем» и «ритором», выступает перед котом с инвективами, достойными Ювенала («Он порча, он чума, он язва здешних мест!» — Крылов, 2, 516). Объектом сатиры является не столько власть, сколько риторика, причем риторика сатирическая, нормирующая. Мораль этой басни взывает к действию, к применению властного насилия, однако фигура кота-бездельника, уплетающего «курчонка», обладает большей убедительностью, чем авторская инвектива. Взывая к эффективному легитимному насилию, Крылов одновременно предлагает ему фиктивный объект репрессий, обладающий в данном случае неотразимым очарованием.

«Радикализм» Крылова коренится не в высокой идее гражданского сопротивления, но в неисчерпаемой вольности тела, уклоняющегося от участия в гражданском порядке (полиции). К этому крыловская сатира отнюдь не сводится, но она выразительно показывает анархистский потенциал карнаваловой поэтики, которая просветительской сатирой часто индексировалась как топика подлежащего колонизации пространства. Сам же Крылов воплощает тип литератора-балагура, ироничного актера на сцене светской жизни [см.: Гордин 1985; Цимбаева 2014].

Н.В. Гоголь, «Записки сумасшедшего»

От власти — к «себе». В 1980 году, выступая с лекциями в США, Мишель Фуко декларирует разворот своих исследовательских интересов в область субъекта и субъективности. Отправляясь от идеи Юргена Хабермаса о трех типах техник (производствен-

ные, семиотические, а также техники господства), Фуко свидетельствует: «... анализируя опыт сексуальности, я все больше осознавал, что в любом обществе, каково бы оно ни было, существует еще один тип техник: техники, позволяющие индивидам самостоятельно совершать определенное число операций над своими телами, над своими душами, над своими мыслями, над своими поступками с целью трансформации себя, преобразования себя и достижения состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы и т. д. Назовем эти техники техниками или технологией себя» [Фуко 2008: 72].

Амбициозный проект «Истории сексуальности» радикально трансформируется: если первый том этого труда дает блестящий очерк дисциплинарной власти, то в новых томах читатели нашли «не политическое прочтение истории в терминах диспозитивов власти, но этическое её прочтение в терминах практики себя» [Гро 2007: 552]. Учитывая цитированное признание самого Фуко, можно прочитать последующие (2–4) книги «Истории сексуальности» как смену фокуса — с отношений власти на субъект власти, то есть на того, кто осуществляет власть или в отношении кого она осуществляется.

<...> необходимо учитывать взаимодействие между этими двумя типами техник — техниками подчинения и техниками себя. Нужно учитывать те точки, в которых техники господства одних индивидов над другими встраиваются в процессы воздействия индивидов на самих себя. И наоборот, следует учитывать те точки, в которых техники себя интегрируются в структуры принуждения или господства. Точка соприкосновения, в которой принуждение одних индивидов другими связывается с их поведением в отношении себя, и есть, на мой взгляд, то, что мы называем “правлением”. Править людьми, в широком смысле этого слова, править людьми — не значит заставлять народ делать то, что хочет правитель; правление — это всегда шаткое равновесие, при котором техники, обеспечивающие принуждение, и про-

цессы конструирования или преобразования себя дополняют и отрицают друг друга [Фуко 2008: 72].

В 1981/1982 учебном году Фуко выступает с циклом лекций «Герменевтика субъекта». Исследованию подвергается «забота о себе», «культура себя» как весьма богатое поле философского праксиса, начала которого можно найти у Платона, а наиболее изощренные техники — у эпикурейцев, киников и стоиков. Эти практики требовали преобразования индивида посредством встречи его с Истиной; именно они создали начала морали, взятой на вооружение и существенно трансформированной христианством [Фуко 2007b]. В последних лекционных циклах «Управление собой и другими» (1983) и «Мужество истины» (1983/1984) Фуко обращается к участию классической технологии себя в функционировании политического порядка (демократического или авторитарного). Особое внимание уделяется Фуко практикам самопознания и свободного изречения мысли [Фуко 2011b; Фуко 2014].

Одно из знаменитых произведений Н.В. Гоголя демонстрирует тематический перепад, сходный с тем, что реализовал Мишель Фуко — от исследования дисциплин к анализу «себя».

Гоголь между дисциплиной и практикой себя. Комика «Записок сумасшедшего» поначалу легко вписывается в парадигму просветительской сатиры — дисциплинирующего смехового дискурса. Главный герой повести Аксентий Иванович Поприщин изображен как малокультурный, недисциплинированный, неколонизованный представитель российской бюрократии низшего звена — и в этом качестве он подлежит сатирическому обличению (дисциплинарной отповеди). Дневник его начинается тем, что этот мелкий чиновник, опаздывая на работу, размышляет о своих служебных невзгодах:

Признаюсь, я бы совсем не пошел в департамент, зная заранее, какую кислую мину сделает наш начальник отделения. Он уже давно мне говорит: «что это у тебя, братец, в голове всегда ералаш такой? Ты иной раз метаешься, как угорелый,

дело подчас так спутаешь, что сам сатана не разберет, в титуле поставишь маленькую букву, не выставишь ни числа, ни номера". Проклятая цапля! он верно завидует, что я сижу в директорском кабинете и очиниваю перья для его пр-ва (Гоголь, 3, 193).

Перед нами субъект-объект, чье тело и поведение подлежат дисциплинарной регуляции. По контрасту на первых же страницах вводится в повесть образ исполнительного чиновника: *«Фрачишка на нем гадкой, рожа такая, что плюнуть хочется, а посмотри ты, какую он дачу нанимает! Фарфоровой вызолоченной чашки и не носи к нему: "это", говорит, "докторской подарок"; а ему давай пару рысаков, или дрожки, или бобер рублей в триста. С виду такой тихенькой, говорит так деликатно: "одолжите ножичка починить перышко", а там обчистит так, что только одну рубашку оставит на просителе»* (Гоголь, 3, 194). Колонизованный индивид (дисциплинированный чиновник), в отличие от неколонизованного Поприщина, успешно вписан в имперский аппарат — в том числе в его коррупционные механизмы.

Признаки «неколонизованности» Поприщина очевидны: небрежный внешний вид, отсутствие финансовой дисциплины, неразвитый вкус (читает «Северную пчелу», находит красивым голос канарейки, переписывает слащавые вирши Николая Николаева, ходит в театр на *«дурака Филатку»*, — Гоголь, 3, 198), несоблюдение субординации (*«Ведь ты волочишься за директорскою дочерью!»*, — Гоголь, 3, 197), наконец — глупость, проявляющаяся в нелепых умозаключениях и поверхностных суждениях на культурные темы.

Сам герой, однако, смотрит на дело иначе: Поприщин убежден в зависти к нему окружающих — прежде всего, начальника департамента, которому никак не удастся привести Поприщина к дисциплинарному порядку. Уведенный в тень повествования, этот конфликт носит, конечно, балаганный характер — он демонстрирует бессилие начальника перед своеволием и неразумием

подчиненного. По сути, герой противопоставляет себя дисциплинарным диспозитивам как подлинного Господина – индивидуализированного субъекта, не подлежащего нормированию.

Я разве из каких-нибудь разночинцев, из портных, или из унтер-офицерских детей? Я дворянин. Что ж, и я могу дослужиться. Мне еще сорок два года — время такое, в которое, по-настоящему, только что начинается служба. Погоди, приятель! будем и мы полковником, а, может быть, если Бог даст, то чем-нибудь и побольше (Гоголь, 3, 198).

Если первый ряд комических элементов в «Записках...» связан с ненормированностью, неколонизованностью субъекта, то второй — с неадекватным самосознанием (идентичностью Господина). Вот как воспринимает Поприщин свою ничтожную службу: *«Правда, у нас зато служба благородная, чистота во всем такая, какой вовеки не видеть губернскому правлению: столы из красного дерева, и все начальники на вы. Да, признаюсь, если бы не благородство службы, я бы давно оставил департамент»* (Гоголь, 3, 194). Поприщин настаивает на благородстве мелкого служащего: *«Что это за бестия наш брат чиновник! Ей богу, не уступит никакому офицеру»* (Гоголь, 3, 194). Это гипертрофированное чувство собственного достоинства причудливо сплетается с бредовыми идеями героя: *«Я еще в жизни не слыхивал, чтобы собака могла писать. Правильно писать может только дворянин. Оно конечно, некоторые и купчики-конторщики и даже крепостной народ пописывает иногда; но их писание большею частью механическое: ни запятых, ни точек, ни слога»* (Гоголь, 3, 195). Отношение к службе как к своего рода аристократическому занятию находит выражение и в вознесении фигуры генерала, его дочери и всех предметов их быта (шкаф с книгами, платок, «скамеечка, на которую она ставит вставая с постели свою ножку», — Гоголь, 3, 200).

Отмеченные комические компоненты носят обличительный характер, их социальная значимость связана с миссией сатиры

в деле «колонизации» русских людей. Ключевая проблема интерпретации «Записок сумасшедшего» — роль третьего ряда комических элементов, связанного с симптомами жестокого психоза. Первоначально расстройство ума заявляет о себе в слуховой галлюцинации — слышимых Поприщиним репликах собачек Меджи и Фидель. Содержание этих голосов, однако, в основе своей рационально — это отвергнутая Поприщиним часть реальности, той реальности, где он остается ничтожным, некрасивым, смешным «маленьким человеком», который не может рассчитывать на любовь благородной девушки. Не в силах скрывать от себя травматическую истину своего положения, Поприщин возвращается к ней через галлюцинацию.

Прокомментирую проведенные генерализации комических единиц. Характер и поведение Поприщина не соответствуют дисциплинарной норме, что составляет первый пласт комических элементов повести. Самосознание героя (Господин, то есть субъект управления собой и другими) не соответствует его статусу (объект дисциплинарной власти) — это отторжение реальности дает целую цепочку комизмов. Последствия этого отторжения — психоз — воплощаются в третьей серии комических аномалий. Тем самым вся комика повести работает на раскрытие базовой коллизии: *своевольный субъект vs. дисциплинарная власть*.

Взгляд Меджи, то есть отчужденной части поприщинского сознания, высокомерен в отношении людей: *«Какой-нибудь сидящий за столом господин, который в руках своих держал всякую дрянь, начнет мять этими руками хлеб, подзовет тебя и сунет тебе в зубы шарик. Отказаться как-то неучтиво, ну, и ешь; с отвращением, а ешь...»* (Гоголь, 3, 202). Прием соглядатая считается характерным для мениппейной литературы и известен нам по образу Луция, обращенного в осла (роман Апулея «Метаморфозы»). Парадоксальный взгляд на человеческий мир организован как взгляд тотальный — всё, что прячется от взора и сознания

человека, собака оценивает исходя из внеположенной, но по-своему цельной точки зрения. Дела служебные представляются Меджи особенно бесполезными, вот как она описывает получение генералом ордена: *«после обеда поднял меня к своей шее и сказал: “А посмотри, Меджи, что это такое”. Я увидела какую-то ленточку. Я нюхала ее, но решительно не нашла никакого аромата; наконец, потихоньку, лизнула: соленое немного»* (Гоголь, 3, 203). Аномальна здесь логика Меджи, но, пожалуй, в этом месте аномалия становится воистину мениппеиной, «философической»: она уже репрезентирует истину и ниспровергает Норму как фальшь.

Символическая реальность распадается (знаки обращаются в барахло), поскольку себя обнаруживает травматическая истина: *«Софи никак не может удержаться от смеха, когда глядит на него»* (Гоголь, 3, 205). Истина зазвучала голосом собачки потому, что мир субъекта дал трещину.

Не в силах вынести травматической истины, Поприщин решает сконструировать свою вселенную заново: *«Отчего я титулярный советник и с какой стати я титулярный советник? Может быть я какой-нибудь граф или генерал, а только так кажусь титулярным советником? Может быть я сам не знаю, кто я таков»* (Гоголь, 3, 206). Дальнейшие комические элементы повести связаны с нонсенсом, порождаемым помрачением поприщинского ума. Впрочем, гоголевский нонсенс здесь не вполне комичен. Поприщинская галиматья как бы испытывает нас, склоняет посмеяться над жестокой шизофренией несчастного, бедного, одинокого человека.

Клинические манипуляции над Поприщиным могут служить яркими иллюстрациями идей Фуко о психиатрическом лечении как принуждении к реальности посредством Реального (посредством телесной боли). Удивительно, сколь стойко сопротивляется субъект, всё более радикально сдвигаясь в распад сознания. В момент принуждения к реальности Поприщин уходит в дискурс бреда, противопоставляя своё безумие диктату дисциплинарного

разума. О том, что субъект (подлинный субъект) продолжает, несмотря на творящийся с ним ужас, какую-то глубинно свободную жизнь, мы можем судить по проникновенному монологу Поприщина в финале повести. Мы обнаруживаем страдающего, тоскующего по матери, обладающего возвышенной душой человека. Его нонсенс — вызов нашей рациональности как производной от дисциплинарной власти.

Гоголевский текст осуществляет подрыв дисциплинарного/просветительского мышления, предлагая читателю смещение от сатирико-дисциплинарной позиции к антидисциплинарному «себе». Сатира Гоголя работает как технология себя, поскольку она обращена к над-социальному ядру социальной личности. Будучи человеком консервативных и даже реакционных взглядов, Гоголь, тем не менее, всегда предлагал своему читателю экзистенциальную свободу, опыт преображения себя через духовно-интеллектуальное усилие.

ИмперIALная ситуация

Идеи Мишеля Фуко о креативной роли власти в мире знания, то есть о продуцировании властью знаний об обществах и субъектах, нашли отражение в области имперIALных исследований — *imperial studies*. Частным применением фукианской теории выступает критический анализ систем знания, формировавшихся в метрополиях и колониальных администрациях в ходе практик имперского управления культурно разнородными территориями [см.: Psychiatry and Empire 2007; Hillemann 2009; Engaging Colonial Knowledge 2012 и др.]. Трудно переоценить роль Эдварда Вади Саида в утверждении этой критической парадигмы.

Американский интеллектуал арабского происхождения, Саид выступает с деконструктивистской критикой тех представлений и оформленных на академическом языке идеологических конструкций, которые культурные элиты колониальных держав изобрели в ходе познания и воображения «Востока». «... ориентализм

— это знание о Востоке, помещающее всё имеющее к нему отношение в рамки классной комнаты, суда, тюрьмы или учебника в целях внимательного изучения, суждения, дисциплинарного воздействия или управления» [Саид 2016: 82]. В этих словах отчетливо проявляется влияние Фуко, о чем свидетельствует не только упоминание дисциплинарной власти, но и обращение к дисциплинарным «диспозитивам»: школе, суду, тюрьме.

В отличие от сложных, но концептуально выстроенных книг Фуко, тексты Саида отмечены импрессионистской манерой изложения материала и подчас избыточно публицистическим тоном. При работе с саидовским текстом требуется не только труд по выявлению направляющих идей и базовых терминов предпринятого анализа, но и, как мне представляется, помещение этих идей в более основательные концептуальные контексты.

В своей знаменитой книге «Ориентализм» (1978) Саид противопоставляет концепты *East*, как нейтральное географическое понятие, охватывающее множество обществ, государств и культур, и *Orient* — продукт политического воображения, включенный в сети власти европейских империй. Ориентализм — это дискурс, «ориентализующий» миры Востока. Ориентальные авторы оформляют знание о Востоке в матрице цивилизационного доминирования «белой христианской» Европы. «Идея репрезентации (представления) — это театральная идея: Восток (*Orient*) — это сцена, пределами которой ограничивается восток (*East*) в целом. На эту сцену выходят фигуры, чья роль состоит в том, чтобы представлять то более широкое целое, откуда они происходят. В итоге Восток выступает не безграничным полем за пределами знакомого европейцам мира, но, скорее, замкнутым пространством, театральной сценой, дополнением к Европе» [Саид 2016: 118].

Книга Саида посвящена в основном концепциям арабского Востока, функционирующим в академической и художественной литературе XIX – XX веков на французском и английском языках.

Впрочем, удостоен упоминания Гомер как едва ли не первый европейский писатель, конструировавший Orient в образе Трои [Саид 2016: 107], а также Данте Алигьери, выразительно эксплицирующий дремучие представления христианского средневековья о пророке Мухаммеде и имаме Али [Саид 2016: 126 – 132]. В корпусе ориентальных текстов обнаруживаются сугубо гегемонистские мотивы (в скобках даю свои комментарии к концептуальным соображениям Саида):

— Восток предстает как более или менее единое цивилизационное пространство, отмеченное признаками экзотизма, инаковости (Восток есть прежде всего некоторая идеологическая проблематика);

— общества Востока якобы отличаются деспотизмом, жестокостью, пренебрежением к личности, склонностью к насилию (гегемонистская социология);

— в ориентальных текстах более или менее явно выражается расистское отношение к интеллектуальным и моральным качествам людей Востока (гегемонистская антропология);

— Восток якобы испытывает потребность в управляющем участии Запада, который несет на Восток прогресс и гуманизм – «бремя белых», по Редьярду Киплингу (без этого компонента гегемонистская конструкция не является завершенной);

— особый шарм придает Востоку иррационализм его культуры, ориентация на магию и эзотерику в противовес науке и практике, лежащих в основе поведения «белого» человека (характерный для империяльной ситуации идеологический фантазм);

— экзотическая красота культуры Востока и, в частности, восточных женщин объективируется ориентальными авторами, которые ищут на Востоке эстетических и сексуальных наслаждений (сексуация идеологического фантазма).

Ориентальные сочинения нередко разворачивают изящную диалектику отношений Запада и Востока, иные авторы могут вос-

торгаться Востоком, а другие – питать к нему отвращение, предметы ориентализма весьма разнообразны (от исследования примет воображаемого антропологического вырождения восточных народов до описания изысканных художественных стилей), однако во всех случаях Саид обнаруживает политически обусловленное конструирование *Orient*: «ориентализм — это фундаментально политическая доктрина, навязываемая Востоку, потому что Восток слабее Запада» [Саид 2016: 334].

Сложность анализа ориентальных текстов связана с тем, что ориентализм существует в явной и скрытой формах [Саид 2016: 336–337]. Скрытый ориентализм может уводить в подтекст не только расистские стереотипы, диктующие авторам отбор материала и ракурс изображения, но и саму тему Востока, которая, уходя на далекую периферию текста, может определять его идеологическое ядро; например, образ просвещенного европейца, смело оперирующего своим разумом, скрыто отсылает к своему антиподу — Другому с Востока.

Вообще же ориентализм позволяет деконструктивистскому критику прочесть, выражаясь словами Саида, «суррогатное и даже тайное “Я”» европейского субъекта [Саид 2016: 29]. В область *Orient* проецируется тот социальный и духовный опыт, который ориентальные авторы не готовы принять как часть «своего» и как часть «себя».

Строго говоря, ориентализм трудно объяснить в рамках грамшианской концепции гегемонии. Если французские и британские колонизаторы доминировали над людьми Востока, то могли ли они использовать ориентальный дискурс для убеждения, скажем, арабов или индийцев в благотворности этого доминирования? Во всяком случае, убеждающий потенциал ориентализма с его расистскими откровениями достаточно ограничен. Очевидно, что основной потребитель ориентальных текстов обитал не в Аравии или Северной Африке, но на европейском континенте или, по крайней мере, в аппарате колониальных администраций. «Дис-

курс ориентализма, его внутренняя связность и строгость умозаключений были рассчитаны на читателя и потребителя в западных метрополиях» (Саид 2016: 537).

Представляется уместным вспомнить здесь позднейшие работы Фуко, посвященные «управлению собой», технологиям и практикам себя. Ориентализм есть, прежде всего, гегемония себя — самоконструирование метрополии, убеждение самого колонизатора в благодати и прибыльности осуществляемой им заморской авантюры.

Исключительно важным представляется развитие идей «Ориентализма» в другой работе Саида — «Культура и империализм» (1993). Миссия этой книги становится ясна из следующего размышления: критические теории (новый историзм, марксизм, деконструкция) «упустили главный, я сказал бы определяющий политический горизонт западной культуры модерна, а именно империализм. <...> вы включаете [в круг анализируемых феноменов] руссо, ницше, вордсвортов и флоберов и так далее, и в то же время вы исключаете их отношения с длительной, сложной и разноплановой работой империи» [Саид 2012: 143]. Это, в свою очередь, «означает отрывать культуру модерна от её связей и зависимостей» [Саид 2012: 143].

Таким образом, Саид берет на вооружение понятие об империализме, разработанное некогда марксистами поколения Ленина и Розы Люксембург, и дает ему новую трактовку как определяющего для всей культуры модерна фактора. «Термин “империализм”, — поясняет Саид, — в том смысле, в каком я буду его употреблять, означает практику и теорию, а также отношение доминирующего центра-метрополии к управляемым им отдаленным территориям» [Саид 2012: 50].

Имперская идеология становится, по мысли Саида, доминирующей в европейских культурах модерна. Концентрированным выражением империализма в культуре (или даже «империальности» культуры) является европейский роман, который «немыс-

лим» без империализма [Саид 2012: 163]. Так, в английском романе «внешний мир неизменно предстает исключительно как подчиненный и управляемый, а Англия присутствует как регулятивное и нормативное начало» (Саид 2012: 172). Роман может умалчивать о колониях (и это умолчание также красноречиво), однако неизменно создавать образ Дома как центра мира, удерживающего порядок во всем необъятном пространстве. Имперский код романа может давать о себе знать в многочисленных мелочах вроде одной детали из романа Шарлотты Бронте «Джейн Эйр»: безумная Берта, которую «упрятали на чердак», прибывает в Англию из Вест-Индии [Саид 2012: 147].

Было бы неверно читать Саида как нигилиста в отношении европейской культуры, который сводит все её достижения к империалистическим практикам и пристально выискивает, с целью проверить европейскую классику, вездесущий «скрытый ориентализм» (впрочем, Саид касается канона мировой литературы, который построен на западоцентричной иерархии культурных ценностей [Саид 2012: 116, 117 и далее]). В своей книге Саид размышляет над уникальными чертами европейских романов и их вдохновляющими идеями. «Мой метод состоит в том, чтобы по возможности сконцентрироваться на индивидуальных работах, понять их прежде всего как великие произведения творческого или интерпретативного воображения и затем рассмотреть как часть общего соотношения между культурой и империей» [Саид 2012: 25]. Таким образом, Саид делает герменевтическую перспективу основанием своего критического проекта.

Пожалуй, наиболее интересны наблюдения Саида над смелой регистрацией отношения к колонируемым обществам в пространстве одного текста (у Р. Киплинга, Дж. Конрада и др.). «... важным фактором этой микрофизики империализма является переход от “коммуникации к господству” и обратно...» [Саид 2012: 238].

Представляется методологически оправданной смена основной оси размышлений Саида с «Запад – Восток» на «метропо-

лии – колонии», равно как и стремление интерпретировать художественные тексты как функционирующие на этой оси идеологии / власти, однако воспроизводящие эти отношения всякий раз с той мерой самобытности, которая присуща писателю. Обоснованным представляется также изучение феномена империализма в культуре не со времен Гомера или даже Данте, а в рамках модерна — эпохи современной буржуазной цивилизации.

Идеи Эдварда Вади Саида могут быть конкретизированы с учетом тех макросоциологических концепций, которые сложились в рамках школы мир-системного анализа, прежде всего в работах Иммануила Валлерстайна и Самира Амина.

С точки зрения И. Валлерстайна, исторический капитализм представляет собой пирамиду, на вершине которой находятся страны Центра, эксплуатирующие мировую Периферию. Мир-система не унифицирует социальные структуры во всех странах, которые вовлекаются в глобальную пирамиду, — напротив, на Периферии подчас доминируют «некапиталистические» формы эксплуатации: крепостное право, рабство, патриархат (в экономическом смысле: эксплуатация взрослыми мужчинами женщин, детей и стариков). Эти формы рассматриваются обществоведами Центра как «пережитки», признаки отсталости, в то время как в действительности рабовладение в Америке и крепостное право в Восточной Европе были «передовыми» буржуазными практиками, пригодными, однако, именно для периферии. Иными словами, отношения между Западом и Востоком в период исторического капитализма (модерна) суть отношения скрыто классовые. Запад (а на самом деле Центр) не вступает с Востоком (на самом деле полупериферией мир-системы) в диалог цивилизаций, но в существенной степени конституирует эту «цивилизацию» в ходе эксплуатации. «Связи разных “традиций” с группами и идеологиями, предшествовавшими историческому капитализму, существовали, конечно, в том смысле, что эти “традиции” часто создавались из уже существующего исторического и интеллектуального материала» [Валлерстайн 2008: 117]. Деконструкции, таким образом,

подлежат не только империальный дискурс метрополий, но и «этнокультуры» колонизируемых обществ, чьи культурно специфические черты были модифицированы применительно к месту сообщества в мировом разделении труда. Было бы интересно рассмотреть с этой точки зрения, например, лесковские нарративы о причудливой русской ментальности в качестве «переизобретения народа» в условиях периферии.

Наиболее наглядный (но далеко не единственный) тип центр-периферийных отношений — это непосредственная колонизация. «В арсенале колониальных властей, — отмечает И. Валлерстайн, — имелся целый ряд доказательств, почему власть должна принадлежать им и почему все важные посты следует распределять между гражданами государства-метрополии. Первая группа доказательств носила чисто расистский характер и касалась культурной неполноценности и недостаточности местного населения; вторая группа оправдывала действия колониальной администрации, поскольку объясняла все её действия миссией нести цивилизацию» [Валлерстайн 2006: 142]. Из этого анализа следует, что основные мотивы ориентализма действительно порождены колониальной практикой.

Знания о людях, культурах и обществах производились культурными элитами Центра в корреляции с мировой архитектурой. К своим обществам интеллектуалы Запада применяли номотетические (построенные как «строгие» и рационализированные) науки: экономику и социологию. К своему прошлому они, однако, эти подходы не применяли: история оформилась как наука идеографическая («гуманитарная»). Такими же стали наука о периферийных обществах (*востоковедение*) и об обществах периферийных (*антропология / этнология*) [Валлерстайн 2006: 174]. Развивая саидовские взгляды, необходимо говорить не только об ориентализме, но и о дискурсе классической антропологии как конструировании «первобытности» — сцены репрезентации дальней периферии мир-системы.

Концепции мир-системной школы и методология центрo-пeриферийного анализа позволяют вписать саидовские интуиции в современные историко-социологические дискуссии, то есть осуществить макроисторическую контекстуализацию имперского культурного текста.

Своеобразное развитие империальные исследования Саида получили в изучении русской культуры. Россия имеет собственный имперский опыт, в том числе историю колонизации Дальнего Востока, Сибири, Кавказа, Средней Азии, Прибалтики. Между тем, в русских империальных исследованиях оформился примечательный тренд — анализ практик «внутренней колонизации» [см.: Эткинд 2003; Эткинд 2012; Эткинд 2013].²²

Уже Фуко обратил внимание на то, что дисциплинарная власть в европейских обществах формируется, очевидно, под влиянием импорта из колоний в метрополии колониальных методов управления. Механизм проекции колониальной модели «внутрь страны», по-видимому, функционировал в русской дворянской культуре. Мотивы ориентализма получают своеобразную модификацию: русский народ экзотизируется и объективируется, в том числе в эротическом контексте (нарративы о «крестьянках, которые любить умеют»).

Элита периферийной империи копировала западно-европейские культурные образцы и выступала по отношению к народным массам в роли миссионеров Просвещения, «прогрессоров» и колониальных администраторов. Бюрократия и аристократия Российской империи приобрела статус европейского «субэтнoса» в составе страны, наследующей Византии и Золотой Орде (ср. с известными словами Пушкина: *«правительство всё ещё единственный европеец в России...»*, — Пушкин, 10, 889). Внутренняя колонизация может рассматриваться на уровне культуры как множество квазиколониальных форм, включенных в порядок периферийной империи, — таких как: ориентализация народа

²² А.Е. Эткинд признан физическим лицом, выполняющим функции иностранного агента.

(включая создание самого конструкта «народ»), вестернизация элиты, объективация народной культуры, этика вины и долга перед народом, открытие русской этнографической экзотики (например, мифоритуальных традиций русского сектантства), этнизация сословных различий, а также мучительные размышления о природе «русской отсталости» и о самобытности русского пути.

Во избежание недопонимания подчеркну: взгляд на Пушкина или Лермонтова как на имперских поэтов, по моему глубокому убеждению, не обесценивает их творческого наследия; статус «токсичного» автора придается великим имперским поэтам в рамках ограниченных во времени политических конъюнктур, которые порождают постоянно трансформирующиеся правила политкорректности. Исторический взгляд, напротив, позволяет увидеть остроту и смысловую конкретность политических высказываний классического автора, вовлеченного в свою политическую действительность (политическое, политику, полицию). Следует помнить и о том, что, вовлекаясь в функционирование аппаратов Идеологии, «большие авторы» всегда оставались субъектами поиска политических истин. Благодаря этому их тексты могут описываться, в частности, и как продукты империализма, и как эталоны имперальной критики.

При анализе имперальных ситуаций в литературе и культуре я предлагаю исходить из следующих гипотез: 1) идеологическая власть на оси *центр – периферия* продуцирует образы и концепты, конструирующие периферийные общества в поле доминирования и господства над ними; 2) базовой функцией ориентального дискурса выступает «гегемония себя» — мобилизация ума и воображения элит для дел колонизации и имперского правления; 3) империализм в существенной степени создает, конституирует «традиционные культуры» периферийных обществ; 4) в полупериферийных зонах мир-системы (в частности в Российской империи) развивается культура «внутренней колонизации», предполагающая задействование имперальных символических практик в отношениях элиты и неэлиты; 5) при анализе имперальных

ситуаций продуктивным представляется переход от культурологической/цивилизационистской оппозиции «Запад – Восток» к оси «Центр – Периферия» (или ее наиболее простой реализации «метрополия – колония»); 6) всякое литературное произведение, включенное в империальную ситуацию, обладает оригинальными свойствами, не сводимыми к гегемонистским и автогегемонистским конструкциям.

Салтыков

В качестве литературного кейса я рассмотрю ряд мотивов творчества М.Е. Салтыкова (Щедрина), которое парадоксально вписано в идеологические отношения внутренней колонизации и центрo-периферийные (мир-системные) коллизии.

Второй дебют Салтыкова — изданные по возвращении из вятской ссылки «Губернские очерки» (1856) — отразил административный взгляд писателя на русскую провинциальную жизнь. Нет сомнений, что автор претендует на роль своего рода «этнографа» (этнографа поневоле), описывающего нравы, обычаи, типы губернского общества. Он и в последующих книгах: «Сатиры в прозе» (1859–1863), «Помпадуры и помпадурши» (1863–1873), «Письма из провинции» (1868–1870) — «специализируется» на провинциальной теме, в особенности на вопросах власти и администрирования в провинциальном социуме. Ракурс, конституирующий губернский образ у Салтыкова, может быть прочитан как столичный и даже имперский (в «цивилизационном» отношении высший) взгляд на культурно дефектные пространства провинции. Насмешливое отношение к провинциальной бюрократии также встроено в диспозиции имперского порядка: сам автор неизменно выступает как просвещенный агент современной культуры в периферийных мирах. Здесь сказывается дидактический момент гегемонии себя — дисциплинирования, просвещения, инкультурации самой бюрократии.

В «Истории одного города» (1869–1870) писатель, однако, генерализует и радикализует момент эстетического высокомерия, создавая крайне мрачный образ государства и государственной истории, метонимически воплощенный в нарративе о провинциальном городке. Литературным скандалом, однако, здесь послужил не столько образ власти, сколько образ народа («глуповцев»), так что Салтыкову пришлось даже объясняться с современниками. В ответ на критику писатель проводит противопоставление народа идеального, *«воплотителя идеи демократизма»*, и народа исторического, *«то есть действующего на поприще истории»* (Салтыков, 8, 454), и отстаивает свое право оставаться демократом, даже неприглядно изображая «народ исторический». Таким образом, Салтыков не отказывается от «квази-колониальной» оптики в изображении народа, однако настаивает на ее принципиальной совместимости с демократическим идеалом (вообще говоря, прекрасный образчик ориентального мышления).

Тем не менее, выход за пределы имперских отношений, в конце концов, позволяет самому писателю эти отношения помыслить, отрефлексировать.

Тематика книги «Господа ташкентцы» (1869–1872) захватывает те самые механизмы власти, которые принято называть «внутренней колонизацией». Позиция автора и прагматическая функция книги представляют собой весьма замысловатую конфигурацию социально-политических оценок внутренней и внешней колонизации. Исследователи, обращавшиеся к анализу книги, подчеркивали ее сфокусированность на специфически российских политических реалиях, на фигуре колонизатора, которая полностью затмевает в книге тему колонизируемой земли [Кирпотин 1939: 117–120; Николаев 1988: 130–139; Ольминский 1937: 631–632; Шафранская 2010: 24–40]. «Господа ташкентцы» занимают важное место в разворачивании салтыковской феноменологии власти, предъявляя образ социального хищника, служащего в колониальных администрациях и силовых ведомствах.

Цикл открывается двумя эссе, в которых автор задает основные темы книги. В публицистической форме сатирик характеризует российскую историю и современность: *«Очевидно, мы защищаем то выморочное пространство, которое после приказа Петра Великого: быть всем россиянам европейцами, — так и осталось ненаполненным. Нет у нас ничего, кроме пресловутой талантливости, то есть пустого места, на котором могут произрастать и пшеница и чертополох... И выходит, что мы тоже пахнем, только пахнем нежилым местом»* (Салтыков, 10, 14). Образ пустого, нежилого пространства однозначно связывается здесь с петербургским периодом русской истории. Хозяевами пустоты являются *ташкентцы* и *митрофаны*. *«Человек, рассуждающий, что вселенная есть не что иное, как выморочное пространство, существующее для того, чтоб на нем можно было плевать во все стороны, есть ташкентец»* (Салтыков, 10, 28). По убеждению митрофанов, *«вселенная есть не что иное, как выморочное пространство, которое им еще долго придется наполнять своими подвигами»* (Салтыков, 10, 15).

Пустым, невозделанным, нуждающимся в колонизации миром с самого начала выступает у Салтыкова срединная Россия, а нуждающимся в дисциплинарном нормировании индивидом — сам колонизатор.

Как и колонизация в текстах Фуко, *ташкентство* служит метафорой для описания дел в метрополии: *«Ташкент, как термин географический, есть страна, лежащая на юго-восток от Оренбургской губернии. <...> Как термин отвлеченный, Ташкент есть страна, лежащая всюду, где бьют по зубам и где имеет право гражданственности предание о Макаре, телят не гонящем»* (Салтыков, 10, 27). В поле анализа практик внутренней колонизации салтыковские образы приобретают двойственный смысл. Физическое насилие и ссылка, о которых так хлестко пишет сатирик, могут прочитываться и как дисциплинарные технологии, и как приметы недисциплинированного, «варварского» мира.

Здесь сказывается всё та же амбивалентность неколонизованных колонизаторов.

Парадоксальным образом просветительская сатира находит язык для описания неколонизованного царства в карнавальной эстетике с ее исполинским гедонизмом. Своеобразное воплощение карнавальная тема еды находит в образе «ташкентского» вагона, в котором все пассажиры с нетерпением ожидают утоления своего раблезианского голода, все разговоры в вагоне сводятся к баранине: «<...> там, я вам доложу, такая баранина...»; «А уж там-то, на месте-то какое житьё! баранина, я вам скажу...». Все объекты в беседе пассажиров переводятся в «застольный» план. О медицине: «Опять, рассказывают, что у них даже простая баранина от недугов помогает!» (Салтыков, 10, 46). О религии: «Только вот рассказывают, что они по постам баранину лопают, — ну, это истребимо с трудом!» (Салтыков, 10, 47). «Лакомствами» названы и ташкентские принцессы (Салтыков, 10, 47). Салтыков дает здесь едва ли не все м о т и в ы о р и е н т а л и з м а , причем уже критически отрефлексированные, деконструированные.

Колонизаторский «симпоссион» имеет инвертированную форму: своеобразный «пир» в «ташкентском» вагоне носит характер умозрительный (пассажиры насыщаются «призраками», если воспользоваться метафорикой самого Салтыкова) и исчерпывается одним блюдом — бараниной. Пиршественные образы здесь вообще лишаются какой-либо плотности — в полном соответствии с характерной для салтыковской сатиры художественной логикой исчезающего тела. Перед нами оголодавший, обезумевший карнавал, карнавализация выступает шифром отрицательного, негативного объекта (объекта сатирического отрицания).

Русские «цивилизаторы» едут покорять Восток, на деле одержимые всепоглощающим желанием — *жрать*. Оппозиция «Запад – Восток» Салтыковым рассмотрена как синонимичная оппозиции «центр – провинция» (или «Петербург – Россия»). В концепции Салтыкова бюрократическая Россия непроницаема — глуха

как к нуждам Востока, так и к опыту Запада; тема ложного «европеизма» также затрагивается в цикле, например, в уже цитированных словах о неисполненном призыве Петра Великого. Политика России в Азии глубоко обусловлена коренными особенностями отечественных внутривнутриполитических паттернов, главным образом отношением центра к провинции, и прикрыта гегемонистскими идеологемами — «мифом» о цивилизующей миссии России, который рассказчик воспринимает из учебника по статистике и профессорских лекций.

С образом ташкентского вагона перекликается рассказ «Привет» (цикл «Благонамеренные речи»). Пассажиры поезда, возвращаясь из Европы на Родину, обсуждают преимущества России перед Западом (оксидентализм гомологически близок ориентализму), как то: цыпленок, поросенок, дичь, рыбные блюда: *«У нас уху-то подадут — а?! Со стерлядью да с налимьими печенками... зо-ло-та-а-я! Да расстегаи к ней...»*; *«Сравните теперь нашего цыпленка с ихним пуле!»* (Салтыков, 11, 480); *«Тёте-рева-то, коли в кастрюльке да на чухонском масле зажарить, — спешит Павел Матвееч переменить разговор, — да подрумянить... да чтобы он в кастрюльке-то хорошенько вздохнул... ведь это — что ж!»* (Салтыков, 11, 481) и т. п. Среди «преимуществ», выходящих за рамки гастрономических перечислений, особое место занимает русская свобода: *«У нас, коли ты сидишь смирно, да ничего не делаешь, так никто тебя не тронет — Христос с тобой, хоть два века смирно сиди!»* (Салтыков, 11, 483).

Утробные интересы иронически расцениваются автором как признаки русской «культурности»: *«Спутники мои... были, очевидно, истыми представителями и ревнителями интересов русской культурности, из числа тех, которые помнили времена, когда еще существовали культурные люди, “не позволявшие себе на ногу наступить”. Теперь, когда наступание на ноги, за всесословным его распространением, приобрело уже до такой степени обычный характер, что никого не заставляет даже*

краснеть, домашнее дело этих господ, то есть защита интересов культурности, до такой степени упростилось, что они увидели перед собою пропасть праздного времени, которое и решились наполнить бесцельным шатанием...» (Салтыков, 11, 476).

Сопоставление рассказов «Привет» и «Ташкентцы-цивилизаторы» позволяет выявить связь между сатирическими концептами «цивилизованности» и «цивилизаторства». Интерес цивилизатора сосредоточен в области неумеренных материальных (грубо-материальных) потребностей, он воспринимает окружающую его цивилизационную реальность посредством «утробы», гедонистических импульсов. Главный секрет русской «культурности», по Салтыкову, в том, что она представляет собой *р е л и к т ы* власти-господства, она и есть неколонизованная бездна. Деконструируя русский имперский миф, Салтыков занимается колонизацией «культурных людей», немодернизированного класса землевладельцев и тесно с ним связанной бюрократии. Салтыковские отсылки к Петру неслучайны: сатирик инструментализует литературу как средство продолжения дела Петрова — колонизации элит.

Анатомия «примитивного» господства, ставшего объектом насмешки в эпоху блестящих империй, и разворачивается в книге «Господа ташкентцы», в которой Ташкент не превращается в ориентальный образ, но так и остается метафорой/метонимией внутренней колонизации как таковой.

Специального рассмотрения требует четвертый рассказ из раздела «Ташкентцы приговорительного класса», посвященного воспитанию *государственных младенцев*. Мальчик Порфиша Велентьев погружается в мир монетарного романтизма, предаваясь мечтам, в которых он находит волшебные клады и заполучает неразменный червонец. *«Постоянно живя в обществе призраков, он сделался рассеян, впал в полудремотное состояние»* (Салтыков, 10, 261). Сказочные видения в сознании Порфиши возникают

после знакомства с родственниками Амалатом и Азаматом Тамерланцевыми, образы которых обрамлены рядом традиционных смеховых мотивов (двойничество, карточная игра, плутовство). Тамерланцевы заронили в сознание мальчика идею «созидания из ничего». Здесь Восток — неколонизованный, что вновь маркировано карнавальная топикой, — деколонизует, карнавализует русского недоросля.

В этом рассказе Салтыков поднимает тему экспансии пустоты, дикости, «Востока», *Орды* — под покровом концессионного капитализма, процветающего в пореформенной России. Приходящий на смену земельной собственности финансовый капитал выступает как реванш хаоса в эпоху буржуазной рациональности. Дело Петра (модернизационная миссия) находит, таким образом, свое последнее пристанище в литературе.

Выступая с резкой критикой русского империализма, Салтыков остается имперским просвещенным бюрократом. Он переакцентирует конфликт между дисциплиной и господством на сцене интеллектуального сопротивления режиму премодерна. Самосознание русского сатирика еще с Кантемира было захвачено конфликтом Петербургского царства со старыми системами власти, здесь сатира подает себя как сила сопротивления, но работает она при этом как дисциплинирующий, нормирующий ментальное пространство дискурс.

Салтыков как империальный автор движется от точки культурного превосходства к выходу за рамки империальных диспозиций и рефлексивному отношению к империальной ситуации. Следующим этапом его художественно-политического развития станет переход к анализу центрo-периферийных отношений, в которые включена Российская империя.

Книга «За рубежом» (1880–1881) касается, в частности, проблемы со- и противопоставления России и Западной Европы. Русский путешественник пересекает государственную границу в местечке Вержболово, делая ряд интересных наблюдений: «Итак, в *Эйдткунене* кнехты и в *Вержболове* кнехты; в *Эйдткунене* —

господин Гехт, в Вержболове – господин Колупаев; в Эйдткунене нет распределения, но есть накопление; в Вержболове тоже нет распределения, но нет и накопления» (Салтыков, 14, 17). В сущности, писатель — едва ли не случайно, походя — проговаривает принципиальное различие экономических укладов при их внешнем сходстве. Выражаясь на языке политэкономии, Россия не выступает равно значимым (в сравнении с Францией, Германией и Великобританией) центром накопления капитала.

Эту салтыковскую интуицию следует учитывать при интерпретации знаменитого сна путешественника — сатирической интермедии «Мальчик в штанах и мальчик без штанов». Полемический диалог между русским и немецким мальчишками получает скрытый классовый смысл, а развернутые русским мальчиком парадоксы русской жизни — политэкономическое объяснение. *«Правду ты сказал: есть у вас и культура, и наука, и искусство, и свободные учреждения, да вот что худо: к нам-то вы приходите совсем не с этим, а только чтоб пакостничать. Кто самый бессердечный притеснитель русского рабочего человека? — немец! кто самый безжалостный педагог? — немец! кто самый тупой администратор? — немец! кто вдохновляет произвол, кто служит для него самым неумолимым и всегда готовым орудием? — немец! <...> Только зависть и жадность у вас первого сорта, и так как вы эту жадность произвольно смешали с правом, то и думаете, что вам предстоит слопать мир»* (Салтыков, 14, 41). Салтыковский персонаж, как, вероятно, и автор, весьма далек от осознания механизмов межстрановой эксплуатации, однако писатель явно нащупывает связь между русской захудалостью («без штанов») и относительным немецким благополучием («в штанах»).

Политический смысл имеет и знаменитая формула мальчика без штанов: *«ты [немец] за грош черту душу продал»* (Салтыков, 14, 42); здесь обнаруживается тема гегемонии — правления по убеждению, господства через согласие раба. О своей душе русский мальчик говорит: *«Задаром-то я отдал — стало быть,*

и опять могу назад взять...» (там же). Уместно вспомнить концепцию Антонио Грамши, который обнаруживал в западно-европейской культуре такие аппараты гегемонии, которым «не было аналогов в царской России» [Андерсон 2018: 40], что и предопределило уникальность русской революции.

Салтыков, таким образом, превращается из блестящего выразителя просветительской, скрыто-гегемонистской, идеологии в тонкого политического аналитика. Анализ его, однако, немедленно вступает в поле политической теологии: современный порядок вещей описывается как сделка с чертом — в этот момент автор сближается со своим вечным оппонентом, Достоевским²³.

Знание Салтыкова

Согласно Фуко, власть и знание пребывают в неразрывном единстве, поскольку знание производится в аппаратах власти. Русская сатира была включена в аппарат дисциплинарной и квази-колониальной власти, что позволяет поставить вопрос о специфическом знании мира, выступающим оборотной стороной производства гегемонии. Сатирический эпос Салтыкова может быть прочитан как оригинальная политическая философия.

В советском академическом литературоведении Салтыков был представлен как последовательный материалист, демократ и социалист. Подчас философские взгляды Салтыкова непосредственно комментировались в терминах исторического материализма [Кирпотин 1957]. Между тем, общим местом современного салтыковедения стала заявка на ревизию устоявшихся определений политических и философских позиций писателя. Салтыкова рассматривают, например, как «оригинального религиозного мыслителя» [Мартынова, Мартынов 2022: 140], чьи взгляды на историю во многом близки будто бы к идеям Н.Я. Данилевского. Среди главных ориентиров писателя называют «установление в стране

²³ См. главу 6.

правового порядка» [Егоров 2012: 287], представляя писателя скорее умеренным реформистом, чем социал-демократом. Сходная точка зрения прослеживается и в новейшей биографии Салтыкова [Дмитренко 2022].

Я разделяю точку зрения, согласно которой «партийная» принадлежность Салтыкова остается вопросом дискуссионным. Салтыковедами отмечено «внешнее несоответствие между профессиональным и бытовым окружением писателя» [Строганова, Строганов 2015: 83]: если журнальная деятельность Салтыкова проходила в среде более или менее радикально настроенных литераторов, то «частное окружение писателя составляли люди либеральных взглядов» [Строганова, Строганов 2015: 84]. Представляются справедливыми суждения о принципиальной идеологической независимости сатирика:

Его личное мнение всегда оставалось свободно и независимо: своего творчества он не подчинял ни внешнему требованию, ни соображениям какой-либо данной тенденции [Пыпин 1899: 10].

Пытаясь определить политическую платформу и идеал Салтыкова, следует указать не на результаты (конституционализм, социализм, коммунизм, буржуазная демократия), а на процесс — на самодеятельность сознательно относящегося к общественной жизни человека... [Строганов 1994: 49].

Предмет зрелой салтыковской мысли — политическое поведение субъекта как носителя сознания и самосознания.

В то же время Салтыков связал свою литературную деятельность с определенной публикой — читателем демократических, прогрессистских изданий. Это обстоятельство представляется не менее значимым, нежели партийная (или, скорее всего, беспартийная) идентичность автора: именно публика является

держателем культурного кода и моделей интерпретации, на которые ориентируется писатель. Мы не уверены, что знаем, какое политическое учение излагает (или, напротив, скрывает) Салтыков, но мы имеем представление о том, какой публике (или ее части) это учение адресовано, — читателям, интересующимся остро критическими, эгалитарными, в известной мере радикальными идеями.

