

(Не)насилие в русской культуре

Дмитрий Калугин, Борис Маслов

О понятии человеческого¹

Dmitri Kalugin, Boris Maslov

On the Concept of Humanity

Дмитрий Калугин (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»), Санкт-Петербург, профессор; кандидат филологических наук) dkalugin@hse.ru.

Борис Маслов (Университет Осло, доцент; PhD) borismas@ifikk.uio.no.

Ключевые слова: человечность, Фукидид, Козеллек, Шмитт, история понятий

УДК: 82.091+821.161.1+7.01

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_301

Современное русское понятие человечности складывалось под влиянием французского *humanité*, которое — подобно его аналогам в других языках — восходит к латинскому *humanitas*. В статье затрагивается ряд вопросов методологии: является ли понятие человечности лишь историко-культурным конструктом? свидетельствует ли отсутствие в языке соответствующей лексики о том, что это понятие чуждо той или иной культуре? может ли представление о человечности служить основой для политики ненасилия? выделяется ли русское понятие из ряда аналогичных понятий в европейских языках? В статье выдвигаются контраргументы против самого значительного историко-семантического исследования понятия человечности — работы Козеллека об «асимметричных» понятиях, написанной под влиянием идей Карла Шмитта.

Dmitry Kalugin (PhD; Professor, HSE University, St. Petersburg) dkalugin@hse.ru.

Boris Maslov (PhD; Associate Professor, University of Oslo) borismas@ifikk.uio.no.

Key words: humanity, Thucydides, Koselleck, Schmitt, history of ideas

UDC: 82.091+821.161.1+7.01

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_301

The modern Russian concept of *chelovechnost'* (humanity) evolved under the influence of the French *humanité*, which — similarly to its analogues in other languages — derives from the Latin *humanitas*. The article touches on a set of methodological questions: does the concept of humanity represent merely a construct of cultural history? is its alienness to a given culture inferrable from the absence of a corresponding lexeme? can the notion of humanity supply the foundation to a politics of non-violence? does the Russian concept differ from analogous concepts in other European languages? The article puts forward counter-arguments against the most notable contribution to the historical semantics of humanity — Koselleck's 1975 study of "asymmetrical" concepts, which shows the influence of the ideas of Carl Schmitt.

1 Авторы признательны А. Блюмбауму, И. Клигеру, Н. Мовниной, Т. Никитиной за критические замечания, которые помогли в работе над статьей.

I. «Некая перемена в мыслях»: античные конструкции бесчеловечности

В разгар Пелопонесской войны Лесбос взбунтовался против власти Афин — города-«тирана», контролировавшего в течение большей части V века до н.э. почти все острова Эгейского моря. Восстание было подавлено, и афинский народ принял решение наказать жителей Митилены с исключительной по меркам той войны жестокостью: все граждане-мужчины должны были быть казнены, а женщины и дети — проданы в рабство. На следующий день решение было пересмотрено, и вдогонку уже посланным вестникам спешно снарядили вторую галеру. Убийство тысяч митиленцев было остановлено в ту минуту, когда афинский генерал Пахес уже «прочитал указ и приготовлялся исполнить его» (3, 49, 4).

Так в своей «Истории» рассказывает об этих событиях их современник Фукидид, которому нередко приписывают исполненный пессимизма взгляд на человеческую природу. Гоббс Фукидид вдохновил на то, чтобы предпочесть монархию республике². Ницше искал у афинского историка право сильного — чистую, еще не замутненную этикой политику: Фукидид как будто свидетельствует об эпохе до добра и зла, когда «благое» все еще было синонимом благородства высших, а «дурное» — подлости низших сословий. Власть, как пишет Ницше в трактате «К генеалогии морали», тогда принадлежала тем, кто, подобно афинянам, оставляли «повсюду и навсегда, наподобие основанных обща колоний, напоминания о дурных и добрых делах» [Ницше 1990: 428].

Эта взятая из Надгробной речи Перикла цитата (2, 41, 4—5: *πανταχοῦ δὲ μνημεῖα καθὼν τε καὶ αὐθὼν αἰδία ζυγκатоικίσαντες*) по-своему блестяще иллюстрирует тенденциозный тезис Ницше: формулировка Фукидида настолько неудобна для современного читателя, ждущего от оратора недвусмысленной похвалы в адрес своих соотечественников, что переводчики часто вводят в текст уточнения. Гоббс добавляет «врагов»: «...и установили повсюду вечные памятники — зла, которое мы причинили нашим врагам, и добра, которое мы сделали нашим друзьям» («...and set up eternal monuments on all sides, both of the evil we have done to our enemies, and the good we have done to our friends») [Thucydides 1959: 112]. За Гоббсом следует и Рекс Уорнер, автор самого авторитетного современного перевода «Истории» на английский, но он избавляется и от «злых дел», заменяя их на «страдания», которые афиняне обрушивают на своих врагов [Thucydides 1972: 148]³. Афиняне делают плохо только тем, кто того заслуживает.

В том же абзаце, в котором Ницше приводит эту знаменательную цитату, он упоминает «белокурую бестию», чьи взгляды на нравственность чужды современному человеку. Переводчики действительно камуфлируют неудобную им «этику», прославляющую злые дела, при помощи политики (либо добавляя в текст «врагов», либо заменяя «зло» на неизбежные в военное время «стра-

2 См.: [Strauss 1984: 59]. Уже в XVI веке «История» Фукидида служила «дежурной ссылкой при оправдании империалистических завоеваний» («a standard authority for justifying imperial conquest») [Hoekstra 2012: 28].

3 Точно передает смысл подлинника перевод Ф.Г. Мищенко: «вечные памятники содеянного