Учитывая центральное место сознания и самосознания в политической мысли Салтыкова, естественно, что она развивается прежде всего как критика идеологии. Этот, идеокритический, аспект салтыковской сатиры отмечен литературоведами: предмет ее — ведущая тема, проблема, объект обличения — определен как «призрак» / «миф» [Николаев 1988: 25–82; Кондаков 1993; Глазкова 2008].

Таким образом, салтыковский текст имплицитно содержит ряд дистинкций: во-первых, между публичным и несовпадающим с ним собственно авторским; во-вторых, между идеологией и критической рефлексией. Внимание к этим категориям позволяет вписать салтыковскую сатиру в историю политической мысли. Наиболее последовательным выражением салтыковской политической философии принято считать притчи, объединенные автором в книгу «Сказки».

С.Ф. Дмитренко предложил пересмотреть отношение к циклу «Сказок» как философскому итогу салтыковского творчества: они, будто бы, «стали для Салтыкова мобильной формой для удовлетворения своих публицистических инстинктов. Но вскоре он потерял к ним интерес и занимался только почти механической работой подготовки уже написанного для сборника 1886 года и для собрания сочинений» [Дмитренко 2016: 62]. Само словосочетание *публицистические инстинкты* представляется глубоко симптоматичным: никакой инстинктивной публицистики не бывает по определению; трудно судить, что именно скрывается за этой метафорикой — мне представляется, что этим выражением можно

обозначить разве что политическое бессознательное, то есть истинное место пребывания субъекта.

В цикл «Сказки» (основной корпус текстов создан в 1883–1886 гг.) Салтыков включает два произведения, сюжеты которых разворачиваются вокруг политико-философской дискуссии: «Карась-идеалист» (1884) и «Здравомысленный заяц» (1885). В них можно увидеть пародийные сократические диалоги или даже менипповы сатиры — в бахтинском смысле, то есть карнализированные произведения о философской истине. М.М. Бахтин излагает концепцию мениппеи в исследовании поэтики Достоевского, в частности поэтики «Великого инквизитора» и связанных с ним глав «Братьев Карамазовых» («Братья знакомятся», «Бунт») [Бахтин 2002: 175]. Достоевский — этот давний оппонент Салтыкова в своем последнем романе затевает новый раунд их литературной войны [Борщевский 1956: 306–316; Строганова 2017: 93–97] — учреждает особое «жанровое» пространство философского высказывания, и Салтыков отвечает на этот вызов.

«Карась-идеалист» (1884). Эта сказка травестирует коренную проблему европейской политической философии:

Карась с ершом спорил. Карась говорил, что можно на свете одною правдою прожить, а ерш утверждал, что нельзя без того обойтись, чтоб не слукавить (Салтыков, 16/1, 79).

По сути, это тяжба классической и неклассической мысли — спор Платона с Макиавелли. Карась разворачивает систему классических аргументов в пользу гармоничного, справедливого, нравственно безупречного общественного строя. Основным контраргументом Ерша является эмпирическая данность (фактичность) несправедливости: «Дожидайся!», «Держи карман!» (Салтыков, 16/1, 81). В частности, Ерш напоминает о существовании щуки (эзоповская аллегория социальных элит, угнетателей, власти) — факте, который развернет философскую дискуссию в новом ключе.

Щука, заявившись в заводь Карася и Ерша, вступает в диалог в качестве нового оппонента местного *идеалиста*. Термин *идеалист* выступает как эзоповский эвфемизм для понятия *социалист*, однако, как многие эзоповские слова-заместители, обладает дополнительным концептуальным потенциалом — здесь слово эхообразно отсылает к обобщенным представлениям о платонизме и политической философии Платона; в эзоповской системе устанавливается связь между социализмом и исконным (платоновским) политическим идеализмом. Возражение Щуки, на первый взгляд, сводится к известному софизму «аргумент к силе»: Щука довольно грубо обходится с оппонентом, которого берут под стражу, а перед последним раундом диспута «*окунь, допрашивая, покусал ему спину и часть хвоста*» (Салтыков, 16/1, 88). Думается, однако, что салтыковскую сказку-дискуссию следует оценивать не с позиций классического риторического канона, но в духе «мениппей» Достоевского, где поступок и волевое решение персонажа входят, наряду с концептуальными аргументами, в историю поиска истины. Прикосновение Реального — телесный, тактильный контакт с социальной властью — вторгается в порядок мышления. Дискурсивное возражение Щуки заключается в том, что она не согласна с доводами оппонента — это несогласие воли, а не рассудка: «*Так ты полагаешь, что я работать стану, и ты от моих трудов лакомиться будешь?*» (Салтыков, 16/1, 88). Как и в мире Достоевского (в «Записках из подполья»), рационально сконструированная гармония в салтыковской сказке сталкивается с волей к дисгармонии. Разница заключается в том, что Салтыков, кажется, не взыскует сверхрациональной благодати для разрешения противоречий социальной жизни.

Последний и одновременно центральный аргумент Карася, лежащий в сердцевине его утопического мышления, носит характер сугубо этический: «*Знаешь ли ты, что такое добродетель?*» (Салтыков, 16/1, 88; ср. с размышлениями Л. Штрауса о статусе категории *добродетель* в классической политической мысли).

В момент предъявления этого аргумента дискурс диспута коллапсирует; заявленная категория, подрывая мышление и речь господствующего субъекта, вызывает катастрофический эффект: «*Щука разинула рот от удивления. Машинально потянула она воду и, вовсе не желая проглотить карася, проглотила его*» (Салтыков, 16/1, 88).

Таким образом, классическая политическая философия не находит себе места в Реальном; она не оспаривается и даже не отвергается, но попросту обращается в ничто. Тайнопись Салтыкова, то есть его политический эзотеризм, сказывается в ловком смещении фокуса с диспута *Карась – Ерш* на диспут *Карась – Щука*. Читатель взывается к сочувствию в отношении Карася и к возмущению в отношении Щуки. Прогрессистская публика в противостоянии интеллигенции с социальной элитой всегда выбирает сторону интеллигенции. Моральные оценки, однако, затмевают исходный философский вопрос: жить *одною правдою* или же *слукавить*? В сократическом диалоге смена оппонентов часто происходила после того, как Сократ опровергал оппонента предыдущего. (Впрочем, и у Платона мнимые или неполные опровержения оппонентов Сократа могли быть компонентом эзотерической техники; см., например, анализ Штраусом фигуры Фрасимаха в «Государстве» [Strauss 1978: 73–88]). Салтыков строит повествование таким образом, чтобы предоставить нам возможность проигнорировать исходную, рамочную мизансцену: *Карась с ершом спорил*. В зрелой салтыковской философии неклассическая мысль — макиавеллизм, «понижение стандарта», мышление «конъюнктурами» — одерживает верх над классической, то есть добродетельной, философией. Такая позиция провозглашалась Салтыковым преимущественно эзотерически — хотя бы потому, что его собственная проза приучила публику к чувству негодования, к бескомпромиссному моральному осуждению зла.

В прямых публицистических высказываниях Салтыков, наоборот, подвергает компромиссы, сделки с конъюнктурными си-

лами суровому моральному разбирательству. Думается, подлинную остроту, истинный драматизм этим рефлексиям придает то обстоятельство, что сама салтыковская мысль приходит к необходимости «слукавить».

В «Карасе-идеалисте» есть мотив, остающийся, кажется, не вполне ясным — склонность Шуки к диспутам, ее желание беседовать с Карасем. Сходный мотив запускает сюжет второй сказки-«мениппеи»: здесь Лиса, прежде чем съесть Зайца, желает его выслушать. В обеих сказках господствующий субъект по каким-то причинам испытывает интерес к философствованию своего «раба».

«Здравомысленный заяц» (1885). Взгляды, развиваемые «здравомысленным» Зайцем, прямо противоположны «социализму» Карася. Заяц оправдывает социальное неравенство, находя существующий общественный порядок разумным и справедливym. Его «оригинальная» позиция заключается в том, что можно, не меняя сущности социальных отношений, гуманизировать и рационализировать их:

Господа волки! вместо того, чтоб зайца сразу резать, вы бы только шкурку с него содрали — он бы, спустя время, другую вам предоставил! Заяц, хошь он и плодущ, однако, ежели сегодня целый косяк вырезать, да завтра другой косяк — глядь, ан на базаре-то, вместо двугривенного, заяц уж в полтину вскочил! А кабы вы чередом пришли: «Господа, мол, зайцы! не угодно ли на сегодняшнюю волчью трапезу столько-то десятков штук предоставить?» — «С удовольствием, господа волки! Эй, староста! гони очередных!» И шло бы у нас все по закону, как следует. И волки, и зайцы — все бы в надежде были. И мы бы, и вы бы, и с одной стороны, и с другой стороны... ах, господа, господа! (Салтыков, 16/1, 156).

Очевидно, что «зайцы» — аллегория крестьянства, подлежащего эксплуатации (пожиранию) привилегированными «хищниками»: волками и лисицами. Салтыков сатирически интонирует

философствование Зайца, доводя до абсурда логику социального договора между элитами и угнетенными: «закон» должен регулировать пожирание одних другими.

Функция Зайцевых речей (что важно, речей публичных), думается, не в призывах к законности, но в легитимации существующего строя. Заяц — вольный функционер идеологических аппаратов, он работает на воспроизводство социальных отношений. Тем удивительнее, что Лиса берется оспорить его взгляды.

Образ Лисы снабжен эзотерической маркировкой: первый раз она упоминается в тексте как *лиса-кляузница* (Салтыков, 16/1, 156), что является ложной эзоповской характеристикой. Возникает перспектива прочтения сказки в духе конфликта публичного мыслителя и доносчика (*кляузницы*). В поведении и высказываниях Лисы, однако, ничто не поддерживает такое прочтение. Лиса пожирает всех зайцев — не только «философствующих», и, напротив, героя сказки Лиса желает перед пожиранием испытать. Судя по всему, Салтыков укрупняет конфликт до масштабов дискуссии раба и господина (в значении гегельянских обобщенных категорий). Если Щука в сказке о Карасе недвусмысленно представляла политическую власть (к ней обращаются «ваше превосходительство»), то образ Лисы такой политической конкретизации лишен. Перед нами не агент административной или репрессивной машины, но скорее помещица вроде Арины Петровны Головлевой. Лиса язвительна, умна, беспощадна. Если Щука проглатывает Карася, вовсе «не желая его проглотить», то Лиса настаивает на своем намерении съесть Зайца. Его упование на гуманизацию отношений господства исполняется с жестоким сарказмом:

Так вот я какую для тебя вольготу придумала. Отойду я на четыре сажени вперед, сяду к тебе задом и не буду на тебя, на гаденка этакого, целых пять минут смотреть. А ты в это время старайся мимо меня так пробежать, чтобы я тебя не поймала. <...> Делом займешься, потрафлять будешь — ан тоски-то | и убавится (Салтыков, 16/1, 160–161).

Дискуссия Зайца и Лисы развивается в том же направлении, что и диспут Караса со Щукой: мыслитель сталкивается с Реальным, которое причиняет ему физическую боль и смерть. Лиса как воплощение Реального предъявляет свою личность, свою волю как сильнейший аргумент против заячьей «философии». Заяц припоминает историю о лисице, которая подобрала зайчонка-сироту и воспитала вместе со своими детьми (здесь очевидна аналогия с биографиями крестьянских детей, воспитанных в барском доме) — Лиса отвечает на предъявление этого прецедента словами: *«Я его съела, я — та самая лисица и есть, о которой ты слышал. <...> А теперь, как ты полагаешь, кого я есть буду?»* (Салтыков, 16/1, 159).

В качестве аналогии напомним, что Великий инквизитор, излагая свои взгляды перед Христом, предъявляет ему в качестве решающего аргумента свое жизнеописание:

Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которою ты благословил людей, и я готовился стать в число избранных твоих, в число могучих и сильных с жаждой «восполнить число». Но я очнулся и не захотел служить безумию. <...> Завтра сожгу тебя. Dixi (Достоевский, 14, 237).

В чем предмет спора Зайца с Лисой? Каждый из них выступает, кажется, на стороне существующего порядка. Между тем, речь Зайца выполняет гегемонистскую функцию, она стремится убедить нас, что этот порядок справедлив. Лиса полагает, что Заяц и его взгляды не прошли испытания Реальным: *«Мне про тебя и невесть чего наговорили: и философ-то ты, и сердцеведец-то, а выходит, что ты самый обыкновенный, плохой зайчонок!»* (Салтыков, 16/1, 160). Утверждая общую «онтологию» (*«Всякому зверю свое житье...»*, — Салтыков, 16/1, 161), персонажи вступают в радикальное несогласие — выстраивают различные типы отношения к сущему: Заяц, находя его превосходным, остается

в поле идеологии, в то время как Лиса, утверждая жестокость Реального, находится в позиции политического философа. Лиса использует Реальное для сокрушения идеологии. Раб не философ в подлинном смысле, но только идеолог.

Безусловно, интерес Щуки к Карасю или Лисы к Зайцу носит по большей части праздный характер. Между тем, оба «хищника» демонстрируют неудовлетворенность речью «раба». Проявляя интерес к его способности говорить об истине и благе, они оказываются разочарованы этой речью. Если в Щуке мы можем предположить потребность в речах «благонамеренных», то Лису, кажется, злит собственно уклонение Зайца от истины. Доступом к истине обладает господин, — таков эзотерический смысл «Здравомысленного зайца».

Положение господствующего субъекта лицом к политической истине, возможно, порождает потребность в интеллектуальном дискурсе, в осмыслении мира. В сказке «Бедный волк» (1883), одной из первых в корпусе текстов 1883–1886 гг., повествуется о страданиях хищника, который осознал свою природу. Неразрешимая проблема смысла возникает перед тем, кто открывает истину социальных отношений.

Выводы. Политическая философия Салтыкова принадлежит неклассической, макиавеллистской парадигме. Развивая этот тезис, мы можем прочесть целый ряд книг «зрелого» Салтыкова: «В среде умеренности и аккуратности», «Современная идиллия», «Письма к тетеньке» (объединенные образами рассказчика и Глумова), — как исследование политических конъюнктур с целью изучения тактик и стратегий для политического субъекта. Таким субъектом у Салтыкова выступает, однако, не макиавеллистский Государь (*Il Principe*), но подданный — тот, кто вынужден *лукавить* в отношениях с властью и при этом сохранять разум и личное достоинство.

Политическая мысль Салтыкова выглядит незавершенной без учета теологического уровня. В цикл «Сказок» писатель вклю-

чил рассказы «Христова ночь» и «Рождественская сказка». В первом из них повествуется о том, как Христос, по воскресении своем, наказывает Иуду, отнимая у того смерть, обрекая его к бесконечно долгой жизни (контаминация Иуды и Агасфера [Четина 1998: 32]). Во втором из названных произведений мальчик Сережа Русланцев, тяжело страдая от несовершенства мира, находит избавление в смерти, в момент которой он видит Христа. Спаситель выступает как бог смерти, распоряжающийся ею как особым даром. Если салтыковский политический мир безнадежен, то надежда инвестируется в кончину; политическая теология этого автора носит, судя по всему, эсхатологический характер, о чем свидетельствует и финальная глава салтыковского национального эпоса — «Истории одного города» (1869–1870).

4.

РУССКИЙ ЛЕВИАФАН.

Политическая теология текстов о государстве Российском

Суверенное государство воображается сначала в зоне политической теологии, которая, едва ли не в тот же самый момент, предается забвению. Впоследствии (в логическом последствии) видим, ощутим, фиксируется опыт тяжелого прикосновения власти, источник которой представляется в то же время весьма туманным, как бы не подлежа репрезентации. Именно так обстоит дело в текстах о дисциплинарных или империяльных ситуациях. Вступление в область того, что предано забвению — общеевропейской нововременной амнезии, — принципиально возможно на базе текстов, в которых запечатлены учредительные акты политического Воображаемого: явление суверена, сотворение государства. Тогда задача заключается в том, чтобы поместить такие источники в соответствующее смысловое поле.

Решая эту задачу, я делаю два произвольных хода. Во-первых, я читаю три классических произведения — авторства Ломоносова, Пушкина и Салтыкова — как единый корпус. Во-вторых, я устанавливаю единство этого корпуса за счет сопоставления русских текстов с теоретической конструкцией Томаса Гоббса, о непосредственном влиянии которого на Ломоносова, Пушкина или Салтыкова говорить затруднительно. Сконструированный цикл — «Ода, выбранная из Иова», «Медный всадник», «История одного города», прочитанные на фоне английского политического трактата — я и называю *Русским Левиафаном*. Цикл этот следует рассмотреть на широком фоне — в свете политических исканий русских классиков. Направление этому прочтению задает политическая эзотерика самого Томаса Гоббса.

Проблематика и эзотерика «Левиафана»

Политическая теология — как «шмиттианское», то есть учрежденное высказываниями Карла Шмитта, интеллектуальное поле — выступает областью штудий вокруг и в свете открытого вопроса о мирском и священном в политиях и политическом. В этом поле анализу подлежат не только политический язык или институты, но и «большие книги», в частности наследие Томаса Гоббса.

Книгу «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651) имеет смысл рассмотреть прежде всего на уровне идеологической проблематики — вопросов, задающих структуру и границы идеологического высказывания. Гоббсовы вопросы очертили концептуальную область, в которой разместились политические учения Бенедикта Спинозы, Жан-Жака Руссо, Эммануэль-Жозефа Сийеса и других больших авторов дескриптивных и прескриптивных (описывающих и предписывающих) произведений об учреждении государств и явлении суверенов. Гоббсианскую проблематику можно представить как ряд тесно связанных философских мотивов: 1) несовершенство людей, подверженных страстям и склонных к конкуренции между собой; 2) вытекающее из этого несовершенства опасное «естественное состояние», угрожающее индивидуальному существованию каждого; 3) спасение от «войны всех против всех» благодаря созданию «искусственного человека» («смертного бога», «Левиафана»), то есть Государства, — посредством установления суверенной власти; 4) необходимость — ради спасения от «войны» и для прочного мира — наделения суверена исключительными полномочиями, т.е. необходимость «абсолютной» власти²⁴; 5) ограниченность могущества Левиафана-государства законами

²⁴ На этом пункте нелишним будет подчеркнуть, что я веду речь не об идеях Гоббса, но о Гоббсовых вопросах. Концепция суверенной власти у Гоббса тематизирует абсолютизм, по-новому ставит проблему безграничной или, напротив, ограниченной власти.

Бога и неприкосновенность догмата *Иисус есть Христос (Jesus is the Christ)* для всякого христианского суверена.

Учение Гоббса получило множество разнящихся толкований. Подходы к интерпретации «Левиафана» и других политических сочинений философа из Мальмсберри предложены такими влиятельными авторами, как Фердинанд Тённис, Лео Штраус, Квентин Скиннер, Ив Шарль Зарка и др. В позднейших интерпретациях Гоббс предстает как благочестивый христианин и как атеист-вольнодумец, как идеолог тоталитарной власти и как республиканист. Что мы в таком случае знаем о «Левиафане»? Мы можем полагаться на то, что ряд его концептуальных и литературных ходов, независимо от их иллокутивного смысла, оставил глубокий след в европейской интеллектуальной истории. «Если бы Гоббс не создал концепцию общественного договора, не написал о естественном состоянии войны всех против всех, не обосновал исключительные права суверена и не назвал получившуюся конструкцию “Левиафаном”, имя его стояло бы в ряду второстепенных персонажей, чьи идеи представляют интерес лишь для узкого круга специалистов» [Филиппов 2015а: 168].

В поле политической теологии «Левиафан» был прочитан самым учредителем политической теологии: в 1939 году Шмитт издает работу «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса».

Ко второму изданию этого небольшого сочинения автор написал экстравагантное предисловие:

Это книга совершенно эзотерическая, и ее имманентная эзотерика увеличивается по мере того, как ты в нее вчитываешься. Так что лучше уберика ты от нее руки! <...> Не устремляйся в агсапа, но подожди, покуда тебя должным образом введут и допустят. Иначе у тебя может случиться вредный для здоровья приступ ярости, и ты попытаешься разрушить нечто такое, что находится по ту сторону всякой разрушимости. Это было бы не благо для тебя. Итак, убери от нее руки и положи книгу на место! [цит. по: Филиппов 2006: 6]

В целом выдержанная в академическом стиле (за исключением, пожалуй, антиеврейских пассажей, ожидаемых, впрочем, в немецком сочинении 1939 года), книга Шмитта охарактеризована самим автором как эзотерическая. Важна, как мне представляется, сама возможность говорить о Гоббсе в эзотерическом духе. «Как и все великие мыслители того времени, Гоббс знал толк в деле эзотерического утаивания. Он сам говорил о себе, что иногда делает “открытия”, но подлинные свои мысли раскрывает только наполовину, и поступает подобно человеку, на секунду приотворившему окно, чтобы, испугавшись бури, сразу же снова его захлопнуть» [Шмитт 2006: 142].

Уместно вспомнить о загадочной, не проясненной аллюзии Гоббса к Книге Иова. Подробно обсуждая средневековые и позднейшие контексты употребления символа *Левиафан*, Шмитт почти не касается библейской философии. Между тем, «Иов» — текст, самым коренным образом ставящий вопрос о божественной не/справедливости, сопряженной с абсолютной властью Бога. Иов, известный праведным поведением и благочестивым образом мыслей, переживает, несмотря на свое благочестие, тяжелейшие страдания и в конце концов пускается в диалектические размышления о не/справедливости Всевышнего. Параллель представляется очевидной: темы могущества и справедливости *смертного бога* входят в число центральных в трактате Гоббса. Об этой параллели, однако, молчат как автор (Гоббс), так и его безусловно тонкий толкователь (Шмитт).

Итак, не входит ли в политическую эзотерику Гоббса своего рода политическая экзегеза «Иова»?

Господь говорит Иову о Левиафане, перед мощью которого человек жалок, ничтожен, однако Творец способен «играть» с Левиафаном в бездне. Левиафан — момент ужаса, включенный в творение. Называя именем Левиафана свой политический трактат, Томас Гоббс совершает экзегетический акт (в русле своеобразной политической теодицеи): для чего Творцу ужас в системе

мироздания? — чтобы укрощать ужас жизни людской. Гоббс всегда почтителен к государю и государству, потому, вероятно, он и не раскрывает глубину своего заглавного символа. Устанавливая в мире власть как позицию (как «суверенитет»), Бог оставляет людей в подчинении Левиафана, но Сам Он играючи одолевает тварь из бездны. Гоббсово государство в известном смысле монструозно, однако Творец «воздаёт» Левиафану:

Можешь ли ты уздою вытащить Левиафана и веревкою схватить за язык его? Вденешь ли кольцо в ноздри его? Проколешь ли иглою ноздри его? Будет ли он много умолять тебя и будет ли говорить с тобою кротко? Сделает ли он договор с тобою, и возьмешь ли его навсегда себе в рабы? Станешь ли забавляться им? (Иов. 40:20–24)

Надежда тщетна: не упадешь ли от одного взгляда его? (Иов. 41:1)

Гоббс дает политико-теологическую трактовку этого образа — вслед за средневековыми еврейскими мистиками, которые, по сведениям Шмитта, уже видели в Левиафане символ враждебной политической общности: «Мировая история трактуется [каббалистами] как борьба языческих народов между собой. В частности, Левиафан, то есть морские державы, борется против Бегемота, сухопутных держав. Бегемот стремится разорвать Левиафана своими рогами, тогда как последний своими плавниками зажимает Бегемоту рот и ноздри, умерщвляя его удушьем, что, кстати сказать, прекрасно иллюстрирует процесс покорения сухопутной державы посредством блокады» [Шмитт 2006: 116]. В гоббсианской перспективе приведенные библейские стихи раскрывают отношения человека к государству (*надежда тщетна*) и государства к Богу (перед Богом Левиафан — *раб*, с которым *забавляются*).

Гоббс предлагает очень зыбкое различие между Левиафаном (государством) и сувереном. Они как бы сливаются в теологическом сумраке, проступающем в вольнодумных построениях Гоббса: «Суверенное представительное лицо есть что-то несоизмеримо большее, нежели то, чего могла бы достичь совокупная сила всех участвующих в консенсусе отдельных волей. Возрастающий страх индивидуумов, дрожащих за свою жизнь, конечно, вызывает появление Левиафана, некой новой власти, но он скорее закликает появление нового Бога, а не творит его. Поэтому новый Бог трансцендентен всем отдельным партнерам по договору, а также всей их совокупности, — конечно, трансцендентен только в юридическом, а не в метафизическом смысле» [Шмитт 2006: 151]. Здесь Шмитт отсылает к своей «Политической теологии» — проекту установления корреляций между последними, то есть предельными, понятиями политического и теологическими (метафизическими) понятиями. Левиафан взывается, заклиняется — и возникает суверен, наделенный грандиозной мощью. «Ужас перед естественным состоянием собирает вместе переполненных страхом индивидуумов; их страх обостряется до последних пределов; вспыхивает искра Ratio — и вот перед нами новый Бог» [Шмитт 2006: 146]. Эта власть трансцендентна силам людей, даже их совокупной силе.

Высший, в прямом смысле Божественный, порядок определяет ограниченный, но всё же широкий простор Левиафану, который в своей монструозности являет защиту каждому от всех остальных. Внушаемый «смертным богом» политический трепет — одна из самых сложных, непрясленных тем Гоббсовой политической теологии [Филиппов 2015b]. Шмитт, однако, связывает символ Левиафана не с трепетом/ужасом, но «лишь» с идеей неодолимости, могущества «смертного бога»: «Каждая цитируемая Гоббсом фраза из этого фрагмента Библии — *Non est potestas super Terram, quae comparetur ei; Factus est ita, ut non metuat; Videt sublimia omnia infra se; et Rex est omnium filiorum superbiae* [Нет на земле власти, подобной ему; он сотворен бесстрашным; на все

высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости] — означает лишь, что один только носитель суверенного могущества безраздельно располагает наивысшей властью на Земле, и “внушаемый этой силой и властью страх (terror)” (как сказано в гл. XVII) держит в подчинении ему всех людей, в особенности же сильных мира, “сынов гордости”. В политической ситуации XVII в., то есть в борьбе абсолютной государственной власти против сословного дворянства и церкви, образ Левиафана, согласно этому аутентичному объяснению, символизирует лишь наивысшую, нераздельную, самую сильную земную власть, для которой библейская цитата поставляет сравнение со зверем, коему, согласно Библии, нет равного по силе» [Шмитт 2006: 128].

Шмитт подчеркивает корреляцию между конструкцией суверена и идеей Бога, однако эта корреляция не говорит в пользу концепции представительства государя за Господа: «Для Гоббса Бог — это прежде всего власть (potestas). Он использует пришедшую из христианского средневековья формулу “наместник Бога на земле” для характеристики суверенного государя, так как в противном случае последний оказался бы “наместником папы”. Таким образом, “божественный” характер “суверенной” и “всеобъемлющей” государственной власти вытекает здесь вовсе не из какого-либо обоснования, мыслимого как разумное доказательство. Суверен не является “защитником” мира и спокойствия, исходящего от Бога (defensor pacis); он является творцом земного — и никакого другого — мира и спокойствия (creator pacis)» [Шмитт 2006: 148].

Критика «Левиафана» ведется Шмиттом по трем, явно связанным, линиям.

1. Гоббс выбрал неудачный символ и вызвал к жизни мифические силы, разрушившие величие «смертного бога». Кажется, именно этот момент у Шмитта наиболее эзотеричен. Здесь, с одной стороны, отождествляются судьба мысли Гоббса и судьба «гоббсианского» государства в Новое время — литературная репутация Гоббса омрачена из-за неверного выбора заглавного сим-

вола, а как бы параллельно этому суверенное нововременное государство рушится, по Шмитту, под действием «косвенных властей» (опосредованных влияний, когда тот, кто навязывает государству политическое решение, сам не берет на себя ответственность). С другой стороны, мифическая сила приобретает статус политического Реального. Интересную попытку прояснить этот момент Шмиттовой концепции предпринимает А.Ф. Филиппов: «Левиафан может существовать только в своей стихии. Это стихия мифа. Только миф соединяет духовную жизнь народа таким образом, что право как конкретный порядок возвышается над простой фактичностью, но не отрывается от нее, индивидуальность не испытывает ни политических, ни повседневных угроз, мотивация людей имеет характер гибкий, подвижный, но хорошо сопряженный с порядком, а само государство во главе с сувереном не есть ни абстракция, ни бездушный механизм, но органическое целое, эффективное как машина и доступное живому восприятию как мифический образ» [Филиппов 2006: 98]. Иными словами, Гоббс не смог найти истинно одушевляющего мифа — и потому символ Левиафана погубил гоббсианское государство.

Я хотел бы пойти дальше и принять слова Шмитта об «эзотеричности» его книги за чистую монету. В размышлениях о вызывании, заклинании Левиафана Шмитт отсылает не к 40–42 главам «Иова», где Левиафан явлен в его ужасающем облике, мощи перед человеком и немощи перед Богом, но к главе 3, где Иов упоминает людей, способных вызвать Левиафана — в синодальном переводе: *Да проклянут ее [ночь моего зачатия] проклинаящие день, способные разбудить Левиафана* (Иов 3:8). Речь идет о таких культовых тайнах, обсуждение которых завело бы любого толкователя слишком далеко. Остановимся на том, что Шмитт усматривает, по-видимому, в символе Левиафана нечто большее, чем простую аллюзию. Изначально в вызывании Левиафана есть нечто опасное или нечестивое.

2. Историческая неудача смертного бога связана с его механистичностью, Левиафан у Гоббса оказывается машиной. «Нельзя

и представить себе более простой и более «экономичной» конструкции, но ее простота и экономичность покоятся на том, что принятые в ней понятия и идеи носят технический характер» [Шмитт 2006: 175]. «... Левиафан стал не чем иным, как грандиозной машиной, исполинским механизмом, обеспечивающим безопасность посюстороннего, физического существования людей, над которыми он господствует и которых защищает» [Шмитт 2006: 153].

И вновь гоббсовский «теоретический» Левиафан оказывается тождествен историческому государству: «С возникновением этого государства не только была создана существенная духовно-историческая или социологическая предпосылка последующей индустриально-технической эпохи: оно само уже явилось типическим, даже прототипическим продуктом новых времен, времен техники» [Шмитт 2006: 152].

3. Вероятно, в силу своей механистичности, гоббсианское государство оказывается в разладе с внутренним миром человека. Гоббсу приходится допустить, при требовании единодержавия суверена в том числе в вопросах веры, автономию субъективной жизни. «Но Гоббс, этот великий децизионист, и здесь использует свое типично децизионистское выражение: *Auctoritas, non Veritas* [Авторитет, но не Истина]. Ничто здесь не истинно, все просто следует приказу. Чудом становится то, во что суверенная государственная власть приказывает верить как в чудо; но и наоборот (и тут особенно явствен отголосок насмешки): чудеса прекращаются, когда государство их запрещает» [Шмитт 2006: 187]. С темы чуда когда-то начал Шмитт разворачивать свою политическую теологию — исследование аналогий между политическим и священным: чрезвычайное положение, как аналог чуда (божественного вмешательства в дела мира сего), находится в ведении суверена (а суверенитет аналогичен божественной власти). И вот оказывается, что в вопросе о чуде у Гоббса обнаруживается изъян: поданный лишь подчиняется приказу считать или не считать нечто чудом, однако в «своем внутреннем» верит по-своему.

В теле Левиафана образуются прорехи — сначала индивиды, а затем сообщества, чей вольный ум уже не признает суверенного авторитета. «<...> сколь ни отличаются друг от друга масонская ложа, тайное собрание братьев по вере, синагога и литературный кружок — в том, что касается политического результата, — все они уже в XVIII в. объединяются в своей вражде к Левиафану, возвысившемуся до символа государства» [Шмитт 2006: 202].

Несмотря на свой последующий крах, исторический и «теоретический» Левиафан исполнил свою миссию — принес мир в пространство, раздираемое религиозным несогласием и политической распрей. «Теория государства Томаса Гоббса является составной частью его политической теологии. Смысл и цель его мышления ориентированы на достижение мира, конкретнее, на окончание гражданской войны между конфессиями, то есть на посюстороннее, земное спокойствие христианского общества» [Шмитт 2006: 249].

Шмитт не сомневается в благочестии Гоббса и истинно христианских мотивах написания его трактата. Якоб Таубес в письме к Шмитту утверждает: «[Гоббс] чрезвычайно серьезен, когда говорит о великом Левиафане, об этом “mortal god” [смертном боге], коему мы — и это решающий момент — обязаны миром и защитой “under the immortal god” [под властью бога бессмертного]²⁵. Поэтому и все время возвращающаяся фраза that Jesus is the Christ [что Иисус есть Христос] — вовсе не общее место, а постоянное напоминание. И значит, государственная машина все же не *regretuum mobile*, не тысячелетний рейх *sine fine*, она смертна, то есть представляет собой хрупкое равновесие внутреннего и внешнего» [Таубес 2021: 122].

²⁵ Таубес цитирует здесь ключевой фрагмент «Левиафана»: «Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного Бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой» (Гоббс, 119).

Для русской культуры значение имели не столько предлагаемые Гоббсом концептуальные решения, сколько заявленные им концептуальные темы — идеологическая проблематика, своеобразно интерпретированная русской литературой, причем существенное значение приобретают именно политико-теологические аспекты Гоббсовых вопросов. Мы увидим, как шмиттовские акценты рифмуются с текстами «Русского Левиафана».

М.В. Ломоносов, «Ода, выбранная из Иова» (1751)

Ключом к политическому прочтению богословской лирики Ломоносова может послужить «Предисловие о пользе книг церковных», играющее роль преамбулы к собранию избранных сочинений автора (1751). Напомню, Ломоносов формулирует знаменитую впоследствии теорию трех штилей (стилей) русской речи, исходя из вопроса о статусе церковнославянского лингвистического материала в новом литературном языке. Поэт настаивает на том, что церковнославянский языковой ресурс необходим для образования «высокого» дискурса — толкующего о вопросах государственных и философических. Ломоносов указывает на идеологический потенциал церковнославянизма в литературной речи, вводя тем самым горизонт политической теологии для чтения богословских од.

Ломоносовское переложение глав Книги Иова уже сопоставлялось с политическим трактатом Гоббса, который для русского поэта мог послужить, в том числе опосредованно, источником своеобразной политической метафорики [Кръстева 2007]. В то же время политическое прочтение «Оды, выбранной из Иова» не является широко принятым. Так, Ю.М. Лотман связывал обращение Ломоносова к образам Левиафана и Бегемота с борьбой автора — большого энтузиаста просвещения — против демонологических воззрений, против атмосферы страха перед силами зла [Лотман 1983]. Между прочим, анти-демонологические идеи занимают видное место и у Гоббса.

К. Осповат раскрывает политико-теологические импликации «Оды, выбранной из Иова» [Осповат 2020: 247–297]. Большое значение исследователь придает общности риторических стратегий Гоббса и Ломоносова. «“Ода...” с ее грандиозными космологическими картинами предстает актом “возвышенной” риторики, вмещающей своим читателям *принужденное согласие* и обустроивающей их субъективность вокруг принципа покорности» [Осповат 2020: 276]. «В теориях возвышенного... Ломоносов и его отечественные читатели могли найти риторико-эстетическую парадигму абсолютистского политического мистицизма» [Осповат 2020: 277].

Божество «Оды...» репрезентирует, таким образом, идею абсолютной власти, не ограниченной земными представлениями о справедливости, а сам Иов — фигуру возроптавшего подданного, в конечном счете подавленного блеском и грандиозностью порядка. То, что Гоббс оставил в пресуппозиции своего трактата — библейскую диалектику божественной власти и не/справедливости, — Ломоносов делает предметом своих поэтических медитаций. Образ Левиафана должен в этой связи прочитываться не в свете его символических или аллегорических смыслов (будь то отсылка к дьяволу, как у христианских экзегетов, или государству, как у Гоббса), но ввиду производимого им аффекта, как момент «возвышенного» подавления субъекта страхом и трепетом. Левиафан у Ломоносова — не само государство, но монструозный момент порядка, которому подчиняется субъект. В ломоносовской метафорике морское чудовище приобретает черты военной машины: *Светящимися чешуями / Покрыт, как медными щитами, / Копье, и меч, и молот твой / Считает за тростник гнилой; / Всегда к сраженью он готов; / Когда ко брани устремится, / То море, как котел, кипит...* (Ломоносов, 158–159).

В поэтическом мире Ломоносова обнаруживается и момент явления земного бога. В «Надписи 1 к статуе Петра Великого» император назван «*земным божеством*», а благодарные сердца его

подданных — «олтарями» (Ломоносов, 189). В «Надписи 4 к той же» тема получает развитие: Петр сравнивается с древними героями, почитание которых «невежеством веков» возведено в религиозный культ. «Олтарь» перед статуей Петра поэт, однако, считает оправданным: *«Он един от смертных был, / Но в жизнь Его уже за Бога почитали»* (Ломоносов, 190). В панегирических текстах 1750 года Ломоносов персонифицирует концепцию земного бога: объединяющая подданных лояльность государству превращается в культ государя, но государя конкретного — «*премудрого Героя*», Петра. На фоне ломоносовских похвальных надписей правомерным представляется и такое прочтение божественной речи в «Оде, выбранной из Иова»: «Голос Бога-Творца “из бури” возможно толковать как голос Царя-Бога-Отца-Творца “новой России”, архитектора “регулярного государства”, Петра Великого» [Кръстева 2007: 168].

Ломоносов дает проблематику «Левиафана» в как бы рассредоточенном виде. Прежде всего подавляющий аффект, испытываемый подданным, отделен, отдален от фигуры суверена. Явление земного бога обеспечено благодарностью людей «*единому от смертных*» — одному из них, которого люди добровольно почитают. Подавление ропщущего, то есть проявляющего некоторую неразумную амбицию, индивида всесилием божества отнесено к области «политического мистицизма», оно угадывается в качестве «политической эзотерики», заключенной в богословскую оду.

В этом первом тексте «Русского Левиафана» эзотерически (в штраусианском смысле) обсуждаются исключительно важные вопросы. Здесь показано, что конструкция политического абсолютизма отсылает к идее абсолютизма божественного. Абсолютизм обсуждается как такое могущество, которое не ограничено справедливостью, доступной уму индивида. *В надежде тяготу сноси, / И без роптания проси* (Ломоносов, 160). Мизансцена «Оды» — тот самый конфликт внутреннего и внешнего, который, по мнению Шмитта, погубил Левиафана. Неразумная амбиция «выправляется» через политическую аффектацию — через восторг и трепет.

Именно эти эмоции предписывает Ломоносов благочестивому монотеисту и лояльному подданному абсолютистского государства. Эта проблематика получит новую динамику и трагическую нюансировку в поэзии Александра Пушкина.

А.С. Пушкин, «Медный всадник» (1833)

На пути к неклассической мысли. Пушкин рубежа 1820-х годов — певец политической вольности, поэтический «декабрист» (так в советской гуманитарии принято было обозначать либеральную/республиканскую ориентацию русских романтиков). Идеал его декларативной поэзии трудно описать в строгих категориях политической мысли, но во всех его поэтических выступлениях на политические темы проступает стремление к политической свободе и ниспровержению тирании. В 1823 году — в момент перехода в литературную «зрелость» — Пушкин пишет поворотное для своей внутренней политической биографии стихотворение «Свободы сеятель пустынный...», поясняя в письме А.И. Тургеневу, что теперь с *либеральным бредом* он порывает и обращается к притчам *умеренного демократа* — Иисуса Христа (Пушкин, 9, 84).

В «Сеятеле» поражает язвительный, горький слог: *Паситесь, мирные народы! / Вас не разбудит чести клич. / К чему стадам дары свободы? / Их должно резать или стричь. / Наследство их из рода в роды / Ярмо с гремящими да бич* (Пушкин, 2, 16). С.Г. Бочаров верно указывает на связь этого текста с политической теологией Великого инквизитора [Бочаров 2007], который повторит вывод пушкинского лирического субъекта: свобода людям не нужна, Сеятель (в славянском переводе Евангелия от Луки — *сеяй, то есть сеющий*) *потерял... только время* (Пушкин, 2, 16).

В Новом Завете (Лк. 8:5–15) под *семенем* разумеется Слово Божие. Притча говорит о редкой среди людей способности расслышать, воспринять и употребить сие семя. У Пушкина весь «горь-

кий» образный ряд: *стада, ярмо с гремушками* и проч. — независим от Евангелия; субъект смотрит на людей отнюдь не евангельским взглядом.

Если народы суть *стада*, не восприимчивые к слову о свободе (*честь клич*), то вся политическая программа пушкинского «декабризма» терпит крах. Почву для слова-семени нет смысла искать среди «народов». С этого пункта Пушкин начинает свое движение навстречу государству и государственной власти.

Между прочим, Пушкин предвосхищает образы не только Инквизитора, но и Христа в трактовке Достоевского. Пушкинский *сеяй* сеет свободу — как и Христос в поэме о Великом инквизиторе. Помимо разочарования в политической пропаганде свободы, мы обнаруживаем в «Сеятеле» тенденцию к теологизации свободы. Эта категория будет теперь перемещаться из политического в теологическое, из поля власти и сопротивления в сферу отношений субъекта с трансцендентным. Пушкин будет «петь» монархию (и особенно Петра Великого) как государственную волю к могуществу и национальному развитию. Свободу же как ценность Пушкин ищет на уровне субъекта, но уже не на уровне политики.

Следует оговорить своеобразный характер продемонстрированной Пушкиным впоследствии политической лояльности. Очень точно охарактеризовал гражданскую позицию Пушкина свящ. Б. Васильев, комментируя стихотворение «Друзьям» (1828): «Пушкин предстает перед русской образованной общественностью, перед правительством и царем как свободный поэт, который говорит языком сердца и вдохновения, как в древности великие библейские пророки. Он и обличает царя, и прямодушно высказывает ему надежды, которые он и в лице его русский народ возлагает на царствование; и ждет от него амнистии осужденным декабристам, большей свободы печати и выражения мнений, решительных реформ внутри страны, в частности в области народного просвещения» [Васильев 1994: 142]. Я полагаю, что сам разговор Пушкина с «правительством и царем» имел условием отчетливый

интеллектуальный разрыв с декабризмом, который носил характер эпистемологического разрыва, то есть открывал ход от идеологии к философии.

Образ Христа помогает Пушкину покинуть политику как область ангажированной речи, точнее — либеральную политику, однако на покинутом месте поэт оставил мизантропическую тень, мимо чего не прошел гениальный читатель — Достоевский. «Великий Инквизитор является и будет еще являться в истории под разными образами. <...> Где есть опека над людьми, кажущаяся забота о их счастье и довольстве, соединенная с презрением к людям, с неверием в их высшее происхождение и высшее предназначение, — там жив дух Великого Инквизитора» [Бердяев 1993: 23]. *Паситесь, мирные народы!* — заявляет пушкинский Сеятель. Инквизитор Достоевского идет, однако, дальше: о стадах следует проявить заботу, причем без участия Бога, но усилиями тех, кто уже освобожден. Кажется, никто не задавался вопросом: что сделало свободным (во всяком случае в его собственном понимании свободным) самого Инквизитора? Его освободило от мира сего Слово Божье, брошенное семя, против которого Инквизитор и развернул свою волю.

Философия «Медного всадника». Итак, людьми приходится править. Думается, именно это открытие ведет Пушкина к проблематике «Медного всадника» — его последней поэме и его самому глубокому высказыванию в поле политической теологии, куда вновь обращается мысль поэта через десять лет после «Сеятеля».

Нет оснований говорить об интертекстуальной связи произведения Пушкина с текстами Гоббса. Русский поэт, однако, размышляет в своей последней поэме об идеях «Государя» Никколо Макиавелли [Кара-Мурза 2016]. Преемственность Гоббса в отношении Макиавелли известна: именно Гоббс реализует философские последствия макиавеллистской революции в политической мысли [Штраус 2000b: 74]. Пушкинская политико-теологическая

конструкция не наследует Гоббсу, но параллельна и альтернативна последнему: Пушкин ставит те же вопросы и исходит, вероятно, из того же, маккиавеллистского, импульса.

«Медный всадник» развивает сложившийся в поэтической практике Ломоносова дуализм (светский культ государства на уровне публичной политики — «политический мистицизм» с аффектом священного трепета на уровне политической эзотерики), который накладывается на романтическое двоемирие. В дневном мире взору явлен блистательный Петербург — *Петра творенье*. Акт государева творчества описан в духе созидания порядка из хаоса (*из тьмы лесов, из топи блат*, — Пушкин, 3, 285). Здесь не люди создают государство — искусственного «смертного бога» — путем передачи суверену своей естественной свободы, но Герой творит искусственный мир для своих подданных. Автор «Медного всадника» не скупится на выражения благодарности политическому творцу и восторга перед политическим актом творения.

В ночном же мире, высвеченном через безумие персонажа (Евгения), политический демиург представлен в облике грозного божества, которое карает возроптавшего подданного. «И сам поэт, охваченный ужасом перед этой сверхчеловеческой мощью, не умеет ответить себе, кто же это перед ним»; «Это – исполин-чудотворец, полубог, повелевающий стихиями» [Брюсов 1975: 39, 49].

Русская поэзия многократно ассоциировала бронзового Петра с Солнцем, с Аполлоном – Пушкин, напротив, превратил его в царя ночи [Осват, Тименчик 1987: 10–11]. Когда власть становится трансцендентной и одновременно несправедливой, художественный мир начинает тяготеть к гностической метафизике: вселенная предстает как концлагерь, созданный злым демиургом. Ср., например: «Пушкин подчеркивает, что Он есть демиург, Творец, покоритель стихий, воплощение Бога на земле. Но этот земной бог отнюдь не благ» [Альтшуллер 2003: 58]. Гностические мотивы встречаем мы и в лирике Пушкина: *Кто меня в раждѣб-*

ной властью из ничтожества воззвал?.. («Дар напрасный, дар случайный...», 1828 — Пушкин, 2, 208).

Наследуя русской панегирической традиции — а русские классицисты не только отдали дань статуарным, скульптурным образам Петра, но и предпринимали опыты «оживления» статуи [Пумпянский 2000: 183], — Пушкин персонифицирует идею суверена в образе первого российского императора. В «Медном всаднике», однако, произведено отделение личности Петра от функции Петра, в терминах Э. Канторовича — *тела смертного* от *тела бессмертного*. Всадник — идол того духа, которого удобно в рамках данных размышлений назвать Левиафаном. В качестве живой и обаятельной личности Петр представлен Пушкиным в целом ряде произведений, например в стихотворении «Пир Петра Первого» (1835), которое резко контрастирует с мрачными и возвышенными картинами «Медного всадника».

В поэме Петр, когда он творит свой политический проект — воплощенный в его городе, Санкт-Петербурге, — обозначен таинственно: *он*. У суверена в тот момент нет имени, здесь творит некий дух. Цель политического творения гениально раскрыта Пушкиным: это военный и экономический успех (*Отсель грозить мы будем шведу... Все флаги в гости будут к нам...* — Пушкин, 3, 285). Результат политического творчества Пушкин оценивает прежде всего эстетически, через суждение вкуса: Санкт-Петербург эстетически безупречен (*Люблю тебя, Петра творенье...* и далее, — Пушкин, 3, 286–287).

Могущественные силы (имперская власть), уже во Вступлении к поэме как бы заведомо оправданные автором, в основном тексте показаны в конфликте с обывателем, человеком без фамилии — Евгением. Раскроем политико-теологические импликации этой коллизии.

Демонизм фигуры Всадника выражает дух Левиафана — политическое «бессмертное тело» государя, отделенное от тела смертного. Вся символика поэмы метонимична. Статуя — дух петровского царства; Петербург — метонимия петровского проекта;

гибель Параши (невесты Евгения) — метонимия холодной, лишенной гуманного начала логики империи. В системе идеологических метонимий поэма разворачивает тяжбу между империей и обывателем, лишенным былого аристократического достоинства (см.: [Сурат, Бочаров 2002: 153]), своей любви и в конце концов разума — в угоду имперскому величию.

Важнейшие строки поэмы (обращены к Петру): *О мощный властелин судьбы! / Не так ли ты над самой бездной, / На высоте, уздой железной / Россию поднял на дыбы?* (Пушкин, 3, 297) — требуют постановки герменевтического вопроса. Гоббсов Левиафан спасает людей от бездны «естественного состояния» («войны всех против всех»), но о какой бездне идет речь у Пушкина? Ради чего принесен в жертву обыватель? Стихи о самой бездне относятся к конкретной мизансцене: всадник возвышается над Евгением. Этот «маленький человек» парадоксальным образом представляет за бездну. Безусловно, есть в поэме бездна как воды — и всплывающий из разлившихся вод город напоминает библейского Левиафана. Между тем, следует включить в категорию «бездна» и несчастного Евгения, о жизненных интересах которого Пушкин дает исчерпывающее представление: *Уж кое-как себе устрою / Приют смиренный и простой / И в нем Парашу успокою. / Пройдет, быть может, год-другой — / Местечко получу, Параше / Препоручу семейство наше / И воспитание ребят... / И станем жить, и так до гроба / Рука с рукой дойдем мы оба, / И внуки нас похоронят...* (Пушкин, 3, 289). Империя учреждается над «бездной» обывательского сознания и с ним вступает в глубокое противоречие.

Величие и красота империи подавляют частного человека с его житейским интересом, в этом и заключается монструозный момент порядка. Тяжба эта вершится, кажется, не по Божьему Закону: империя есть решение проблемы негативной антропологии — проблемы людей, которыми приходится править (людей как «стада»), — но империя отнюдь не вводит в мир божественную справедливость.

Скруплезный анализ пушкинской диалектики зла на материале «Медного всадника» представлен в статье И.З. Сермана, который возводит соответствующую поэтическую топику к ломоносовской одописи и её идеологическому контексту — дискуссиям о границах философского оптимизма и о зле в естественном, природном порядке вещей. «Пушкин, по всему, не разделяет традиционного взгляда на природное бедствие как на “Божий гнев”. В черновиках поэмы есть следы того, что поэт готов был присоединиться к общему мнению <...>, но потом эта мысль ушла из текста» [Серман 2013: 185]. Для меня принципиальна не интенция поэта, но само присутствие вопроса о Божьем гневе в проблематике произведения: Всевышний Бог угадывается в конструкции «Медного всадника» в качестве силы, антагонистичной ночному Петру.

Итак, в пушкинской конструкции проблематика Левиафана реализуется весьма самобытно. Государство учреждается, творится во спасение людей от «бездны», значимым моментом которой выступают приватные, обывательские интересы подданных (на месте гоббсовской «войны всех против всех»). Учрежденное государство отделяет историю от ее финала, тьма которого зияет сквозь блеск политического порядка. Само государство при этом находится в напряженных отношениях с христианским Богом: изнанка политического мира скорее инфернальна. Здесь как бы развернуты наиболее мрачные мотивы гоббсовской политической эзотерики.

Монархический принцип необходим Пушкину как раз потому, что через институт самодержавия в государственный порядок вводится гуманность. Оставаясь личностью, монарх преодолевает механицизм государственной системы, одушевляет машину. Так, монарх (как «смертное тело») эксцентричен закону, поскольку он может позволить себе милосердие, превосмогающее формальную справедливость. К этой идее Пушкин обращается в поэме «Анджело», стихотворении «Пир Петра Первого», в повести «Капитанская дочка» [см.: Лотман 1995а: 249–250; Сурат, Бочаров 2002: 160–161].

Пушкин по-новому ставит вопрос о внешнем и внутреннем. Если Шмитт видит уязвимость Левиафана в наличии субъективной автономии подданного, то Пушкин открывает новое измерение абсолютизма — вторжение Идеологии в само бессознательное. Вхождение в психоз есть средство скрыться от реальности, однако именно там, где субъект остается один, то есть один-на-один со своим Другим, власть оказывается наиболее деспотичной. Большой Другой целиком оккупирован «трансцендентным» сувереном. Проблема обнаруживается не в том, что суверенная власть остается чисто внешней и не соединяется с внутренним, но в том, что во внутреннем полицейская функция невыносима.

«Сказка о золотом петушке» (1834)

Через год после «Медного всадника» Пушкин пишет свой самый эзотерический текст, «Сказку о золотом петушке». Здесь автор затрагивает несколько исключительно важных проблем, связанных с темой власти.

Как «Медный всадник» стал последней в творчестве Пушкина лироэпической поэмой, так и «Золотой петушок» завершил цикл стихотворных сказок. Между произведениями существует глубокая связь, установленная в свое время Р.О. Якобсоном: вместе с трагедией «Каменный гость» (1830), поэма и стихотворная сказка образуют таинственную серию повторения «статуарного сюжета» [Якобсон 1987]. Герой желает обрести покой и счастье с любимой женщиной, но на его пути встает ожившая статуя, которая ведет героя к гибели. Все три статуарных текста написаны в Болдино. Очевидно, что здесь мы имеем дело с повторением в психоаналитическом смысле: символическая структура повторяется как ночной кошмар, как травматическое сновидение. В коллизию желания с самого начала вплетена тема власти: уже «Каменный гость» пестрит знаками политического.

Не останавливаясь на тайнах пушкинского бессознательного, отмечу лишь, что повторение, согласно Фрейду и Лакану, является признаком столкновения субъекта с Реальным и обнажения влечения к смерти. Повторяя, субъект стремится пересобрать символическую вселенную, «пробитую» вторжением Реального. В этом, крайне нестабильном, положении поэт, обнаруживающий себя в разрушенной жизни, способен вопрошать об истине, способен к политической философии.

Напомню основные компоненты сказочного сюжета. Царь *тридесятого государства* Дадон, желая наслаждаться покоем, ищет средство *отойти от ратных дел*. На помощь ему приходит мудрый помощник — *звездочет и скопец*, который дарит царю волшебный предмет — золотого петушка. Предмет способен указывать царю на военные угрозы и руководить, таким образом, военными походами. Однажды петушок указывает на угрозу с Востока. Первая *рать* со старшим сыном царя отправляется в поход и не возвращается. Царь направляет *другую рать* во главе со своим младшим сыном. Не дождавшись сыновей, Дадон с третьей ратью сам отправляется в путь. После долгого перехода царь и его войско видят поле перед скалистыми горами, усеянное трупами. Перед таинственным шатром Дадон видит мертвых сыновей, вонзивших друг в друга мечи. Дадон предается скорби, однако из шатра выходит *Шамаханская царица* и приглашает царя войти в ее чертог. Забыв свое горе, Дадон пирует с царицей, а затем берет ее в свое царство. В столице их встречает скопец, который просит отдать Шамаханскую царицу ему. Дадон не внимает просьбе скопца, злится, бьет старика по голове, тот умирает. Шамаханская царица смеется. В этот момент золотой петушок слетает со своей спицы, клюет Дадона в темя. Дадон умирает, царица исчезает. «Сказка ложь, да в ней намек...» (Пушкин, 3, 366).

Традиционно «Сказка о золотом петушке» трактуется как притча о царской недалёковидности и неблагодарности — в духе осуждения царя Дадона, предавшегося любовной страсти

и не внимающего мудрому советнику. Между тем, трудно объяснить в рамках этой трактовки один мотив: на Восток, во власть Шамаханской царицы, направляет Дадона именно золотой петушок, подаренный скопцом. Очевидно, что интерпретация сказки зависит от верного толкования ее мифологических образов: скопца, петушка и царицы, — от установления отношений между этими образами.

В своем прочтении я опираюсь на исследования Анны Ахматовой [2002b; 2002c], которая показала, что литературным источником «Золотого петушка» является новелла Вашингтона Ирвинга «Легенда об арабском звездочете». В новелле маг/жрец очевидным образом выступает как антагонист правителя, преследующий собственные цели. Используя магию, в том числе волшебные предметы, звездочет заполучает готскую принцессу, в которой его привлекает не женская красота, но магическая способность к усыпляющему, гипнотизирующему пению.

Мне во многом близко толкование, согласно которому, Шамаханская царица персонифицирует «волшебную Беду», а скопец выступает как искатель Беды [Заславский 2007]. В пушкинской сказке звездочет использует царя для того, чтобы добыть Шамаханскую царицу. Вхождению Дадона в шатер предшествуют жертвоприношения: 1) жертвы массовы, 2) в жертву принесены родные сыновья ритуального агента, 3) в жертвах течет царская кровь. Царица — темная богиня, вход в чертоги которой расположен на границе миров. «*И зачем тебе девица?*» (Пушкин, 3, 365) — вопрошает Дадон скопца, не понимая, что звездочет испытывает к ней интерес не сексуальный, но ритуальный, культовый. В итоге и жрец, и царь находят свою погибель — богиня (Нейт, Лилит, Персефона) не подвластна ни царскому, ни жреческому могуществу. Как объект влечения к смерти, она и оказывается самой смертью.

Предложенная интерпретация излагалась в общих чертах и раньше [Оропай 2009; Пащенко 2009], однако оценивалась как неверная, не соответствующая будто бы художественной фи-

лософии Пушкина. Я, напротив, полагаю, что «Сказка...» — в предложенной интерпретации — завершает круг «гоббсианских» размышлений Пушкина и выходит к тем теоретическим и практическим вопросам, которые с особой остротой поставит впоследствии Шмитт. «В конкретной ситуации своего времени он [Гоббс] приходит к выводу, что опасности, угрожающие индивидуалистической свободе со стороны церкви и пророков, серьезнее всего того, чего можно опасаться со стороны светской государственной власти» [Шмитт 2006: 275]. Гоббс «обнаружил, что над всем властвует вопрос *Quis judicabit* [кто принимает решение]? Его следует признать осевым вопросом всей мыслительной системы Гоббса...» [Шмитт 2006: 289].

Биография Дадона может быть прочитана как символическая история русского самодержавия: «Смолоду был грозен он... Но под старость захотел / Отдохнуть от ратных дел / И покой себе устроить» (Пушкин, 3, 359). Первые русские цари, начиная с Ивана Грозного, проявляли волю и решимость. Постепенно, однако, суверен отходит от дел правления; тогда его воля подменяется желаниями²⁶ приближенных лиц. Именно это (отнюдь не деспотизм суверена) тревожит Пушкина как государственника.

Пушкин ставит проблему косвенных властей — влияний на государственную власть, осуществляемых, когда воля суверена оказывается по какой-то причине обессточена. В качестве дополнительного аргумента укажу на исторические реминисценции сказки: сюжет ее мог быть инспирирован слухами о беседах Александра Первого с основателем и духовным лидером секты скопцов Кондратием Селивановым [Панченко 2002: 181]. Судя по всему, Пушкин воплощает укоренившуюся в идеологии русских аристократов тревогу о государстве, которое может погибнуть из-за деструктивного влияния на царя со стороны религиозных харизматиков — эта идеологема до сих пор работает при оценке фигуры

²⁶ Кажется, вполне очевидно, что во фрейдистской перспективе петушок прочитывается как отделенный фаллос скопца — орган чужого желания, которому подчинена воля царя.

Григория Распутина и других, подобных ему, фигур в судьбе дома Романовых. Нет ничего удивительного в том, что в качестве опасных косвенных властей выступают в подобного рода нарративах жрецы или жреческие корпорации (будь то церкви, секты или масонские ложи) — такой ход мысли подсказан ходом относительно недавней истории, что и запечатлено в борьбе Томаса Гоббса с властными претензиями церковных иерархов.

Пушкин выступил отнюдь не с декларациями об ограничении власти суверена, отнюдь не с требованием к государю слушать мудрых советников (при том, что такую роль сам поэт примерял на себя в конце 1820-х годов). Напротив, последовательный монархист, Пушкин желал бы видеть на троне фигуру, подобную Петру Великому. Именно этот героический образ направляет поэта в его размышлениях над вопросом: *Quis judicabit?*

Каменноостровская месса (1836)

Политическая мысль Пушкина в целом оказывается в парадигме неклассической философии — проблематики Макиавелли и Гоббса. Поэт, однако, знает границы суверенной власти. С осознанием этих границ связан политико-теологический дуализм Пушкина.

В 1836 году Пушкин снова вводит в поэтический мир образ Христа. Мы знаем, что в середине 1830-х гг. Пушкина преследуют тяжелое, мрачное настроение и чувство разочарования в своем пути [см.: Лотман 1995b: 167–168]. В 1835–1836 гг. поэт много пишет о смерти и размышляет о самоубийстве [Сурат 2009: 269]. Именно в этом жизненном контексте задуман и написан итоговый лирический цикл Пушкина, который пушкиноведами был назван «Каменноостровским».

Впервые гипотезу о циклической связи между рядом пушкинских стихотворений, написанных летом 1836 г. (четыре из них в черновиках имеют римскую нумерацию), обстоятельно изложил и аргументировал Н.В. Измайлов [1975: 243–259]. Существуют

различные взгляды на состав и структуру цикла: из него исключают то стихотворение «Из Пиндемонти» [Davidov 1993], то «Памятник» [Dinega Gillespie 2004]; «Из Пиндемонти» рассматривают как открывающее или, напротив, завершающее стихотворение цикла [Старк 1982]. Александр Долинин и вовсе отказывает «каменноостровским» текстам в сюжетном и тематическом единстве [Долинин 2007: 234–235]. Думается, исследователями доказано, как минимум, наличие циклизующей тенденции в пушкинских текстах лета 1836 года. Расположение «Из Пиндемонти» в начале или в конце серии — в любом случае — обозначает позицию этого стихотворения как некоторого края художественной конструкции «Каменноостровской мессы» (термин А. Битова [2006]).

Согласно С.А. Фомичеву, в «Каменноостровский цикл» имеет смысл включить: «Из Пиндемонти», «Отцы-пустынники и жены непорочны...», «Подражание итальянскому», «Мирская власть», «Когда за городом, задумчив, я брожу...», «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...». Известно, что образно-смысловое единство цикла задано символизмом Страстной недели. «Отцы-пустынники...» содержат переложение молитвы св. Ефрема Сирина, читаемой во дни Великого поста; «Подражание...» раскрывает тему Иуды; «Мирская власть» организована вокруг образа Распятия (тема Страстной пятницы); «Когда за городом...» — размышление о смерти; «Памятник» — о бессмертии (тема Пасхи) [Фомичев 1986: 266–282].

С.А. Кибальник, рассматривающий христианские мотивы Пушкина как скорее этические, чем собственно религиозные, в свое время справедливо отметил: «Показательно, что попытки чисто религиозного истолкования, например, так называемого „каменноостровского цикла“ стихотворений сопровождаются, как правило, игнорированием гораццианского плана в „Памятнике“ и выводом за скобки стихотворения „Из Пиндемонти“...» [Кибальник 1999: 178]. Моя интерпретация цикла, напротив, делает акцент именно на этих, «нерелигиозных» частях целого.

Вводя в цикл «мирское» стихотворение «Из Пиндемонти», Пушкин придает «Каменноостровскому циклу» политический смысл. «Из Пиндемонти» манифестирует разрыв поэта с политикой. Последняя оказывается занятием ничтожным и бесполезным перед лицом истинной свободы — свободы от службы и борьбы для радостей красоты (природы, искусства). Тот факт, что истинным источником произведения является не лирика Ипполита Пиндемонти, а известная ода Горация [Кибальник 1982], усиливает степень «отстраненности» и с нею особой значимости стихотворения. Оно не случайно написано «под маской»: стихотворение включает в себе набор антиполитических афоризмов (*Я не ропщу о том, что отказали боги / Мне в сладкой участи оспоривать налоги / Или мешать царям друг с другом воевать; / И мало горя мне, свободно ли печать / Морочит олухов...* — Пушкин, 2, 455), в высокой степени созвучных автору, но не выражающих авторскую позицию. Свой истинный смысл «Из Пиндемонти» обретает только в составе цикла: Пушкин включил эти сентенции в круг размышлений на Страстной. «Пиндемонти» (маска поэта) избрал свободу и отверг политику, и этот жест открывает/закрывает христологический цикл. Бегство из политического нуждается в надмирном освободителе: обрести свободу в мире сем от мира сего можно только в юрисдикции Христа.

«Из Пиндемонти» уже рассматривалось как размышление о пути человека из рабства к свободе во Христе — на основании выявления полемического интертекста стихотворения [Науменко 2014]. Безусловно, стихотворение не поддается «имманентному» чтению; более того: антиполитические афоризмы «Пиндемонти» сами по себе представляются довольно тривиальными, хоть и безупречно изложенными.

Прежде чем перейти к дальнейшему чтению цикла, эксплицирую намеченную в моих интерпретациях духовно-политическую линию пушкинской судьбы. В 1823 году Пушкин покидает поприще

политической борьбы, способ его исхода из «либеральной политики» (в «Сеятеле») — обращение ко Христу. В 1826 году Пушкин поступает на службу идеологическим аппаратам империи, уже зная, что в отношениях между государством и подданными не следует искать свободы: она поэтом уже деполитизирована, уже отмечена для Пушкина присутствием Христа. Империя есть Левиафан, в ее основе лежат принуждение и гнет — во имя мира и величия (не демагогического, а реального). В 1836 году Пушкин символически покидает «имперскую политику» — и вновь именно Христос указывает путь исхода. Христос выручает из политики — таков важнейший пункт пушкинской политической теологии. Подобный ход мысли выходит за рамки той парадигмы изучения политического-теологического, которую впоследствии задает Карл Шмитт. Мышление Пушкина (а поэзия есть мышление) включает в себе какую-то иную (не корреляционную) политико-теологическую структуру.

Пушкинская политическая теология, судя по всему, дуалистична (в то время как шмиттианская — скорее репрезентативна). Пушкинский Христос не репрезентирован в мирской политике, Он освобождает от политики. «Мирская власть» — текст, непосредственно ставящий проблему отношений между сферами политического и священного. Стихотворение направлено на обличение казенного христианства, «огосударствления» Христа. «Мирская власть» показывает, что «национализация» Бога работает как ограда, как застава между Богом и народом: *Но у подножия теперь креста честнаго, / Как будто у крыльца правителя градскаго, / Мы зрим поставленных на место жен святых / В рубжье и кивере двух грозных часовых. / К чему, скажите мне, хранительная стража? / Или распятие казенная поклажа, / И вы боитесь воров или мышей? / Иль мните важности придать царю царей? <...> И, чтоб не потеснить гуляющих господ, / Пускать не велено сюда простой народ?* (Пушкин, 2, 453). Политико-теологическая «репрезентация» выступает как государственный контроль доступа к Богу. Вероятно, политическая власть стремится

ограничивать доступ к священному потому, что Христос есть Царь царей в особом смысле — Он располагает свободой от политического порядка.

Пушкин, разумеется, далек от анархизма, он выступает скорее как политический реалист. Поэт не обманывается блеском государства, зная монструозный момент, залегающий в основании политического мира. Последний не становится и воплощением зла, ведь его уберегают от этого эксцентричная личная воля монарха и наличие выхода, открытость этой темницы через священное, через Христа.

Монархизм Пушкина связан, судя по всему, с этическим запросом к государству. Бюрократия и закон у зрелого Пушкина не бесчеловечны, но вне-человечны. Человечна личность, и это свойство монарха никак не связано с его легальностью (но, возможно, оно-то и сообщает монарху легитимность). Царскую милость демонстрирует в «Капитанской дочке» Пугачев, причем его милость — истинно царская, не законническая, не правосудная, но строго эксцентричная слепой логике наград и наказаний (на это преимущество Пугачева перед Екатериной недавно указала В.А. Мильчина [2021: 181–182]).

В «Памятнике» Пушкин так определяет свою гражданскую миссию: *в мой жестокий век восславил я свободу и милость к павшим призывал...* (Пушкин, 2, 460). Эта хвала свободе — не напоминание об оде «Вольность» и иных декларациях «декабристского» периода. Важно понять комплексность заявленных Пушкиным категорий: это *свобода-и-милость* в жестокий век. Речь идет об эксцентричных политическому миру силах. Поэт ставит себе в заслугу не идеологическую службу либеральной фронде или имперской власти (той и другой Пушкин отдал дань), добродетель его — в проведении в политику эксцентричных сил.

«Памятник» поставлен в цикле в позицию Воскресения, Христовой Пасхи. Между тем, бессмертие, о котором здесь идет речь, — сугубо мирское. Заключенный в стихотворение диссонанс первые почувствовал М.О. Гершензон, который счел четвертую

строфу (*И долго буду тем любезен я народу...* — Пушкин, 2, 460) относящейся к чужому голосу, к народной молве, которая, как предсказывает поэт, будет судить о его стихах превратно — ценить в них «чувства добрые» и славу свободе, на самом деле как бы безразличные автору [Гершензон 2000: 39–41]. Я полагаю, что некоторый момент противоречия (точнее, противопоставления, оппозиции) имеет место между пятой, заключительной, и всеми остальными строфами, изображающими громкую посмертную славу поэта. Это не христианское бессмертие души, но то бессмертие, о котором знала культура древних, где человек определялся как фундаментально смертный (бессмертен — бог).

В античном мирозерцании лучший, высший путь человека — земная слава: ты смертен, но ты можешь стяжать славу как земной аналог божественного состояния — бессмертия.

Бессмертие — это продолжающееся пребывание во времени, смерть без умирания, какая в греческом восприятии была присуща природе и олимпийским богам. В этой вечно длящейся жизни природы и под небом не знающих смерти и старения богов были рождены смертные люди, единственное преходящее в непреходящем космосе, где смертное и бессмертное встречались друг с другом, но где не было вечности или господства вечного бога [Арендт 2017: 29].

Тогда задача и потенциальное величие смертных в том, что они способны производить вещи — творения, деяния, речи, — которые заслуживают того, чтобы на все времена водвориться в космосе, и благодаря которым сами смертные могут найти себе заслуженное место внутри порядка вещей, где всё непреходяще, кроме них самих [Арендт 2017: 30].

Итак, описанное в «Памятнике» бессмертие в людской молве: *Слух обо мне пойдет по всей Руси великой...* (Пушкин, 2, 460) — это бессмертие «классическое», бессмертие древних, у которых Пушкин и заимствует модель стихотворного «памятника». О бессмертии во Христе нелепо свидетельствовать с одическим

гулом и панегирическим гигантизмом. О бессмертии в вечности поэт говорит исключительно косвенно, при этом явно меняя интонационный регистр: *Веленью Божию, о муза, будь послушна, / Обиды не страшась, не требуя венца. / Хвалу и клевету приемли равнодушно / И не оспаривай глупца* (Пушкин, 2, 460).

Таков символический финал пушкинской лирики как единого корпуса. Мирская слава должна быть поэту безразлична, он свободен от нее, потому что послушен веленью Бога. Пушкин устремляет в финале своего пути теологический провал в вечность. Он создает текст в кодировке поэтической традиции, в кодах Горация и Державина — дабы ввести в дискурс то, что этому дискурсу глубоко противоречит.

Кажется, не будет слишком большим упрощением определить политический фокус русского богословия как выяснение смысла и границ императива покорности «высшим властям» (см.: [Паканич 2009: 196–201]). Пушкинская поэтическая теология устремлена по ту сторону «покорности», то есть не к опровержению этого императива, но скорее к его восполнению в смысле обретения имманентной христианской свободы от власти мира сего.

Политическая теология — это знание пределов, начал и концов, входов и выходов политического мира. У Шмитта политическая теология обнаруживается там, где порядок отменяет себя, — в диктатуре, в чрезвычайном. Пушкин же выявляет значение «зияния» между политическим и священным не для политики, но для субъекта: наличие теологического горизонта дает ему свободу от политической власти, а с нею — источник добра в жестокий век.

М.Е. Салтыков, «История одного города» (1869–1870)

В книге Салтыкова проблематика Левиафана представлена с поразительной отчетливостью. Головоотяпы призывают государство, которое необходимо им как внешняя, посторонняя сила — ввиду неразумия подданных, бездны их глупости. Учрежденный

порядок регулярно обнаруживает в качестве своего предела «естественное состояние» как хаос безумия и насилия, в который глуповцы проваливаются в моменты безвластия или ослабления власти. Замечательно, что первый образ в галерее глуповских градоначальников обнажает механическую (машинную) сторону Левиафана (глава «Органчик»).

Финальную главу романа («Подтверждение покаяния. Заключение») нетрудно разместить в поле политической теологии. Первая фраза эпизода: «Он был ужасен» (Салтыков, 8, 397) – задает эстетическую доминанту финала. Фраза эта, помимо прочего, аллюзивна, она отсылает к «Медному всаднику»: Петр в пушкинской поэме обозначен в первой же фразе таинственным словом он.

Параллель «Угрюм-Бурчеев – Петр Великий» уже прослеживалась литературоведами [Головина 1997: 38; Алякринская 2009; Шарыгин 2016 и др.]: строитель нового города с геометрически прозрачным генпланом, мечтающий о собственном флоте, вступивший в противостояние с рекой, запомнившийся глуповцам с топором в руке, — Угрюм-Бурчеев имеет с первым российским императором не меньше общих черт, чем с графом Аракчеевым, с которым салтыковского персонажа традиционно сравнивают. Эзопов язык в данном случае снабжает образ двойной защитой — шифрованием и ложным кодом, за счет чего возникает штраусианский эффект политического эзотеризма. Вероятно, свой антипетровский пафос Салтыков затушевывал не только по соображениям «обхода царской цензуры», но и ввиду специфической традиции публики — политических предпочтений прогрессивного читателя, подписчиков журнала «Отечественные записки».

Отмечу моменты салтыковского политического мистицизма.

1. Является «идиот» (Угрюм-Бурчеев) в разгар оккультных радений, которыми увлекся предыдущий градоначальник Грустилов, — является словно ответ на ритуальный зов.

2. Слова Угрюм-Бурчеева: «Идет некто за мной... который будет еще ужаснее меня» (Салтыков, 8, 397) – по духу своему

апокалиптически, «по букве» же они инвертируют слова Иоанна Предтечи: *«Идущий за мною стал впереди меня»* (Ин 1:15); таким образом, градоначальник объявляет о себе как о предтече анти-христа/сатаны.

3. Возможно, это позволит прояснить образ Оно в финале «Истории одного города», при приближении которого гудят колокола, меркнет солнце, *«время останавливало бег»* (Салтыков, 8, 423); примечательно, что Угрюм-Бурчеев ожидает конец света без трепета и даже с некоторым ликованием: *«В эту торжественную минуту Угрюм-Бурчеев вдруг обернулся всем корпусом к оцепенелой толпе и ясным голосом произнес: — Придет...»* (Салтыков, 8, 423). Сам «прохвост» не гибнет, но таинственным образом исчезает.

Как и в «Медном всаднике», в салтыковской «Истории» творец города сталкивается с творцом мира. Угрюм-Бурчеев, услышав шум реки, произносит вполне теологическую фразу: *«Кто тут?»*; повествователь же отмечает: *«тут встали лицом к лицу два бреда»* (Салтыков, 8, 408).

Возникает впечатление, что с концом истории у Салтыкова связана религиозная надежда. Гнет Левиафана и «бездна» людской глупости равно отвратительны писателю. В какой-то момент политическое, явленное как гротескный антагонизм между народом и властью, превышает свою меру. *«История прекратила течение свое»* [там же: 423].

Разумеется, гротесковый характер салтыковской образности придает ей неустранимую двусмысленность. Особый тип сатирической условности сближает «Историю...» с русской сатирой XVII века: «это не прямое высмеивание действительности, а сближение действительности с смеховым изнаночным миром» [Лихачев 1984: 53]. «История одного города» изображает своего рода «темную материю» национальной истории. Изображаемое как бы отвлечено, абстрагировано от диалектики исторического процесса и показано в чистом виде. Глуповцы — не «народ исторический» (хотя именно историзм образа отстаивал впоследствии Салтыков),

но скорее темная энергия народных масс. Эту темную сторону вещей, субстанцию социального зла и удается сатирику изобразить посредством гротесковой условности.

Последняя предполагает проникновение в текст элементов фантастики и абсурда, перечислять которые мы не станем, тем более что они прекрасно описаны в неустаревающей работе Д.П. Николаева [1977]. Между тем, салтыковская антиреальность не только построена на разрывах причинности, естественности и логических суждений. Салтыковские разрывы серийны, они выстроены с определенной последовательностью, которая задана переконструированием обобщенных «категорий культуры». Антимир «Истории одного города» обладает собственными анти-пространством, анти-временем, анти-психологией и прочими макрохарактеристиками.

Рассмотрим, к примеру, категорию телесности. Основной функцией тела во внутреннем мире романа становится смерть: персонажи умирают в больших количествах, глуповские «Ивашки» дwoятся и множатся, чтобы быть убитыми. Естественно, что в этой системе неживой предмет замещает живое тело — являются градоначальники механические и фаршированные. Не менее показательно извращение сексуальной функции: в салтыковском мире адюльтеры и принуждения к сожителъству преобладают над брачно-семейными отношениями; родовая дисфункция воплощается в феноменах трансвестизма (из «Описи градоначальникам»: *«Дю Шарю, виконт, Ангел Дорофеевич, французский выходец. Любил рядиться в женское платье и лакомился лягушками. По рассмотрении, оказался девицею»*, Салтыков, 8, 279) и гомосексуализма. Сатирой на извращенные нравы (содомский грех) является сцена бесславной гибели майора Прыща, *«фаршированной головы»*, — его со стоном и сладострастием пожирает предводитель местного дворянского собрания (Салтыков, 8, 369).

Большое значение для художественной концепции романа имеет решение категории времени, которое характеризуется регулярными регрессиями. Головотяпы в данном случае выступают

как своего рода собирательный трикстер: этот коллективный субъект ведет борьбу с культурой и порядком. Головотяпы отправляются на поиски князя, *«которого нет в свете глупее»* (Салтыков, 8, 272), — коронованного дурака. Путь их проходит через болото — это странствие по маргинальному пространству. Начало Истории предстает отнюдь не как переход из природы/хаоса в культуру/порядок — головотяпы движутся в прямо противоположном направлении.

В ходе своей «истории» глуповцы постоянно возвращаются в состояние хаоса. В этом аспекте может быть рассмотрен эпизод «Сказание о шести градоначальницах». Глуповское безначалие длилось семь дней, что отсылает как к религиозному преданию, так и к фольклорной традиции: семидневное безначалие глуповской истории рифмуется с символизмом масленичной недели, представляющей возвращение мира в хаос. Стихия хаоса в данном случае персонифицируется в женских персонажах, что также находит параллели в традиционной «смеховой культуре» (от «злой жены» до чучела масленицы).

Глуповцы неоднократно возвращаются в состояние радикального одичания, в докультурное существование. *«Не было ни еды настоящей, ни одежды изрядной. Глуповцы перестали стыдиться, обросли шерстью и сосали лапы»* (Салтыков, 8, 355); при Дю Шарии мы обнаруживаем глуповское общество напроочь забывшим правила общежития и сам язык (Салтыков, 8, 377). Регрессия художественного времени — «пульсирующее» движение от культуры к природе, повторяющееся возвращение в хаос (так что даже неясно, из какого состояния в хаос возвращаются) — составляет основное качество внутреннего мира «Истории одного города».

Едва ли не конститутивной для персонажной системы романа является функция пародийного замещения, дублирования реальных персон и социальных ролей их комическими двойниками. Перед нами не типизированные образы, но мир пародийных заместителей. Автор указывает на функцию дублирования

уже в начале романа: «... градоначальники времен Бирона отличаются безрассудством, градоначальники времен Потемкина – распорядительностью, градоначальники времен Разумовского – неизвестным происхождением и рыцарскою отвагою» (Салтыков, 8, 265). Характерный пример пародийного заместителя конкретного лица: Беневоленский – «товарищ Сперанского по семинарии» (Салтыков, 8, 279), занятый писанием бессмысленных и безобидных квази-законопроектов («о печении пирогов по праздникам» и т.п.). Герои романа выступают как сниженные двойники исторических деятелей, отбрасывающих в крошечный мир свои тени. Неслучайно упоминание о том, что градоначальник Двоекуров написал сочинение под названием «Жизнеописания замечательных обезьян» (по сути, заглавие, подходящее для самого «Глуповского Летописца»): обезьяна — универсальный пародийный заместитель человека; пародийный просвещенный бюрократ может написать только пародийный трактат.

Однако салтыковская поэтика динамична, мена эстетических доминант — комики на ужас — связана с типологическими свойствами сатиры. В основе обоих эстетических рядов лежит аномалия, то есть их объект в существенной степени родствен, а иногда тождествен. Ключевое различие между комическим и ужасным заключается в регистре эстетического восприятия, который маркирован поэтическим контекстом (и ощущается читателем как «атмосфера»). Главу «Подтверждение покаяния. Заключение» следует прочитывать не как сатиру на грани ужаса, но как ужас с элементами сатиры.

Думается, при переходе в эстетику ужаса меняются и установленные принципы поэтики. Так, художественное время перестает регрессировать: глуповцы и «идиот» совершают прорыв из хаоса в порядок, из природы в культуру — и внезапно перемещаются в конец времени как такового. Холостое вращение в правремени сменяется эсхатологической кромкой времени. Герой уже не может рассматриваться как пародийный заместитель, он — темная сущность своего прототипа.

Метафизический ужас последней главы «Истории...» позволяет увидеть странную, на первый взгляд, параллель между русским мифом о «демоническом Петре» и таинственными восточными преданиями о незапамятной древности (возможно, о временах преадамитов). Сюжет мифа движим конфликтом двух демиургов: творец города сталкивается с творцом мира. Сюжет этот мы встречаем в одной из самых загадочных притч из «Книги тысячи и одной ночи» — рассказе о городе Ираме многостолбном, построенном исполином царем Шеддадом и разрушенном Всевышним. Могущественный Шеддад одержим идеей созидания чудного города: *«Отправляйтесь в самую лучшую и обширную равнину на земле и постройте мне там город из золота и серебра, и пусть песок в нем будет из топаза, яхонта и жемчуга. И под своды этого города поставьте столбы из топаза, и наполните город дворцами, и над дворцами сделайте горницы...»* (Ночи, 33). *«И Аллах наслал на него и на бывших с ним неверных отрицателей вопль с небес своего могущества, и он погубил их всех своим великим гласом, и не достиг Шеддад и никто из бывших с ним этого города, и не подступил к нему, и Аллах стер к нему дорогу»* (Ночи, 35). Исход конфликта в арабском предании выглядит иначе, однако близость литературного Петербурга (Непреклонска) к Ираму (Ирему) видится не в деталях, но в самом бытии двух «мифических» градов в эсхатологическом времени. Кстати, конкретный способ расправы Аллаха с лже-демиургом, возможно, в своих вариантах совпадает и с мотивами «Медного всадника»: М.Б. Пиотровский, анализируя коранический образ Ирама многостолбного, указывает, что описание гибели адитов (царя Шеддада и его народа) связано с библейским преданием о потопе [Пиотровский 1991: 61]. У Салтыкова также исход противостояния самым недвусмысленным образом указывает на вмешательство надмирной силы.

Салтыков и славянофилы

Таким образом, в книге Салтыкова политическое работает на языках смехового антимира и мифологических универсалий, которые проступают через политическую сатиру. Всё это не мешает «Истории одного города» выполнять роль интеллектуального высказывания, некоторого хода в поле политического дискурса эпохи.

Книга содержит явные следы былого, хоть и недолгого, увлечения Салтыкова славянофильскими идеями, о славянофильстве Салтыкова см.: [Макашин 1972: 147–162]. В 1857 году он пишет своему лицейскому товарищу И.В. Павлову (явному славянофилу): *«Признаюсь, я сильно гну в сторону славянофилов и нахожу, что в наши дни трудно держаться иного направления. В нем одном есть нечто похожее на твердую почву, в нем одном есть залог здорового развития: а реформа-то Петра, ты видишь, какие результаты принесла. Господи, что за пакость случилась над Россией? Никогда-то не жила она своею жизнью: то татарскою, то немецкою. Надо в удельный период залезать, чтобы найти какие-либо признаки самостоятельности. А ведь куда это далеко: да и не отскоблишь слоев иноземной грязи, насевшей, как грибы, на русского человека»* (Салтыков, 18/1, 179). Судя по всему, антипетровский взгляд на русскую историю Салтыков сохранил и через десять лет. Однако в своей «Истории...» писатель выясняет отношения и со славянофильской идеологией, основные пункты которой были ему хорошо знакомы.

В 1855 году действительный статский советник, будущий председатель Госсовета граф Дмитрий Николаевич Блудов передал вступившему на престол Александру II записку «О внутреннем состоянии России», подготовленную Константином Сергеевичем Аксаковым. Миссия аксаковской записки состояла в философском обосновании славянофильского политического курса, который предлагался императору, чье воспитание, коим руководил Василий Жуковский, внушало русской интеллигенции большие наде-

жды. «... историко-политическая и в целом социально-политическая концепция К.С Аксакова в деталях была разработана к началу 1850-х гг. Однако именно в записке “О внутреннем состоянии России” разрозненные элементы концепции, идеи, высказанные им ранее в разных работах, были приведены в определенную систему, и потому она заслуживает особого внимания» [Шаринянц 2010: 39].

Основная политическая интенция аксаковской записки «О внутреннем состоянии России» — восстание против наследия Петра Великого. «Петровская система», по Аксакову, наделала много вреда. От неё-то и исходит главная угроза государству, поскольку она пробуждает в народе революционный дух. Главный грех Петербургского периода — переизбыток государственной власти, её бесцеремонное вмешательство в дела «земли», «мира». Вмешиваясь в горизонтальную, общинную жизнь (вмешиваясь в неё деспотически), государство вовлекает общество в политические коммуникации, следствием чего и становятся парламентаристские, конституционалистские, революционные соблазны.

В демократической системе координат программа Аксакова может казаться ультраконсервативной. Однако она парадоксальным образом стремится описать освобождение народа от гнета государства.

Аксаковская концепция настаивает на следующих пунктах: 1) *«Русский народ есть народ не государственный, т.е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия»* (Аксаков, 227); 2) не желая вовлекаться в государственные дела, русские осмысленно создали у себя отчужденное, дистанцированное от народа государство, учредительные акты которого видятся Аксакову в призвании варягов и переустройстве государства в 1612 году; 3) препоручив государю заботу о границах и о законном порядке, русские занялись духовными практи-

ками, отстранившись от политики; 4) русская цивилизация основана на строгой демаркации отношений земли и власти; по условиям этой демаркации земле принадлежит свобода мнений и слова, а власти — область государственной практики; 5) неписанные конвенции были разрушены Петром Великим (как бы из лучших побуждений), что повлекло за собой дисбалансы, деспотию, либерализм и нигилизм.

Согласно Аксакову, в России наблюдается некоторый «недостаток», структурная нехватка (что во многом созвучно идеям Чаадаева и Гоголя, о которых речь пойдет в следующей главе). На политическом языке это отсутствующее можно назвать *гражданским обществом*. Или даже — *политической нацией*. Однако ценой этой нехватки куплены таинственные духовные практики в горизонтальных системах, о б щ и н н а я с в о б о д а д у х а . Иными словами, по Аксакову, только у русских есть настоящий Дух — невидимый западному оку, покуда он не убит в институтах гражданского общества.

В политической мифологии К. Аксакова обнаруживается парадоксальная близость к мифологии либеральной. Согласно расхожим либеральным стереотипам, Россия всегда отличалась слабым гражданским обществом, отчужденностью государства от народа, нежеланием широких масс принимать участие в государственной жизни.

Интеллектуальная критика записки «О внутреннем состоянии России» может быть развернута в следующих направлениях.

1. Прежде всего, бросается в глаза явное цензурирование Аксаковым исторического знания. Предъявление исторической картины, в которой русский народ раз за разом учреждает отчужденное от себя государство — в великой будто бы мудрости своей — находится в противоречии с целым рядом исторических фактов. Для славянофилов, как классических представителей европейского консервативного романтизма / романтического национализма, прошлое представляет собой своего рода возвышенную реальность, героический миф. В сконструированном историческом

нарративе славянофилы пытаются решить свою политическую дилемму: будучи противниками революционного духа, они остаются русскими интеллигентами — сочувствующими угнетенному народу. Стало быть, им необходимо придумать модель освобождения, носящую антиполитический/антиреволюционный характер.

2. Романтическое средневековье часто предстает мизансценой идеологического фантазма. Политический фантазм функционирует как символический механизм, перерабатывающий отчуждение в наслаждение. Славянофильский разум травматически сталкивается с отчуждением государства от общества — и воображает, что это самое отчуждение есть мудрый отказ народа от греха политической жизни ('политика — дело грязное'), декорацией этого счастливого отказа и выступает у Аксакова Древняя Русь. Замечательно, что место земских соборов как старинных проявлений единого народного «духа», свершений народной «неполитической» свободы в современной России, как считает Аксаков, занимает свобода слова (чисто модернистский концепт). *«Дух живет и выражается в слове. Свобода духовная или нравственная народа есть свобода слова»* (Аксаков, 255).

3. Ключевая же фантазия Аксакова — в том, что русский народ, отказав себе в политической истории, занимается духовными практиками. Государство обеспечивает народу *«мирное и безмятежное житие, вытекающее из нравственной свободы, преуспевание в христианском совершенствовании и разработку всех талантов, данных от Бога!»* (Аксаков, 233). В этом пункте обнаруживается наиболее стойкая идеологическая убежденность автора. Он не нуждается в том, чтобы доказывать и обосновывать наличие в России интенсивной духовной жизни. Это кажется Аксакову едва ли не самоочевидным. Стало быть, в этом слепом пятне заключен трансгрессивный момент всей конструкции.

4. Сама конструкция Власти и Земли, где второе духовно, а первое эту независимую духовность оберегает, отчетливо напоминает историософские построения Блаженного Августина. Последний видит в истории глубочайший антагонизм между градом

земным и Градом Божиим и разрешает этот антагонизм именно в духе компромисса — Град Божий на земле странствует и добрый град земной должен оказать ему попечение. Таким образом, за русским общинным строем, столь романтически воспетом Аксаковым, угадывается августинианская историософия и ортодоксальная экклезиология — теологическое учение о Церкви.

5. В переводе на язык европейской философии, записка Аксакова осуществляет разрыв между субъектом мысли/речи (у Аксакова это «мир», «земля») и субъектом (политического) действия (власть, царство). Это, кстати, перекликается с этическими рефлексиями русской литературы о слове и деле, хорошо известными по текстам И.С. Тургенева («Рудин», «Гамлет и Дон-Кихот»).

Подведу итоги анализу аксаковского текста. 1) «Русская исключительность» коренится в некоторых антагонизмах: государства и общества, политической мысли и политического активизма. 2) Русский мир в описании славянофилов очень напоминает Церковь в христианской историософии. 3) Центральным моментом конструкции является постулируемое духовное измерение русской жизни, противопоставленное политике.

Скептики — среди них «зрелый» Салтыков — склонны трактовать это «измерение» как особо оберегаемое реакционными силами безумие/слабоумие. В качестве художественной деконструкции славянофильской идеологии и следует рассмотреть «Историю одного города». Здесь изображена фантазмагорическая реальность бесконечно отчужденного от народа госаппарата, превращенного в безобразный гротеск. Но самое «ядовитое» место салтыковской концепции заключается в том, что это отчужденное, насильничающее над народом государство дано не в сохранение русской духовности (будто бы дух чужается политической грязи), но — во сбережение народной глупости, столь необъятной, что без государственной узды она предстает «головотяпством». Глуповство, бездна дурости и массового идиотизма — вот салтыковский ответ на славянофильские вопрошания о русской духовности.

Выводы

Политическая теология обнаруживается в поэтическом воображении, когда последнее выходит к пределам Политического — концептуальным (основы государственной конструкции) и онтологическим (учреждение и гибель политического порядка). Ломоносов воображает благодарное обожествление смертного человека как момент явления суверена, однако от Бога бессмертного дарован необходимый абсолютистскому государству аффект трепета, на котором строится политическая покорность субъектов. Пушкин мыслит государство в облике блистающего города, в изнанке которого — момент необходимого зла, противоречия христианскому милосердному Богу. Салтыков видит учреждение государства как аппарата насилия, сдерживающего «естественное» безумие подданных, при этом политическая власть становится представительством не Бога, но его антагониста (сатаны), который и является в этом месте в конце истории, — суверен истолкован как местоблюститель антихриста.

Корпусу «русского Левиафана» свойственны характерные модификации гоббсианской проблематики. Во-первых, образ суверена имеет своим архетипом фигуру конкретного правителя — императора Петра Великого. Во-вторых, русская литература развивает периферийный (либо же политико-эзотерический) смысл гоббсовского символа: для Ломоносова выход власти за рамки земных понятий о справедливости есть допустимый момент, требуемый конструкцией абсолютизма; у Пушкина момент зла становится необходимым в функционировании империи; у Салтыкова тот же момент становится для государственной жизни определяющим. В-третьих, объектом подавления со стороны Левиафана — у Гоббса эту позицию занимает «естественная» «война всех против всех» — выступают у русских литераторов когнитивные свойства или когнитивные акты подданных: от неразумного ропота у Ломоносова до коллективного безумия/слабоумия у Салтыкова.

Власть активно воздействует именно на ту область, которую К. Шмитт посчитал наиболее уязвимым моментом в абсолютистской концепции Гоббса.

В каждом из трех намеченных аспектов можно различить некоторую динамическую тенденцию при развитии идеологической проблематики от Ломоносова к Салтыкову. Схематически эту динамику можно представить как концептуальную диспозицию Ломоносова – Пушкина – Салтыкова, теологические конструкции которых можно противопоставить по трем критериям: 1) образ суверена: *земное божество* – (зловещий) *кумир* – *сатана*; 2) момент зла в Левиафане: допустимый – необходимый – основной; 3) подавляющий когнитивный недостаток: неразумный ропот – обывательское сознание – массовая глупость.

Я, однако, не склонен рассматривать эту динамику в перспективе эволюции русской политической теологии. Представляется более продуктивной интерпретация данной диспозиции как трех конституирующих точек концептуальной оси. Если политическая теология есть вопрос, открывающий особое пространство мысли, то сделанные выводы о «русском Левиафане» можно представить как реконструкцию одного из измерений этого пространства. На положительном полюсе оказывается панегирист Ломоносов как энтузиаст абсолютизма. На отрицательном — сатирик Салтыков, не чуждый нигилизму, анархизму и эсхатологии. «Золотой серединой», как и положено *солнцу русской поэзии*, остается Пушкин, неустанно ищущий меру пессимизма и оптимизма в историческом мышлении.

Послесловие: М.Ю. Лермонтов, «Песня про царя...» (1837)

Политическая мысль Михаила Лермонтова далеко отстоит от проблематики государства как целого и отношений в нем суверена и подданного. Я полагаю, что основной предмет политической мысли Лермонтова — отношения господина и гос-

ударя. В пространстве Идеологии лермонтовский субъект занимает особое место — это Господин, отдаленный от мира власти. В поэзии Лермонтова мысль политическая сосредоточена не на устройстве политики, не на отношениях элиты и незлиты, но на отношениях того, кто управляет собой, — с тем, кто управляет другими. Это особенно очевидно в политической эзотерике богоборческой поэзии Лермонтова. На этой политической оси в новом свете предстает проблема внутреннего и внешнего, поскольку анализу подвергаются не «многие» как подданные суверена, а управляющий собой один — носитель нравственного суверенитета.

Наиболее глубоко эта тема реализована в поэме «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова» (1837). С самого момента публикации эта вещь была прочитана как антидеспотическая: царский опричник (Кирибеевич) творит беззаконие, а того, кто этому беззаконию кладет предел (купец Калашников), царь (Иван Грозный) предаёт казни. Особый цинизм «деспота» иногда видят в том, что царь перед началом кулачного боя сулил награду победителю своего опричника.

Известна, однако, политическая теология исторического Ивана Грозного: он и впрямь считал, что казнь по цареву приговору есть не справедливость, но милость, если оценить этот дар (казнь) в свете религиозного спасения²⁷. Убив в поединке Кирибеевича, купец Калашников принял на себя смертный грех. Казня Калашникова «смертью лютою» (Лермонтов, 2, 431), царь — в системе сакральной экономики — переписывает этот грех на свой счет [см.: Есаулов 2014].

Лермонтов обнаруживает совершенно новую проблему в сфере управления собой и другими — проблему чести. Следуя принципу чести, Калашников убивает своего обидчика; следуя принципу чести, он не может оправдать это убийство перед царем

²⁷ Из первого послания Андрею Курбскому: «... почто убоялся еси неповинныя смерти, еже несть смерть, но приобретение? Последи же всяко умрети же» (БЛДР, 11, 24).

— не может рассказать о сексуальном насилии, которому подверглась его жена. Честь есть предел власти как суда и власти как знания. В поле чести царская власть бессильна. Существует автономия субъекта как носителя чести, порождающая зону, где нет Закона. Однако честь, таким образом, несет колоссальную угрозу социальному порядку. Потому и необходима сакральная экономика, необходим момент религиозного парадокса.

Это самое неожиданное из известных мне обоснований политической теологии. В рамках этой логики показано, что милость не только не есть справедливость, но есть несправедливость. Таков, между прочим, возможный ответ Иову. В этой связи уместно заключить настоящие размышления сугубо теологическим высказыванием, принадлежащим колумбийскому писателю Николасу Гомесу Давиле: *«Наша последняя надежда — на Божественную несправедливость»* (Гомес Давила, 18).

5. «ДИТЯ ГОГОЛЯ». К критике национального политического воображения

Европейское национальное государство нуждается в национализме как практике, то есть конструировании нации посредством политических, полицейских и поэтических практик. В ходе модернизации страны Россия и русские — эти понятия часто как бы сливаются в слове *Русь* — тоже становятся предметом политического воображения. Не следует, конечно, представлять дело таким образом, будто область коллективного воображения существует буквально, будто и впрямь существуют «русские архетипы» и русское коллективное бессознательное — субъект оказывается в Идеологии всякий раз своим собственным, ему свойственным и им переживаемым, способом. Публичное пространство, где русские интеллигенты говорят о *Руси*, имеет опору в Воображаемом — не как едином мифопоэтическом пространстве, но как нейтральной или предельно многозначной функции, которую различным образом задействуют говорящие субъекты, воспроизводя, трансформируя или опровергая опыт других субъектов.

Поворотным моментом в развитии национального самосознания часто называют публикацию в 1836 году первого «Философического письма» Петра Чаадаева, этот текст инициировал дискуссию о самобытности и духовных основах русской цивилизации. В ряду литераторов следующего десятилетия, претендующих на оригинальную мысль о России, выделяется фигура Николая Гоголя, осознавшего себя главным национальным поэтом и пророком национальной судьбы — сочинителем русского эпоса. Как известно, пророческие претензии Гоголя и его публицистика предстали в пародийно-карикатурном виде в произведении Федора Достоевского («Село Степанчиково и его обитатели», 1859), который впоследствии также выступает — кажется, гораздо более успешно

— с текстами о русской душе и национальном предназначении. В эпоху Достоевского еще один писатель совершенно оригинально и продуктивно вступает в область национального Воображаемого — Николай Лесков

Воображаемые отношения Чаадаева, Гоголя, Достоевского, Лескова с *Русью* сами по себе содержат, как я постараюсь показать, ощутимый момент отрицания, а значит анализ этих отношений открывает ход не к реконструкции «национального духа», но к диалектике национальной политической идеи.

Les lettres philosophiques (1828–1830)

Сочинение, известное как «Философические письма», написано в русле филокатолической религиозной публицистики и по форме является попечением о душе нежной христианки Екатерины Дмитриевны Пановой. В 1836 году первое из писем — с сокращениями и в переводе (оригинал написан по-французски) — было обнародовано в журнале «Телескоп». Публикация привела к закрытию «Телескопа», отставке цензора и ссылке, к счастью непродолжительной, редактора журнала Н.И. Надеждина. Император Николай Первый счел остроумным решением объявить автора «Письма» сумасшедшим и распорядился проводить регулярный врачебный осмотр московского философа. Писать и публиковаться Чаадаеву, разумеется, было запрещено, однако до конца своих дней Чаадаев жил в Москве, был человеком светским и радовал собеседников остроумием и воспитанным вкусом.

Публичное выступление Чаадаева обычно оценивается как гениальная провокация, задающая проблематику русского национального самосознания на последующие 190 лет. «Итак, начать разговор, сделать жест, который станет отправным пунктом будущего. Такова истинная цель Чаадаева, таково было его намерение в телескоповской истории, именно поэтому он предал печати первое “Философическое письмо”. <...> Удалось» [Ко-

брин 2018: 117]. В подобных оценках Чаадаев наделяется стратегическим гением и почти бескорыстным желанием послужить обществу. Вероятно, провокация «удалась» потому, что «Философическое письмо» попало в очень конкретный идеологический контекст и оказалось ориентировано к эпистемологическому разрыву с идеологическим дискурсом эпохи.

Контекст создания и публикации «Философического письма» реконструирован, а контекстуальный смысл «Письма» расшифрован в основательной работе М. Велижева [2022], лучшей на сегодняшний день в области чаадаевских исследований. Как показывает М. Велижев, набор чаадаевских идей едва ли не целиком позаимствован из французских консервативных сочинений 1810-х годов, которые принято относить к «католическому возрождению» начала XIX века. Речь идет о трактатах: «О Папе» (1819) Ж. де Местра, «Опыт о безразличии к религии» (1817–1823) Ф.Р. де Ламенне, «Опыт об общественных установлениях» (1818) П.-С. Балланша, «Философское доказательство основополагающего принципа общества» (1820) Л. де Бональда. В формате вольного эпистолярного текста Чаадаев свободно оперирует репертуаром политико-теологических аргументов, заостряя в первых двух письмах мотивы, связанные с критикой исторического православия и отчужденности России от европейской «семьи христианских народов». Письма были написаны (1828–1830) в условиях укрепления консервативно-националистической идеологии, которая к середине 1830-х годов окончательно оформилась как официальная доктрина *православия, самодержавия и народности*. Эта идеология настаивала на провиденциальном смысле русской истории, а также мистическом единстве царя и народа, в чем сказывается глубокая, едва ли не субстанциальная религиозность России и русских, а также божественный порядок российского самодержавия. Намеченная уже в каразинской «Истории государства Российского», идеология провиденциального монархизма поддерживается на уровне церковной риторики (Филарет Дроздов)

и находит завершение в официальной доктрине графа С.С. Уварова, ставшего в 1833 году министром народного просвещения и получившего контроль над всей сферой публичной мысли. В духе провиденциального национализма и священного монархизма были написаны не только уваровские сочинения, но и публицистические и историософские выступления М. Максимовича, М. Погодина, А. Муравьева, А. Краевского и др., включая и издателя «Телескопа», Николая Надеждина. Некоторые авторы таких идеологических текстов (И.М. Ястребцов) испытали прямое влияние бесед с Чаадаевым и чтения его *Les lettres philosophiques*, с которыми им довелось ознакомиться. По мнению М. Велижева, публикация первого «Философического письма» была попыткой автора и издателя, учитывая концептуальный язык эпохи, расширить рамки политического дискурса и увеличить тем самым собственный символический и социальный капитал. Однако к 1836 году концепция божественной отмеченности русского народа, чистоты и подлинности русского православия, а также неразрывного мистического триединства царя, народа и церкви уже не могла подвергаться сомнению. Искренний монархист и глубокий христианин, Чаадаев считал царскую власть в России проводником лучших идей и здравых начинаний в косной и непросвещенной стране, однако такая версия лояльности (созвучная во многом и идеологическим текстам Н.И. Надеждина) покушалась на конструкт мистическо-политического триединства, что и привело к разразившемуся политическому скандалу и ряду жизненных катастроф (самая жестокая участь выпала несчастному адресату писем, Екатерине Пановой, которая в конце 1836 года была освидетельствована, признана умалишенной и затем помещена в отделение для душевнобольных Преображенской больницы).

Выполненный в парадигме кембриджского исторического подхода, анализ М. Велижева убедительно противостоит бесчисленным опытам «аисторичного» прочтения чаадаевских *Les lettres philosophiques*. Между тем, в тотально историзованном чтении по-

рой непрочитанным остается некоторый слой письма — запрос автора на универсальную мудрость, его усилие мыслить в неизбежном противоречии с Идеологией. Сам Чаадаев, комментируя свои сочинения, всегда говорил об изречении лишь «известных истин», что можно было бы счесть за литературную позу, если бы сочинение Чаадаева и впрямь не было построено на варьировании концептуальных мотивов из общего фонда «католического возрождения» — мотивов несколько устаревших к моменту публикации. Чаадаев сочиняет свои «Письма» в политическом одиночестве, обозначая место написания как *Некрополь*. Этот топоним вкупе с разрозненными признаниями в приверженности «старому», «известному» призваны донести установку автора: *вопреки времени, остаюсь с вечными истинами*. Католическое возрождение стало для Чаадаева ресурсом философского самостояния в идеологизированной культуре. В период экспансии идеологии провиденциального национализма Чаадаев не оставляет попыток опубликовать свои письма — и в 1836 году они становятся публичным актом философского отрицания Большой Идеологии империи. Чаадаев возражает не как вольнодумец, но как интеллектуал, приверженный философским источникам провиденциального мышления. На фоне панегирической историософии первого николаевского десятилетия чаадаевский текст выступил не атеистическим или просто критическим опровержением интеллектуального мейнстрима, но диссонансом, смещением от идеологии к философии — в границах публичного богословия. Близость к официальному дискурсу и одновременно радикальное возражение ему — это ощутимый момент политического несогласия.

Итак, Чаадаев осуществляет столкновение идеологии с философией — причем, вероятно, той самой философией, превращением которой (то есть превращенной формой католического возрождения) и является идеология николаевского царствования. Разумеется, чаадаевский текст, столь безапелляционный в отно-

шении русского духовного наследия, и сам идеологичен в дурном смысле; между тем, Реальное ощутимо вторгается в текст как момент нонсенса, абсурда.

Основная идеологическая тема Чаадаева — ничтожество России, своеобразный отрицательный национализм. *«Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того ни другого»* (Чаадаев, 1, 323). В «Письмах» Чаадаев не только прославляет христианский Запад, но отдает должное кельтам и скандинавам, японцам, аборигенам Северной Америки, то есть — язычникам. *«Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его современному состоянию, на нас не оказали никакого действия»* (Чаадаев, 1, 323). Именно Русь оказывается зоной духовной пустоты. Беда по большому счету не в том, что мы не католики, а в том, что мы отсутствуем; в историческом континууме Россия — колоссальная аномалия.

Итак, русские лишены, согласно Чаадаеву, истории. *«У всех народов есть период бурных волнений... дух их блуждает... когда вырабатываются самые яркие воспоминания, свои чудеса, своя поэзия, свои самые сильные и плодотворные идеи... Мы, напротив, не имели ничего подобного»* (Чаадаев, 1, 324). Мы лишены исторического предания, национального нарратива, а вместе с тем — и самого измерения времени. *«Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего...»* (Чаадаев, 1, 325). Нет у русских и места, то есть пространственных координат: *«В домах наших мы как будто определены на постой; в семьях мы имеем вид чужестранцев; в городах мы похожи на кочевников, мы хуже кочевников...»* (Чаадаев, 1, 324). Таков хронотоп отрицательного национализма.

Специфика России — это ощутимое отсутствие чего-то. *«Нет в нас ничего, лично нам присущего»* (Чаадаев, 1, 325). Мы *«не входим составной частью в род человеческий»*.

«Всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме...» (Чаадаев, 1, 326). Для обозначения ощутимых пустот Ю.М. Лотман использовал (правда, в совершенно ином контексте) метафору «тяжелая дырка». Тяжелое русское отсутствие искажает пространство и время, работает в континууме мировой истории как черная дыра.

Что же у нас фундаментально отсутствует? Судя по всему, Чаадаев упрекает Россию в отсутствии духа. *«Мы живем в стране, столь бедной проявлениями идеального...»* (Чаадаев, 1, 340). В одном из своих фрагментов Чаадаев пишет: *«Среди причин, затормозивших наше умственное развитие и наложивших на него особый отпечаток, следует отметить две: во-первых, отсутствие тех центров, тех очагов, где созревали бы идеи...; а во-вторых, отсутствие тех знамен, вокруг которых могли бы объединяться тесно сплоченные и внушительные массы умов»* (Чаадаев, 1, 480). В России не появляются интеллектуальные/духовные центры и коллективные политические субъекты. Таково социологическое/политическое проявление обделенности духом.

В историософском методе Чаадаева можно разглядеть две концептуальные тенденции. Во-первых, московский философ следует старой традиции воображения народов как коллективных личностей, переживающих, согласно органицистской логике, периоды детства и зрелости. В эпоху Просвещения подобные схемы едва ли не стали штампом, общим местом, устойчивой топики исторических размышлений. Топику эту использовали и впоследствии, в частности Николай Данилевский («Россия и Европа», 1869) и Константин Леонтьев («Византизм и славянство», 1875). Во-вторых же, Чаадаев размышляет над производительной силой Идеологии. Реальность, включая время и пространство, оказывается разорвана. Без национального метанарратива, без инфраструктуры идеологического производства, без действующей на всех уровнях идеологической силы огромный фрагмент цивилизации оказывается в минус-реальности. Между прочим, ча-

адаевские рассуждения об особой физиогномике и телесных свойствах русских людей могут прочитываться как в духе идеи наследования добродетелей и пороков, так сказать, по крови, так и в смысле зависимости тела от идеального, внутри которого тело оказывается размещено. Тело находится в душе как символично-воображаемой конструкции.

Если первая, органицистская, тенденция оказалась востребована в идеологической перспективе, то есть перспективе конструирования картины мира как средства сокрытия/замещения самого мира, то вторая — содержала компоненты критики идеологии и политической теории смыслов. Чаадаев, во-первых, сформулировал концепцию конституирующего отсутствия как основы русской жизни, а во-вторых, указал на истинную область идеологического «знания» — конструирование символической вселенной.

В незавершенном эссе «Апология сумасшедшего» (1837) Чаадаев разворачивает свой тезис другой стороной: если Россия страна без истории, то она открыта будущему. В свете «Философических писем» эта перспектива, эта радикальная открытость нации отзывается требованием сотворить Россию как реальность через действие символическое, через творчество. С подобной миссией и выступит Николай Гоголь.

Гоголь и знаки

В творчестве Гоголя можно условно выделить 3 больших тематических пласта: 1) художественная репрезентация Малороссии («Вечера на хуторе близ Диканьки», «Миргород»), 2) социально-критическая проза («Ревизор» и в целом гоголевская комедιοграфия, цикл «петербургских повестей», «Мертвые души»), 3) духовная проза («Выбранные места из переписки с друзьями», «Авторская исповедь», «Божественная литургия»). Эти пласты неверно трактовать как этапы гоголевской эволюции, хотя украинской теме посвящены преимущественно гоголевские тексты пер-

вой половины 1830-х годов, а над произведениями духовного содержания Гоголь работает в 1840-е годы. Безусловно, эти линии активно взаимодействуют и освещают одна другую. Кроме того, Гоголь пишет множество эссе, посвященных географии, истории, литературной критике и другим вопросам — думается, сам он стремился иметь репутацию автора, не ограниченного какими бы то ни было тематическими или жанровыми рамками.

Если первая прозаическая книга Гоголя, «Вечера на хуторе...» (1831–1832), в основном выполнена в русле свободной эстетской игры с культурным материалом (востребованной русскими романтиками малороссийской экзотикой), то с середины 1830-х годов писатель все более плотно работает на сцене Большой Идеологии, стремясь внести личный вклад в создание национального символического универсума. В повестях «Арабесок» и «Миргорода» (1835) Гоголь обнажает связь между политическим и символическим, исследуя аппараты дисциплинарной власти, базовые антагонизмы и работу бессознательного. Психоз Поприщина («Записки сумасшедшего») представляет собой бунт против полицейского измерения действительности и конструирование вымышленного мира, в котором бедный чиновник Поприщин провозглашает себя испанским королем. В «Невском проспекте» Гоголь осуществляет взлом культурно обусловленных иллюзий, присущих различным статусным группам петербургского общества, и представляет Петербург сложным пространством пересечения множества символических миров. В повести «Вий» мы видим соединение метафизического конфликта с социальным антагонизмом, который разворачивается, говоря словами Лакана, «между двумя смертями» [см.: Лакан 2006: 347–368; Лакан 2019: 111–112]: панночка мертва физически, но не символически, в то время как Хома Брут символически убит (продан пану сотнику), но физически еще жив. Кошмарные ночные сцены в церкви — экспозиция, порог символической вселенной, свернувшейся к базовому противостоянию между «голой жизнью» и культурно могущественной смертью.

Исследование развертываний и свертываний реальности, работы Идеологии — основа политической мысли Гоголя. Миссией писателя становится, кажется, сотворение национальной Идеологии — того самого «отсутствующего» (по версии Чаадаева) нарратива, который соединил бы священное, мирское и интимное в национальный космос.

Проблема гоголевской реальности как единства Реального и Символического-Воображаемого, точнее проблема собирания и рас-собирания реальности в творчестве Гоголя, уже анализировалась на материале «петербургских повестей», в частности в работе О. Дилакторской [1986] и в книге В.М. Марковича. В повестях Гоголя изображен «распад былого общественного единства, превращения человека в дробную частицу безличной системы и, наконец, разрыв между природой и человеком, между материей и духом, между землею и небом» [Маркович 1989: 150]. В мире Гоголя «закрепленные нашим опытом различия между означающим и означаемым, лицом и предметом, словом и событием внезапно становятся призрачными или, во всяком случае, подвижными» [Маркович 1989: 37]. С исключительной глубиной эта тенденция гоголевской поэтики раскрыта С.Г. Бочаровым на материале повести «Нос», в которой прочитывается отделение личности от статуса и социального имени, лика — от личины; безобразие мира проступает в отчужденных от людей социальных телах, движущихся в мире пустых ролей и статусов [Бочаров 1985].

Безудержная игра Символическим и Воображаемым в отрыве от Реального — доминанта поэтики Гоголя: его сюжеты развиваются за счет кажимостей и приведенных ими в движение дискурсивных потоков, за счет циркуляции пустых знаков, спорадически сцепляющихся с фантазмами. Распад реальности — как узла Реального-Воображаемого-Символического — наиболее откровенно заявляет о себе в «Ревизоре». Хлестаков обладает избытком означающего (нескончаемый поток пустой болтовни), а городские чиновники и помещики законтачивают этот избыток на своё Воображаемое (образы власти, высшего света, столичного

блеска). Сам Хлестаков приехал в отсутствующий день календаря, «на Василья Египтянина» (Гоголь, 4, 20), — он является в момент, знаменующий разлад символического времени с Реальным.

Распад реальности лежит и в основе сюжета гоголевской «поэмы»: Чичиков собирает пустые имена, чтобы обменять их на денежные знаки. Не забывая о нравственно-психологическом (и даже мистико-исихастском) значении названия, следует удерживать фабульный контекст этой окказиональной идиомы (*мертвые души*): это знаки тех, кого нет. В 1840-е годы Карл Маркс начинает разрабатывать теорию товарного фетишизма, его размышления о «душе товара» окажутся необычайно созвучны гоголевской образности (душа товара — его меновая стоимость, общественные отношения обмена, которые мыслятся буржуазным разумом как свойство самого товара). Чичиковская игра в знаки — игра против Реального — глубоко органична всему миру «Мертвых душ», в котором Чичиков превращается то в Наполеона, то в Копейкина, то чуть ли не в собрата Гоголя по перу (Ноздрев хвалит в Чичикове «*сатирический ум*», — Гоголь, 6, 213). Манилов обитает в нереализованном, едва прочерченном в сознании мире, а Ноздрев азартно жонглирует пустыми знаками — Гоголь знал, что карточная игра является inferнальной игрой знаков в пустоте («Пропавшая грамота»). Ноздрев показывает пруд с несуществующими рыбами, стойла с отсутствующими лошадьми и, наконец, чистый знак — границу имения, которая, будучи указанной, немедленно теряется вдаль: «*Вот граница!*» — сказал Ноздрев, «*всё, что ни видишь по эту сторону, всё это мое, и даже по ту сторону...*» (Гоголь, 6, 74). Мир взбунтовавшихся знаков предполагает Реальное, лишенное реальности — не вписанное в символично-воображаемый континуум: таковым предстает накопленное богатство Плюшкина — груды мусора, кучи обращенных в дерьмо/баракхло вещей, изъятых из социальной жизни.

Виртуозную игру в кажимости, в фиктивные знаки, фиктивно сцепленные между собой, дают гоголевские «Игроки». Наоборот, трепетное отношение к знаку, к его тщательной передаче в цикле

обращения внутри имперского аппарата демонстрирует Акакий Акакиевич — и вновь это означающее без означаемого (в трудах Башмачкина буква целиком вытеснила смысл). Сама шинель сияет как «вечная идея» (Гоголь, 3, 154), а потребительная стоимость шинели остается нереализованной.

В 1840-е годы Гоголь не просто воспринимает свое творчество как тайну и священнодействие (что было и раньше), но осуществляет на сцене письма духовный труд, имеющий значение — в его понимании — для личного и коллективного спасения. Процесс этот остается в значительной мере сокрытым, хотя автор подает публике сигналы о том, что этот таинственный труд имеет место. Духовная практика Гоголя предполагала соучастие читателей в толковании авторской души (поскольку душа эта была понята в мессианском ключе). «*Русь! чего же ты хочешь от меня? какая непостижимая связь таится между нами?*» (Гоголь, 6, 221) Сотрудничества с читающей Россией в деле разгадывания себя не получилось — процессы самоинтерпретации и внешней интерпретации остались несогласованными.

Мир Символического и Воображаемого бесконечно движется, не находя своего предела — Реального, проходя мимо него, не пристегиваясь к нему. Гоголевская Россия весьма созвучна России чаадаевской: к этим людям и этой земле не пристают предания, идеалы, убеждения, это пустая, «немая» страна, которую еще предстоит сотворить. Уместно вспомнить, что исторические штудии Гоголя, этого верноподданного украинца, привели его к выводу, что история России скучна и «бесцветна» — за исключением малороссийской истории, показывающей пробуждение славянской души на южных землях [Виноградов 2000: 97–99].

Гоголь 1840-х, похоже, стремится построить в своей душе Россию как реальность, упорядочив, реинтерпретировав символические потоки, построив вертикальную структуру, удерживающую рассыпающееся Символическое-Воображаемое.

Эта закрытая духовная практика Гоголя обнаруживает себя в следующих моментах.

1. Характер переработки первого тома «Мертвых душ» свидетельствует о существенной трансформации фигуры субъекта (интегрального взгляда и голоса, организующего повествование). Объекты, то есть сатирические образы, сохраняют свои основные атрибуты, однако взгляд и голос в «Мертвых душах» претерпевает существенные изменения: от гнева и сарказма он всё чаще переходит к просветленному лиризму и легкой иронии [Манн 1984: 43–44]. Ср. известный пассаж в «Портрете»: *«Видно было, как все, извлеченное из внешнего мира, художник заключил сперва себе в душу и уже оттуда, из душевного родника устремил его одной согласной, торжественной песнью»* (Гоголь, 3, 112). Вероятно, и просветление бытия происходит в самой душе.

2. Гоголь оставил немало путанных размышлений о связи его души с судьбой России. В известных письмах о «Мертвых душах» писатель, возможно, не только противопоставляет реальность своей душе, но одновременно (антиномически, мистически) стремится обосновать и осмыслить тождество российской реальности этой Душе: *«Пушкин, который так знал Россию, не заметил, что все это карикатура и моя собственная выдумка! Тут-то я увидел, что значит дело, взятое из души, и вообще душевная правда, и в каком ужасающем для человека виде может быть ему представлена тьма и пугающее отсутствие света»* (Гоголь, 8, 294). Гоголь, выражаясь в духе М.М. Бахтина, оставляет лазейку: Пушкин знал Россию, но не понял, что гоголевская Россия есть мир гоголевской непросветленной души. Пушкин используется как прибор, устанавливающий глубокую корреляцию между внутренним гоголевским и внешним российским. Поэтому просветление собственной души фантазматически уже мыслится как преобразование России.

3. Гоголь предпринимает опыты по перетолкованию собственных текстов, «Ревизора» и «Мертвых душ». Показательна также история со стихотворением Пушкина «С Гомером долго ты

беседовал один...»: принято считать, что полушутливое стихотворение обращено к Н.И. Гнедичу, но Гоголь настаивает, что это почтительное послание Государю. Это прямой опыт перекодирования уже завершенных символических продуктов в духе строгой морали и служения Отечеству.

4. Замысел «Мертвых душ» связывается Гоголем не только с Данте (как известно, красивая параллель с «Божественной комедией» не играла в замыслах Гоголя столь уж большого значения [Манн 2013: 94–96; Дмитриева 2024: 238–253]), но и с Сервантесом, который предпринимает опыт перетолкования первого тома «Дон Кихота» в томе втором — выявляет возвышенное и трагическое в том, что казалось низким и курьезным. «В “Дон-Кихоте” поражала множественность и глубина значений, как будто бы исключаемая его первоначальной ограниченной задачей...» [Манн 1984: 20]. Судя по всему, неудача перетолкования, просветления реальности и стала причиной невоплощенности замысла.

Гоголь находится в поисках места, которое должно стать центром, средоточием реальности, которое позволит построить знаки в предчувствуемый автором благодатный порядок. Вероятно, автору «Мертвых душ» предстоит не просто провести героя через какие-то инициации, но эти инициации пройти самому. Неожиданный шаг был совершен самим Гоголем, когда он употребил поэтику разрыва между означающим и означаемым в своей духовной прозе. В зазоре между текстами Гоголя и судьбой Гоголя остались, в частности, его «вершинные» сочинения: «Прощальная повесть» и второй том «Мертвых душ».

«Завещаю всем моим соотечественникам (основываясь единственно на том, что всякой писатель должен оставить после себя какую-нибудь благую мысль в наследство читателям), завещаю им лучшее из всего, что произвело перо мое, завещаю им мое сочинение, под названием Прощальная повесть» (Гоголь, 8, 220); «Клянусь: я не сочинял и не выдумывал ее, она выпелась сама собою из души, которую воспитал сам бог испытаньями

и горем...» (Гоголь, 8, 221). Вероятно, Гоголь намеревался оставить в своем наследии своего рода «дырку», образ отсутствия: создавая новый рецептивный контекст для своего творчества (теперь Гоголь открыто настаивает на своей избранности), писатель хотел, чтобы вершинная точка, высшее проявление его таланта, представлялась невидимой, таинственной, сокрытой от читателя. Образ отсутствия, между тем, читается как отсутствующий образ — и требует восполнения. Процитированный четвертый пункт за вещания повлек за собой поиски лучшего сочинения Н.В. Гоголя, которое видели то в «Авторской исповеди» [Крутикова 1992: 171], то в самих «Выбранных местах» [Барабаш 1993].

Построенная писателем семиотическая конструкция производит впечатление изящно сделанной вещи: знаки выстраиваются вокруг центра, который остается тайной. «Выбранные места», «Авторская исповедь» и, вероятно, сохранившиеся рукописи второго тома должны направлять к этому центру. Если Чаадаев воображал Россию как вещь, конституированную тяжелой нехваткой, то Гоголь как бы взялся залатать идеологическую дыру, в итоге предъявив корпус текстов с тяжелой нехваткой посередине.

Гоголевский опыт воображения Руси можно рассмотреть в качестве образца политической «сублимации». С точки зрения Лакана, под сублимацией нужно понимать вовсе не перенаправление сексуальной энергии в область творческой самореализации, но своеобразную процедуру возведения заурядных вещей в статус Вещи с большой буквы. Архетипической моделью сублимации служит Лакану куртуазная поэзия, в которой происходит конструирование (из заурядного и часто непристойного жизненного материала) возвышенного женского образа. Эта возвышенная Вещь позволяет фантазматически возмещать фундаментальную нехватку бытия у лакановского субъекта [Лакан 2006: 115–180]. Вероятно, истинно возвышенный эффект производится не самим объектом в статусе Вещи, но местом отсутствующей сущности — Пустотой, которая репрезентируется Вещью в культурных сублимациях за счет того, что заурядные объекты помещаются в пространство

Пустоты, нехватки [см.: Жижек 2020: 62–67]. Творчество Гоголя демонстрирует экзистенциальный смысл сублимации как преследования самой нехватки, самой пустоты в сердцевине реальности.

Основные выводы представленного размышления можно сформулировать в трех тезисах. 1. Гоголевское творчество, начиная, по меньшей мере, с 1835 года сосредотачивается на проблеме отчужденного знака, довлеющего над людьми. 2. После кризиса 1840 года Гоголь начинает работу перетолкования своего творчества в духе центростремительного движения к духовной первооснове. 3. Гоголь анонсирует достижение истока и цели своего пути в «Прощальной повести» и втором томе «Мертвых душ» — произведениях, которые остались выразительными «дырками» в его наследии.

Проблематика Н.В. Гоголя — или его мессианический фантазм — выглядит следующим образом. Субъект здесь — мастер языка, обладатель знаков. Он в этом отношении похож и на Хлестакова, и на Чичикова (птичья фамилия сближает героя с автором [см.: Шульц 2017: 13–25]) — с той, однако, разницей, что он является позитивным соучастником языковой игры, программистом символической вселенной. Сатирический (высмеиваемый, отрицаемый) объект у Гоголя — распад символической вселенной, идеал же писателя связан с логосом, упорядочивающим внешний мир.

Вероятно, наиболее выразительный акт гоголевского письма — «немая сцена» в «Ревизоре», которую можно трактовать не как остановку художественного времени, но как остановку взгляда, субъективный сильный акцент. Этот акцент означает «пристежку» Символического к Реальному. Семиотическое безобразие мира противопоставляется мессианскому акту структурирования, интерпретации, означивания. Ожидаемо, что этот акт носит теологический характер.

В небольшой пьесе «Развязка Ревизора» Гоголь настаивает на нравственно-дидактической трактовке своей знаменитой комедии. Изображенный город он предлагает считать метафорой чело-

веческой души, а городских чиновников — пагубными человеческими страстями. О настоящем ревизоре, прибытие которого возвещается в финале, герой «Развязки...» говорит: «... *страшен тот ревизор, который ждет нас у дверей гроба. Будто не знаете, кто этот ревизор? Что прикидываться?*» (Гоголь, 4, 130). В православном контексте речь может идти о Судии на Страшном суде, то есть о Самом Христе. Однако Гоголь говорит: «*Ревизор этот наша проснувшаяся совесть, которая заставит нас вдруг и разом взглянуть во все глаза на самих себя*» (Гоголь, 4, 130). Таким образом, публика склонна была воспринимать «Ревизора» как комедию социально-политическую (ср. слова Николая Первого: «Ну, пьеска! Всем досталось — а мне более всех!»)²⁸, а писатель предлагает ее трактовку как пьесы нравственно-психологической. На уровне политической эзотерики «Ревизор» содержит мысль политико-теологическую, то есть «Ревизор» не является ни социальной критикой, ни исследованием пространства человеческой души.

Страшный суд — осевая религиозная тема «Ревизора» [см., напр.: Виноградов 2018: 67–84]. Гоголь здесь выразил свою ведущую религиозную идею-чувство: в любой миг, всегда — Суд уже здесь, *бодрствуйте!* (Мк. 13:37); «... *соотечественники! страшно!..*» (Гоголь, 8, 221), — пишет Гоголь в своем духовном завещании. «Ревизор», однако, не выражает мысль о Суде непосредственно (как она скажется затем в «Выбранных местах...»), Гоголь венчает этой идеей-чувством комедию государственную.

²⁸ В.А. Воропаев видит в этой оценке исключительно этическую сторону и полагает, что Николай Первый (*Царь*, как называет его исследователь) был среди тех редких читателей «Ревизора», кто понимал «истинный» смысл и предназначение этой комедии (в формулировке Гоголя: *примененье к самому себе*), и «увидел себя в героях пьесы» [Воропаев 2019: 125].

В репрезентативной политической теологии никакого буквального тождества между фигурами власти земной и небесной не предполагается — государственный ревизор есть агент Высшего Судии. Речь идет о политическом значении Страха Божия, общественная функция которого касается не обывателя, но скорее бюрократии. Чтобы государство работало, госслужащий должен каждый день готовиться к Страшному суду. Начальник, который пребывает в Страхе, сам выступает представителем (репрезентантом) Суда перед страх забывшими казнокрадами.

В этой связи Хлестаков, как верно указывал Дмитрий Мережковский [1906], несет энергетику inferнальную. Здесь вряд ли могут работать простые тождества вроде: *Хлестаков — чёрт*. Хлестаков занимает структурную позицию антихриста, место, которое для антихриста уже готово. Это место *коррумпированного возмездия*, то есть возмездия, от которого можно отдариться (языческое приношение²⁹). В ходе коррумпирувания воздатель превращается в доброго, всепрощающего — и, между прочим, в жениха и любовника. Политическая машина не работает, если Судья только Жених, если можно принести дары, имитировать любовь — и отворать Справедливость.

Очевидно, что Гоголь вовсе не собирался в своей комедии обсуждать коррупцию и эффективность госаппарата. Он хотел выявить духовно-нравственный принцип государства. Политическая теология «Ревизора» говорит о том, что Страх Божий делает государева человека агентом Бога в граде земном. Милостивый «бог» городских чиновников — самозванец, политический бес. Несомненно, одной из базовых идеологических интенций Гоголя было напоминание соотечественникам о Страхе Божиим.

²⁹ Между тем, вспоминаются обреченные спутники Одиссея, которые решили зажарить быков, принадлежавших богу, а затем, при случае, благочестиво отслужить мессы Гелиосу и снискать прощения — уже язычник Гомер знает, что такое решение ведет к гибели.

Гоголь воображал Россию не просто как эстетическое подобие, но как фантазматическую конструкцию. *«В полете на воссоединение с целым, в музыке мирового оркестра, в звоне струн и бубенцов, в свисте ветра, в визге скрипок — родилось дитя Гоголя. Этого ребенка назвал он Россией. Она глядит на нас из синей бездны будущего и зовет туда. Во что она вырастет, — не знаем; как назовем ее, — не знаем»* (Блок, 8, 108). В этих словах Александр Блок предлагает принять гоголевский фантазм в основание национального нарратива судьбы. Поэзия работает в пространстве, где нет эффективной демаркации между сознанием и бессознательным — поэтому символистскую риторику Блока можно рассматривать как язык функционирующего бессознательного и как способ оперирования образованиями бессознательного. Прочитанное в такой перспективе, эссе Блока «Дитя Гоголя» назначает автора «Ревизора» и «Мертвых душ» центральной фигурой национальной Идеологии, однако в ее скрытой, фантазматической, части.

Чаадаев, Гоголь, Фома Опискин

Хотелось бы — в качестве небезынтересной для нашей темы интермедии — обратить внимание на странную близость фигур Чаадаева и Гоголя. Как и Гоголь впоследствии, Чаадаев был пленен Римом, где совершилось его религиозное обращение. Резко поменяв свою жизнь после заграничного путешествия, Чаадаев живет едва ли не приживальщиком, не имея собственных средств, и пользуется большим авторитетом у религиозно настроенных благородных женщин (в том же положении находим и Гоголя в середине – второй половине 1840-х годов). Чаадаев и Гоголь свои главные духовные сочинения составили из нравоучительных писем. Оба они пытались впоследствии объясниться с публикой («Апология сумасшедшего» Чаадаева, так называемая «Авторская исповедь» Гоголя), хотя до публикации свои литературные исповеди они не довели. Между прочим, оба литератора

вызывали интерес и у западников, и у славянофилов, однако держались как бы в отдалении от этой распри. Впрочем, Гоголь тяготел к славянофилам, а Чаадаев, напротив, славянофилов недолюбливал.

История взаимоотношений — в том числе идейной близости — Гоголя и Чаадаева изложена Ю.В. Манном [2013: 112–122], который, не проводя системных биографических параллелей, обращает внимание на неожиданные, парадоксальные оценки Чаадаевым гоголевского творчества. В 1836 году русская публика обсуждала не только первое из «Философических писем», но и комедию Гоголя, пользовавшуюся шумным успехом (самолюбивый автор, однако, считал, что публика его недооценила). Чаадаев брезгливо отверг «Ревизора», хотя внешне тот мог служить иллюстрацией резких сентенций Чаадаева.

В 1847 году выходят «Выбранные места из переписки с друзьями» — книга, кажется, реакционная, ультра-православная, прославляющая русскую государственность и церковность. Публика сочла Гоголя свихнувшимся, сумасшедшим (и в этом — новое «сходство» с Чаадаевым), во всяком случае — исписавшимся. Внезапно Чаадаев дает отповедь хулителям «Переписки»: *«... в книге его находятся страницы красоты изумительной, полные правды беспредельной, страницы такие, что, читая их, радуешься и гордишься, что говоришь на том языке, на котором такие вещи говорятся»* (Чаадаев, 2, 202–203). В том же письме кн. П.А. Вяземскому (письма в этом кругу не были сугубо частными документами) Чаадаев заключает: *«На меня находит невыразимая грусть, когда вижу всю эту злобу...»* (Чаадаев, 2, 203). Имелась в виду злоба публики, почти всей нашей литературной братии, в отношении Гоголя. Тему Чаадаев развивает в письме Ф.И. Тютчеву: *«... озлобление ... против этого несчастного гениального человека не поддается описанию»* (Чаадаев, 2, 204). Чаадаев нашел в книге Гоголя нечто выдающееся и явно созвуч-

ное собственным идеям. Проникновенная и пронизательная характеристика: *несчастный гениальный человек* — выдает, кажется, чувство родства к Гоголю, испытанное Чаадаевым.

В русскоязычной гуманитарии складывается традиция биографического повествования о Гоголе как истинно благочестивом человеке, ведущей внутренней чертой которого стала религиозная вера, а основой жизни — аскеза. Биография Гоголя была стилизована под агиографию в книге К. Мочульского [1934]. Любопытный литературный опыт предпринял В.А. Воропаев, составивший нарратив о Гоголе как цикл иконных клейм — небольших сценок и зарисовок из истинно христианской жизни; на первый план выходит отношение писателя к молитве, к милостыне, к церковному пению, посту, паломничеству и т.д. [Воропаев 2014] Литератор Игорь Золотусский завершает свой телевизионный сценарий «Оправдание Гоголя» следующей сценой:

Перед ним на кровати образ святого Николая. Сознание его застилает какая-то пелена. Сквозь нее он видит лестницу, спускаемую с неба. И слабым голосом зовет: «Лестницу! Лестницу!»³⁰

<...> С неба спускается лестница, а с нею протянутая рука.
[Золотусский 2012: 141]

Православное гоголеведение иной раз выносит за скобки либо отрицает известную склонность Гоголя к притворству и обману³¹, колоссальное честолюбие и амбициозность, доходящую

³⁰ Таковы были, предположительно, предсмертные слова Гоголя [Вересаев 1990: 566].

³¹ «Гоголь был лгун. Вершиной романтического искусства считалось стремление открыть перед читателем душу и сказать “правду”. Вершиной гоголевского искусства было скрыть себя, выдумать вместо себя другого человека и от его лица разыгрывать романтический водевиль ложной искренности» [Лотман 1997: 694].

до мессианских претензий³². С.Т. Аксаков: «Я вижу в Гоголе добычу сатанинской гордости, а не христианское смирение» (Аксаков С., 165). Эти черты Гоголя были, однако, увековечены в его самом ярком литературном портрете — в образе Фомы Опискина.

Разумеется, Достоевский создавал литературный тип. Вероятно, ход Достоевского заключался в том, чтобы применить к личности Гоголя ту художественную стратегию, которую сам Гоголь использовал при создании образов. Резко противопоставляя принципы психологизма/характеросложения у Гоголя и «зрелого» Достоевского, В.В. Розанов пишет: «Мертвым взглядом посмотрел Гоголь на жизнь и мертвые души только увидал он в ней. Вовсе не отразил действительность он в своих произведениях, но только с изумительным мастерством нарисовал ряд карикатур на нее: от этого-то и запоминаются они так, как не могут запомниться никакие живые образы» [Розанов 2014: 27]. В сущности, в «Селе Степанчикове...» Достоевский лишь помещает Гоголя в гоголевский мир, позволяет гоголевской образности сработать в режиме «*примененья на себя*» — выполнить требование Гоголя в отношении самого Гоголя.

Вероятно, занимали Достоевского и некоторые тайны гоголевской личности, в которой он впоследствии находил приметы «подпольной» психологии:

Это то самое подполье, которое заставило Гоголя в торжественном завещании говорить о последней повести, которая выпелась из души его и которой совсем и не оказалось в действительности. Ведь, может быть, начиная свое завещание, он и не знал, что напишет про последнюю повесть. Что ж это за сила, которая заставляет честного и серьезного человека

³² «Труд мой велик, мой подвиг спасителен» (Гоголь, 11, с. 332). «Но слушай, теперь ты должен слушать моего слова, ибо вдвойне властно над тобою мое слово, и горе кому бы то ни было, не слушающему моего слова... Властью высшею облеченно отныне мое слово» (Гоголь, 11, 342–343).

так врать и паясничать, да еще в своем завещании <...> Причина подполья – уничтожение веры в общие правила. “Нет ничего святого” (Достоевский, 16, 330).

Впервые литературно-полемиический подтекст образа Опискина был воссоздан в работе Ю. Тынянова [1921], где продемонстрирован ряд стилистических, тематических, концептуальных и буквальных соответствий между высокопарными речами Фомы Опискина и «Выбранными местами из переписки с друзьями». Следует отметить, что, при огромной зависимости Достоевского от гоголевской традиции, Достоевский всегда очень скептически относился к публицистике Гоголя.

Фома Опискин — приживальщик и в недавнем прошлом домашний шут, который, приобретя большой авторитет в доме полковника Ростанева, становится домашним тираном, мелким честолюбивым деспотом. Преклоняясь перед «ученостью», литературным «даром» и особым духовным знанием Фомы (которых тот, конечно, в действительности не имеет), хозяин дома и большинство домочадцев выполняют любые требования и капризы местного тартюфа. Как и автор «Выбранных мест», Опискин любит рассуждать о благодати помещичьей власти над крепостными, необходимости морального самосовершенствования и о собственной духовной просветленности.

Говоря о «гоголевских» чертах в личности Опискина, Ю. Тынянов видит сходства в портрете, костюме и бытовой роли капризного и требовательного приживальщика. Обратим внимание и на другие биографические совпадения:

1) неудачный литературный дебют. У Гоголя — история с поэмой «Ганц Кюхельгартен», написанной в 1827 году и опубликованной под псевдонимом в 1829-м. Этой первой публикации Гоголь стыдился и скрывал сам ее факт;

2) неудача на поприще государственной службы;

3) проповеднический успех у благородных женщин;

4) демонстративная набожность. О Фоме с его же слов ска-

зано: *«И когда уже затрещит вся Россия, то он, Фома, пренебрегая славой, пойдет в монастырь и будет молиться день и ночь в киевских пещерах о счастье отечества»* (Достоевский, 3, 13). Гоголь: *«Я же у гроба Господнего буду молиться о всех моих соотечественниках, не исключая из них ни единого»* (Гоголь, 8, 218);

5) творческое бесплодие. История с многолетней работой Гоголя над продолжением «Мертвых душ» и посмертной публикацией черновых глав второго тома отразилась в соответствующем мотиве «Села Степанчикова...»: *«Фома, просидев здесь почти восемь лет, ровно ничего не сочинил путного. Впоследствии, когда он отошел в лучшую жизнь, мы разбирали оставшиеся после него рукописи; все они оказались необыкновенною дрянью»* (Достоевский, 3, 130).

Кажется, все отмеченные черты сближают Опискина не только с Гоголем, но и с Чаадаевым. Достоевский прежде всего изобразил коллизию претенциозной личности, осмыслил в качестве проблемы соблазн идеологического наставничества в отношениях с нацией, с Русью, — наставничества с высоты (или из глубины) будто бы особого духовного опыта. Как известно, Достоевский задумывал изобразить и самого Чаадаева, который фигурировал в замыслах писателя как персонаж романа «Житие великого грешника», оставшегося ненаписанным.

В «Селе Степанчикове...» Достоевский дает толкование той тяжелой нехватке, которая обнаружена в русском Воображаемом и в корпусе гоголевских сочинений. Истоком и тайной идеологического творчества выступает для Опискина его собственная амбиция, его слово миру имеет содержанием подстановку в центр этого слова самого себя. *Чего не хватает Руси? — Меня как духовного авторитета. Какой дух может оживить этот мир? — Мой дух.* Достоевский совершает деконструкцию идеологических претензий со стороны одиноких «недооцененных» правдолюбив. Достоевский моделирует ситуацию, когда такому мыслителю при-

дан статус учителя — личные обиды и перверсивная (садистская) речь становятся истинным содержанием проповеди.

В развязке «Села Степанчикова...» Достоевский показывает механизм интеграции идеолога в общественную власть. Фома Фомич переступает предел терпения полковника Ростанева, оскорбив честную девушку — Настеньку, возлюбленную полковника. Опискин интриговал против возможного брака полковника и Настеньки, однако любовь полковника оказывается сильнее почтения к «другу»-деспоту. Изгнанный самым унижительным образом, Опискин находит гениальный выход: он возвращается в дом полковника с новой проповедью, в ходе которой он благословляет выбор полковника и соединяет руки возлюбленных. Он освящает своим авторитетом свершившийся факт, переучреждает любовь полковника и Настеньки в своем слове, становясь тем самым главным благодетелем новой семьи, «духовным отцом» этого брака.

Не то же ли самое проделывает Гоголь в «Выбранных местах...»? Имея репутацию одного из самых смелых и критических литераторов эпохи, Гоголь в своей публицистике учит Русь той жизни, которой Русь уже живет или, во всяком случае, которая уже предписана Руси властью мирской и духовной. Гоголь наставляет помещика господствовать над мужиком, мужика — благоговеть перед помещиком, подданных — быть в подчинении начальства, начальников — служить государю и государству, писателей — подбирать необходимые слова, всех вообще — верить в Бога и любить Родину. Гоголь берет слово, чтобы сказать от своего лица примерно то же самое, что циркулирует в аппаратах николаевской идеологической власти.

Достоевский, отвергнув идеологические претензии Гоголя и внешнее содержание его проповеди, между тем, усвоил из наследия чаадаевско-гоголевского периода русской интеллектуальной истории кое-что важное. Именно Достоевский был воспринят впоследствии как провозвестник идеи еще не сказанного русского слова, идеи России как недостроенной цивилизации —

как нации, не принявшей окончательную форму и предназначенной для вселенской миссии. Тяжелая нехватка стала *русской идеей*.

Мотивы пустоты, незавершенности, нехватки организуют идеологическую проблематику русского национального дискурса. Сатирическая повесть Достоевского позволяет сделать решающий шаг по ту сторону фантазма, усилие к эпистемологическому разрыву — в направлении к реальной проблеме. Судя по всему, русские интеллектуалы были заняты «разгадыванием» и выдумыванием³³ страны и народа, потому что (и это лучше других осознает Чаадаев) они оказались радикально отчуждены от государства и политики. Собственное отчуждение было понято как тяжелая нехватка в национальном теле. Разумеется, имел место резонанс, некоторая корреляция между фантазмом отсутствия и реальными проблемами российской публичной культуры и общественного развития.

Введение в чтение Лескова

В области публичных размышлений о русском национальном пути у Достоевского имелся выдающийся конкурент — Николай Лесков. Отличительная черта лесковской прозы — осознанное, не лишенное скепсиса и иронии, вступление в область национального мифа; миф тематизирован Лесковым, который не только репрезентирует национальное Воображаемое, но критически исследует эту область. Позволю себе несколько предварительных суждений о прозе Лескова в контексте Идеологии и политики второй половины XIX века.

1. Позиция Лескова в общественно-политическом пространстве может быть охарактеризована как наиболее последовательная линия отрицания, как раз за разом повторяемое возражение

³³ Ср. у Горького в «Жизни Клима Самгина»: «*Всё может быть в этой безумной стране, где люди отчаянно выдумывают себя и вся жизнь скверно выдумана*» (Горький, 20, 389).

тому миру социального знания, с которым имеет дело писатель. Его скандальное вхождение в литературный процесс как автора антинигилистических текстов закрепило за Лесковым репутацию литератора консервативной и откровенно реакционной ориентации. Важный нюанс заключается в том, что Лесков был носителем разночинской статусной культуры — по социальному генезису и кругу общения этот писатель был близок «демократам-шестидесятиникам» [см.: Филимонова 2022]. Итак, Лесков разрывает со своей средой и попадает в стан правых консерваторов, в партию «Русского вестника» (журнал М.Н. Каткова). Неслучайно, конечно, что впоследствии именно Лесков, имевший славу выразителя общественных мнений духовенства и ревностных прихожан православной церкви, выступил с резкими антиклерикальными текстами. Огромный интерес писателя к старообрядчеству и сектантству («русскому разноверию» [см.: Ильинская 2010]), первоначально носивший как бы полемический, антистарообрядческий характер, завершается разрывом с церковностью и сближением с нарождающимся толстовством. Лесков, бравируя, называет себя «еретиком»³⁴; ересь становится позицией отрицания догматизма, но не с нигилистической точки зрения, а из области иной веры, своей метафизики. Лесков стремится удержать свое слово в зоне несогласия. Он сетует на недооцененность своих произведений, недолюбленность публикой — и, действительно, возникает миф о непризнанности лесковского гения. Миф этот воспроизводится в названии новейшей беллетризованной биографии Лескова: «Прозванный гений» (Майя Кучерская [2021]). На самом деле при жизни Лесков стал одним из самых любимых публикой писателей [Рейтблат 2009: 66, 79, 81], а впоследствии в любви

³⁴ «Мы не сектанты, а еретики», — так сам Лесков скажет о себе и Л. Толстом в 1894 году. «Это замечание... имеет в виду капитальное и неустранимое в жизни Лескова неумение с кем бы то ни было сладиться и сообразоваться — его поразительную неспособность плыть “в потоке”. <...> это сектанты плывут “в потоке” или “против потока”: они так или иначе потоком *созданы*, а мы — *еретики*... Еще чаще он говорит: *ересиархи*» [Аннинский 1988: 313].

к его прозе признавались — как бы заглаживая общую вину за «непризнанность» — едва ли не все авторитетные русские авторы, начиная с Л. Толстого, Чехова и Горького. Истинная проблема лесковского наследия заключается, судя по всему, не в недооценке, но в неверной оценке: как показал Л. Аннинский, критики и толкователи прочитывали лучшие лесковские тексты всегда превратно, слишком линейно, без учета амбивалентных подтекстов [Аннинский 2012]. Кажется, дело в том, что Лесков всегда ищет *ереси*, ищет несовпадения с публичной культурой как всем спектром идейных позиций.

2. Важным элементом лесковского несогласия является его отношение к вопросу о народе. Само вопрошание о народе, его душе, интересах, скрытой силе или немощи — производит народ как политический конструкт. В основе этого производства лежит дистанцирование говорящего или, точнее, корпорации пишущих людей от языковой общины: язык, апроприруемый пишущими, становится средством исследования «молчаливого большинства»³⁵. Лесков стремится снять саму оппозицию *интеллигенция* — *народ*, которая имеет для него смысл скорее как результат самоотчуждения пишущей и читающей публики от большой говорящей общины. Следует осмыслить этот момент не как идейную позицию, но как поэтику — как способ письма. Сказовая стратегия Лескова призвана установить непрерывность языкового/культурного континуума, в частности лесковская проза явно покушается на ди-

³⁵ Как и другие писатели «долгих шестидесятых», Лесков по-своему вовлечен в игру символических властей. Социальное угнетение можно рассматривать в частном аспекте коммуникативной депривации — как отказ угнетенным в доступе к публичности, отказ в том числе за счет ограниченного владения субалтернами (угнетенными) языком политических коммуникаций. Речь интеллектуалов, будучи частью культурного капитала элит, нередко присваивает себе миссию представлять за угнетенных [см.: Спивак 2022]. Между тем, Лесков, кажется, не использует представляющую (пара-народную) речь ни для легитимации общественного строя, ни в интересах социального капитала какой-либо общественной партии.

хотомию *фольклор – литература*. Именно это своим сверхъестественным эстетическим чутьем понял Вальтер Беньямин, распознав в лесковском письме возвращение к архаическому рассказыванию историй с его особой магией сопряжения устной коммуникации, мифа и ремесла — не столько ремесла повествования, сколько ремесла вроде ткачества или прядения, ритмика и моторика которого сопровождает сказывание и слушание [Беньямин 2000]. В герменевтической экспозиции лесковского рассказывания народ становится целым, к которому текст отсылает как часть; народу как среде принадлежат объект, и субъект, и публика, и строй речи; в событии рассказывания эта среда образует герменевтический круг и оказывается явлена, «сказана».

Лесковское непосредственное знание народа как множества статусных групп и «культур» (этот термин в таком значении использовал сам писатель), а также воплощение этого знания в художественной прозе исследуются в монографии А.А. Горелова [1988].

3. Между тем, Лесков пишет в обстоятельствах, когда народ как «безмолвствующее большинство» и предмет вопрошания/заботы уже имеет место — эта конструкция производится и воспроизводится литературной индустрией. В этой связи интеллигентский (воображаемый интеллигенцией) «народ» входит в лесковский текст как отрицаемое, как фокус лесковского отрицания. Последнее не может быть простым опровержением «выдуманного»; отрицание должно захватить сам разлад общественного мира — то, что порождает отделение пишущих и читающих от говорящей общины. Лесковский текст не является репрезентацией (воображаемых) констант национальной культуры, «русского культурного кода»; напротив, представляется важным прочесть русский мир-образ у Лескова как погруженный в поле политических несогласий эпохи, как поэтический синтез этих несогласий. Стратегической ситуацией, к которой отсылает художественный мир Лескова, является эпохальное несогласие между традицией и модерном.

«Ересь», деконструкция «народа» и несогласие между традицией и модерном — эти моменты с большой силой воплощены в книге о «праведниках», в частности хрестоматийном «Левше».

«Без трех праведных несть граду стояния» (Лесков, 6, 641) — под этим эпиграфом Лесков собрал томик рассказов и повестей о героях, которых А.М. Горький назвал «*маленькие великие люди*» (Горький, 24, 231). В критической и академической литературе характеры-«праведники» оцениваются как любимые герои Лескова, наиболее симпатичные ему, наиболее полно выражающие авторский идеал [напр.: Хализев, Майорова 1983]. Такая трактовка уместна, однако сильный акцент на положительном/идеальном в мире Лескова позволяет читателю не вступить в поле лесковской отрицающей, несогласной мысли. Кажется, лесковский текст устроен именно таким образом, чтобы в поле отрицания можно было вступить или не вступить. На мой взгляд, и выбранный автором термин («праведники»), и найденный им эпиграф, и состав цикла требуют рефлексивного отношения, привлечения концептуального контекста, в котором категория «праведности» вышла бы за рамки тривиальной риторики духовно-нравственных ценностей.

Праведность — категория, отсылающая к метафизике и историософии «двух градов» и укорененная в древнерусской культуре, которая разделяла августинианский взгляд на историю даже не теологически, но на уровне базовой когнитивной модели. Град Божий укоренен в Небесах, где ангелы и святые угодники предостоят Творцу, пребывают в неизреченном блаженстве, во Славе, в особой красоте божественного света. Святой — тот, кто после земной жизни, то есть после ее окончания, оказался в предстоянии Творцу; такова награда за подвиг веры, за мученическую смерть, но чаще всего — за праведную жизнь. Мерой оценки праведной жизни является вход в божественную действительность (святость).

В граде земном всё подчинено бренному, относительному, тянущемуся по пространству и времени. Континуум мира сего требует от человека уступок, компромиссов; силы тяготения ввергают человека в жизнь земную. Христианин принадлежит двум градам; принимая святое крещение, он получает имя и прописку в Граде Божиим, но ему предстоит владеть жизнью в граде земном, в континууме тлена.

Праведник — тот, кто в граде земном живет по законам, принципам Града Божия. Праведник практикует их, невзирая на тягу континуума. Праведность есть верность закону Града Божия в юрисдикции града земного. Праведность эксцентрична миру сему. Если святость — категория мистическая, то праведность имеет отношение к этической жизни, но устанавливается праведность трансцендентным порядком, через соотнесение с Градом Божиим.

Модерн с его неумолимой секулярностью закрывает Небеса и открывает взору небо, в которое устремлены телескопы. В реальности под ломоносовским бескрайним физическим небом архитектура Града Божия рушится, но на земле остаются руины, следы. В этом контексте праведность становится категорией темной, избыточной или, напротив, недостаточной, как бы безосновательной. Возникает тенденция понимать праведность как нравственность или «духовность». В горизонте шестидесятнического разночинца праведник оказывается просто эксцентриком, сумасбродом или даже сумасшедшим. Утрата небесного Отечества — сквозная драма праведнического цикла Лескова.

С момента возникновения замысла о цикле Лесков видел в его составе рассказ «Шерамур», герой которого — «*чрева ради юродивый*» (Лесков, 6, 244). Его аскетизм, доброта и простота — не Христа, но *чрева ради*; Шерамур строит жизнь вокруг этики хлеба земного и императива: *накорми ближнего*. Рассказ «Шерамур» — деконструирующий момент цикла, заключающийся в неразличимости юродства Христа ради и нигилизма «чрева

ради». Если Небес как горизонта уже нет, то нет и различия между аскезой христианской и нигилистической.

Уже в ходе развития замысла в цикл вошла повесть «Очарованный странник» (как и «Левша», эта вещь задумана независимо от «Праведников»). Иван Северьянович Флягин, главный герой повести, часто восторженно оценивается как русский праведный богатырь; между тем, в свете христианской морали Флягин прежде всего — трижды убийца и блудник. Подчиняющий жизнь своеобразно понятому божественному промыслу, Флягин вряд ли превосходит в отношении христианских добродетелей Шерамура, подчинившего жизнь закону *чрева*. «Праведников» Флягина и Шерамура объединяет не духовность и не нравственность, но цельность практического разума — к своей реальности во всей ее протяженности они применяют единый этический принцип. Флягин не видит большого греха в том, чтобы творить блуд с некрещеными женщинами или насмерть засечь татарина в поединке на выносливость. В горизонте его сознания — проявленного в сказовой речи — всё это есть часть «очарованного» (то есть определенного Промыслом) странствия Флягина в миру и даже — путь искупления. Отступая от праведнического цикла, мы найдем ту же цельность этического сознания³⁶ в таких характерах, как сводня Домна Платоновна («Воительница») и безжалостная убийца Катерина Измайлова («Леди Макбет Мценского уезда»³⁷). Лесковские герои — хорошие кантианцы: они «нравственны» потому, что устанавливают моральный закон как закон универсальный; в свое время Лакан показал, что этика маркиза де Сада может рассматриваться как частный случай кантовской этической философии [Лакан 2006: 95–112].

³⁶ О цельности лесковского героя, внутренний мир которого как бы не подлежит анализу (расчленению, выявлению скрытого), см.: [Мотеюнайте 2004].

³⁷ Между прочим, шекспировская леди Макбет такой этической цельности лишена. Совершив убийство, она подвергает свою душу расщеплению и впадает в безумие.

Читателю «Праведников» следует задаться вопросами: идет ли речь о законе произвольном или истинно божественном? един ли этот закон для всех лесковских праведников? разделяет ли автор этический принцип героя? В свете такого вопрошания неизбежно возникают две перспективы разворачивания лесковских историй: перспектива тотализованного сознания героя и перспектива реальной контингентности, несводимой к моральному единству действительности как мира человеческих действий. «Праведник» может быть праведен в своей реальности, но это не имеет никакого значения в Реальном; «праведник» может следовать Закону Бога, то есть быть проводником высшего Реального в действительности; «праведник» в Реальном может быть агентом сил мира сего, проводником зла, но в своей реальности быть «праведен». Я склонен считать, что Лесков воплощает в своем цикле разнообразные варианты этой диалектики.

Таким образом, категория *праведность* выступает как воплощенное несогласие между традицией и модерном (здесь выражена не простая разобщенность, но радикальная бессвязность общества), а лесковская книга о «праведниках» является сложнейшим в богословском и философском отношениях текстом русской классической литературы.

Вернемся к эпиграфу: *«Без трех праведных несть граду стояния»*. Этот град — *град земной*, он не устоит без некоторого минимума резидентов Града Божия. В монологическом прочтении этот афоризм указывает на тайный, незримый механизм гражданской жизни: *мы, грешные, живем здесь нашей несовершенной жизнью, пока кто-то живет иначе, живет не от мира сего, как праведный*. Такая фантазматическая конструкция соединяет, однако, мой грех с чьей-то праведностью. И наоборот: чужая, исключительная праведность (например, праведность Голована или Рыжова из лесковских рассказов) становится «иным» моего греха. Сказывание праведных биографий движется на скрытом фоне всеобщей грешной жизни, имеет наслаждение грехом в качестве своей непристойной изнанки. Это сказывание заключает

компромисс с нашим грехом: мы живем делами мира сего, а *три праведных* держат *град* за всех. В деконструктивистской перспективе праведники становятся компонентом политического бессознательного в русском модерне: *мы можем делегировать христианскую добродетель трем сумасбродам, произведя их в праведники, и безудержно предаться нашей жизни под небом без Небес.*

В «Левше» все компоненты лесковского размышления реализованы синкретически: сказовое слово отзывается разнообразием смыслов. Первый известный мне академический литературоведческий анализ «Левши» [Столярова 1978: 154–179] стремится выявить как бы две точки зрения, две смысловых позиции в лесковской повести: в сказовом повествовании отмечаются отдельные экспрессивные слова и выражения, речевые и сюжетные нюансы, через которые проводится скрытая «сатирическая» тенденция. Опираясь на различие автора и повествователя, академическая поэтика устанавливает наличие в «Левше» нескольких (двух) противонаправленных смысловых линий.

Прежде всего прочитаем «Левшу» в качестве национального патриотического мифа, как и склонна читать его школьная критика. Либеральный, прозападный царь Александр I подпал под английский соблазн, под очарование английскими технологиями. Царь привез из Англии стальную механическую блоху. Консервативный, почвенный царь Николай I, обнаружив удивительную вещь в своем царском наследстве, велит русским мастерам англичан переиграть, отстоять честь русского мастерства. Русский гений в лице тульских мастеров блоху подковал — без микроскопов, без технологий, одним лишь искусством с молитвою. Мастер Левша командирован в Англию — показать англичанам свою работу, посрамить английский технический рассудок. Англичане в итоге совершенно восхищены русским мастерством. По дороге домой, одержимый тоской, Левша — этот русский человек с широкой душой — предается пьянству, что и приводит его к болезни

и смерти. Умирает он, однако, с одной думою о пользе стране: непременно нужно царю доложить, что *«англичане ружья кирпичом не чистят»*.

Эта трогательная история не только занимательна, но и поучительна. В ней нет избыточного панегиризма и дано место политической меланхолии, тревожной думе о национальной судьбе. Между тем, миф «Левши» сам себя деструктирует — миф здесь сталкивается с перспективой «чаадаевской», скептической.

«Левша» не просто подражает речи мастеровых, но имитирует само фольклорное воображение: пространство и время, события, весь предметный мир повести не предполагают конвенцию правдоподобия. Читатель должен допустить не то, что подобные события и обстоятельства могли иметь место, но то, что аутентичное народное сознание могло этот сказ сочинить. Таким образом, предметом становится народное Воображаемое и мир, захваченный народным Воображаемым. В фольклоризованном мирообразе возникают деструктирующие детали, и их можно понять не как знаки «авторского присутствия», но как присутствие Реального в реальности.

Исторически недостоверные детали — в обрисовке Александра, Николая, атамана Платова и т.п. — лишь сигнализируют об условном характере повествования. Прикосновение Реального ощутимо на другом уровне, как бы изнутри условного мира.

1. Император Николай обнаружил футлярчик с блохой — и по всему царству слух пошел; самодержца волнует английская безделка, хочется тайну разгадать, а затем и английское мастерство превзойти. На фоне дальнейших событий — а «Левша» завершается поражением России в Крымской войне — возникает вопрос: не лучше ли царю, прибегнув к гению тульских мастеров, заняться технологической модернизацией армии и флота? «Левша», обращаясь ко временам крайней идеологизации (эпохе Николая и Чаадаева), намекает на приоритет в русской политике национального мифа над национальным интересом, идеологии

над практикой. Правление либеральное и правление консервативное сходны в том, что увлечены безделками, игрушками.

2. Тульские мужики блоху подковали так, что она плясать перестала. Англичане Левше объясняют, что, знай он арифметику и механику, мог бы рассчитать «силу» и понять «аккуратную точность» стальной блохи. Русская одаренность, отчужденная от знания (*«наука простая: по Псалтыри да по Полусоннику»*, – Лесков, 7, 49), становится разрушительной силой.

3. Последним испытанием Левши становится доставка на Родину иностранного технического знания (*«у англичан ружья кирпичом не чистят»*, – Лесков, 7, 58). Само знание — из области здравого смысла, что, конечно, подчеркивает бестолковость русского царства, но здравый смысл Левша не доставил: спился по пути.

Внутри национального мифа разворачивается другая история русского гения: огромные усилия и таланты направлены на безделки, а невиданное нигде в мире искусство — на порчу хороших вещей. Никакой пользы русский гений принести миру не может в силу его собственных особенностей (невежество, пьянство) и обстоятельств национальной жизни (безразличие к участи рядового подданного). Лишь приятель-англичанин озабочен судьбой Левши; вообще в лесковском мире англичане часто проявляют искреннюю заботу о русском простонародье (*«Язвительный»*, *«Запечатленный ангел»*). В повести о Левше наличествуют, таким образом, все мотивы «антинационального» мифа. Лесков создает поэтику несогласия: сказ отсылает к двум (противостоящим друг другу) метанарративам одновременно.

Кажется, реальная проблема, нащупываемая Лесковым, — модернизация общественного сознания в России, прежде всего формирование технического рационализированного мышления, в том числе в сфере высшего политического управления. Отмечу, что конфликт между рационализацией и магической ментальностью оригинально изображен Лесковым в другой «праведнической» повести *«Несмертельный Голован»* (1880).

Репрезентируя идеологические мифы, лесковский «Левша» находит опору в логике мифа традиционного. Как порождающая когнитивная структура, традиционный миф всегда глубже современных идеологий.

А.М. Панченко видит в лесковской Англии черты преисподней, антимира. Левша как посланник в антимир — зеркально развернутое тело, он и крестится-то левой рукою [Панченко 1993]. Это наблюдение я возьму отправной точкой мифопоэтического прочтения «Левши».

Английские приятели уговаривают Левшу остаться на Острове, предлагая ему почести, достаток, жену — и, самое главное, знание. Левша отвергает заманчивое предложение: «... *спору нет, что мы в науках не зашлись, но только своему отечеству верно подданные*» (Песков, 7, 50). Эти английские приятели выступают как демоны-искусители. Преодолевая все соблазны, Левша отправляется на Родину.

Здесь вступает в права античный миф о посетителях загробного мира: Энее, Одиссее, Орфее. Подобно Орфею Левша покоряет преисподнюю своим искусством. Подобно Одиссею из-за оплошности он теряет путь и память. Подобно Одиссею Левша возвращается на Родину в образе нищebroда. Подобно Энею Левша имеет целью пути не просто дом, но само будущее, учреждение нового исторического зона и величия для своей отчизны.

Левша спускается в ад за Знанием — знанием модернизации. В мифологии «Левши» это знание могло предотвратить поражение страны в Крымской войне. Техническая рациональность — то, что должен доставить русский Орфей, опираясь на свое искусство (*techne*). Однако не была ли его миссия заведомо обречена? Разве может на Святой Руси практиковаться знание из преисподней? В этой связи пьянство, невежество и безразличие к русскому гению — не обереги ли Святой Руси от скверны, именуемой *модерн*?

Лесков рассказывает национальную легенду так, чтобы мы могли деконструировать легендарное содержание и задать критические вопросы. Концепция «Левши» реализует целый ряд важных для лесковских идейных исканий мотивов:

- народное сознание как сложно, изящно устроенное неразумие, обладающее очарованием, чарующей эстетикой;

- рациональность как тайна и тайнознание, которое не обретено, не добыто русским сознанием;

- Россия как затворенное, в себе закрытое царство (манифестирует эту тему у Лескова образ николаевской эпохи — в «Левше», «Инженерах-бессребренниках», «Кадетском мужском монастыре», «Человеке на часах»);

- неудача модернизации как источник неурядиц русской жизни;

- несогласие в русской говорящей общине, пробивающее, увечающее стройность национального мифа.

Мистерия русского капитализма

Началом своей литературной работы Лесков считал написанную в 1860 году статью чисто экономического содержания — «Очерки винокуренной промышленности (Пензенская губерния)». Первые публицистические заметки Лескова публиковались в издании «Указатель политико-экономический». Среди ранних статей, опубликованных в киевском журнале «Современная медицина», есть очень характерная работа «О рабочем классе» (август 1860 г.). Лесков был неплохим знатоком экономической науки и практики своего времени. Его практическое знание вопросов хозяйства, положения классов, особенностей русской деловой культуры сочеталось с глубоким изучением «русского разномыслия» — вариаций христианской веры в русском народе. Политическая экономия и религиозная культура чуть ли не одинаково важны в интеллектуальной работе и жизненном опыте Лескова. Этот экономико-духовный интеллек-

туальный синтез сближает Лескова с крупнейшим социологом последующей эпохи, Максом Вебером.

Вероятно, желание возразить расхожему мнению о бездуховной (если не «сатанинской») природе капитализма, было одним из мотивов работы Макса Вебера над проблемой протестантской этики как истока и тайны буржуазного хозяйства. Вебер считает важным отстоять духовный источник, особые изначальные принципы современности, порожденной не без участия мысли о Боге и спасении. Вебер, возможно, спорит здесь с идеей проклятости, каиновой печати на капитализме.

Духовная история капитализма конструируется Вебером на историческом материале западно-европейской жизни. На фоне веберовского анализа в русских текстах о духовной жизни купечества раскрываются аспекты «национальной экономии». Весьма оригинальным опытом экономической антропологии является рассказ Лескова «Чертогон» (1879).

А.М. Панченко оценил лесковскую новеллу как ключ к пониманию русской традиционной ментальности с ее дуализмом тела и духа, который находит выражение в «ритуальном соперничестве» попа и скомороха, в культурном дистанцировании веселья и молитвы как противоположных, но равно необходимых сфер человеческой жизни [Панченко 2000: 132–135]. Герой новеллы Илья Федосеевич нуждается и в том, и в другом, но именно как в не совпадающих, дихотомически сосуществующих крайностях. «В “падениях и восстаниях” живет русский человек... Такова патриархальная концепция жизни, в которой есть место и возвышенным движениям души, и буйному скоморошьему веселью» [Панченко 2000: 136]. «Культурологическая» идея «Чертогона» может быть существенно уточнена в двух отношениях: с учетом аллюзий к знаковым произведениям европейской культуры и с учетом статусной/сословной дифференцированности русской национальной культуры.

Чертогон — *«это обряд, который можно видеть только в одной Москве...»* (Лесков, 6, 302). Москва – индекс

старорусского, патриархального, традиционного уклада. В модерне, однако, исконные «традиции» были переизобретены и встроены в логику миросистемы капитализма: традиции на перифериях обеспечивают структурную позицию периферийного общества в междонародном разделении труда и распределении капитала.

Рассказчик «Чертогона» — молодой дворянин, студент, носитель прогрессистской статусной культуры, просвещенный атеист. Его дядя Илья Федосеевич — русский купец, человек московского культурного уклада. «Чертогон» повествует о том, как носителя «просветительского» сознания посвящают в веру народную, проводником в которую выступил его дядя, принадлежащий статусной культуре московского купечества. *«С этих пор я вкус народный познал в падении и в восстании... Это вот и называется чертогон, "уже беса чужеумия испраздняет"»* (Лесков, 6, 314). У описанного ритуала есть, однако, центральный актер — субъект ритуального приключения и объект ритуального воздействия. Им выступает не рассказчик, а сам Илья Федосеевич, над которым *бес чужеумия* властен, кажется, и не был. Студент и его дядя, представляющие различные диалекты национальной культуры, задают различные перспективы («горизонты») понимания обряда (чертогона); вероятно, ни одна из этих перспектив не может быть отождествлена с авторским взглядом на события рассказа.

Рассказчик застал дядю Илью Федосеевича в тягостном состоянии: *«Совсем жисти нет»* (Лесков, 6, 304). Описанный в «Чертогоне» рецепт восстановления витальности обыгрывает архитектуру «Божественной комедии» и средневековые представления о структуре потустороннего мира, репрезентированные в поэме Данте.

1. Сначала герой совершает сошествие во ад. Ресторан, в котором персонажи предаются кутежу, — «место особой темной сакральности» [Иоффе 2014: 192]. Название заведения, «Яр», связано не только с семантикой глубины, но и с инфернальным

образом *пекла* (яр/жар). «Шум и крик адский; все довольны и кричат» (Лесков, 6, 308), «Нас разлучала пропасть, – пропасть всего – вина, яств, а главное – пропасть разгула <...> дикого, неистового» (Лесков, 6, 306).

В ритуальном аду устраивается непотребный праздник, национальный «потlach» с развратом и уничтожением имущества. М. Мосс, классик социальной антропологии, наделил потlach — институт, известный по этнографии североамериканских индейцев — статусом социологической категории, которая описывает практику безмерных, расточительных дарений, доходящих до уничтожения имущества, с целью разрешения соперничества между вождями и установления иерархии [см.: Годелье 2007: 71–99]. Ритуальная и социальная значимость московского купеческого кутежа передана в эпизоде с опоздавшим на праздник стариком Иваном Степановичем. Участники просят Илью Федосеевича допустить гостя к общему собранию: «Свой брат, старик, благочестивый...» (Лесков, 6, 307). Илья Федосеевич распоряжается, чтобы было *по Божью*: Иван Степанович должен подвергнуться карнавалному унижению, прежде чем его допустят к столу. В преисподней именно так работает закон «Божий».

2. Ночь позади, начался день — пребывание в Чистилище. Илья Федосеевич с племянником направляются в баню, а затем в цирюльню. Весь день герои проводят скромно, деньги тратят с демонстративной скупостью. «Внешность сосуда была очищена, но внутри еще ходила глубокая скверна и искала своего очищения» (Лесков, 6, 312).

3. Ночное бдение Ильи Федосеевича знаменует прикосновение к Раю. Как и Данте в «земном раю» (на пороге Рая Небесного), Илью Федосеевича здесь встречают целомудренные женщины. В полумраке храма Илья Федосеевич молится и кается, а ноги его продолжают плясать (гоголевский мотив; так терзают тело подхваченные в преисподней мелкие бесы). Господь «восстанавливает» грешника: Божье прикосновение к кающемуся — финальный пункт и цель пути. Лучший способ найти Божье участие

— нагрешить и явиться с покаянием. «Ибо лишь согрешив, можно “покаяться”, <...> и лишь покаявшись, можно спастись» [Иоффе 2014: 193].

Лесковская мистерия причудлива, эксцентрична: бестолковые траты, разврат, неистовое падение — и покаяние, экстаз раскаяния. Так описана *добрая вера народная* (Лесков, 6, 314). Всё это, однако, *обряд*, причем не преобразующий дух и плоть героя, но восстанавливающий их, а потому заключенный в тривиальный цикл. Илья Федосеевич, судя по всему, проделывает «чертогон» регулярно — происходит рутинизация греха и раскаяния. Единственный и неповторимый опыт Данте здесь обращен в магическое повторение.

Между тем, для рассказчика (студента-атеиста) срабатывает именно Дантова модель. Молодой нигилист спасен через путешествие по потусторонним мирам — Илья Федосеевич, исполнивший роль Вергилия, «меня *ввел в добрую веру народную*» (Лесков, 6, 314). Напомню, что магистральный сюжет «Божественной комедии» — это спасение заблудшей души интеллектуала через опыт приобщения к сокровенной стороне мира — опыт, вызывающий к религиозной вере; агентом спасения выступает для Данте его умершая возлюбленная, Беатриче, которая отправляет к своему поклоннику проводника из числа благочестивых язычников. Рассказчик «Чертогона» находит спасение через попечение своего дяди, к которому он направился по совету матери (отмечу, кстати, что в образе Беатриче у Данте ощутимы «материнские» мотивы [Жильсон 2010: 100–101]).

Функция показанной мистерии может быть выяснена на путях социологического анализа. Илья Федосеевич — не русский мужик, но купец, классический московский буржуа. Его культурный облик отличен от облика западноевропейского капиталиста настолько же, насколько отличен периферийный капитал от капитала центра миросистемы: русский торговый капитал не инвестируется в развитие хозяйства, но накапливается и растрачивается. Рассказ Лескова можно

прочитать как опыт интерпретации буржуазной духовности — в качестве литературной параллели к «религиоведческим» текстам Макса Вебера.

Итак, Вебер возводил статусную культуру буржуа к протестантской этике. Дж. Агамбен так передает веберовский тезис: «... то, что он называет “духом капитализма”, — то есть ментальность, которая полагает благом успех и прибыль сами по себе, независимо от подразумеваемых ими гедонистических или утилитаристских мотиваций, — имеет своим началом кальвинистскую и пуританскую профессиональную аскезу, эмансипировавшуюся от своего религиозного основания» [Агамбен 2018: 33]. Это этика богооставленного мира, в котором человек сосредоточенно практикует труд и стяжание в качестве мирской религиозной аскезы и находит утешение в знамениях божественного спасения, которыми выступают моменты экономического успеха. Буржуазному протестанту предписано трудиться, накапливать — и инвестировать в успех. Эта аскетическая практика создает, согласно Веберу, изначальный буржуазный тип.

Русский буржуа тоже пребывает в богооставленном мире. Его утешение — в практиках потлача и экстатического покаяния, которые введены в магический цикл. Такая духовность прекрасно соответствует роли торгового капитала в периферийной империи. Этот капитал не подлежит длительной и методичной организации — он накапливается и растрачивается, стимулируя, с одной стороны, развитие индустрии пресыщения и разврата, с другой — процветание монастырей и других центров православного благочестия.

Размышление о духовной стороне хозяйства, о политике русской веры впоследствии прочитывается, однако, как репрезентация национального «культурного кода». Не только политическое подвергает теологию забвению, но и духовное подвергает забвению исторический момент и социальную дифференциацию культуры.

Могущество Идеологии

Обладая очевидной производящей мощью, Идеология обладает также мощью ничтожащей.

«Философические письма», «Ревизор» и «Мертвые души», «Чертогон», а также «Левша» и другие новеллы о «праведниках», как и образы их авторов, стали компонентами *русской идеи*, устойчивыми фигурами интеллигентских рефлексий о России и русских. Некоторая часть смыслов, стоящих за этими текстами, зачастую ускользает от образованной публики — в силу забвения как условия работы идеологической функции. Литературная классика оказывается поглощена Идеологией с ее предзаданным знанием о национальном духе.

6.

ПОЭМА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ. Введение в русский дискурс о модерне

Институт литературы, дисциплинарная власть, империяльная ситуация, современное государство, нация как продукт политического воображения — широко известные черты модерна, то есть современной цивилизации. Вступление русской культуры в современность сопровождается политико-философской рефлексией — развитием национального дискурса о модерне. Ключевой фигурой русской дискуссии о современной цивилизации стал Федор Достоевский.

Понятие о модерне

Классическая социология — общественная мысль Карла Маркса, Макса Вебера, Эмиля Дюргейма — складывается как дисциплина историческая. Маркс, Вебер и Дюргейм стремились ответить на вопрос о природе и последствиях тех исторических трансформаций, которые создали основы современности (*modernity*) [Лахман 2016: 16–17]. Вопрос о модерне — основной вопрос социологии. Социальная теория современного мира обсуждает феномены индустриального капитализма, национального государства, атомизированного индивида. В эпоху Ренессанса и раннего Нового времени в Европе возникла новая стратегическая ситуация, в которую с течением веков вовлекались народы и культуры, образуя глобальную архитектуру современности вокруг ядра *капитализм – государство – индивид*.

Общества современного типа складываются, по-видимому, вместе с современной экономической мир-системой; она представляет собой неоднородное пространство, фрагменты которого выстроены на оси Центр – Периферия: на одном полюсе действует тенденция концентрации благ, на другом — концентрации

дефицитов. Первоначальным центром мир-системы была Западная Европа, наиболее очевидный пример периферии — Африканский континент колониальной эпохи.

Поле мир-системы модерна конституировано функционированием государств. Экономический, военный, идеологический ресурсы оказались сконцентрированы в руках европейских элит, которые смогли создать мощные и развивающиеся аппараты политической власти. Современные государства с единой машиной легитимного насилия, контролем над идеологией и экономической политикой — исключительное явление в мировой истории. Даже если мы расширим понятие государства и включим в его объем все политически организованные общества, нам следует учитывать, что «более 90% времени своего существования на земле человеческие группы стремились предотвратить возникновение государств» [Манн 2020: 12; см. подробнее: Манн 2020: 75–128]; человеку свойственно скорее избегать государственности, чем учреждать ее.

«Долгий шестнадцатый век» (сер. XV – сер. XVII вв.) — эпоха, когда в Европе формируется современный капитализм и одновременно возникают государства современного типа; этот тезис развернут в «классическом», первом, томе фундаментального труда И. Валлерстайна [2016].

В начале XV века Европа, подобно остальному миру, была крайне децентрализована. Политические институты либо имели локализованный характер, контролируя группы или места, где счет обитателей доходил самое большее до тысяч, либо представляли собой огромные образования, <...> на деле имевшие возможность распоряжаться лишь малой частью доходов, трудовых ресурсов или внимания своих подданных [Лахман 2020: 55].

В этот период, в результате Реформации, потрясшей самые основания Запада, происходит перераспределение ресурсов

между Церковью и светскими элитами. Возникшие политические режимы стремятся выстроить не только интегрированные сети военной власти, но и централизованные системы экономики и духовной жизни.

... «государственность» — это отнюдь не всеобщее, действительное во все времена и для всех народов понятие, а обусловленное эпохой, конкретно-историческое явление. Абсолютно ни с чем не сравнимая, уникальная историческая особенность того, что в специфическом смысле можно назвать «государством», заключается в том, что это государство было своего рода локомотивом секуляризации. Поэтому образование международно-правовых понятий этой эпохи вращается вокруг одной-единственной оси: суверенного территориального государства. Новая величина — «государство» — вытесняет сакральную империю и императорскую власть Средневековья... [Шмитт 2008: 143].

Таким образом возник пространственно замкнутый, освободившийся от проблемы сословной, церковной и конфессиональной гражданской войны, непроницаемый территориальный порядок — «государство». Оно стало носителем нового международно-правового порядка, пространственная структура которого вследствие этого стала соотноситься с государством и определяться государством [Шмитт 2008: 147].

На тот же период приходится «взрыв» национального самосознания — усиление идентичностей, относящихся индивида к некоторой (всегда в известной степени конструируемой) этнополитической общности. Большую роль в этом процессе играет «печатный капитализм» — развитие печатных медиа, литературных индустрий и литературных языков. Б. Андерсон показывает, что в отношениях «национальное сообщество — национальное государство» первичным является второе: именно нацио-

нальные государства нового, «модернистского», типа создали современные нации [Андерсон 2016].

Процесс, запущенный трансформациями «долгого шестнадцатого века», и следовало бы называть в точном смысле «модернизацией», подразумевая под нею вхождение больших социальных групп в капиталистическую мир-систему и формирование, в соответствии с правилами современной мир-системы, государства как интегрированных в централизованный политический порядок сетей власти. Разумеется, модернизация сопровождается идеологическими трансформациями: ранне-нововременные политические теологии, обосновывающие на богословском языке власть монарха и суверенитет государств, со временем сменяются секуляризованными модернистскими доктринами.

Культура модерна уже в XVII–XVIII веках провозглашает прогрессистские идеалы и устанавливает (пока умозрительно) в качестве центра и основы политического процесса самодетельного, мыслящего индивида. Классическим стало определение Иммануила Канта: «ПРОСВЕЩЕНИЕ — *это выход человека из состояния несовременности, в котором он находится по собственной вине. Несовершенство — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого*» (Кант, 29). Классический рационализм, безусловно, рассматривал активность познающего разума как одновременно высший нравственный императив: рациональное мышление должно преобразовать духовный облик человека, который, следуя требованию мыслить, осуществляет движение к истине, а истина представляется рационализму тождественной добру [см.: Железняк 2015].

В то же время европейская мысль, порожденная модерном, неустанно оппонирует модернистским ценностям. Неудовлетворенность модерном, мощно выразившаяся в европейской философии XIX–XX веков, связана с гипертрофией в современной культуре рационального сознания как противопоставленного и природному миру, и внерациональным аспектам субъективной

жизни, и практике как «иному» мышления [см.: Хабермас 2008]. Эти коллизии находят выражение в европейском романе, героем которого становится индивид, противопоставленный обществу и нередко терзаемый разладом между рассудком и сферой чувственности, усвоенной культурой и естеством, словом и делом.

Русская мысль о модерне в существенной степени была мыслью о петровских преобразованиях и европейском просвещении. Эти темы были политизированы, то есть вовлечены в конструирование друзей и врагов. Идеологическая проблематика русского интеллигентского сознания в существенной степени конституирована вопросом: *мы отсталые* (как полагают западники) или *мы самобытные* (как полагают почвенники)? Реальная проблема заключалась в полупериферийном характере, который приобрела русская экономика: ее строй был передовым и эффективным — в контексте мир-системной полупериферии.

Русский интеллигент XIX столетия имел доступ к культурным благам Центра: к искусству, мысли, науке Западной Европы. В то же время он принадлежал другому миру — во многих отношениях менее благополучному. Русская интеллигенция великолепно владела кодами модерна и при этом выражала опыт смещения, неудачи, отклонения. Она не мыслила этот опыт, но находилась в нем.

Роль Достоевского видится мне в том, что он стал последовательным критиком несущих конструкций модерна. Более того: если Карамзин нейтрализовал политические вещи, то Достоевский откровенно политизирует духовный мир.

Страдающий субъект

Модерн потребовал самостоятельного, атомизированного индивида — такой индивид, начиная по меньшей мере с романтической эпохи, ощущает свою выделенность из мира и способность наблюдать этот мир как бремя и неизбывную боль. Тема страдающего, автономного и отделенного от мира,

разорванного сознания — едва ли не ведущая в европейской литературе XIX–XX веков. Примечательно, однако, что тема эта основательно деполитизирована, она стала темой нравственно-философской. В этой связи особый интерес представляют тексты, осуществляющие вовлечение проблематики субъекта в политическое.

Наибольшей глубины политическая философия субъекта достигает, конечно, у Достоевского. Принято считать, что художественное философствование Достоевского выходит на новый уровень в повести «Записки из подполья» (1864). Страдания подпольного человека, его воспаленное и отчужденное от мира самосознание напоминают гегелевские размышления о «разорванном сознании», впадающем, в силу утраты мировоззренческих опор, в парадоксы и бесстыдное остроумие [Бачинин 1978].

Повесть Достоевского выходит в разгар литературной войны писателя с Михаилом Салтыковым, который немедленно реагирует на литературную новинку в очередном фельетоне. Вот как пародийно пересказывает повесть «Записки из подполья» салтыковский карикатурный персонаж (карикатура – на Достоевского):

Новое произведение, которое я написал, носит название “Записки о бессмертии души”. <...> Записки ведутся от имени больного и злого стрижа³⁸. Сначала он говорит о разных пустяках: о том, что он больной и злой, о том, что все на свете коловратно, что у него поясницу ломит, что никто не может определить, будет ли предстоящее лето изобильно грибами, о том, наконец, что всякий человек дрянь, и до тех пор не сделается хорошим человеком, покуда не убедится, что он дрянь, и в заключение, разумеется, переходит

³⁸ *Стрижами* Салтыков называет сотрудников журналов «Время» и «Эпоха», то есть Достоевского и других писателей почвенного толка. Орнитологическая метафора призвана подчеркнуть бессмысленность их идейных деклараций [см.: Строганова 2017: 47–54].

к настоящему предмету своих размышлений. Свои доказательства он почерпает преимущественно из Фомы Аквинского, но так как он об этом умалчивает, то читателю кажется, что эти мысли принадлежат собственно рассказчику (Салтыков, 6, 493).

Сатирик угадал неназванную тему богословия Достоевского: бессмертие души и последствия отказа от идеи бессмертия. Трагическое одиночество подпольного героя, его отчужденность и изнурительная рефлексия – последствия отделения разума от высших, сверхрациональных начал. Уместно помянут Салтыковым и Фома Аквинский³⁹, размышляющий над вопросом соотношения разума и веры, в том числе политическими аспектами этого вопроса. Если жизнь ума требует соединения рассудка и веры (области применения которых отчетливо разграничены), то жизнь общественная нуждается в соединении государства и Церкви (полномочия которых разделены в корреляции с принципом разделения рассудка и веры) [Суини 2006: 83–91]. Разумеется, прямого влияния средневековая схоластика на Достоевского не имела: Салтыков здесь использует чисто сатирический ход, в основе которого, тем не менее, лежит очень неглупая интерпретация текста Достоевского.

Центральный аргумент политической мысли «подпольного человека» имеет антисоциалистическую и антипозитивистскую направленность. Парадоксалист исходит из того, что современные социальные теоретики считают возможным спроектировать совершенный общественный строй, опираясь на рациональное и позитивное знание о природе человека. Зная все свои потребности и способности, человек может спланировать и построить гармоничный социальный порядок. Проблема заключается в том, что рациональный социализм основан на объективированном знании —

³⁹ О переключках «Записок...» с «Суммой теологии» см.: [Ковалевская 2025: 94–98]. Политические аргументы Фомы в названной работе, однако, не обсуждаются.

эмпирически подтвержденном и математически фундированном знании о социуме. В этот строй, однако, будет помещен не объект, а субъект — с его неисправимо своевольным *хотением*. Субъект непременно отвергнет самый благой и разумный порядок вещей как не вмещающий неразумную волю.

Ведь глуп человек, глуп феноменально. То есть он хоть и во-все не глуп, но уж зато неблагодарен так, что поискать другого, так не найти. Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам всё это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен. И всё это от самой пустейшей причины, об которой бы, кажется, и упоминать не стоит: именно оттого, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и положительно должно (это уж моя идея). Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то всё и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту (Достоевский, 5, 113).

Было бы, однако, странно полагать, что Достоевский не считает возможным и необходимым преобразование общественного строя. Логика парадоксалиста должна подвести нас к осознанию потребности в сверхрациональной благодати как разрешении рас-

кола между разумом и волей. Политико-философская мысль Достоевского востребует для своего разрешения политической теологии, вершиной которой станет поэма о Великом инквизиторе.

Буржуазный модерн производит субъекта как субъекта мысли и поступка. Этот продукт модернизации разворачивает бунт против современной действительности; в этом бунте, однако, сквозит желание отказаться от себя, найти способ ликвидировать неуспокоенность субъекта, его вечный разлад с миром.

Капитализм

Достоевский тематизирует капитал в этическом пространстве своего романа. Накопления, драгоценности, пачки денег — не просто мотивы, но предметные детали, сопровождающие острейшие сюжетные коллизии романистики Достоевского: вспомним перемещаемые из угла в угол драгоценности, похищенные Раскольниковым из квартиры убитой им старухи, пылающие в камине сто тысяч бумажных рублей в первой части «Идиота», любовно приготовленные для Грушеньки деньги старика Карамазова (впоследствии предъявленные Смердяковым Ивану), а также деньги, регулярно оказывающиеся в распоряжении Мити Карамазова и всегда служащие его аморальным намерениям.

Деньги у Достоевского не являются причиной моральной катастрофы, но всегда как бы выныривают из нее, являются из бездны зла, раскрывшейся герою.

Достоевский создает галерею русских буржуа (часто дворянского происхождения), начиная с Быкова в «Бедных людях» до великолепного образа Федора Павловича в «Братьях Карамазовых». Возможно, наиболее глубокий анализ отношений людей и капиталов Достоевский дает в романе «Идиот» (1868). Здесь предстают как капиталисты нового типа (невыразительные, но успешные бизнесмены Тоцкий и генерал Епанчин), так и владельцы наследных купеческих капиталов: Парфен Рогожин и князь Мышкин (по материнской линии принадлежащий купеческому роду). Исследователь

В. Шнейдер первых называет собственно «капиталистами», вторых — «купцами». В «Идиоте» буквально свалившиеся на главных героев наследные богатства, «окруженные скандалами и сплетнями, принадлежат купцам, тогда как богатство капиталистов тихо и размеренно приносит своим владельцам доход вне главных сцен романа» [Шнейдер 2020: 290]. Со старым купеческим капиталом переплетается мистическая, зловещая линия романа. Сама таинственная связь «крестовых братьев» Мышкина и Рогожина имеет своим аспектом их сходство как владельцев купеческих накоплений. «Для того чтобы сыграть важную роль в развитии сюжета (как, например, пачка купюр Рогожина в сцене именин), деньги должны быть сначала изъяты из оборота и наделены материальной и эмоциональной конкретикой, что противоречит их товарной функции» [Шнейдер 2020: 291]. Достоевский, таким образом, исследует различия между капиталами, их культурную и религиозную нагрузку, попутно манифестируя гибель купеческого капитализма и безмолвное торжество капитализма «капиталистического».

Мрачная аура материально воплощенных денег и постепенное отделение экономики от этики в мире Достоевского входит в его общую концепцию модерна. В ходе осуществляемого Достоевским разбирательства с современностью европейский модерн был прочитан как голос того, кто, исходя из своего понимания истины и блага, занял сторону сатаны, — как голос Великого инквизитора.

Поэма о Великом инквизиторе

Русскую идею самого модерна (самой современности) мы находим в «Великом инквизиторе» — центральном эпизоде главного русского классического романа, «Братьев Карамазовых». Сам Достоевский называл этот фрагмент теоретически безупречно: *поэма* (а не *легенда*, как ее часто называют).

Очередное размышление о «Великом инквизиторе» требует обоснования. Мне представляется, что существуют ходы и повороты, которые если и были сделаны в обсуждении «Великого инквизитора», то не получили заслуженного признания. Дело в том, что существенный аспект проблематики поэмы был изначально отброшен компетентной критикой.

Первая большая работа о «Великом инквизиторе» была опубликована В.В. Розановым в 1891 году. В предисловии к изданию 1901 года Розанов пишет: «Вопросы, поставленные Достоевским, гораздо глубже, чем казались ему. Они все суть более метафизические вопросы, чем исторические, каковыми он склонен был сам считать их» [Розанов 2014: 16]. В русской философской критике это стало общим местом: Достоевский рассматривается как глубокий метафизик, но не как актуальный общественный мыслитель. Между тем, литературная биография Достоевского есть одновременно биография политическая, политически перенасыщенная биография. Достоевский знает политическое. Приведу слова из записных тетрадей писателя: *«Две партии в бою, в настоящем организованном бою. Ложно, если говорят, что нет партий»* (Достоевский, 27, 44).

Я хотел бы посмотреть на поэму в перспективах истории общественной мысли, прочитать ее вопросы как исторические (не только метафизические). Ценный импульс к такому чтению дают тексты Карла Шмитта.

Великий инквизитор у Достоевского признается, что последовал искушениям Сатаны в полном сознании, потому что он знает, что человек по природе зол и низок, трусливый бунтовщик, которому нужен господин, и потому что лишь священник римской церкви находит мужество взять на себя все проклятие, которое необходимо связано с такой властью. Здесь Достоевский с большой силой спроецировал на римскую церковь свой собственный потенциальный атеизм. Для его анархического по сути своей — то есть

всегда атеистического — инстинкта всякая власть была чем-то злым и бесчеловечным [Шмитт 2016с: 86].

Приведу также красноречивое свидетельство Якоба Таубеса, смело интерпретирующего отношение Шмитта к Достоевскому: «Почти сразу я заподозрил в Карле Шмитте инкарнацию сотворенного Достоевским “Великого инквизитора”». В самом деле, в ходе одного бурного разговора, состоявшегося в Плеттенберге в 1980 году, Шмитт сказал мне: кто не видит, что “Великий инквизитор” абсолютно прав в противостоянии всем восторженным чертам иисусианского благочестия, тот ничего не смыслит ни в том, что такое церковь, ни в том, что именно — вопреки собственным убеждениям, — “вынуждаемый самой постановкой проблемы, нам сообщил Достоевский”» [Таубес 2021: 85]. Образ Инквизитора в поэме, что подметил Шмитт, содержит вполне конкретную политическую концепцию, равно как и образ Христа. Концепция эта для Шмитта принадлежит полю врага.

«Великий инквизитор» — это пятая глава пятой книги финального (пятого из цикла «пятикнижия») романа Достоевского.

«Братья Карамазовы» — самый грандиозный роман из тех, что когда-либо были написаны, эпизод с Великим Инквизитором — одно из наивысших достижений мировой литературы, которое едва ли можно переоценить. К сожалению, перед проблемой писателя анализ должен сложить оружие⁴⁰» [Фрейд 2016: 271]. Это слова Зигмунда Фрейда, посвятившего Достоевскому небольшую работу, в которой предпринята малоубедительная попытка реконструировать картину невроза русского писателя. Фрейд совершенно отчетливо указывает на то, что величие «Братьев Карамазовых» и «Великого инквизитора» заключается в чем-то таком, что никак не схватывается психоанализом, лежит далеко за пределами возможностей фрейдовского метода. Из глубины этого текста Фрейд не может почерпнуть ничего.

⁴⁰ Имеется в виду, что Достоевский как писатель находится вне компетенции психоанализа.

Перед нами текст исключительной силы, в его силовом поле анализ умолкает.

В русском кабаке встретились два брата — молодой амбициозный интеллектual и послушник из местного монастыря, Иван и Алексей Карамазовы, *русские мальчишки* (само выражение восходит к главе «Братья знакомятся», в которой начинается эта долгая и напряженная беседа). Они встретились для того, чтобы впервые в жизни поговорить друг с другом о метафизике, о последних вопросах. Иван занимает позицию, которую его брат Алеша определяет как *бунт* — бунт против Бога. Посвящая младшего брата, еще недавно готовившегося принять монашеский постриг, в свое богоборчество, Иван рассказывает сочиненную им притчу об Иисусе Христе, явившемся в Испанию в разгар инквизиции. Как и следовало, Господь оказался в глазах инквизиции как бы плохим католиком — и Великий инквизитор приговаривает Спасителя к костру («*Завтра сожгу тебя. Dixi*», — Достоевский, 14, 237). Инквизитор разговаривает со своим пленником и излагает тому свою идею о человеке и истории — идею, которая требует изгнания Бога и принятия сатанического призыва.

Действие «позмки», сочиненной Иваном Карамазовым, происходит в XVI веке — «в самое страшное время инквизиции»; Христос является «к мучающемуся, страдающему, смрадно-грешному, но младенчески любящему его народу», когда страшные «ереси стали богохульно отрицать чудеса» (Достоевский, 14, 226). Сомнений быть не может — перед нами Ренессанс, период формирования в Европе несущих конструкций модерна.

Согласно сюжету поэмы, Инквизитор, обвиняющий Христа в суровой требовательности к человечеству, растолковывает смысл трех дьявольских искушений, которым Иисус был подвергнут в пустыне (Мф. 4:1–11; Лк. 4:1–13). Достоевский со своими вымышленными двойниками — Иваном и Инквизитором — выводит из Евангелия своеобразную систему сатаны,

прочитывает Евангелие от сатаны. Испытания дьявола поняты Инквизитором как глубокое знание о природе человека и как своего рода проект устройства человеческого мира.

Эти испытания-тезисы таковы:

1) «скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (*да камене сие хлебы будут*) — накорми людей;

2) «бросься вниз» (*верзися низу*) и Ангелы «на руках понесут Тебя» — порази людей «чудом, тайной, авторитетом»;

3) дьявол «показывает Ему все царства мира и славу их... всё это дам Тебе...», *аще падъ поклонишимися* — возьми «венец и меч Цезаря».

Особый интерес представляет, на мой взгляд, трактовка — Инквизитором, Иваном, автором — второго «великого вопроса». Христос карамазовской «поэмы» нуждается в свободном сознании людей, в то время как чудо (здесь: особое чудо — чудо ради чуда, чудо как репрезентация могущества, но не соучастие в делах человеческих), а также тайна и авторитет суть порабощения ума. Именно в этом пункте Инквизитор говорит всё, что думает о ничтожном человеческом духе и великом значении идеологической власти. В этом пункте с особым красноречием раскрывается отрицательная антропология Инквизитора.

Таким образом, Христос последовательно отверг 1) власть экономическую, 2) власть идеологическую, 3) власть военно-политическую (отсылаю здесь, конечно, к «Источникам социальной власти» Майкла Манна, см.: [Манн 2020: 28–74]). Инквизитор, напротив, проект дьявола принял. Если прочесть этот сюжет на фоне социально-философской дискуссии о природе современного мира — в свете основного вопроса социологии, то в основе модерна лежит, согласно Достоевскому, договор с дьяволом. Эта «сделка» создает централизованный аппарат властных ресурсов, позволяющий осуществлять всесторонний экономический, идеологический и силовой контроль над людьми.

Таков центральный тезис предлагаемой интерпретации «Великого инквизитора»: модерн начинается с принятием дьявольских технологий и создания за счет них нового качества социальной власти. Представляется, что макросоциологический смысл поэмы перекликается с другим гениальным произведением европейского духа — с самим Гётевым «Фаустом»: заключив сделку с дьяволом, субъект отправляется в путь бесконечного поиска, неограниченной свободы, овладения пространством и временем; в ходе своих приключений Фауст и Мефистофель не только учреждают совершенно новую, весьма одиозную мораль, но и изобретают, по сути, бумажные деньги — новый язык экономических коммуникаций (как предупреждает Гёте, язык опасных фикций).

Итак, в поэме о Великом инквизиторе содержится размышление об истоках и природе современного Запада. Между тем, сходную экзегезу 4 гл. Матфея и 4 гл. Луки предложил в 1878 году В.С. Соловьев — в глубоко впечатливших Достоевского «Чтениях о богочеловечестве». По Соловьеву, в истории Запада действовала логика принятия дьявольских искушений: третье (соблазн земной властью) породило католицизм, второе (Соловьев трактует его как гордыню) — протестантизм, а первое (соблазн материальным благом) — социализм. Тем самым для Соловьева в искушениях Христа предсказана вся история западного христианского мира. Соловьев так объясняет свершившееся отпадение Запада:

Но если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический, — причем самые предметы искушения, которые в психологическом процессе суть лишь представления, в историческом процессе получают объективную действительность,

так что часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека (Соловьев, 161).

В достоеведении нет консенсуса относительно того, кто первым — Достоевский или Соловьев — придумал эту экзегему. Владимир Викторович полагает, что вопрос не имеет смысла, ведь — хоть и очень бегло — она заявлена уже в трактате Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» [Викторович 1993: 23]; действительно, согласно представлениям Данилевского, римский католицизм принял третье дьяволово искушение, отвергнутое Христом в пустыне (Данилевский, 250). На самом деле Достоевский, принимая данилевско-соловьевский аргумент (после Лютера вряд ли звучащий вполне оригинально), одновременно возражает Соловьеву, который описывает события в жизни духа как объективные, как некоторой логической необходимостью продиктованные. Вл. Соловьев в трех великих смещениях, или апостасиях (католицизм, протестантизм, социализм), видит обязательный и в известном смысле плодотворный аспект развития в истории замысла Божьего.

Достоевский не мог не почувствовать, что его молодой друг Соловьев представляет учение объективистское. Герой Достоевского, Иван Карамазов, восстает против объективистской логики в истории; согласно этой логике, наши заблуждения, страсти, муки, сомнения — лишь моменты на пути к осуществлению путей Божиих (Иван называет подобные рассуждения «евклидовой дичью»). Возражая объективизму, Достоевский делает оригинальный ход в почвенническом дискурсе о Западе: он предлагает, не отказываясь от концепции Запада как цивилизации во власти дьявола⁴¹, посмотреть на Запад, так сказать, *полифонически*. Достоевский осуществляет опыт медленного чтения контракта

⁴¹ Этот стержневой мотив русского оксидентализма развит Достоевским в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863).

с сатаной, понимая сделки с дьяволом. В Инквизиторе автор поэмы разглядел страдальца, мучимого великою скорбью и любящего человечество. Некто сделал выбор; некто, осмыслив замыслы Христа и дьявола, избрал дьявола — из любви к человечеству.

В этом, повторяюсь, мне видится радикально новый поворот не только в экзегезе евангельского сюжета, но в истории дискурса о Западе, в истории русского оксидентализма. Очевидно, что сделанный Достоевским ход поспособствовал распространению конспирологического мышления в среде русских почвенников, которые часто обсуждают иезуитские интриги и скрытый сатанизм в закулисной жизни мировой элиты. И в этом мне видится повод для постановки более общего вопроса: не является ли так называемая «конспирология» парадоксальной попыткой очеловечить врага, найти во враге Другого?

Вообще говоря, я склонен согласиться с Шмиттом в том, что Достоевский в «поэме» репрезентирует анархистскую тенденцию и даже антиюридический дух. Я бы даже сказал, что «Братья Карамазовы» — это антиюридический трактат в художественной форме. Из этого в то же время следует, что Достоевский дает понимание европейского государства и его правового тела в теологической перспективе.

Инквизитор так резюмирует свой проект (здесь, действительно, дан яркий идеологический образ современности):

Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною (Достоевский, 14, 236).

Они (народы, миллиарды людей) буду проживать безмятежные жизни вне свободы — в потреблении, в идеологии,

в аппаратах власти. *Мы* (стратегическая элита, *сто тысяч страдальцев*) будем хранить тайну.

И мы, взявшие грехи их для счастья их на себя, мы станем пред Тобой и скажем: «Суди нас, если можешь и смеешь». Знай, что я не боюсь Тебя. Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которую Ты благословил людей, и я готовился стать в число избранных Твоих, в число могучих и сильных с жаждой «восполнить число». Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые *исправили подвиг твой*. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных. То, что я говорю Тебе, сбудется, и царство наше созиждется (Достоевский, 14, 237).

Целью Инквизитора отнюдь не является власть, ведь в данном случае власть — это инструмент спасения. Народы — детски счастливое большинство человечества — будут жить и умирать. Но «элита Инквизитора» готова предстать на Страшном суде («Суди нас, если можешь и смеешь»). Судимы могут быть лишь люди свободы — зато «вечные младенцы» суду не подлежат.

Таким образом, Инквизитор Достоевского — субъект проекта, который на самом Западе называли *модерн* — задумал спасти человечество от Страшного суда. В этом — смысл и цель хозяйства, идеологии, власти, строящихся на Западе.

Между Шмиттом и Достоевским возникает политическое несогласие: они говорят на одном, политико-теологическом, поле, но конвергенция их позиций решительно невозможна. Кажется, в политической теологии Шмитта государство и право отделяют нас от абсолютного финала, от эсхатона⁴². Римский католицизм, кажется, потому выступает у Шмитта не только вероисповеданием, но универсальной политической формой, что мирская

⁴² И потому сами они выступают в политической теологии Шмитта *катехоном* (удерживающим) [см.: Кондуков 2021].

цель его — удерживать мир на эсхатологическом крае (не отменяя, конечно, Страшный суд, но отдаляя его).

Субъект, капитализм и государство — эти несущие конструкции модерна были подвергнуты в русской литературе глубокой философской критике. Анализ русской литературы в модерне и модерна в русской литературе позволяет увидеть политический дуализм литературы: как социальный институт она (вос)производит общественную идеологию — как авторское творчество л и т е - р а т у р а м ы с л и т . Модерная литература оказывается в расщеплении общественной жизни — между культурой как сокрытием политического и политическим как обнажением вопросов о свободе, о зле, о справедливом.

Post Scriptum. **МЫСЛИТЬ ВМЕСТЕ**

И ответчик Ершь перед судиями говорил: «...Человек я доброй, знают меня на Москве князи и бояря и дети боярские, и головы стрелецкие, и дьяки и подьячие, и гости торговые, и земские люди, и весь мир во многих людях и городех, и ядят меня в ухе с перцем, и с шавфраном, и с уксусом, и во всяких узорочиях⁴³, а поставляют меня перед собою честно на блюдах, и многие люди с похмеля мною оправливаютца». <...>

– «А мы, господа стороны, про нево скажем вправду. Знают Ерша на Москве бражники и голыши и всякие люди, которым не сойдетца купить добрые рыбы, и он купит ершев, на полденги⁴⁴ возьмет, много ест, а боле того хлеба розплкует, а досталь⁴⁵ собакам за окно вымечют...»

Повесть о Ерше Ершовиче
(БЛДР, 16, 397, 399)

I.

Классическое произведение — это текст, который, не читая, сразу перечитывают. Таким образом, в отношении классики оди-

⁴³ Здесь: в изысканных яствах. — *Прим. А.М. Панченко.*

⁴⁴ На полушку, на четверть копейки. — *Прим. А.М. Панченко.*

⁴⁵ Остаток. — *Прим. А.М. Панченко.*

наково справедливы два распространенных суждения: классический статус текста предполагает, что его из поколения в поколение перечитывают; классические произведения обычно не читают.

Впервые «изученные» в средней школе, когда культурный опыт большинства читателей мало способствует пониманию русской философской прозы, романы Достоевского и Л. Толстого навсегда остаются для многих слишком известными, слишком дидактичными, а для кого-то, пожалуй, заведомо устаревшими. Впоследствии, взяв в руки «Войну и мир» или «Идиота», культурный читатель нередко поступает так, словно ему требуется лишь освежить кое-что в памяти, уточнить в целом известное, нечто прояснить, к чему-то вернуться. Если, однако, «перечитывающий» читатель и возвращается куда-то, то только в Идеологию — к набору предуготовленных представлений, в контексте которых функционируют в нашем обществе классические тексты.

Существует убеждение, что большие авторы (классики) «не играют в политические игры», что русские писатели занимались вопросами мировой скорби или универсальной красоты — и лишь побочным образом вовлекались в коллизии власти и сопротивления. Отказывая писателю в участии в делах века сего, мы рискуем попасть в ту сеть иллюзий, которая сплеталась идеологическим письмом — внутри самой литературы как социального института. В частности, мы рискуем угодить в карамзинский момент — в идеологию культуры.

Разделяя нелюбовь русской интеллигенции к сугубо утилитарным прочтениям классики, укажу здесь на опасность вульгаризации литературы с другой стороны — вульгарной редукции классики к артикуляции «национальных», «христианских» или «общечеловеческих» духовных ценностей (записанных в воображаемом «культурном коде»).

Из сказанного вовсе не следует, что современная публика всегда «неверно» читает классическую литературу. Напротив, следует заключить, что отечественная культура чтения обладает

несколькими продуктивными моделями интерпретации: эстетскими, моралистическими, духовно-религиозными, формалистскими. Эти модели сформировались, как я считаю, в динамической связи с развитием политических функций самой литературы, в частности в ходе производства литераторами идеологии культуры (*культуры* как выгороженной зоны свободы от политического).

В нашем репертуаре читательских техник есть, кажется, место и для политического чтения. Больше того: возможно, как раз политическое чтение является хорошим — не утверждаю, что единственным — способом начать *ч и т а т ь*, а не перечитывать.

Мне кажется важным не противопоставить политическое чтение другим критическим стратегиям, но, во-первых, освоить его в качестве инструмента критической поверки наших интерпретативных актов, а во-вторых, использовать его как метод мыслить — вместе с литературой.

II.

Осознавая риск мыслить вместо больших авторов, но как бы от их лица, я не теряю надежды научиться мыслить вместе с ними.

Критически — в духе критики идеологии — анализируя тексты русской литературы, нетрудно подтвердить вывод о том, что литература участвует в производстве субъектов и их символическом распределении по социальной структуре. Требования модерна — мир-системы, государства, просвещения (культурной машины секуляризации) — в отношении субъекта крайне противоречивы. Он, как известно, должен быть субъектом автономным: само-мыслящим, само-волящим, само-судящим. В то же время справедливым представляется следующее заключение: «Идеалом этой эпохи (XVIII–XIX веков) становится не столько гражданин, деятельно участвующий в делах своего города и государства, сколько подданный, послушно исполняющий законы и платящий налоги. Приметой этого времени стало формирование бюрократии

и практическое прекращение гражданской активности» [Марей 2017: 97]. Власть атомизирует и индивидуализирует человека до масштабов отдельного тела, чтобы захватывать индивидов в дисциплинарные аппараты. Требование заняться своим «внутренним» и ограничить свое «внешнее» звучит как единый императив, его и формулирует в XVIII столетии стихотворная *сатира*. Снаружи действует мощь империи, воспетая *одой*, — в области приватного нас ожидают наслаждения воспитанного вкуса, описанные *элегией*.

Литература производит субъектов автономных, дисциплинированных, лояльных. Выявляя и осмысляя эти производительные силы литературы-как-идеологии, можно не заметить исключительно важный, хотя едва ли не побочный, общественный продукт литературной практики: на месте самого наблюдателя (искушенного читателя, носителя литературной культуры) оказывается скептический субъект — тот, кто знает правила лояльности, усваивает противоречия в императивах Большого Другого, сохраняет автономию ума и при этом признает могущество Левиафана. Литература производит *Ерша*, подданного-макиавеллиста. Литература производит вольнодумного субъекта, который манипулирует социальной личиной, требуемой Большим Другим. Между прочим, наличие само-мыслящего субъекта является, как показал Шмитт, наиболее уязвимой стороной в конструкции Левиафана.

Вокруг побочного субъекта (как центра, скрытого от глаз, или даже «отсутствующего центра») собирается особое знание о политическом мире. Развернувшаяся в русской литературе драма отношений Ерша и Левиафана принадлежит к области неклассической мысли — мысли не столько о должном, сколько о Реальном как констелляции политических обстоятельств, с которыми умеет считаться вольнодумный, с е б е н а у м е , субъект.

Что происходит в этой мысли с высшими этическими ценностями, с *добродетелью*?

Напомню формулировку основателя неклассической политической философии — из XV главы *Il Principe* («Государя») Никколо Макиавелли:

<...> я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной — в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности не знал и не видывал. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности (Макиавелли, 345).

Реализм⁴⁶ Макиавелли прочитывается из совокупности его поучений и примеров как особый способ мыслить о политическом Реальном.

1. Существует правда воображаемая (правда идеального) — и правда действительная. Реализм не обсуждает *Республику*, *Тоталитаризм*, *Демократию*, *Коммунизм* и прочие умозрительные конструкции — реализм обсуждает политические ситуации, с которыми имеет дело.

2. Этот реализм не снимает различие между добром и злом, но обостряет вопрос о добре и зле. Без рефлексии о добре невозможно искусство реализма — искусство отступать от добра. Политический реализм есть не то, что забывает добро, но искусство отступления.

⁴⁶ Употребляю здесь термин «политический реализм» в широком смысле — как мышление политическими конъюнктурами, как знание плюриверсума политического Реального; обычно же под политическим реализмом понимают учение о прагматичных международных отношениях, классиком которого стал Ганс Моргентау (1904–1980).

3. Реализм принимает, по крайней мере частично, истину отрицательной антропологии: множество злых людей — самое основательное обстоятельство политической действительности. Множество злых (чуждых добру) есть начало начал политики.

4. Политический реализм есть учение о правлении, о делах и людях власти.

Последний тезис и восполняется классической литературой: хорошей политической теории нужен «гражданский» горизонт. Русский реализм знает Реальное не Государя, но Подданного. Получения и примеры в духе такого реализма — реализма для «обывателя» — были даны великим русским политическим писателем Михаилом Салтыковым. В его прозе мы наблюдаем субъекта, находящегося в вечной тяжбе и вынужденной «дружбе» с машинами власти («В среде умеренности и аккуратности», «Убежище Монрепо», «Современная идиллия», «Письма к тетеньке», «Недоконченные беседы»).

Макиавелли еще не знает категории *Идеология*, но уже ставит задачу деидеологизировать политическое, познать его в его Реальном. Когда в известном смысле циничный текст «Государя» внезапно завершается главкой патетической и даже экзальтированной («Призыв овладеть Италией и освободить ее из рук варваров»), в этом распознается знак того, что цинизм лишь передпоследняя истина макиавеллизма, за которой скрыто иное цинизма — идеалы. Апоритическое сочетание в творчестве Макиавелли «Государя» и «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия», по-моему, реализует всё ту же фигуру: у макиавеллистского политического имеется трансгрессивный идеал.

Салтыковский идеал, если искать его не в публицистических экспликациях, а в импликациях художественного мира, с наибольшей силой сказывается в коллизиях «Современной идиллии» — романа, которому автор придавал большое значение. Здесь рассказчик и его друг Глумов, испытывая гиперболизированное давление полицейского надзора и отступая от добра, стремятся сохранить исчезающее, как бы остаточное достоинство дворянского

интеллигента; герои подавляют в себе способность к речи и мышлению, однако сохраняют способность испытывать стыд. На их отрицательных примерах автор исследует искусство отступления. Кажется, *практический разум и способность к суждению* — хорошие термины для обозначения тех вещей, которые Салтыков учит хранить под гнетом Левиафана. Само «внутреннее» оказывается ценностью неклассического политического философствования.

С «внутренним», в том числе с областью воления и суждения, связывал Достоевский ресурс сопротивления рационалистическому «внешнему» — рационально конструируемому миру модерна («Записки из подполья»). Сама полифоническая поэтика Достоевского прочитывалась Бахтиным как реализация установки *«найти человека в человеке»*, утвердить, говоря словами Вяч. Иванова, принцип *ты еси*. Реальная проблема для Достоевского заключается не в ограничении политических свобод или недостатке гражданских прав (что, конечно, было предметом критики со стороны Достоевского), но в покушении модерна и сил мира сего на «внутреннее», на дух как свободу («Великий инквизитор»). Пушкин, столь высоко ценимый Достоевским, склонялся к соединению внутренней свободы и внешнего принуждения через политико-теологический аргумент. В юрисдикции Христа я свободен, в юрисдикции Левиафана — угнетен, в том числе угнетен республиканизмом (что видно в «Из Пиндемонти»). В «Медном всаднике» Пушкин, возможно впервые, ставит проблему деспотического присутствия власти во «внутреннем». В то время как Лермонтов в «Песне про царя...» непроницаемое для политической власти «внутреннее» включает в сакральную экономику — в сложный институт обмена гибели плоти на спасение души.

Внутренняя свобода, едва ли не отождествляемая с сословным благородством, была тем политическим идеалом, который был завещан Золотому веку веком Просвещения (Сумароковым и Карамзиным). В то же время свобода может отступить из ума в безумие (Гоголь, «Записки сумасшедшего»). Иван Крылов отсту-

пает еще дальше: он догадался, что гнету дисциплины и господства не поддается балаганное живое тело с его нехитрыми потребностями («Подщипа»).

Нащупать в самом «внутреннем» действие Левиафана и ограничить его юрисдикцию, удерживать ум в тяжбе-дружбе с властями мира сего — таково практическое знание русской мысли.

Искусство субъекта в игре с властью отступать от блага, кажется, осуществляется в интересах субъекта, однако вольный ум подданного может иметь стратегическое значение для самих сетей социальной власти, что выясняется в свете проблемы Идеологии. На вопрос: нужна ли нам идеология? — отвечать не приходится, поскольку Идеология всегда уже имеется, причем в избытке. Правильнее было бы поставить вопрос: можно ли управлять Идеологией и как управлять ею? Такие авторы, как Чаадаев или Лесков, стремились ограничить производящую-ничтожащую мощь Идеологии таким образом, чтобы возможным стало знание о себе (народе/обществе). Кроме того, исторический смысл высказывания Чаадаева был в указании на то, что общественная идеология должна быть основана на сильных культурных центрах и глубоких нарративах, на то, что в роли идеологии не годится панегирическая демагогия/мистагогия.

Себе-на-уме субъект знает, конечно, ценность политической системы. Если Достоевский, этот истинно мыслящий истинный христианин, был склонен приписывать русскому самодержавию планетарную, всечеловеческую миссию, то оценка Левиафана у Пушкина, Гоголя (как автора «Ревизора») и Салтыкова не слишком оригинальна, но реалистична: Левиафан удерживает мир (как универсум и как согласие). За пределами Левиафана простирается такое Реальное, которое символизируется через мотивы эсхатологические. Себе-на-уме субъект знает, что мир удерживается на кромке конца мира. Вновь поучителен случай Салтыкова: ужас мира может сломать защиты скепсиса и иронии — тогда конец мира начинает высвечиваться как новый политический идеал.

Здесь уместно заметить, что теология регулярно проявляется как начало и конец политико-философского и идеологического мышления. Кажется, политическая теология является способом захватить мысль само Реальное политического. Всякое Реальное в символическо-воображаемом континууме проступает как предел.

III.

Когда никто не мыслит, и каждый несется в потоке убеждений и поступков всех остальных, те, кто мыслит, теряют свою неприметность, поскольку их отказ присоединиться вызывает подозрения и тем самым становится своего рода действием. Очистительная сторона мышления, сократовское повивальное искусство, демонстрирующее импlications некритически принятых решений и тем самым разрушающее их — ценности, учения, теории и даже убеждения, — имеет косвенно политический характер [Арендт 2013: 256].

Читать большую литературу в политическом духе — читать ее политически — значит мыслить о политических вещах вместе с большими авторами. Такое чтение не гарантирует субъекта от причастности политическому злу, но гарантирует его от того, что Ханна Арендт называла «банальностью зла», то есть от отсутствия политического/этического (для Арендт одно переходит в другое) мышления.

Наличие политически мыслящих (не обязательно действующих) субъектов создает политическую публику как условие и место существования суждений, мнений, оценок в отношении институтов и поступков. Насыщенный публичными суждениями, мир власти и права не превращается окончательно в машину, в аппарат, а остается именно миром, вряд ли вполне удовлетворительным, но совместимым с гештальтом человеческой жизни.

Политическая история русской литературы — не только дисциплина, но и практика, соучаствующая в производстве политической публики.

Appendix.

УЧЕНИЕ ОБ ИДЕОЛОГИИ

Карл Маркс учредил критический анализ идеологии как интеллектуальную практику. Рассмотрим несколько примеров этой практики и попытаемся реконструировать идеокритический метод, который сформирован в поле, учрежденном Марксом. Меня особенно интересуют возможности применения идеокритического метода для анализа текстов.

Критика

С амбициозной программой критики идеологии выступил в 1920-е – начале 30-х годов Институт социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. Коллектив левых интеллектуалов, работавших в Институте и публиковавших свои тексты в его изданиях, получил наименование «Франкфуртской школы». К ней принято относить таких влиятельных авторов, как Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно, Герберт Маркузе, а также с некоторыми оговорками Эрих Фромм и Вальтер Беньямин.

Культурные индустрии (масс-медиа, массовая культура) и общество потребления стали для франкфуртцев приоритетными мишенями интеллектуальной атаки. Комбинируя марксистский анализ капитализма с фрейдовской методологией изучения бессознательного, а также продвинутыми идеями художественной и литературной критики, франкфуртская школа вырабатывала метод, определивший развитие культуральных исследований в XX–XXI веках.

Одной из основополагающих идей Макса Хоркхаймера (организационного лидера школы) стало понимание рационализации как разновидности отчуждения. Отчуждение проявляется, в частности, в следующих характеристиках современного разума: сведение природы и культуры к однородным, исчислимым рядам; инструментализация всех феноменов, с которыми имеет дело разум

(их оценка рассудком исключительно с точки зрения практической пользы); создание понятийно-категориальных матриц, которые служат завесой, отделяющей человека от природы. Этот отчужденный разум порождает не просто одиноких индивидов, страдающих от бессмысленности жизни и опустошенности своего жизненного опыта, но акторов отношений господства, то есть господ и рабов [Хоркхаймер 2011].

Эту критику рационализации можно рассматривать как деконструкцию Просвещения, как критическое исследование просветительской культуры на предмет реализованных в ней сил социального и экзистенциального отчуждения. В своей совместной работе «Диалектика Просвещения» (1947) М. Хоркхаймер и Т. Адорно идут ещё дальше, показывая, как, противопоставляя себя мифу, Просвещение развивает рационализированное мышление в качестве коррелята и заместителя реальности, образуя новый миф. Мифологическое воображение, отделившее человека от природы, послужило для Просвещения первоисточком и выступает как его последний результат. «Анимизм одушевил вещь, индивидуализм овеществляет души» [Хоркхаймер, Адорно 1997: 44]. В своей неумолимой логике Просвещение создает индивидов, всё более отрывающихся не только от природы, но и, в конце концов, от смыслов. Обедненные, отчужденные люди — посредством идеологии Просвещения — размещаются в буржуазной цивилизации. «Буржуазным идеалом естественности имеется в виду не аморфная природа, но добродетель середины. <...> Посредством подчинения всей жизни требованиям её сохранения повелевающее меньшинство гарантирует, наряду с собственной безопасностью, также и дальнейшее существование целого» [Хоркхаймер, Адорно 1997: 48]. Революционизировать Просвещение, обратить его рациональную критику на себя — задача книги М. Хоркхаймера и Т. Адорно.

«Диалектика Просвещения» содержит остроумные деконструкции литературных произведений, в частности сочинений маркиза де Сада. Авторы напоминают, что Иммануил Кант определял

Просвещение как выход из состояния несовершеннолетия, то есть неспособности самостоятельно пользоваться разумом. В свете этого суждения извращенные фантазии де Сада могут быть истолкованы как изнанка просветительской культуры. «Творчество маркиза де Сада показывает “рассудок, не пользующийся руководством со стороны другого”, то есть освобожденного от [сторонней] опеки буржуазного субъекта» [Хоркхаймер, Адорно 1997: 110]. «Сама архитектурная структура кантовской системы наряду с гимнастическими пирамидами садовских оргий... предвещает организацию жизни, в целом утратившей свою цель» [Хоркхаймер, Адорно 1997: 112]. Сходные идеи развивает Жак Лакан [2006: 95–112].

Генеалогию современного субъекта — теряющего полноту и смысл своего бытия — Хоркхаймер и Адорно прослеживают в «Одиссее» Гомера, которая также подвергается деконструкции. В фигуре Одиссея подчеркиваются, с одной стороны, черты «господина»: «... атлетические способности Одиссея являются способностями джентльмена, который, будучи избавлен от практических забот, может тренировать свое тело по-барски сдержанно» [Хоркхаймер, Адорно 1997: 77], а с другой — свойства рационального субъекта как такового: «Все вместе приключения, переживаемые Одиссеем, являются исполненными опасности соблазнами, совращающими самость с пути её логики» [Хоркхаймер, Адорно 1997: 65]. Таким образом, Одиссей является «самостью, беспрестанно преодолевающей самое себя и через то упускающей свою жизнь...» [Хоркхаймер, Адорно 1997: 75].

Деконструкция «Одиссеи» с её потаенной диалектикой раба и господина позволяет вскрыть отчуждающий характер искусства в его отношениях с социальными классами. По мере утверждения своего господства, господин всё более обедняет себя, опустошает свои переживания. Подчиняя весь свой мир пользе и прогрессу самосохранения, господин удовлетворяет потребность в живом опыте лишь посредством искусства, которое оказывается при-

знано просветительской культурой в силу своей относительной автономности. Символом рождения искусства в его прото-буржуазной миссии выступает эпизод, в котором Одиссей и его спутники минуют сирен с их сладостным пением; сирены не воплощают пока искусство как таковое — они репрезентируют то смертельно опасное наслаждение Реальным, которого и ищет в художественной культуре буржуазный субъект. Одиссей закапывает спутникам (своим «рабам» — в широком смысле) уши воском и требует привязать свое тело к мачте. Так он может насладиться низвергающим в бездну пением и одновременно продолжить свой путь — путь рационального самоутверждения субъекта. Итак, «рабы» неистово гребут, в то время как «господин» самозабвенно предается деструктивной музыке сирен.

«Бодро и собранно надлежит трудящимся смотреть вперед и забыть обо всем постороннем. Любое побуждение, заставляющее их отвлечься, им надлежит ожесточенно сублимировать в дополнительное усилие. Так они станут практичными. Иную возможность избирает для самого себя Одиссей, повелитель, заставляющий трудиться на себя других. <...> Услышанное им остается для него без последствий, он в состоянии всего лишь только кивать головой, требуя, чтобы его отвязали, но слишком поздно, его спутники, которые сами не слышат, знают только об опасности пения и ничего — о его красоте, и оставляют его привязанным к мачте, чтобы спасти и его и себя. Они воспроизводят жизнь угнетателя заодно со своей собственной, и последний уже более не в состоянии отвлечься от своей социальной роли. Узы, которыми он необратимо прикован к практике, устраняют в то же время из практики сирен: их чары нейтрализуются, превращаясь в предмет созерцания, в искусство. <...> Так расходятся врозь, в ходе расставания с архаической древностью, наслаждение искусством и физический труд» [Хоркхаймер, Адорно 1997: 51].

Иными словами, искусство в своих базовых диспозициях — автономии от производственной практики, доступности одним

и недоступности другим — участвует в воспроизводстве порядка отчуждения и размещенных в этом порядке субъектов.

В этом идеокритическом опыте классовая диспозиция уже не выступает источником идеологии, которая, как отчуждающая сила, включена в отчужденный мир. Идеология простирается до самых оснований мышления и выступает как бы измерением мира как творения рук человеческих.

Критический анализ идеологии имеет своим материалом речь и мышление — дискурс. Этот последний может быть подвергнут интеллектуальной критике постольку, поскольку некоторые его компоненты выражают силы отчуждения или структуры отчужденного сознания.

Симптом

Дискурс демонстрирует идеологические симптомы — признаки, приметы идеологии в том измерении, которое схватывается посредством критического дискурс-анализа. Перечень «симптоматических» единиц общественного дискурса и их контурное описание представлены в весьма содержательной статье С. Зенкина [2012], где, в частности, анализируются *предрассудок*, *миф* и *симулякр*. Опираясь на эту работу, я дополню ее выводы собственными соображениями, основанными на представлении об идеологии как наиболее фундаментальной причине возникновения в общественном сознании устойчивых иллюзий и регулярных логических сбоев. Здесь я не претендую на составление полного перечня идеологических симптомов — наша задача заключается лишь в том, чтобы категорию *идеологический симптом* уяснить через конкретные проявления симптома.

1. Первое проявление ложного сознания, попавшее в поле зрения философской критики, — *п р е д р а с с у д о к*. Следуя за мыслителями просветительской эпохи, *предрассудок* можно определить как безрефлексивное убеждение. Это суждение,

принятое на веру, без рациональных оснований. Такие суждения могут быть как ложными, так и истинными, а избавление от предвзвешивания (его отбрасывание или же превращение в рациональное суждение) происходит посредством аргументации. Специфика предвзвешиваний заключается в том, что они выступают регуляторами поведения, источниками общественной морали. Потому падение предвзвешиваний чревато аномией (безнормием). В качестве иллюстрации «катастрофы предвзвешивания» С. Зенкин приводит знаменитую книгу маркиза де Сада «Философия в будуаре» (1795). «По ходу этого философского диалога в распутной компании последовательно развенчиваются моральные и религиозные предвзвешивания, причем завершением каждого этапа дискуссии становятся всё более изощренные сексуальные оргии» [Зенкин 2012: 74].

2. Собственно марксистская, пост-просветительская, критика идеологии существенно усложняет предмет. Прежде всего, Карл Маркс и его соавтор Фридрих Энгельс обращаются к идеологическим системам, подчеркивая их ограниченный классовый (и вообще групповой) кругозор. В «Манифесте коммунистической партии» теоретики марксизма дают остроумный очерк эволюции идеологии в эпоху капитализма:

Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его “естественным повелителям”, и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного “чистогана”. В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли.

Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой [Маркс, Энгельс 1955: 4/426].

Рыцарский энтузиазм и мещанская сентиментальность, вера в *естественных повелителей*, *идиллические отношения* сменяются эгоистическим расчетом, бесстыдством и черствостью. Это, подчеркну, отнюдь не означает падения великой идеологической иллюзии — капиталистическая центрированность на обмене, выгоде, счёте так же идеологична, как и средневековая *идиллия*, и в этом смысле ограничена и фундаментально отделена от истины.

3. В своей критической работе «Немецкая идеология» (1845–1846) Маркс и Энгельс обнаруживают, что в идеологических конструкциях субъективное всегда или почти всегда доминирует над объективным порядком вещей. Например, младогегельянская философия (Бруно Бауэр, Людвиг Фейербах) открыто воплощает убеждение в том, что освобождение разума от религиозных представлений ведет к освобождению человека как такового, что основной аспект порабощения — угнетение ума. Эту идеологическую доминанту (духовное над материальным) Маркс связывает с выражением — в высокопарных, метафизических формах — доминирования «мыслящих», то есть освобожденных от физической работы, классов над трудящимися.

4. Вообще у Маркса прослеживается тенденция видеть в философских построениях мистифицированную, «превращенную» политэкономия капитализма. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» встречаем такое размышление о гегелевской философии: «Логика — деньги духа, спекулятивная, мысленная стоимость (Gedankenwerth) человека и природы...» [Маркс 2017: 908]. В гегелевской логике различные качества и предметные области «диалектически» переходят друг в друга, всё многообразие мира укладывается в развертывание понятий. Не то же ли самое происходит в мире

товаров, где деньги совокупляют всё со всем за счет того, что у каждого товара имеется меновая стоимость? Гегелевская логика как бы отражает в изощренной спекулятивной форме потоки экономических ценностей на рынке. Отсюда — один шаг до умозаключения, что гегелевский Абсолютный Дух (который проходит через отрицание отрицания, всё порождает и возвращает в себя) — идеологический коррелят *капитала* (самовозрастающее богатство; накопленные ценности, инвестируемые в производство новых ценностей).

5. Идеология вообще мистифицирует реальность, используя при этом мифологические схемы, которые инкорпорируются в обыденное мышление. Р. Барт в книге «Мифологии» осуществляет критику таких мифологем, порожденных Обществом (именно так, с большой буквы, Барт обозначает субъекта мифологического мышления). В отличие от простых предрассудков мифологемы не поддаются рациональному опровержению. Формой критики здесь может выступать как раз само выявление мифологических структур, то есть своеобразная политическая мифопоэтика.

6. Еще одной формой ложного сознания выступает симулякр — подобие, не имеющее оригинала, или знак, не имеющий своего означаемого [Зенкин 2012: 82–84]. Жан Бодрийяр, оперирующий этим понятием, противопоставляет симуляцию идеологии. Последняя всего лишь искажает реальность, в то время как симуляция её удваивает, подменяет. Такое противопоставление вызвано, на мой взгляд, желанием Бодрийяра подчеркнуть уникальность переживаемого момента («постсовременного», постмодерного), когда, согласно бодрийяровским интуициям, человек переселяется в симулятивную реальность. Я склонен считать симулякр симптомом идеологии — пожалуй, «привилегированным», особо значимым в культуре постмодерна.

7. Исключительно важным приемом идеологического дискурса выступает произвольная генерализация —

конструирование обобщенных категорий посредством сообщения некоторому *особенному* статуса *всеобщего* [Laclau, Mouffe 1985]: так, борьба за права женщин нередко является отстаиванием интересов незамужних, бездетных, успешных и амбициозных горожанок, но не интересов многодетных матерей из глубинки или благочестивых прихожанок христианских церквей; такой фем-активизм неявно подразумевает под «женщиной» определенную статусную группу женщин, а под правами женщин — жизненный интерес этой группы. Произвол творчества идентификаций и обобщенных категорий инструментализуется, в частности, в практиках сегрегации и геноцида: некоторая общественная группа отождествляется с обществом в целом, а проявленные социальные различия (например, языковые) объявляются анти-общественными, угрожающими обществу как целому [см.: Байша 2021].

Бессознательное

Итак, политическое (критическое) понятие об идеологии как о ложном сознании позволяет фиксировать последнюю как обширную симптоматику угнетенного разума. Проблематика симптома отсылает в данном случае не к медицине, но к понятию о бессознательном — фрейдовском бессознательном. Психоанализ, заново продуманный в работах Жака Лакана, рассматривает бессознательное как своего рода эндогенный дискурс. Именно на этом уровне функционирует, судя по всему, та часть идеологии, которая дает описанную выше обильную симптоматику политического поведения субъектов.

Важными для нашей темы представляются следующие идеи фрейдо-лакановского анализа, то есть психоанализа лакановской ориентации.

1. Бессознательное — это дискурс. Оно не равнозначно инстинктивному, стихийному, природному (хотя сам Фрейд часто представлял психику в подобных аналогиях).

В бессознательном некто говорит, строит символические цепочки. Первым приступом к дискурсу бессознательного стала совместная монография З. Фрейда и Йозефа Брейера «Исследование истерии» (1895). Два практикующих врача обосновывают в этой книге применение гипноза для лечения заболеваний психогенной этиологии — болезненных ощущений, приступов паники и удушья, паралича, диагностированных как симптомы истерии. Фрейд настаивает на том, что страдания истерика вполне реальны и связаны с особыми процессами в психической жизни. Конверсия — выражение психического страдания в телесном симптоме — выступает как признак/знак некоторого представления. Вытесненное из сферы сознания, представление «прописывается» в теле. Фрейд повествует, например, как нанесенное истерику оскорбление метонимически замещается представлением о пощечине, которое, в свою очередь, выражается в симптоме лицевого тика [Фрейд, Брейер 2005: 217–218]. Посредством гипноза Фрейд и Брейер получали доступ к вытесненному представлению и добивались его проговаривания, выговаривания. По-видимому, первоначальная гипотеза Фрейда заключалась в том, что, выраженное в речи, психическое представление перестает выражаться в конверсии.

Итак, бессознательное — если интерпретировать наблюдения Фрейда на современном гуманитарном языке — предстает как дискурс, протекающий по ту сторону сознания. Аналитик и анализант — современный, основательно демедикализированный, психоанализ предпочитает избегать термина *пациент* — получают доступ к дискурсу бессознательного через интерпретацию симптома. Между тем, бессознательным обладают не только истерические и иные невротические субъекты. Фрейд открывает еще один путь в бессознательное — через прочтение снов. Если «Исследования истерии» искали в бессознательном травматическое, болезненное переживание, то в своем главном труде «Толкование сновидений» (1900) Фрейд понимает, что дискурс бессознательного артикулирует *ж е л а н и е*. Сновидение вы-

ступает как исполнение бессознательного желания, которое, однако, исполняется с помощью языка сгущений (напластования образов) и смещений (подмены образа смежным образом; например, в сновидении отец может оказаться замещен дядей, братом отца, как его смежным означающим). На семиотическом языке речь может идти о метафорах (перенос значения на сходный предмет, то есть свернутое сопоставление предметов) и метонимиях (перенос значения на смежный предмет).

Желание во фрейдовском анализе прежде всего сексуировано, ключевое желание — желание сексуальное; здесь правит эрос. Будучи скрытым, оно искажает весь символический поток. Бессознательное кодирует желание и его объекты в метафорах и метонимиях, но также бессознательное цензурирует (закрывает представлениям доступ к сознанию). Неудивительно, что фрейдисты обратились к поэзии как сфере отражения бессознательной жизни. По сути, Фрейд установил известную гомологию бессознательного и поэтического дискурсов (*метафора, метонимия, скрытый смысл, цензура*). Фрейд описывал и другие пространства артикуляции бессознательного, например «психопатологию повседневной жизни»: бесчисленные оговорки, нелепые поступки, избирательную работу памяти и прочее символическое «барахло» обыденной жизни. Психоаналитическому исследованию подверглись и остроты — малые речевые произведения комического характера в повседневном общении.

2. Субъект, как говорящее существо, радикально «изувечен» языком и культурой. Если Фрейд был сосредоточен на эдипальной коллизии в универсальной драме человеческого субъекта (первым объектом желания выступает для субъекта мать, а первым соперником — отец), то у Лакана на первый план выходит травма вхождения в символическую вселенную, усвоение означающего (знаковых форм) и принятие Закона, а вместе с ним — радикальной утраты Вещи, с которой ребенок был гомеостатически связан (собственной Матери). Это вхождение-утрата переживается как кастрация, она и явля-

ется символической кастрацией, пыткой субъекта в языке и культуре. Субъект, таким образом, конституирован не *е х в а т к о й*, некоторой фундаментальной и неизбежной недостатчей. Отчуждение у Лакана носит характер не социальный (как у Маркса), но структурный и потому неустрашимый.

Можно сказать, что бессознательное — это символическое на месте природы, дискурс в функции инстинктивных программ, а его важнейшая константа — желание. Субъект — как продукт отчуждения — всегда расщеплен, децентрирован.

Лакановская трактовка нехватки и порожденного ей желания позволяет описать способ вовлеченности субъекта в реальность, его интенциональную связь с миром других, а также интерпретировать саму базовую интенцию бессознательного поведения. *Мне не хватает бытия, и я ищу его восполнения в мире других.*

3. Сексуальных отношений не существует. Расхожее прочтение психоанализа как редукции логоса к фаллосу является, как известно, грубейшей ошибкой в интерпретации фрейдовских текстов. Психоанализ, действительно, считает бессознательное тотально сексуированным, но связано это с тем, что именно в половой сфере говорящее существо наиболее фатальным образом погружено в язык и культуру. «Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, висящее в сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину...» [Гирц 2004: 11]. Развивая эту метафору в психоаналитическом ключе, можно добавить, что человек подвешен в эту паутину за гениталии.

Фрейд настаивал на том, что либидо, то есть сексуальное влечение, не господствует в мире желаний безраздельно — спутником эроса является *влечение к смерти*. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) Фрейд, кажется, связывает сам поиск удовольствий с сокровенным желанием субъекта минимизировать избыточную витальность своего существования: удовольствие есть сброс напряжения, удовлетворение есть гомеостаз. В «Я и Оно» (1924) Фрейд рассматривает

Эрос и Смерть как равноправные первичные влечения, причем именно Смерть наиболее властно сказывается в инстанции Сверх-Я — голосе Закона, совести, повелениях «овнутреннего» Отца. В важнейшей работе «Неудовлетворенность культурой» (1930) Фрейд, излагая свои взгляды на взаимоотношение субъекта с человеческой цивилизацией, как бы постоянно натывается на влечение к смерти. Едва субъект направляется по пути своего эротического желания, влечение к смерти также начинает свою работу: оно смещает желание в садистские и мазохистские влечения, оно тиранически атакует желающего субъекта со стороны его Сверх-Я (вменяя субъекту вину за его желание). Можно сказать, что сексуальное влечение всегда запускает в том или ином виде влечение к смерти. Смерть выступает пределом и истиной сексуального влечения.

В бессознательном сексуальность выступает как усвоенная человеком культура во всей полноте ее реминисцентных возможностей (либидо оказывается если не составлено из знаков и текстов, то заброшено в их среду), изнанкой же сексуальности выступает воля к смерти.

4. Субъект всегда пребывает в поле Другого. История субъекта разворачиваются в поле некоторого взгляда, в поле «объективного» (в кавычках) держателя Символического — в поле Большого Другого. Это тот Другой, который читает мою историю и удостоверяет наличие меня и остальных. Это центр символической вселенной, её взгляд и голос. Другой может быть представлен как инстанция (но не содержание) скрытой части идеологии.

Фрейдовское Сверх-Я (в «Недовольстве культурой» говорится о Сверх-Я индивида и Сверх-Я культуры), лакановский Большой Другой и другие категории психоанализа явным образом раскрывают бессознательное как область присутствия социума в психической реальности. Славой Жижек, развивающий лакановский анализ, зачастую рассматривает бессознательное как изнанку публичной культуры. Естественны в такой логике

размышления об «институциональном бессознательном» – таких структурах желания, которые являются скрытой стороной — *непристойной изнанкой* — институциональных практик.

5. С и м п т о м — п о в е р х н о с т н о е п р о -
я в л е н и е г л у б и н н о й с т р у к т у р ы . Аналитическая методика в данном случае предполагает два уровня интерпретации: прочтение симптома (например, доходящие до абсурда антисемитские нарративы об угнетенности мира тайной властью евреев) и выявление скрытого, «избыточного» наслаждения (например, бессознательное наслаждение абсолютной властью фантазматического всемогущего еврея); выявление скрытого символично-воображаемого содержания, в котором симптом оборачивается наслаждением, является реконструкцией *фантазма* [Жижек 1999: 130–131]. С позиций политического психоанализа, именно фантазмы предоставляют субъекту доступ к символической вселенной. Фантазм позволяет развернуть всю реальность и разместить в ней субъекта, а также, вероятно, решает важнейшую задачу – трансформирует отчуждение в наслаждение.

В более широкой перспективе за симптомами следует постулировать наличие базовых структур, определяющих положение субъекта в мире: невроз (вытеснение желания), психоз (вытеснение реальности), перверсию/извращение. Разумеется, в психоанализе эта терминология демедикализована, она менее всего предназначена для описания душевных расстройств, «патологий» [см.: Мазин, Юран 2016: 9–28].

Таким образом, психоаналитическая деконструкция подсказывает основную схему политического анализа: прочтение симптома – реконструкция скрытого.

Большая Идеология

Очевидно, что идеологиями называют как специальные теоретизирующие дискурсы (либерализм, гегельянство, религио-

зный фундаментализм, *etc.*), так и нечто в картине мира широких общественных групп. В этой связи я предлагаю ввести термин *Большая Идеология*, подразумевая под ней идеологическое измерение самой символической вселенной, в которой пребывают субъекты, — то есть политическое бессознательное и его обширную симптоматику в культуре. Начала теории Большой Идеологии заложены самим отцом критического способа интерпретировать мир как творение рук человеческих — Карлом Марксом.

Маркс в своих работах глубоко разрабатывает проблемы сознания и бессознательного, которые, однако, не выступают основными предметами его мысли [Мамардашвили 1968]. Исключительно важными представляются две темы Марксовой политической (критической) теории сознания.

1. Основным объектом исследования у Маркса выступает социально-экономический строй (капитализм), однако Маркс с самого начала включает в свой анализ отражение этой системы в идеологической форме как необходимый момент самой системы: капитализм с необходимостью включает в себя, в цикл своего воспроизводства, буржуазный тип мышления. Порядок вещей оказывается неотделим от идеологии. Так, товар есть, по выражению Маркса, «вещь чувственно-сверхчувственная», без идеологического избытка («сверхчувственного») продукт не выступает как товар. Иными словами, социальные вещи понимаются как феномены, как предметы, введенные в горизонт общественного сознания.

2. Общественное сознание существует не в субъектах, а в системе деятельности, социальной практики; последняя выступает для сознания как парадигма (язык, код), без которой невозможно отражение объектов в сознании. Маркс работает не с субъективностью индивидов, а с этой парадигмой, которая выступает в своем материальном воплощении.

Центральным моментом марксистской деконструкции выступает учение о «товарном фетишизме», рассмотрение которого позволит конкретизировать изложенные темы.

Согласно учению Маркса, товар представляет собой единство потребительной стоимости (его конкретной пользы: «съедобность» хлеба, «читабельность» книги) и стоимости меновой (допустим, 20 единиц хлеба = 5 единиц денег = 1 книга). Съедобность и читабельность не могут конвертироваться друг в друга непосредственно: нельзя сопоставить хлеб и книгу ни со стороны потребления, ни со стороны производства. Между тем, в товарном мире все продукты эквивалентны друг другу: Библия эквивалентна 20 хлебам земным. Причем для представителя капиталистического мира в этом нет ничего удивительного, будто бы такова сама «природа» вещей.

Эти причудливые отношения Маркс и называет «товарным фетишизмом». Термин этот на первый взгляд кажется метафорой некоторого объективного экономического положения. Но Маркс стремится показать, что здесь скрыта идеологическая конструкция. «Прирожденный уравнитель и циник, товар всегда готов обменять не только душу, но и тело со всяким другим товаром...» [Маркс 2017: 140–141]. Очевидно, что «поведение» товара проливает свет на буржуазную мораль в марксистской интерпретации.

Итак, товар — «вещь, полная причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений» [Маркс 2017: 128]. В чем же тайна товара? Почему он наделен сверхчувственным началом и даже социальным поведением? Товарная форма — «общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами» [Маркс 2017: 129]. Несмотря на свой фантастический характер, «товарный фетишизм» не просто предрассудок, который преодолевается путем просвещения индивидов, — он «неотделим от товарного производства» [Маркс 2017: 129].

Люди могут полагать, что эквивалентности «обусловлены самой природой продуктов труда», но подлинная основа меновой стоимости, этой «души товара», — в общественном характере производства. Производя вещи как бы «частным порядком» (на своих фермах, на частных фабриках — на отдельных пред-

приятнях), мы, тем не менее, включены в коллективный производственный процесс: Федор Достоевский мог писать книги потому, что мог не выращивать хлеб. Эти социальные связи (например, между производителем книг и производителем хлеба) не реализованы в отношениях лиц, но передоверены вещам. Производителям «отношения их частных работ кажутся именно тем, что они являют собой на самом деле, т. е. не непосредственно общественными отношениями самих лиц в труде, а, напротив, вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей» [Маркс 2017: 130]. Остроумие Маркса требует вслушаться в формулировку: отношения (лишь) кажутся тем, что они являют собой на самом деле. В самой явленной реальности есть место иллюзии.

Еще раз зададимся вопросом: идет ли речь об идеологической конструкции или о социальной структуре? Можно сказать, что товарный фетишизм — это идеологическая конструкция, вмонтированная в материальный факт. Но даже если истолковать товарный фетишизм не как фигуру мышления (тонкость в том, что вовсе не обязательно, чтобы кто-то так мыслил, — капитализм мыслит за нас), а как тип отношений между людьми и вещами, то отношения эти, согласно Марксу, имеют самые непосредственные идеологические последствия. В глазах людей «их собственное общественное движение принимает форму движения вещей, под контролем которого они находятся, вместо того чтобы его контролировать» [Маркс 2017: 131].

Переход от ранних опытов критики идеологии («Святое семейство», 1844; «Немецкая идеология», 1845–1846; «Нищета философии», 1847) к товарному фетишизму у Маркса можно рассматривать как обнаружение более фундаментальной, по сравнению с малыми идеологиями (идеологическими дискурсами), сферы ложного сознания — сферы, названной нами Большой Идеологией. Товарный фетишизм — скрытое ядро буржуазной символической вселенной, незримая несущая конструкция Идеологии капитализма. Мы располагаем прекрасным

анализом того, как эта скрытая структура выражает себя в литературе.

Образцом «левой» деконструкции являются тексты Вальтера Беньямина о Шарле Бодлере, который рассматривается в них как ключевой поэт «эпохи зрелого капитализма». Беньяминовский литературно-социологический анализ вписывает фигуру Бодлера в социальную структуру Парижа XIX столетия, демонстрируя его связи с французской богемой, политической культурой Второй Империи, урбанизацией и рынком товаров и услуг.

Описывая бодлеровского субъекта как фланера — праздношатающегося, скользящего в толпе соглядая — Беньямин раскрывает смыслы фланерства, ссылаясь на Маркса: «Если бы у товара была душа — о чем Маркс сказал как-то в шутку, — то она была бы самой проникновенной из всех, когда-либо существовавших на свете. <...> А ведь именно способность проникаться состоянием других — это и есть природа опьянения, которому предается фланер в толпе» [Беньямин 2015: 59]. Беньямин называет «шуткой» одну из сильнейших концептуальных метафор К. Маркса: в «Критике политической экономии» меновая стоимость («сверхчувственная» сторона товара) неоднократно называется «душой товара». В «Капитале» же Маркс иронически (только ли иронически?) говорит, что «душа товара вещает устами экономиста», и цитирует в подтверждение Сэмюэля Бэйли, который приписывает меновую стоимость природе продукта [Маркс 2017: 139]. Иными словами, Маркс показывает, что товарный фетишизм определяет порядок мыслей конкретных индивидов, которые в данной идеологической реальности становятся выразителями «души товара».

Вернемся к Бодлеру и Беньямину. «Поэт, — пишет Бодлер, — пользуется ни с чем не сравнимой привилегией быть по желанию самим собой и кем-то другим. Подобно блуждающим душам, ищущим тело, он может, когда захочет, войти в обличье другого». Беньямин комментирует это место: «Так говорит сама душа товара» [Беньямин 2015: 60]. Момент идентификации

субъекта с товарным фетишем Беньямин находит в эпатажных суждениях Бодлера о «священной проституции души» и «религиозном экстазе больших городов» (это состояние, подмечает Беньямин, может быть присуще именно «душе товара») [Беньямин 2015: 61]. Будучи человеком богемы, Бодлер находился в промежуточном состоянии: принадлежа кругу буржуа, он стоит «на ведущей вниз лестнице» [Беньямин 2015: 64]. Это положение не располагает возможностью господствовать, но дает освобожденное время для наслаждения, позволяет искать утонченные удовольствия в товарном фетишизме.

Таким образом, поэзия Бодлера раскрывает «душу товара» изнутри, она эстетизирует и даже сексуирует отношение «люди / товары». Переходя на язык психоанализа, можно сказать, что в поэзии Бодлера товарный фетишизм предстает как фантазм — воображаемая/символическая конструкция, которая задает параметры желания и удовольствия.

Итак, малой идеологией я предлагаю называть дискурс, так или иначе оперирующий политическими вопросами, так или иначе обозначенный (маркированный) в качестве общественной идеи, в то время как Большой Идеологией я предлагаю считать скрытые коды самой символической вселенной — незримые конструкции, подобные товарному фетишизму. Они дают о себе знать в социальном поведении людей и образе их мыслей, однако крайне редко артикулируются непосредственно.

Отрицание

Идеология — «по самой своей сути фантазматическая конструкция, служащая опорой для нашей “действительности”: “иллюзия”, структурирующая наши конкретные, реальные общественные отношения <...> Функция идеологии состоит не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некой травматической, реальной сущности» [Жижек

1999: 52]. Если дело обстоит именно таким образом, то критика идеологии не может рассчитывать на успех, опираясь лишь на методологию формально-логического или эмпирико-экспериментального исследования реальности. Поэтому основным ходом в критическом анализе Идеологии выступает отрицание. Образцы этой критической процедуры, радикально отличной от простого опровержения, дает философия Фридриха Ницше.

Ницшеанская *воля к власти* — категория метафизики (ее неверно понимать как политическую), сформулированная в интерпретациях искусства, религии, морали. Примечательно, что мышление Ницше нуждается в «дурных» вещах, каковыми для него выступают нигилизм, декаданс, христианство, буддизм, вагнерианство. Только в разбирательстве с ними Ницше выясняет свои метафизические истины. Ницше находит импульс отрицания в самих дурных вещах: они выступают для него отрицанием «жизни», поэтому интерпретация Ницше остается именно интерпретацией, а не простым возражением. Ницше отрицает, читая отрицание в самом предмете. Если нечто фундаментальное — например, что *Бог мертв* — обнаружено сейчас, в эпоху крайнего нигилизма, то это значит, что так было у самого истока религии. *Бог мертв* — не возражение религии, а прочтение религии через отрицание.

Прокомментируем некоторые аспекты отрицающего мышления.

1. Социокультурная действительность скрыто содержит отрицающее начало. Отрицание возможно потому, что нечто в структуре реальности постоянно порождает отрицание. Вот что говорит на этот счет Маркс в «Тезисах о Фейербахе»: «Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа

отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована» [Маркс, Энгельс 1955: 3/2].

«Саморазорванность», «самопротиворечивость» мира обнаруживается, очевидно, и в антиномии реального/иллюзорного, которая вскрывается при анализе товарного фетишизма.

Уже в тех фрагментах «Манифеста коммунистической партии», где речь идет о буржуазной логике чистогана, заместившей феодальную сентиментальность, и особенно в концепции товарного фетишизма прослеживается мысль о вмонтированности буржуазной идеологии в фактичность капитализма, в его социальную вещьность. Товар есть идеологический продукт, размещенный в «материальных» отношениях. Материальными отношениями марксизм склонен считать экономические силы и структуры, оказывающие детерминирующее воздействие на прочие стороны социальной жизни. Тогда культура, примиряющая нас с гнетом экономических отношений, скрывающая и облагораживающая их, приписывающая им не логику меновой стоимости, но логику добродетели, — это, разумеется, идеология. Следует, однако, заметить, что сам товар на месте души тоже является ложью, фундаментальным искажением внутри самой реальности. «Хитрость» буржуазной идеологии заключается в том, что она позволяет душу как иллюзию, одновременно предъявляя товар как вещь. Буржуазная идеология имеет «идеальное» как одобренное заблуждение, о котором индивиды буржуазного общества знают как о заблуждении, как об утешении, в общем-то зная

и о том, что вещь, тяжелым фактом является «материальное», то есть экономический гнет. Душа отныне допустима как фикция. Подлинная критика буржуазной культуры должна устремиться не к уничтожению этой «фиктивной» души, утепляющей холод экономической материи, но к подрыву самого режима истинного/ложного, навязанного буржуазным разумом. Товар есть материализованная фикция, изгнавшая из реальности нечто иное. И конфликт «буржуазии» с этим иным и выражается в фикциях культуры-как-надстройки. Иными словами, ход к истине нужно сделать не от товара, а от души как симптома, порожденного воцарением товара на месте *человеческого-слишком-человеческого*. Эту тему глубоко раскрывает фрагмент 22 в *Minima Moralia* Теодора Адорно [2022: 54–56] — крупнейшего теоретика и практика философского отрицания.

2. Отрицание вскрывает игру социальных сил. Направляющими политическими концептами в процедуре отрицания могут выступать *гегемония* и *субъекция*. Эти категории призваны описать политическую мощь культуры. Теория гегемонии описывает эту мощь в свете интересов господствующих социальных сил, в то время как концепция субъекции выясняет, что происходит на уровне субъекта доминируемого⁴⁷.

Концепт *гегемония* — один из центральных в наследии Антонио Грамши. Блестящий очерк истории этого понятия принадлежит Перри Андерсону, перу которого также принадлежит глубокое исследование «Антиномии Антонио Грамши» [Anderson 2017]. На выводы П. Андерсона я и буду опираться в своем изложении.

Ни одному коммунисту поколения Грамши не нужно было — в личных заметках или каких-то других текстах такого рода — специально подчеркивать, что капитализм на Западе опирался как на машину политических репрессий,

⁴⁷ Важно помнить, что само слово *субъект* в европейских политических дискурсах может означать подданство, подчиненность.

так и на представительство. Объяснить требовалось то, как, в противоположность России, эксплуататорский порядок смог добиться морального согласия подвластных на господство, им установленное. Такое идеологическое господство, как утверждал Грамши, должно предполагать систему описаний мира и преобладающих в них ценностей, которые в значительной мере усваиваются теми, кто подчинен этой системе [Андерсон 2018: 40–41].

По мысли Грамши, главную роль сыграли два фактора западноевропейских обществ, у которых не было аналогов в царской России. Первый — роль высококультурного, давно сложившегося интеллектуального слоя в развитии и распространении идей правящего порядка, которые спускались на подчиненные классы. Представители этого слоя были главными проводниками гегемонии, и Грамши сосредоточил на них свои компаративистские способности... Второе отличие состояло в плотности добровольческих ассоциаций гражданского общества: газет, журналов, школ, клубов, партий, церквей, в том или ином отношении обеспечивающих имидж капиталу [Андерсон 2018: 40].

Здесь Грамши связывает гегемонию с определенными аппаратами власти. Школа, церковь, медиа и другие институты инструментализуются как технические компоненты гегемонии правящего класса.

Индийский интеллектуал Ранаджит Гуха пишет в грамшианской традиции книгу «Господство без гегемонии» [Guha 1998] — «настоящий шедевр и, возможно, наиболее поразительная из всех работ, созданных на основе идей Грамши» [Андерсон 2018: 156]. Здесь дается внятное и последовательное определение базовых понятий. «Гегемония была представлена как условие господства, при котором... убеждение перевешивает принуждение» [Андерсон 2018: 157]. Примем это определение в качестве базового.

Иначе смотрит на проблему другой мыслитель марксистской ориентации — Луи Альтюссер [Althusser 2014; Альтюссер 2011]⁴⁸. Он обращается к схеме способа производства, основу которого составляют производительные силы и производственные отношения. Пункт, с которого Л. Альтюссер начинает свой анализ, — проблема *вос*-производства. Уже Маркс подробно описывал воспроизводство производительных сил: капиталист должен обеспечить физическое сохранение рабочей силы (поддержание непосредственно жизненных сил рабочего и его репродуктивной сферы, а также обеспечение необходимого для квалифицированного труда обучения), поддержание и модернизацию средств производства (технологий, орудий, инфраструктуры труда). Но что же обеспечивает воспроизводство производственных отношений, то есть господство одних и подчинение других?

Л. Альтюссер полагает, что сами по себе производительные силы еще не поддерживают производственные отношения, воспроизводство последних — задача государства. Последнее располагает аппаратом, который направлен на принуждение граждан к социальному порядку, этот аппарат — полиция, армия, спецслужбы — принято называть репрессивным. Но обладает государство и аппаратами идеологическими; таковы школа, печать, церковь, семья, партии, профсоюзы и др. Идеология в этих аппаратах функционально сходна с насилием в аппарате репрессивном. Государство использует обе силы — насилие и идеологию (ср. с выводом Р. Гуха о принуждении и убеждении как двух регистрах господства).

Специфика идеологических аппаратов заключается в том, что они всегда множественны и слабо поддаются унификации, а также относятся преимущественно к частной сфере, однако в свете альтюссеровского анализа институты частной сферы, обычно называемые *гражданским обществом*, оказываются функционально частью государственной системы. Репрессивный

⁴⁸ На русском языке опубликована сокращенная редакция этой работы.

аппарат при этом может обеспечивать эффективность идеологических аппаратов, например через механизмы цензуры и преследования инакомыслящих. В то же время именно идеология координирует, сочленяет аппарат насилия с идеологическими аппаратами.

Рассматривая литературу как идеологический аппарат, мы одновременно определяем её как аппарат гегемонии, то есть мы можем принципиально поставить вопрос о государственном значении литературы. Здесь можно отметить, что в качестве идеологического аппарата литература входит и в культурный капитал элиты.

Согласно гипотезе Л. Альтюссера, доминирующим идеологическим аппаратом феодализма была церковь, а в Новое время это место постепенно заняла школа. Именно последняя, как мне кажется, превращает литературу в инструмент гегемонии. Поэтому канон школьной классики и репертуар практикуемых школой интерпретативных моделей и техник приобретает в определенный период важное значение для функционирования гегемонии.

Альтюссер отмечает, что при всем разнообразии идеологических аппаратов государства идеология, которую они применяют, остается в сути своей одной и той же, что и обеспечивает единство нерепрессивных институтов. Всякая идеология превращает индивидов в субъектов, то есть в конкретные единицы символического порядка, которые включаются в предписанные им социальные практики. Отметим, что сам термин «субъект» имеет у французских авторов семантику подчиненности, что почти полностью утрачивается в русских переводах.

Альтюссер называет механизм превращения индивида в субъект «интерпелляцией», или «обращением». На полицейский оклик «Эй вы, там!» индивид оборачивается, трансформируясь в этот момент в субъекта. Происходит как бы захват человека в оборот Большой Идеологии, которая для того и существует, чтобы включать людей в свой порядок (*полицейский* порядок —

в терминологии Ж. Рансьера). Последнее подразумевает, что есть некоторый центральный Субъект, который обращается к каждому, окликает других субъектов. Этот главный Субъект может быть персонифицирован (как Бог в авраамических религиях/идеологиях), а может быть скрыт, но это та фигура, которой подчинены все субъекты по факту участия в интерпелляции (ср. с лакановским Другим, бартовским Обществом).

Вероятно, в этом пункте мы можем связать альтюсеровскую теорию с учением Александра Кожева о власти⁴⁹. В результате интерпелляции субъект оказывается перед Другим — Господином, Вождем, Отцом, Судьей — в роли раба, ведомого, сына и подсудимого.

Ту же функцию Идеологии Джудит Батлер называет *субъекция*. Человек, являясь в социальный мир субъектом, уже подчинен, послушен кому-то Другому, кто воззвал индивида и предписал ему какие-то координаты в символической вселенной. Батлер обращает внимание на готовность индивида к подчинению, к включению в игру субъекции. Само «страдательное» положение по каким-то причинам может быть источником удовольствия. Батлер вводит в анализ субъекции психические факторы: меланхолию, разочарование, чувство вины. Даже протестная реакция на оклик осуществляет субъекцию, поскольку индивид включается в символический порядок, чтобы возразить попытке подчинить себя [Батлер 2002].

3. Отрицание касается самой отрицающей мысли. Отрицание раскрывает перед субъектом скрытую негативную сторону его собственной жизни, его вовлеченность в гегемонию/субъекцию, а потому не остается без последствий для самой субъективности.

⁴⁹ Согласно Кожеву, власть представляет собой интерсубъективное отношение, основа власти — признание со стороны подчиненного. Я могу признавать над собой власть Господина (того, кто, в отличие от меня, не боится смерти), Отца (того, кто воплощает мою причину), Судьи (того, кто воплощает для меня справедливость), Вождя (носителя проектного знания) [Кожев 2006].

В книге «К генеалогии морали» Ницше подвергает критике христианское учение о грехе и искуплении [Ницше 2005: 272–313]. Работу христианской «совести», то есть специфического идеологического фантазма, в интерпретации Ницше можно резюмировать — за вычетом тривиальных ницшевских рассуждений о животных инстинктах и их подавлении как «болезни» человечества — следующим образом: *‘Я страдаю. Причина моего страдания — в моей вине перед Богом. Путь к искуплению — покаяние и страдание. И потому я страдаю уже со смыслом (и даже ищу страдания), извлекая из страданий духовную выгоду’*. Жиль Делез так комментирует этот момент ницшеанской критики: *«Изобретают новый смысл боли, смысл внутренний, сокровенный: боль делают следствием греха, проступка. Ты сам произвел эту боль, ибо ты грешен; ты спасешься, производя боль. Боль, понятая как следствие глубокой вины и как внутренний механизм спасения...»* [Делёз 2024: 208].

Исходное страдание, «боль» — непосредственный опыт отчуждения индивидов. Пропущенное через христианский фантазм — с его Богом (на месте Большого Другого), жертвующим во искупление нашего греха Своим Сыном, — отчуждение переходит в идеологическое наслаждение. Так на уровне Большой Идеологии христианство превращается в теорию и практику страдания, чем в истоке своем (в проповеди Христа) оно, разумеется, не является.

В аспекте концептуальном ядро Большой Идеологии — это *проблематика*. Согласно Альтюссеру, проблематика — это те вопросы, на которые отвечает дискурс идеологии. В самой постановке этих вопросов, однако, заключены ошибки, скрывающие реальную проблему социального бытия.

Невыраженное, имплицитное ядро текста — его проблематика, образующая рамку, за которую идеологическое мышление не выходит. Процедура отрицания в данном случае может быть представлена следующим образом: мы эксплицируем пробле-

матику в ходе чтения текстов и подвергаем ее критическому анализу, который позволяет нам перейти к реальной проблеме.

Так, продолжая ницшеанскую линию критики христианской идеологии (ни в коем случае не отождествляю последнюю с христианской верой), проблематика этого учения может быть в существенной степени сведена к вопросам: для чего люди страдают? в чем смысл страдания? На этот вопрос отвечают доктрины первородного греха и искупительной жертвы, нарративы о святых угодниках и крестной жертве Самого Христа. Критический анализ подсказывает: совершенно не обязательно, что наши страдания наделены смыслом и тем более целью. Заостряя деконструктивистский момент, мы можем говорить о противоречии между сформулированным пророками, Иисусом и Его апостолами идеалом любви — и царящим от имени Христа законом экспроприации/господства.

Таким образом, согласно всем влиятельным деконструктивистским практикам: ницшеанской, марксистской, фрейдистской, — по ту сторону идеологической реальности находится едва ли выносимый без символических прокладок опыт отчуждения. Скачок от проблематики к реальной проблеме Альтюссер называет: *эпистемологический разрыв*. Иногда эту альтюсеровскую концепцию сводят к трактовке Альтюссером интеллектуальной судьбы Маркса, который будто бы, столкнувшись с Реальным (французской политической жизнью и английской экономической действительностью), смог осуществить свой разрыв (с немецкой трансцендентальной мыслью). На мой взгляд, учение об эпистемологическом разрыве носит фундаментальный характер. Лакан называет целью психоанализа *переход за/через фантазм*, или *пересечение фантазма*. Эти операции, то есть *эпистемологический разрыв* и *пересечение фантазма*, явно коррелируют друг с другом, как и сами понятия *проблематика* и *фантазм*, однако первое подчеркивает концептуальный аспект скрытой части идеологии (*я так мыслю*), а второе — экзистенциальный (*я так существую*).

«Философским» и едва ли не «теологическим» остается вопрос о том, что открывается в эпистемологическом разрыве/пересечении фантазма. Что происходит в этом самом «за/через» с символической вселенной и самим субъектом? Логично ли предположить, что они радикально коллапсируют?

Субъект

В качестве преамбулы к изложению проблемы субъекта рассмотрим одно любопытное произведение детской литературы: Альф Прейсен (1914–1970), «Сказка про козлёнка, который научился считать до десяти». Метафорой дискурса здесь выступает математика — возможно, самый совершенный, после естественного языка, из семиотических кодов. Звери в этой сказке осуществляют речевое общение, что следует прочесть как условность, способ передать сам факт досимволической коммуникации.

Итак, «Козленок научился считать» я предлагаю прочесть как «Козленок обрел речь». Он видит свое отражение в озере — это, конечно, «стадия зеркала» (Ж. Лакан [2024]), которая предваряет вступление субъекта в социальную реальность, — и говорит: «Раз». Он присвоил себе имя, ввел себя в символический порядок (пока он — один), осуществил своего рода автоинтерпелляцию, применил «технология себя» (М. Фуко). Затем козленок начинает строить идеологический порядок, он вводит в свою цепочку других: теленка, корову, быка, коня, свинью («Раз — это козленок, два — это теленок, три — это корова...»). Каждый из них, будучи посчитанным, испытывает иррациональную ярость. Их вырвали из мира сочной травы, корыта со сладким пойлом, залитой солнечным светом лужайки — и прописали в символическом порядке. Их окликнули, и ответная ярость вписала их в мир Идеологии, которая построена в данном случае предельно просто — как последовательность чисел от одного до десяти.

Вместе с номером/именем их обременили позицией в некотором ряду, где первым уже навсегда был козленок, а теленок, корова и другие вовлечены в порядок перформативами первого. Козленок на этом этапе выступает Субъектом с большой буквы, персонификацией Общества.

Звери гонятся за козленком и запрыгивают на кораблик, который в этот момент отчаливает. Здесь-то им и предстоит принять язык и перформативы козленка, признать результаты субъекции. Оказывается, кораблик может выдержать лишь десяти-терых — и звери уже с благодарностью смотрят на своего Субъекта (как на Вождя), который пересчитывает присутствующих и дарует удовлетворение: кораблик не утонет. Здесь базовый идеологический код становится непреодолимым социальным фактом: сама действительность функционирует через простой счет лиц, который ограничен десятью как верхним пределом.

Машины (в широком смысле: построенные социумом аппараты) требуют языка. Без вхождения в дискурс мы рискуем разбить машины и сами убиться о них. Они выступают как оправдание субъекции и символического порядка как такового. Такой «машиной» выступает и репрессивный аппарат, функционирование которого требует субъекций (идентификации граждан).

Категория *субъект* становится центральной в политической философии Славоя Жижека. Комментируя размышления Г.В.Ф. Гегеля, Жижек, гегельянец и лаканист, говорит о новой, по сравнению с классическим рационализмом, интерпретации проблемы: «субъект — это больше не свет разума, противостоящий непрозрачной, непроницаемой материи (природы, традиции...); здесь сам жест, который предоставляет пространство для света *логоса*, является абсолютной негативностью, “мировой ночью”, точкой крайнего безумия...» [Жижек 2014: 65]. Переход из природы в культуру (и вхождение в реальность) осуществляется через иррациональную зону, которую Гегель в своих

размышлениях называет «мировой ночью». «... фрейдовским обозначением этого промежутка, конечно, является влечение к смерти» [Жижек 2014: 67].

Если у Альтюссера субъект рассматривается как результат захвата индивида в оборот Большой Идеологии, то в психоаналитической перспективе (в построениях «раннего» Лакана и Жижека) субъект — это скорее тот, кто остается по ту сторону субъекции/интерпелляции. Драма субъекции приобретает более сложный характер: в ходе интерпелляции субъект предоставляет для захвата имя/образ, с которым субъект идентифицируется, но не может с ним отождествиться — остается при этом некоторый момент неопределенности, выключенности подлинного субъекта из Большой Идеологии. В символической вселенной в самом деле действует идеологическая единица — социальный субъект, — которая оказывается захвачена Другим с большой буквы. Однако само это образование (Я, Эго) оставляет по ту сторону символической вселенной субъект как свободу — того, кто ведет игру с Большим Другим. По ту сторону реальности существует, согласно гипотезе Лакана–Жижека, реальный субъект, изнанка единицы, включенной в порядок. Сокровенной природой этой изнанки является смерть — то, что отмечает субъекта трансцендентным статусом. Субъект есть темное начало, не подвластное символическому порядку.

В идеокритическом горизонте культура предстала как пространство, в котором неустанно работает политическое, распределяя авторов по антагонистическим группам и захватывая их тексты в систему общественной идеологии. Очевидно, что при таком подходе мы рискуем утратить саму ценность авторского высказывания, голоса, ведь в конце концов возникает вопрос: бывает ли говорящий в полной мере политически свободен? В борьбе политических сил, в работе гегемонии/субъекции, точкой сочувственного внимания для меня служит субъект — как момент ускользающей свободы в политической действительности. Анализ политических машин я хотел бы настроить

таким образом, чтобы оставить место не-тождеству субъекта с его действительностью. Даже подчиняясь требованию ретранслировать идеологический текст, субъект остается тем, кто принимает решение участвовать в системе гегемонии. Именно субъект остается для меня точкой опоры в мире культуры, открытом к актам отрицания. Пожалуй, субъект как момент автономии и свободы (хотя бы свободы отказа от субъектности) является для меня предметом «политической веры».

Нельзя, однако, ограничиться герменевтическим анализом, игнорируя работу идеологических аппаратов государства и политическое бессознательное. Взгляд на интеллектуально-политическое поле как на борьбу мыслящих субъектов игнорирует драматизм политической судьбы субъекта, его исчезающий характер, его подавление социальными машинами. При отказе от измерения, открытие которого связано с именами Маркса, Ницше и Фрейда, политическая действительность превращается в контингентное поле возможностей, в котором движется политическая мысль (как это имеет место в построениях «кембриджской школы»). В том и состоит, однако, основная проблема политической культуры, что субъект есть точка сопротивления символическому порядку, что политическая интенция оформляется и реализуется если не как подвиг, то как постоянное усилие.

Удерживать в поле политического зрения субъекта — как момент перерыва, разрыва политического порядка — такова моя нормативная установка в политической теории.

Реальность

Большая Идеология предстает как отчужденная реальность, центром которой является не совпадающий с ней субъект. Реальность предстает как континуум, составленный из Символического, Воображаемого и Реального. Отрицание и событие

отрицания, то есть эпистемологический разрыв (пересечение фантазма), ведет от реальности к Реальному, то есть к пределу, с которого реальность может быть помыслена и опровергнута. Этот путь не сулит снятия отчуждения, но предполагает знание — понимается, не в академическом, но в фундаментальном смысле. Философское отрицание выступает как отрицание-к-знанию. Знание реальности позволяет субъектам выносить суждения и принимать решения, касающиеся работы Общества, Идеологии, а также отчуждения, — позволяет субъектам управлять собой.

Идеокритический анализ текстов, то есть исследование симптомов ложного сознания в культуре/дискурсе и реконструкция политического бессознательного, служит технологией отрицания-к-знанию.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

І. Источники

- Аксаков — Аксаков, К. С.; Аксаков, И. С. Избранные труды / сост., авт. вступ. ст. и коммент. А. А. Шаринянц, А. В. Мырикова, Е. Б. Фурсова. М.: РОС-СПЭН, 2010. 888 с.
- Аксаков С. — Аксаков, С. Т. История моего знакомства с Гоголем / Акад. наук СССР; изд. подгот. Е. П. Населенко и Е. А. Смирнова. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. 294 с. (Литературные памятники).
- БЛДР — *Библиотека литературы Древней Руси* / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. СПб.: Наука, 2001. Т. 11. XVI век. 684 с.;
Библиотека литературы Древней Руси / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. СПб.: Наука, 2010. Т. 16. XVII век. 664 с.
- Блок — Блок, А. А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. / Рос. акад. наук, Ин-т мир. лит. им. А. М. Горького, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). М.: Наука, 1997–2014.
- Гоббс — Гоббс, Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. 478 с. (Библиотека «Философское наследие») (Из классического наследия).
- Гоголь — Гоголь, Н. В. Полное собрание сочинений: в 14 т. / гл. ред. Н. Л. Мещеряков; Акад. наук СССР, Ин-т лит. (Пушкинский дом). М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1937–1952.
- Гомес Давила — Гомес Давила, Н. Схолии к имплицитному тексту: испанский, русский / пер. с исп. Е. Косиловой; под ред. В. Дворецкого. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2021. 896 с.
- Горький — Горький, М. Собрание сочинений: в 30 т. / Акад. наук СССР, Ин-т мир. лит. им. А. М. Горького. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1949–1955.
- Данилевский — Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / сост. и коммент. А. В. Белова; отв. ред. О. А. Платонов. Изд. 2-е. М.: Ин-т рус. цивилизации; Благословение, 2011. 816 с.
- Державин — Державин, Г. Р. Фелица // Державин, Г. Р. Стихотворения. Л.: Сов. писатель, 1957. С. 97–104. (Библиотека поэта. Большая серия).
- Достоевский — Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / Акад. наук СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). Л.: Наука, Ленинград. отделение, 1972–1990.
- Иоанн Златоуст — Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: Изд-во С.-Петерб. Духов. Акад., 1903. Т. 9, кн. 2. С. 773–787.
- Кант — Кант, И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. 718 с.

- Карамзин — *Карамзин, Н. М.* Мои безделки: в 2 т. М.: Унив. тип. у Ридигера и Клаудия, 1794.
- Крылов — *Крылов, И. А.* Сочинения: в 2 т. / подгот. текста и коммент. С. Фомичева. М.: Худож. лит., 1984.
- Ленин — *Ленин, В. И.* Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения // *Ленин, В. И.* Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. М.: Гос. изд-во пол. лит. лит., 1963. Т. 6. С. 1–192.
- Лермонтов — *Лермонтов, М. Ю.* Сочинения: в 4 т. / Акад. наук СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961–1962.
- Лесков — *Лесков, Н. С.* Собрание сочинений: в 11 т. / под общ. ред. В. Г. Базанова. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1956–1958.
- Ломоносов — *Ломоносов, М. В.* Стихотворения / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. Е. Н. Лебедева. М.: Сов. Россия, 1984. 368 с.
- Макиавелли — *Макиавелли, Н.* Избранные сочинения: перевод с итальянского / вступ. ст. К. Долгова; сост. Р. Хлодовского; коммент. М. Андреева и Р. Хлодовского. М.: Худож. лит., 1982. 503 с.
- Ночи — Рассказ об Абд-Аллахе, сыне Абу-Килябы (Ночи 276–279) // Книга тысячи и одной ночи / пер. М. А. Салье. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1959. Т. 4. Ночи 270–434. С. 30–37.
- Платон — *Платон.* Государство, или О справедливости / пер. А. Егунова // *Платон.* Полное собрание сочинений: в 1 т. М.: Альфа-книга, 2016. С. 748–970.
- Пушкин — *Пушкин, А. С.* Собрание сочинений: в 10 т. / под общ. ред. Д. Д. Благого и др.. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1959–1962.
- Радищев — *Радищев, А. Н.* Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность / Акад. наук СССР. СПб.: Наука, С.-Петербург. отд-ние, 1992. 671 с. (Литературные памятники).
- Салтыков — *Салтыков-Щедрин, М. Е.* Собрание сочинений: в 20 т. / Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом) Акад. наук СССР. М.: Худож. лит., 1965–1977.
- Соловьев — *Соловьев, В. С.* Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Сочинения: в 15 т. / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. арх. лит. и иск-ва. М.: Наука, 2011. Т. 4. 1878–1882. 805 с.
- Сумароков — *Сумароков, А. П.* Оды торжественные. Елегии любовные / изд. подгот. Роналд Вроон. Репринт. воспр. изд. 1774 г. М.: ОГИ, 2009. [144], 696 с.
- Чаадаев — *Чаадаев, П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. / Акад. наук СССР, Ин-т философии. М.: Наука, 1991. (Памятники философской мысли).

II. Исследования

- Althusser 1999 — *Althusser, L.* Machiavelli and Us / ed. by F. Matheron; trans., introd. by G. Elliott. London; New York: Verso, 1999. XXII, 136 p.
- Althusser 2014 — *Althusser, L.* On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses / trans. by G.M. Goshgarian. London; New York: Verso, 2014. XXXIV, 285 p.
- Anderson 2017 — *Anderson, P.* The Antinomies of Antonio Gramsci. London; New York: Verso, 2017. 184 p.
- Davidov 1993 — *Davidov, S.* Puskin's Easter Triptych: "Hermit Fathers and Immaculate Women", "Imitation of the Italian", and "Secular Power" // *Puškin Today* / ed. By David M. Bethea. Bloomington: Indiana UP, 1993. Pp. 38–58.
- Dinega Gillespie 2004 — *Dinega Gillespie, A.* Side-Stepping Silence, Ventriloquizing Death: A Reconsideration of Pushkin's Stone Island Cycle // *The Pushkin Review* = Пушкинский вестник. 2003–2004. Vol. 6/7. Pp. 39–83.
- Engaging 2012 — *Engaging Colonial Knowledge: Reading European Archives in World History* / Ed. by Ricardo Roque and Kim A. Wagner. London: Palgrave Macmillan, 2012. XI, 306 p.
- Greenblatt 1988 — *Greenblatt, S.* Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1988. 205 p.
- Guha 1998 — *Guha, R.* Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India. Delhi: Oxford University Press, 1998. 246 p.
- Hillemann 2009 — *Hillemann, U.* Asian Empire and British Knowledge. China and the Networks of British Imperial Expansion. London: Palgrave Macmillan, 2009. X, 262 p.
- Laclau, Mouffe 1985 — *Laclau, E.; Mouffe, Ch.* Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso, 1985. 197 p.
- Miller 1988 — *Miller, D. A.* The Novel and the Police. Berkeley; Los Angeles; London: University of California press, 1988. XV, 222 p.
- Psychiatry and Empire 2007 — *Psychiatry and Empire* / ed. By Sloan Mahone and Megan Vaughan. London: Palgrave Macmillan, 2007. XI, 243 p.
- Ruud 2009 — *Ruud, Ch. A.* Fighting Words: Imperial Censorship and the Russian Press, 1804–1906. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2009. 300 p.
- Strauss 1978 — *Strauss, L.* The City and Man. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1978. 545 p.
- Strauss 1980 — *Strauss, L.* Persecution and the Art of Writing. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1980. 204 p.
- Taubes 2003 — *Taubes, J.* The Political Theology of Paul / translated by Dana Holander. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. 184 p.

- Агамбен 2018 — *Агамбен, Дж.* Оставшееся время: комментарий к Посланию к Римлянам / пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое лит. обозрение, 2018. 224 с.
- Агамбен 2019 — *Агамбен, Дж.* Царство и Слава: к теологической генеалогии экономики и управления / пер. с итал. Д. С. Фарафоновой (гл. 1–8), Е. В. Смагиной (приложение); под науч. ред. Д. Е. Раскова, А. А. Погребняка, Д. С. Фарафоновой. М.; СПб.: Изд-во Ин-та Гайдара; Фак. свобод. иск-в и наук СПбГУ, 2019. 552 с.
- Агамбен 2021 — *Агамбен, Дж.* Капитализм как религия / пер. с итал. Н. Охотина // *Агамбен, Дж.* Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии / под ред. М. Лепиловой. М.: Гилея, 2021. С. 123–143.
- Адорно 2022 — *Адорно, Т.* *Minima Moralia* / пер. с нем. А. Белобратова; под ред. Т. Зюоровской. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. 382 с.
- Альтшуллер 2003 — *Альтшуллер, М.* Между двух царей: Пушкин в 1824–1836 гг. СПб.: Академ. проект, 2003. 354 с.
- Альтюссер 2006 — *Альтюссер, Л.* За Маркса / пер. с франц. А. В. Денежкина. М.: Праксис, 2006. 392 с.
- Альтюссер 2011 — *Альтюссер, Л.* Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // *Неприкосновенный запас*. 2011. № 3 (77). С. 159–175.
- Алякринская 2009 — *Алякринская, М. А.* К проблеме исторического сознания М. Е. Салтыкова-Щедрина // *История и культура*. 2009. № 7. С. 181–189.
- Андерсон 2016 — *Андерсон, Б.* Воображаемые сообщества / пер. с англ. В. Николаева. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
- Андерсон 2018 — *Андерсон, П.* Перипетии гегемонии / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. В. Софронова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2018. 296 с.
- Аннинский 1988 — *Аннинский, Л. А.* Три еретика. Повести о А. Ф. Писемском, П. И. Мельникове-Печерском, Н. С. Лескове. М.: Книга, 1988. 352 с.
- Аннинский 2012 — *Аннинский, Л. А.* Лесковское ожерелье. СПб.: Библиополис, 2012. 560 с.
- Арендт 2012 — *Арендт, Х.* Лекции по политической философии Канта / пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука, 2012. 303 с.
- Арендт 2013 — *Арендт, Х.* Ответственность и суждение / пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. 352 с.
- Арендт 2017 — *Арендт, Х.* *Vita Activa*, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ад Маргинем, 2017. 416 с.
- Ассман 2022 — *Ассман, Я.* Политическая теология между Египтом и Израилем /

- пер. с нем. А. Лагурева. СПб.: Владимир Даль, 2022. 182 с.
- Атнашев, М. Велижев 2023 — Кембриджская школа: история и метод // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / сост. Т. Атнашев, М. Велижев. 2-е изд. М.: Новое лит. обозрение, 2023. С. 7–50.
- Ахматова 2002a — Ахматова, А. А. Комментарий «Сказка о золотом петушке» и «Царь увидел пред собой...» // Ахматова, А. А. Собрание сочинений: в 6 т. М.: Эллис Лак 2000, 2002. Т. 6. Данте. Пушкинские штудии. Лермонтов. Из дневников. С. 44–55.
- Ахматова 2002b — Ахматова, А. А. Последняя сказка Пушкина // Ахматова, А. А. Собрание сочинений: в 6 т. М.: Эллис Лак 2000, 2002. Т. 6: Данте. Пушкинские штудии. Лермонтов. Из дневников. С. 13–43.
- Байша 2021 — Байша, О. А. Дискурсивный разлом социального поля: Уроки Евромайдана / Нац. исслед. ун-т «Высш. шк. экономики». М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2021. 184 с.
- Барабаш 1993 — Барабаш, Ю. Гоголь: Загадка «Прощальной повести» («Выбранные места из переписки с друзьями»: опыт непредвзятого прочтения). М.: Худож. лит., 1993. 269 с.
- Барт 2008 — Барт, Р. Мифологии / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Академ. Проект, 2008. 351 с.
- Бастрыкин 2023 — Бастрыкин, А. И.; Исмаилов, Р. Ф.; Сальников, В. П. Идея Добра в творчестве Ф. М. Достоевского и ее влияние на развитие философии права (к 200-летию Ф. М. Достоевского) / вступ. слово проф. А. Александрова; Следств. ком. Рос. Федер. Изд. 2-е, испр., доп. СПб.: Фонд «Университет», 2023. 456 с.
- Батлер 2002 — Батлер, Дж. Психика власти: теории субъекции / пер. З. Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. 168 с.
- Бахтин 2002 — Бахтин, М. М. Собрание сочинений: в 7 т. / Ин-т мир. лит. им. М. Горького РАН. М.: Русские словари; Яз. славян. культуры, 2002. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963; Работы 1960-х – 1970-х гг. 800 с.
- Бачинин 1978 — Бачинин, В. А. Достоевский и Гегель (к проблеме «разорванного сознания») // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 3. 1978. С. 13–20.
- Беньямин 2000 — Беньямин, В. Рассказчик. Размышления о творчестве Николая Лескова // Беньямин, В. Озарения / пер. Н. М. Берновской, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко. М.: Мартис, 2000. С. 345–365.
- Беньямин 2015 — Беньямин, В. Бодлер / пер. С. Ромашко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 224 с.
- Бердяев 1993 — Бердяев, Н. А. О русских классиках / сост., коммент. А. С. Гришин. М.: Высш. шк., 1993. 368 с.

- Бердяев 2013 — *Бердяев, Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря // *Бердяев, Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики: сборник научных трудов, 1937–1948 годов / сост. и подгот. текста А. Апрышко, А. Полякова. М.: Книжный Клуб Книговек, 2013. С. 513–616.
- Битов 2006 — *Битов, А. Г.* Каменноостровская месса // *Новый Мир.* 2006. № 1. С. 142–161.
- Борщевский 1956 — *Борщевский, З. С.* Щедрин и Достоевский. История их идейной борьбы. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1956. 392 с.
- Бочаров 2007 — *Бочаров, С. Г.* Пустынный сеятель и великий инквизитор // *Филологические сюжеты* / С. Г. Бочаров. М.: Яз. славян. культур, 2007. С. 233–262.
- Бочаров 1985 — *Бочаров, С. Г.* Загадка «Носа» и тайна лица // *Бочаров С. Г.* О художественных мирах. М.: Сов. Россия, 1985. С. 124–160.
- Бочаров, Сурат 2002 — *Сурат, И.; Бочаров, С.* Пушкин: Краткий очерк жизни и творчества. М.: Яз. славян. культуры, 2002. 240 с.
- Бочкарев 2019 — *Бочкарев, А. Е.* Опыт прочтения рассказа Н. С. Лескова «Чертогон»: совсем жисти нет... // *Критика и семиотика.* 2019. №1. С.243–253.
- Брюсов 1975 — *Брюсов, В. Я.* Медный всадник // *Брюсов, В. Я.* Собрание сочинений: в 7 т. М.: Худож. лит., 1975. Т. 7. Статьи о Пушкине. Статьи об армянской литературе. Учители учителей. С. 30–61.
- Валлерстайн 2006 — *Валлерстайн, И.* Мир-системный анализ: введение / пер. Н. Тюкиной. М.: Территория будущего, 2006. 248 с.
- Валлерстайн 2008 — *Валлерстайн, И.* Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация. М.: Товарищество науч. изд. КМК, 2008. 176 с.
- Валлерстайн 2016 — *Валлерстайн, И.* Мир-система Модерна. Том I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке / предисл. Г. М. Дерлугьяна; пер. с англ., лит. ред., коммент. Н. Проценко, А. Черняева. 2-е изд., испр. и доп. М.: Рус. фонд содействия образованию и науке, 2016. 552 с.
- Васильев 1994 — *Васильев, Б. А., свящ.* Духовный путь Пушкина. М.: Sam&Sam, 1994. 303 с.
- Вебер 2017 — *Вебер, М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. / сост., общ. ред. и предисл. Л. Г. Ионина; Нац. исслед. ун-т «Высш. шк. экономики». М.: Высш. шк. экономики, 2017. Т. 2. Общности. 429 с.
- Велижев 2022 — *Велижев, М.* Чаадаевское дело: идеология, риторика и государственная власть в николаевской России. М.: Нов. лит. обозрение, 2022. 392 с.
- Вересаев 1990 — *Вересаев, В. В.* Гоголь в жизни: Систематический свод подлинных свидетельств современников / вступ. ст. И. П. Золотусского;

- подгот. текста и примеч. Э. Л. Безносова. М.: Моск. рабочий, 1990. 640 с.
- Вернан 1988 — *Вернан, Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли: перевод с французского / общ. ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича; послесл. Ф. К. Кессиди. М.: Прогресс, 1988. 224 с.
- Викторович 1993 — *Викторович, В. А.* Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура: альманах. / сост. К. Степанян, В. Этов. СПб.: Серебр. век, 1993. № 1, ч. 2. С. 5–31.
- Виноградов 2000 — *Виноградов, И. А.* Гоголь — художник и мыслитель: христианские основы мирозерцания. М.: Наследие, 2000. 448 с.
- Виноградов 2021 — *Виноградов, И. А.* Н. В. Гоголь и цензура. Взаимоотношения художника и власти как ключевая проблема гоголевского наследия. М.: ИМЛИ РАН, 2021. 864 с.
- Воропаев 2014 — *Воропаев, В. А.* Однажды Гоголь: рассказы из жизни писателя. М.: Изд-во Моск. Патриархата Рус. Православ. Церкви, 2014. 112 с.
- Воропаев 2019 — *Воропаев, В. А.* Нет другой двери...: о Гоголе и не только. М.: Белый город, 2019. 448 с.
- Вьюгин 2014 — *Вьюгин, В. Ю.* Политика поэтики: очерки из истории советской литературы. СПб.: Алетейя: АНО «Женский проект», 2014. 400 с.
- Гаспаров 1999 — *Гаспаров, Б. М.* Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. СПб.: Академ. проект, 1999. 400 с.
- Гершензон 2000 — *Гершензон, М. О.* Мудрость Пушкина // *Гершензон, М. О.* Избранное: в 4 т. М.; Иерусалим: Университ. кн. : Gesharim, 2000. Т. 1. С. 9–115.
- Гирц 2004 — *Гирц, К.* Интерпретация культур / пер. с англ. О. В. Барсукова. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
- Глазкова 2008 — *Глазкова, Т. А.* Миф и реальность в сатире М. Е. Салтыкова-Щедрина // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 73-1. С. 150–154.
- Годелье 2007 — *Годелье, М.* Загадка дара / пер. с фр. А. Б. Щербаковой. М.: Восточ. лит., 2007. 295 с.
- Головина 1997 — *Головина, Т. Н.* «История одного города» М. Е. Салтыкова-Щедрина: литературные параллели: учебное пособие. Иваново, 1997. 76 с.
- Гордин 1983 — *Гордин, М.; Гордин, Я.* Театр Ивана Крылова. Л.: Иск-во, 1983. 174 с.
- Гордин 1985 — *Гордин, М. А.* Жизнь Ивана Крылова. М.: Книга, 1985. 284 с.
- Горелов 1988 — *Горелов, А. А.* Н. С. Лесков и народная культура. Л.: Наука, 1988. 296 с.
- Гринберг, Успенский 2001 — *Гринберг, М. С.; Успенский, Б. А.* Литературная

- война Тредиаковского и Сумарокова в 1740-х – начале 1750-х годов. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2001. 144 с.
- Гро 2007 — Гро, Ф. О курсе 1982 года // Фуко, М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франсе 1981—1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 549–596.
- Гудков, Дубин 2020 — Гудков, Л.; Дубин, Б. Литература как социальный институт: сборник работ. 2-е изд., доп. М.: Нов. лит. обозрение, 2020. 792 с.
- Гуковский 1936 — Гуковский, Г. А. Очерки по истории русской литературы XVIII века: дворянская фронда в литературе 1750-х – 1760-х годов / Акад. наук СССР; Ин-т рус. лит. М.; Л.: Изд-во Акад. наук, 1936. 236 с.
- Гуковский 1938 — Гуковский, Г. А. Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л.: Худож. лит., 1938. 313 с.
- Гуковский 1939 — Гуковский, Г. А. Русская литература XVIII века: учебник для высших учебных заведений. М.: Гос. уч.-пед. изд. Наркомпроса РСФСР, 1939. 528 с.
- Делез 2024 — Делёз, Ж. Ницше и философия / пер. с фр. О. Хома; предисл. Е. Блинов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. 312 с.
- Дземидок 1974 — Дземидок, Б. О комическом / пер. с польского С. Святского. М.: Прогресс, 1974. 223 с.
- Дилакторская 1986 — Дилакторская, О. Г. Фантастическое в «Петербургских повестях» Н. В. Гоголя. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1986. 204 с.
- Дмитренко 2016 — Дмитренко, С. Ф. История закрытия «Отечественных записок» и сказки М. Е. Салтыкова-Щедрина // Культура и текст. 2016. № 1 (24). С. 50–63.
- Дмитренко 2022 — Дмитренко, С. Ф. Салтыков (Щедрин). Генерал без орденов. М.: Молодая гвардия, 2022. 505 с.
- Добренко 1999 — Добренко, Е. А. Формовка советского писателя: социальные и эстетические истоки советской литературной культуры. СПб.: Академ. Проект, 1999. 558 с.
- Добренко 2020 — Добренко, Е. А. Поздний сталинизм: эстетика политики: в 2 т. М.: Нов. лит. обозрение, 2020.
- Добренко 2011 — Добренко, Е. А. Русская литературная критика: история и метадискурс // История русской литературной критики: советская и постсоветская эпохи / под ред. Е. Добренко, Г. Тиханова. М.: Нов. лит. обозрение, 2011. С. 5–36.
- Долинин 2007 — Долинин, А. Пушкин и Англия: цикл статей. М.: Нов. лит. обозрение, 2007. 280 с.
- Доносо Кортес 2023 — Доносо Кортес, Х. Речь о диктатуре / пер. с исп. А. В. Маррея. СПб.: Владимир Даль, 2023. 196 с.
- Егоров 2012 — Егоров, О. Г. Общество и право в литературном наследии

- М. Е. Салтыкова-Щедрина // Общество и право. 2012. № 3 (40). С. 282–288.
- Есаулов 2014 — *Есаулов, И. А.* Категории Закона и Благодати в художественном мире М. Ю. Лермонтова // Проблемы исторической поэтики. 2014. Вып. 12. С. 7–17.
- Железняк 2015 — *Железняк, В. Н.* Мышление и воля: принцип тождества мышления и воли в классическом рационализме и его историческая эволюция. Пермь: Изд-во ПНИПУ, 2015. 615 с.
- Живов 1996 — *Живов, В. М.* Язык и культура в России XVIII века. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1996. 591 с.
- Жижек 1999 — *Жижек, С.* Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронова. М.: Худож. журнал, 1999. 236 с.
- Жижек 2014 — *Жижек, С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / пер. с англ. С. Щукиной. М.: Издат. дом «Дело» РАН-ХиГС, 2014. 528 с.
- Жижек 2017 — *Жижек, С.* Чума фантазий / пер. с англ. Е. С. Смирновой. Харьков: Гуманит. Центр, 2017. 388 с.
- Жижек 2020 — *Жижек, С.* Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / под ред. Виктора Мазиано и Олелуш. СПб.: Скифия-Принт, 2020. 236 с.
- Жижек, Милбанк 2020 — *Жижек, С.; Милбанк, Дж.* Монструозность Христа / пер. с англ. Д. Я. Хамис. М.: РИПОЛ классик, 2020. 544 с.
- Жильсон 2010 — *Жильсон, Э.* Данте и философия / пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 384 с.
- Заславский 2007 — *Заславский, О. Б.* «Сказка о золотом петушке А. С. Пушкина: сюжет о добывании Беды // Russian Literature. 2007. Vol. 62. № 2. Рр. 241–264.
- Зенкин 2012 — *Зенкин, С.* Ложное сознание: теория, история, эстетика // *Зенкин, С.* Работы о теории: Статьи. М.: Нов. лит. обозрение, 2012. С. 70–85.
- Зицер 2008 — *Зицер, Э.* Царство преображения: Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого / пер. с англ. Д. Хитровой и К. Осповата. М.: Нов. лит. обозрение, 2008. 238 с.
- Золотусский 2012 — *Золотусский, И. П.* Сочинения: в 3 ч. М.: Моск. учебники, 2012. Ч. 3. Оправдание Гоголя. 160 с.
- Зорин 2001 — *Зорин, А. Л.* «Кормя двуглавого орла...»: русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX вв. М.: Нов. лит. обозрение, 2001. 416 с.
- Зорин 2016 — *Зорин, А. Л.* Появление героя: из истории русской эмоциональной культуры конца XVIII – начала XIX века. М.: Нов. лит. обозрение, 2016. 568 с.
- Измайлов 1975 — *Измайлов, Н. В.* Лирические циклы в поэзии Пушкина конца

- 20–30-х годов // *Измайлов, Н. В.* Очерки творчества Пушкина. Л.: Наука, 1975. С. 213–269.
- Ильинская 2010 — *Ильинская, Т. Б.* Феномен «разноверия» в творчестве Н. С. Лескова: диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. СПб., 2010. 370 с.
- Иоффе 2014 — *Иоффе, Д.* Нарратология греха: к вопросу о структуре рассказа Лескова «Чертогон» // *Критика и семиотика.* 2014. №1. С. 188–205.
- Камнев, Филиппов 2021 — *Камнев, В. М.; Филиппов, А. Ф.* От редакторов // *Таубес, Я.* Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного / пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 5–18.
- Кантор 2010 — *Кантор, В. К.* «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: очерки. М.: РОССПЭН, 2010. 422 с.
- Канторович 2015 — *Канторович, Э. Х.* Два тела короля: исследование по средневековой политической теологии / пер. с англ. М. А. Бойцова, А. Ю. Серегиной. Изд. 2-е, испр. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2015. 752 с.
- Кара-Мурза 2016 — *Кара-Мурза, А. А.* Поэма «Медный всадник» А. С. Пушкина: политико-философские проекции // *Философский журнал.* 2016. Т. 9. № 2. С. 54–65.
- Кибальник 1982 — *Кибальник, С. А.* «Из Пиндемонти» (Пушкин и Гораций) // *Временник пушкинской комиссии.* 1979. Л.: Наука, Ленинград. отд-ние. 1982. С. 150–156.
- Кибальник 1998 — *Кибальник, С. А.* Художественная философия Пушкина / *Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН.* СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 200 с.
- Кирпотин 1957 — *Кирпотин, В. Я.* Философские и эстетические взгляды Салтыкова-Щедрина. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. 592 с.
- Кирпотин 1939 — *Кирпотин, В. Я.* М. Е. Салтыков-Щедрин: литературно-критический очерк. М.: Сов. писатель, 1939. 288 с.
- Клигер 2020 — *Клигер, И.* Дисциплинарное государство и горизонты социальности: «Обыкновенная история» и поэтика европейского реализма // *Русский реализм XIX века: общество, знание, повествование* / под ред. М. Вайсман, А. Вдовина, И. Клигера, К. Осповата. М.: Нов. лит. обозрение, 2020. С. 152–180.
- Кобрин 2018 — *Кобрин, К. Р.* Разговор в комнатах. Карамзин, Чаадаев, Герцен и начало современной России. М.: Нов. лит. обозрение, 2018. 324 с.
- Ковалевская 2025 — *Ковалевская, Т. В.* Мимикрическая поэтика Достоевского. М.: РГГУ, 2025. 305 с.
- Кожев 2006 — *Кожев, А.* Понятие власти / пер. с фр., послесл. А. М. Руткевич. М.: Праксис, 2006. 192 с.
- Козинцев 2007 — *Козинцев, А. Г.* Человек и смех. СПб.: Алетейя, 2007. 236 с.
- Кондаков 1993 — *Кондаков, Б. В.* «Демифологизация» русской культуры в твор-

- честве М. Е. Салтыкова-Щедрина // Типология литературного процесса и творческая индивидуальность писателя: межвузовский сборник научных трудов / гл. ред. С. Я. Фрадкина. Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1993. С. 13–22.
- Кондуров 2021 — *Кондуров, В. Е.* Политическая теология Карла Шмитта: теоретико-правовое исследование: диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук. СПб., 2021. 442 с.
- Коровашкин 2020 — *Коровашкин, А. В.* Иван Грозный и Андрей Курбский: конфликт интерпретаций // *Studia Litterarum*. 2020. Т. 5. № 1. С. 148–161.
- Кочеткова 1994 — *Кочеткова, Н. Д.* Литература русского сентиментализма: (эстетические и художественные искания) / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. СПб.: Наука, 1994. 282 с.
- Крицкая 2013 — *Крицкая, Н. В.* Живи как пишешь // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. № 11. С. 9–12.
- Крутикова 1992 — *Крутикова, Н. Е.* Н. В. Гоголь: исследования и материалы / Ин-т лит. им. Т. Г. Шевченко Акад. наук Украины. Киев: Наукова думка, 1992. 312 с.
- Кръстева 2007 — *Кръстева, Д.* Зверь/Бегемот и Змий/Левиафан в «Оде, выбранной из Иова» М.В. Ломоносова (о политических аллегориях в системе абсолютизма и русской литературе XVIII века) // Реката на времето: сборник статьи в памет на проф. Людмила Боева (1934–2001) / съставители А. Вачева, И. Чекова. София, 2007. С. 163–173.
- Кучерская 2021 — *Кучерская, М.* Лесков. Прозёванный гений. Изд. 2-е, испр. М.: Молодая гвардия, 2021. 622 с.
- Лакан 2002 — *Лакан, Ж.* Семинары. Кн. 5. Образования бессознательного, 1957/1958 / пер. А. Черноглазова. М.: Логос: Гнозис, 2002. 608 с.
- Лакан 2006 — *Лакан, Ж.* Этика психоанализа: (Семинары: Книга VII (1949–1960)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Логос: Гнозис, 2006. 416 с.
- Лакан 2008 — *Лакан, Ж.* Изнанка психоанализа: (Семинар, Книга XVII (1969–70)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2008. 272 с.
- Лакан 2019 — *Лакан, Ж.* Перенос: (Семинары: Книга VIII (1960/61)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2019. 432 с.
- Лакан 2024 — *Лакан, Ж.* Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // *Лакан, Ж.* Написанное / пер. с фр. А. Черноглазов. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. С. 19–27.
- Лакофф, Джонсон 2004 — *Лакофф, Дж.; Джонсон, М.* Метафоры, которыми мы живем: перевод с английского / под ред. и с предисл. А. Н. Баранова. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
- Лаку-Лабарт 1999 — *Лаку-Лабарт, Ф.* Поэтика и политика / пер. с фр.

- Н. А. Шматко // Поэтика и политика: сборник статей. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. СПб.: Алетейя, 1999. С. 7–42.
- Лахман 2010 — *Лахман, Р.* Капиталисты поневоле: конфликт элит и экономические преобразования в Европе раннего Нового времени / пер. с англ. Андрея Лазарева. М.: Территория будущего, 2010. 456 с.
- Лахман 2016 — *Лахман, Р.* Что такое историческая социология? / пер. с англ. М. В. Дондуковского; под науч. ред. А. А. Смирнова. М.: Издат. дом «Дело» РАНХиГС, 2016. 240 с.
- Лахман 2020 — *Лахман, Р.* Государства и власть / пер. с англ. М. Дондуковского; под науч. ред. И. Чубарова. М.: Издат. дом «Дело» РАНХиГС, 2020. 352 с.
- Лебедева 2014 — *Лебедева, О. Б.* Поэтика русской высокой комедии XVIII – первой трети XIX веков. М.: Яз. славян. культуры, 2014. 472 с.
- Лёвит 2021 — *Лёвит, К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории / пер. с англ. А. Саркисянца. СПб.: Владимир Даль, 2021. 511 с.
- Лихачев 1984 — *Лихачев, Д. С.; Панченко, А. М.; Понырко, Н. В.* Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. 295 с.
- Лотман 1983 — *Лотман, Ю. М.* Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1983. Т. 42. № 3. С. 253–262.
- Лотман 1987 — *Лотман, Ю. М.* Сотворение Карамзина. М.: Книга, 1987. 336 с.
- Лотман 1995а — *Лотман, Ю. М.* Идеиная структура поэмы Пушкина «Анджело» // *Лотман, Ю. М.* Пушкин: биография писателя: статьи и заметки, 1960–1990. Евгений Онегин: комментарий. СПб.: Искусство-СПБ, 1995. С. 237–252.
- Лотман 1995б — *Лотман, Ю. М.* Александр Сергеевич Пушкин. Биография писателя // *Лотман, Ю. М.* Пушкин: биография писателя. Статьи и заметки, 1960–1990. Евгений Онегин: комментарий. СПб.: Искусство-СПБ, 1995. С. 21–184.
- Лотман 1997 — *Лотман, Ю. М.* О «реализме» Гоголя // *Лотман, Ю. М.* О русской литературе: статьи и исследования (1958–1993): история русской прозы, теория литературы вступ. ст. И. А. Чернова. СПб., 1997. С. 694–711.
- Лотман 2000 — *Лотман, Ю. М.* Очерки по истории русской культуры XVIII – начала XIX века. М.: Яз. рус. культуры, 2000. 832 с.
- Мазин, Юран 2016 — *Мазин, В. А.; Юран, А. Ю.* Клиника Лакана. Ижевск: ERGO, 2016. 264 с.
- Майер 2012 — *Майер, Х.* Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца; под ред.

- А. В. Михайловского. М.: Издат. группа «Скимень», 2012. 192 с.
- Макашин 1972 — Макашин, С. Салтыков-Щедрин на рубеже 1850–1860-х годов. М.: Худож. лит., 1972. 600 с.
- Мамардашвили — Мамардашвили, М. К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. 1968. № 6. С. 14–25.
- Манн 1984 — Манн, Ю. В. В поисках живой души: «Мертвые души». Писатель — Критика — Читатель. М.: Книга, 1984. 351 с.
- Манн 2013 — Манн, Ю. В. Гоголь. Книга третья: Завершение пути, 1845–1852 / Рос. гос. гуманит. ун-т. М., 2013. 497 с.
- Манн 2020 — Манн, М. Источники социальной власти: в 4 т. / пер. с англ. и науч. ред. Д. Ю. Карасева. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издат. дом «Дело» РАН-ХиГС, 2020. Т. 1. История власти от истоков до 1760 года. 776 с.
- Марей 2017 — Марей, А. В. Авторитет, или Подчинение без насилия. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2017. 148 с.
- Марей 2019 — Марей, А.В. О Боге и его наместниках: христианская концепция власти // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2019. № 2(93). С. 85–107. DOI: 10.30570/2078-5089-2019-93-2-85-107
- Маркович 1989 — Маркович, В. Петербургские повести Н. В. Гоголя: монография. Л.: Худож. лит., 1989. 208 с.
- Маркс 2017 — Маркс, К. Капитал: критика политической экономии. Т. 1 / под ред. Л. Ивахненко. М.: ЭКСМО, 2017. 1200 с.
- Маркс, Энгельс 1955 — Маркс, К.; Энгельс, Ф. Сочинения: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981.
- Мартынова, Мартынов 2022 — Мартынова, Ю. А.; Мартынов, Д. Е. Н. Я. Данилевский и М. Е. Салтыков-Щедрин о России и Европе // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2022. Т. 164. Кн. 6. С. 139–152. DOI: 10.26907/2541-7738.2022.6.139-152
- Миллер 2017 — Миллер, Ж.-А. Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций / пер. с исп. Н. Муравьевой. М.: Логос: Гнозис, 2017. 184 с.
- Мильчина 2021 — Мильчина, В. Опять о правосудии и милости: еще один возможный источник финала «Капитанской дочки» // Новое литературное обозрение. 2021. № 6 (172). С. 180–192. DOI: 10.53953/08696365_2021_172_6_180.
- Молер 2024 — Молер, А. Против либералов / пер. с нем. Г. Н. Сипливого. М.: Silene Noctoflora, 2024. 160 с.
- Мотеюнайте 2004 — Мотеюнайте, И. В. Образ «цельного» человека в хрониках Н. С. Лескова «Соборяне», «Захудалый род» и дилогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах», «На горах». Псков: Псков. гос. пед. ин-т им. С. М. Кирова, 2004. 159 с.

- Мочульский 1934 — *Мочульский, К.* Духовный путь Гоголя. Париж: YMCA Press, 1934. 147 с.
- Муфф 2008 — *Муфф, Ш.* Политика и политическое / пер. с англ. И. И. Мюрберг // Политико-философский ежегодник. 2008. №1. С. 88–102.
- Науменко 2014 — *Науменко, Г. А.* «Из Пиндемонти» в Страстном сюжете Каменноостровского цикла // *Litera*. 2014. № 2. С. 22–65. DOI: 10.7256/2409-8698.2014.2.12287
- Николаев 1977 — *Николаев, Д. П.* Сатира Щедрина и реалистический гротеск. М.: Худож. лит., 1977. 358 с.
- Николаев 1988 — *Николаев, Д. П.* Смех Щедрина: очерки сатирической поэтики. М.: Сов. писатель, 1988. 400 с.
- Николаев 1993 — *Николаев, Д. Д.* Творчество Н. А. Тэффи и А. Т. Аверченко. Две тенденции развития русской юмористики: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1993. 24 с.
- Николаев 2010 — *Николаев, Д. Д.* Литература как пропаганда // В поисках новой идеологии: социокультурные аспекты русского литературного процесса 1920– 1930-х годов / отв. ред. О. А. Казнина. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 494–594.
- Ницше 2005 — *Ницше, Ф.* К генеалогии морали // *Ницше, Ф.* Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2005. Т. 5. С. 229–381.
- Новикова 2021 — Геополитическая карта и картина мира Ф. М. Достоевского / Е. Г. Новикова, А. И. Щербинин, С. В. Вировец [и др.]; под ред. Е. Г. Новиковой, А. И. Щербиной. Томск: Изд-во Томск. гос. ун-та, 2021. 288 с.
- Ольминский 1937 — *Ольминский, М. С.* Щедринский словарь / под ред. М. М. Эссен, П. Н. Лепешинского. М.: Худож. лит., 1937. 759 с.
- Орлицкий 2002 — *Орлицкий, Ю. Б.* Стих и проза в русской литературе. М.: РГГУ, 2002. 685 с.
- Оропай 2009 — *Оропай, А. Ф.* Пушкинская «Сказка о золотом петушке» и соотношения реального и символического пространств // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2009. Т. 2. № 3–2. С. 129–136.
- Осват 2020 — *Осват, К.* Придворная словесность: институт литературы и конструкции абсолютизма в России середины XVIII века. М.: Нов. лит. обозрение, 2020. 480 с.
- Осват, Тименчик 1987 — *Осват, А. Л.; Тименчик, Р. Д.* «Печальную повесть сохранить...»: об авторе и читателях «Медного всадника». Изд. 2, перераб. и доп. М.: Книга, 1987. 352 с.
- Пазуwalова 2015 — *Разувалова, А.* Писатели-«деревенщики»: литература и консервативная идеология 1970-х годов. М.: Нов. лит. обозрение, 2015. 616 с.

- Паканич 2009 — *Паканич, Антоний, архиеп.* Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. Киев: Издат. отдел УПЦ, 2009. 232 с.
- Панченко 2000 — *Панченко, А. М.* О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. 464 с.
- Панченко 1993 — *Панченко, А. М.* Лесковский Левша как национальная проблема // Возрождение культуры России: истоки и современность. СПб.: Знание, 1993. Вып. 1. С. 18–22.
- Панченко 2002 — *Панченко, А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. 544 с.
- Пащенко 2009 — *Пащенко, М. В.* «Сказка о золотом петушке»: сказка-ложь и сказка-правда // Вопросы литературы. 2009. № 2. С. 202–234.
- Переломов 2009 — *Переломов, Л. С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. – XXI в.). М.: Стилсервис, 2009. 704 с.
- Пиотровский 1991 — *Пиотровский, М. Б.* Коранические сказания. М.: Наука, Глав. ред. Восточ. лит., 1991. 219 с.
- Пономарев 2017 — *Пономарев, Е.* Русский имперский травелог // Новое литературное обозрение. 2017. № 2 (144). С. 93–112.
- Поппер 1992 — *Поппер, К. Р.* Открытое общество и его враги. / пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. М.: Феникс : Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 1. Чары Платона. 448 с.
- Пропп 1976 — *Пропп, В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М.: Иск-во, 1976. 183 с.
- Проскурина 2017 — *Проскурина, В.* Ландшафт империи: «Антидот» Екатерины II против «Путешествия в Сибирь», или Границы европейской цивилизации // Новое литературное обозрение. 2017. № 2 (144). С. 9–32.
- Пумпянский 1941 — *Пумпянский, Л. В.* Тредиаковский // История русской литературы. / Акад. наук СССР. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1941. Т. 3. Литература XVIII века. Ч. 1. С. 215–263.
- Пумпянский 2000 — *Пумпянский, Л. В.* «Медный всадник» и поэтическая традиция XVIII века // *Пумпянский, Л. В.* Классическая традиция: собрание трудов по истории русской литературы / отв. ред. А. П. Чудаков; сост.: Е. М. Иссерлин, Н. И. Николаев; вступ. ст., подгот. текста и примеч. Н. И. Николаева. М.: Яз. славян. культуры, 2000. С. 158–196.
- Пыпин 1899 — *Пыпин, А. Н.* М. Е. Салтыков. СПб., 1899. 238 с.
- Рансьер 2006 — *Рансьер, Ж.* На краю политического / пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Практикс, 2006. 240 с.
- Рансьер 2013 — *Рансьер, Ж.* Несогласие: политика и философия / пер. с фр. и прим. В. Е. Лапицкого. М.: Machina, 2013. 192 с.
- Ребров 2023 — *Ребров, С. А.* Альтюссеровская интерпретация политической философии Макиавелли // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. № 2. С. 77–84. DOI:

10.25991/VRHGA.2023.2.2.006

- Рейтблат 2009 — *Рейтблат, А. И.* От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии русской литературы. М.: Нов. лит. обозрение, 2009. 448 с.
- Розанов 2014 — *Розанов, В. В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского // *Розанов, В. В.* Полное собрание сочинений: в 35 т. / ИНИОН РАН; РГАЛИ. СПб.: Росток, 2014. Т. 1. С. 15–162.
- Саид 2012 — *Саид, Э. В.* Культура и империализм / пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2012. 734 с.
- Саид 2016 — *Саид, Э. В.* Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А. В. Говорунова. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Русский Мир, 2016. 672 с.
- Сараскина 1990 — *Сараскина, Л. И.* «Бъсы»: роман–предупреждение. М.: Советский писатель, 1990. 480 с.
- Сартр 2020 — *Сартр, Ж. П.* Что такое литература? / пер. с фр. Н. И. Полторацкой. М.: АСТ, 2020. 448 с.
- Серио 1999 — *Серио, П.* Как читают тексты во Франции / пер. с фр. И. Н. Кузнецовой // Квадратура смысла: французская школа анализа дискурса: перевод с французского и португальского / сост. П. Серио. М.: Прогресс, 1999. С. 12–53.
- Серман 2013 — *Серман, И. З.* Тема зла в «Медном всаднике» // *Серман, И. З.* Свободные размышления: Воспоминания. Статьи. М.: Нов. лит. обозрение, 2013. С. 177–189.
- Скиннер 2023 — *Скиннер, Кв.* Значение и понимание в истории идей // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / сост. Т. Атнашев, М. Велижев. 2-е изд. М.: Нов. лит. обозрение, 2023. С. 53–122.
- Соловьев 2018 — *Соловьев, Э. Ю.* Философия как критика идеологий // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / отв. ред. А. А. Гусейнов, А. В. Рубцов; сост. А. В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 21–72.
- Соловьев 2021 — *Res Publica: Русский республиканизм от Средневековья до конца XX века: коллективная монография / под ред. К. А. Соловьева.* М.: Нов. лит. обозрение, 2021. 824 с.
- Спивак 2022 — *Спивак, Г. Ч.* Могут ли угнетенные говорить? / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: V–A–C Press, 2022. 148 с.
- Старк 1982 — *Старк, В. П.* Стихотворение «Отцы пустыnnики и жены непорочны...» и цикл Пушкина 1836 г. // Пушкин: Исследования и материалы / Акад. наук СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). Л.: Наука, Ленинград. отд-ние, 1982. Т. 10. С. 193–203.
- Старыгина 2003 — *Старыгина, Н. Н.* Русский роман в ситуации философско-

- религиозной полемики 1860–1870-х годов. М.: Яз. славян. культуры, 2003. 352 с.
- Стенник 1985 — *Стенник, Ю. В.* Русская сатира XVIII века. Л.: Наука, 1985. 364 с.
- Стенник 2004 — *Стенник, Ю. В.* Идея «древней» и «новой» России в литературе и общественно-исторической мысли XVIII – начала XIX века. СПб.: Наука, 2004. 277 с.
- Столярова 1978 — *Столярова, И. В.* В поисках идеала: (творчество Н. С. Лескова). Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1978. 231 с.
- Строганов 1994 — *Строганов, М. В.* Идеи «естественного права» в русской литературе XIX века и творчество Салтыкова-Щедрина: к постановке проблемы // М. Е. Салтыков-Щедрин: проблемы мировоззрения, творчества, языка: материалы конференции. Тверь: Изд-во Твер. гос. ун-та, 1994. С. 39–52.
- Строганова 2017 — *Строганова, Е. Н.* Роман М. Е. Салтыкова-Щедрина «Современная идиллия»: диалог с современниками и предшественниками. М.: Флинта: Наука, 2017. 200 с.
- Строганова, Строганов 2015 — *Строганова, Е. Н.; Строганов, М. В.* О проекте энциклопедии «М. Е. Салтыков-Щедрин и его современники» // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2015. Т. 21. № 5. С. 82–85.
- Суини 2006 — *Суини, М.* Лекции по средневековой философии. М.: Ин-т философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. Вып. 2. Средневековая политическая философия Запада. 320 с.
- Сурат 2009 — *Сурат, И. З.* «Жил на свете рыцарь бедный...» // Вчерашнее солнце: О Пушкине и пушкинистах / И. З. Сурат. М.: РГГУ, 2009. С. 185–292.
- Сурат, Бочаров 2002 — *Сурат, И.; Бочаров, С.* Пушкин: краткий очерк жизни и творчества. М.: Яз. славян. культуры, 2002. 240 с.
- Сыромятников 2014 — *Сыромятников, О. И.* Поэтика русской идеи в «великом пятикнижии» Ф. М. Достоевского. СПб.: Маматов, 2014. 368 с.
- Талли 2023 — *Талли, Дж.* Перо — могучее оружие: Квентин Скиннер анализирует политику / пер. с англ. Н. Мовниной // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / сост. Т. Атнашев, М. Велижев. 2-е изд. М.: Нов. лит. обозрение, 2023. С. 218–248.
- Таубес 2021 — *Таубес, Я.* Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного / пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2021. 190 с.
- Топоров 1995 — *Топоров, В. Н.* «Бедная Лиза» Карамзина: опыт прочтения: к 200-летию со дня выхода в свет / Ин-т высш. гуманитар. исслед. РГГУ. М.: РГГУ, 1995. 509 с.
- Трахтенберг 2015 — *Трахтенберг, Л. А.* Русский сатирический журнал XVIII

- века: поэтика жанра // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2015. Т. 74. № 1. С. 59–67.
- Трубецкой 2015 — *Трубецкой, Е. Н.* Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // *Платон. Государство* / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова; вступ. ст. Е. Н. Трубецкого; коммент. В. Ф. Асмуса; примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Академ. проект, 2015. С. 5–29.
- Тынянов 1921 — *Тынянов, Ю.* Достоевский и Гоголь (к теории пародии). Петроград: Изд. «ОПОЯЗ», 1921. 48 с.
- Тынянов 1977 — *Тынянов, Ю. Н.* О пародии // *Тынянов, Ю. Н. Поэтика. История литературы.* Кино. М.: Наука, 1977. С. 284–310.
- Успенский, Шишкин 2008 — *Успенский, Б. А.; Шишкин, А. Б.* «Дурацкая свадьба» в Петербурге в 1740 году // *Успенский, Б. А. Вокруг Тредиаковского: труды по истории русского языка и русской культуры.* М.: ИН-ДРИК, 2008. С. 534–545.
- Филимонова 2022 — *Филимонова, Н. Ю.* Раннее творчество Н. С. Лескова в контексте русской литературы 60-х годов XIX века // *The Scientific Heritage.* 2022. № 83–3(83). С. 55–58. DOI 10.24412/9215-0365-2022-83-3-55-58. EDN LKDNKQ.
- Филиппов 2006 — *Филиппов, А. Ф.* Критика Левиафана // *Шмидт, К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 5–100.
- Филиппов 2015a — *Филиппов, А. Ф.* Актуальность философии Томаса Гоббса // *Филиппов, А. Ф. Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы* / под общ. ред. С. П. Баньковской. СПб.: Владимир Даль, 2015. Т. 2. С. 156–196.
- Филиппов 2015b — *Филиппов, А. Ф.* Политический трепет и теодицея Левиафана // *Филиппов, А. Ф. Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы* / под общ. ред. С. П. Баньковской. СПб.: Владимир Даль, 2015. Т. 2. С. 197–206.
- Филюшкин 1998 — *Филюшкин, А. И.* Логика спора Ивана Грозного с Андреем Курбским // *Герменевтика древнерусской литературы.* 1998. № 9. С. 236–263.
- Фомичёв 1986 — *Фомичёв, С. А.* Поэзия Пушкина: творческая эволюция. Л.: Наука, 1986. 304 с.
- Фрейд 2016 — *Фрейд, З.* Достоевский и отцеубийство // *Фрейд, З. Хрестоматия: в 3 т. / пер. с нем. А. М. Боковой.* М.: Когито-Центр, 2016. Т. 3. Изобразительное искусство и литература С. 267–286.
- Фрейд, Брейер 2005 — *Фрейд, З.; Брейер, Й.* Исследования истерии / пер. с нем. С. Панкова. СПб.: Восточ.-европ. ин-т психоанализа, 2005. 457 с.

- Фуко 1996 — Фуко, М. Воля к знанию: по ту сторону знания, власти и сексуальности: работы разных лет / сост., пер. с фр., коммент., послесл. С. Табачникова; общ. ред. А. Пузырей. М.: Касталь, 1996. 448 с.
- Фуко 2007 — Фуко, М. Психиатрическая власть: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году / пер. с фр. А. В. Шестакова. СПб.: Наука, 2007. 450 с.
- Фуко 2007b — Фуко, М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
- Фуко 2008 — Фуко, М. О начале герменевтики себя / пер. с англ. А. Корбута // Логос. 2008. № 2 (65). С. 65–95.
- Фуко 2011a — Фуко, М. Безопасность, территория, население: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / пер. с фр. Н. В. Сулова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2011. 544 с.
- Фуко 2011b — Фуко, М. Управление собой и другими: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. СПб.: Наука, 2011. 432 с.
- Фуко 2014 — Фуко, М. Мужество истины. Управление собой и другими II: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. СПб.: Наука, 2014. 358 с.
- Фуко 2016 — Фуко, М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 416 с.
- Хабермас 2008 — *Хабермас, Ю.* Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций / пер. с нем. М. М. Беляев [и др.]. Изд. 2-е, испр. М.: Весь Мир, 2008. 414 с.
- Хализев, Майорова 1983 — *Хализев, В. Е.; Майорова, О. В.* Лесковская концепция праведничества // В мире Лескова: сборник статей / сост. В. А. Богданов. М.: Сов. писатель, 1983. С. 196–232.
- Хархордин 2011 — *Хархордин, О.* Основные понятия российской политики. М.: Нов. лит. обозрение, 2011. 328 с.
- Ходасевич 1988 — *Ходасевич, В. Ф.* Державин. М.: Книга, 1988. 384 с.
- Хоркхаймер 2011 — *Хоркхаймер, М.* Затмение разума. К критике инструментального разума / пер. с нем. А. А. Юдина; вступ. ст. В. Ю. Кузнецова. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2011. 224 с.
- Хоркхаймер, Адорно 1997 — *Хоркхаймер, М.; Адорно, Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. М.: Медиум; СПб.: Ювента, 1997. 312 с.
- Цимбаева 2014 — *Цимбаева, Е. Н.* Крылов. М.: Молодая гвардия, 2014. 333 с.
- Черняев 2016 — *Черняев, А. В.* У водораздела русской политической мысли: переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным // Философский журнал.

2016. Т. 9. № 1. С. 81–100.
- Четина 1998 — *Четина, Е. М.* Евангельские образы, сюжеты, мотивы в художественной культуре: проблемы интерпретаций. М.: Флинта: Наука, 1998. 112 с.
- Шаринянец 2010 — *Шаринянец, А. А.; Мырикова, А. В.; Фурсова, Е. Б.* Константин Сергеевич и Иван Сергеевич Аксаковы // *Аксаков, К. С.; Аксаков, И. С.* Избранные труды / сост., авт. вступ. ст. и коммент. А. А. Шаринянец, А. В. Мырикова, Е. Б. Фурсова. М.: РОССПЭН, 2010. С. 5–114.
- Шарыгин 2016 — *Шарыгин, С. М.* Петр I в творчестве А. С. Пушкина и в «Истории одного города» М. Е. Салтыкова-Щедрина // *Щедринский сборник* / ред.-сост. Е. Н. Строганова. М.: Изд-во Моск. гос. ун-та дизайна и технологии, 2016. Вып. 5. М. Е. Салтыков-Щедрин в контексте времени. С. 191–198.
- Шафранская 2010 — *Шафранская, Э. Ф.* Ташкентский текст в русской культуре. М.: Art House media, 2010. 301 с.
- Шмитт 2006 — *Шмитт, К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса: смысл и фиаско одного политического символа / пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2006. 300 с.
- Шмитт 2008 — *Шмитт, К.* Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. 670 с.
- Шмитт 2016a — *Шмитт, К.* Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Шмитт, К.* Понятие политического: сборник / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева. СПб.: Наука, 2016. С. 281–356.
- Шмитт 2016b — *Шмитт, К.* Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // *Шмитт, К.* Понятие политического: сборник / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева. СПб.: Наука, 2016. С. 5–59.
- Шмитт 2016с — *Шмитт, К.* Римский католицизм и политическая форма / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Шмитт, К.* Понятие политического: сборник / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева. СПб.: Наука, 2016. С. 60–92.
- Шмитт 2024 — *Шмитт, К.* Политическая теология II: легенда об упразднении любой политической теологии / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. СПб.: Владимир Даль, 2024. 215 с.
- Шнейдер 2020 — *Шнейдер, В.* Капитализм как повествовательная проблема, или Почему деньги не горят в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» / пер. с англ. М. Вайсман // *Русский реализм XIX века: общество, знание, повествование* / под ред. М. Вайсман, А. Вдовина, И. Клигера, К. Осповата. М.: Нов. лит. обозрение, 2020. С. 272–295.
- Штраус 2000a — *Штраус, Л.* Что такое политическая философия? // *Штраус, Л.*

- Введение в политическую философию / пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос: Праксис, 2000. С. 9–50.
- Штраус 2000b — *Штраус, Л.* Три волны современности // *Штраус, Л.* Введение в политическую философию / пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос: Праксис, 2000. С. 68–81.
- Штраус 2012 — *Штраус, Л.* Замечания к «Понятию политического» Карла Шмитта // *Майер, Х.* Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца; под ред. А. В. Михайловского. М.: Издат. группа «Скимень», 2012. С. 109–142.
- Шульц 2017 — *Шульц, С. А.* Поэма Гоголя «Мертвые души»: внутренний мир и литературно-философские контексты. СПб.: Алетейя, 2017. 288 с.
- Щеглов 2004 — *Щеглов, Ю. К.* Антиох Кантемир и стихотворная сатира. СПб.: Гиперион, 2004. 717 с.
- Щукин 2007 — *Щукин, В. Г.* Русское западничество сороковых годов XIX века как обществено-литературное явление // *Щукин, В. Г.* Российский гений просвещения: исследования в области мифопоэтики и истории идей. М.: РОССПЭН, 2007. С. 5–154.
- Эткинд 2012 — Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России: сборник статей / под ред. А. Эткинда, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М.: Нов. лит. обозрение, 2012. 960 с.
- Эткинд 2003 — *Эткинд, А.* Россия, XIX век: роман внутренней колонизации // Новое литературное обозрение. 2003. № 1. С. 103–124.
- Эткинд 2013 — *Эткинд, А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / пер. с англ. В. Макарова. М.: Нов. лит. обозрение, 2013. 448 с.
- Якобсон 1987 — *Якобсон, Р.* Статуя в поэтической мифологии Пушкина // *Якобсон, Р.* Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987. С. 145–180.

III. Труды автора по политической истории русской литературы

- Роготнев, И. Ю.* К вопросу об объектах сатиры И. А. Крылова // *Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи* / Перм. гос. нац. исслед. ун-т. Пермь, 2014. С. 314–318.
- Роготнев, И. Ю.* «Антагонист речи»: к теории смехового дискурса // *Социо- и психолингвистические исследования*. 2017. № 5. С. 169–172.
- Роготнев, И. Ю.* По краям сатирической поэтики: «История одного города» М. Е. Салтыкова-Щедрина // *Филология в XXI веке*. 2018. № 1 (1). С. 257–267.
- Роготнев, И. Ю.* Русская имперская сатира: колониальная поэтика в произведениях М. Е. Салтыкова-Щедрина // *Социо- и психолингвистические исследования*. 2020. № 8. С. 146–150.
- Роготнев, И. Ю.* Идеи прикладной поэтики: от Конфуция к Г. А. Гуковскому //

- Филология в XXI веке. 2021. № 2 (8). С. 86–103.
- Роготнев, И. Ю. Критика идеологии и анализ текстов // Социо- и психолингвистические исследования. 2021. № 9. С. 151–157.
- Роготнев, И. Ю. «Тяжелая дырка»: о константах русской идеологии // Континентальные глаголы. Альманах международного клуба. Пермь, 2021. С. 71–77.
- Роготнев, И. Ю. Европейская наука и русская литература как объекты имперической критики // Филология в XXI веке. 2022. № 1 (9). С. 93–105.
- Роготнев, И. Ю. Литературная война Ф. М. Достоевского и М. Е. Салтыкова-Щедрина в истории русской политической культуры // Филология в XXI веке. 2022. № 2 (10). С. 74–85.
- Роготнев, И. Ю. Политическая теология в текстах М. В. Ломоносова, А. С. Пушкина и М. Е. Салтыкова-Щедрина // Евразийский гуманитарный журнал. 2023. № 2. С. 92–103.
- Роготнев, И. Ю. Этика комических коммуникаций // Данилевская, Н. В.; Роготнев, И. Ю. [и др]. Норма, аномалия, безнормие в массовой речевой культуре XXI века: монография. Пермь, 2023. С. 113–163. URL: <https://www.psu.ru/files/docs/science/books/mono/Norma-anomaliya-beznormie-v-massovoj-rechevoj-kulture-XXI-veka.pdf> (дата обращения: 07.10.2025).
- Попова, А. С.; Роготнев, И. Ю. «Чертогон» Н. С. Лескова как мистерия русского капитализма // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2024. № 6-2. С. 190–193.
- Роготнев, И. Ю. К истолкованию политической философии М. Е. Салтыкова-Щедрина // Вестник славянских культур. 2024. № 72. С. 25–40.
- Роготнев, И. Ю. Поэзия А. С. Пушкина в горизонте политической теологии // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 42–54.
- Роготнев, И. Ю. Русская литература в контексте политической истории: практикум / Перм. гос. нац. исслед. ун-т. Пермь, 2025. 28 с.

Научное издание

Роготнев Илья Юрьевич

ЁРШ И ЛЕВИАФАН

Введение в политическую историю
русской литературы

монография

Печатается в авторской редакции

Художник: Юрий Владимирович Оленев

Компьютерная верстка:
Алексей Николаевич Каменских

Подписано в печать 24.10.2025 г.
Формат 60х90/16. Печать цифровая.
Гарнитура Arial Narrow. Усл. печ. л. 19,25.
Тираж 60 экз. Заказ № 22-Ч-02052

Отпечатано с готового оригинал-макета
ООО «Кунгурская типография»
617470, г. Кунгур, ул. Криулинская, 7.
e-mail: office@press.perm.ru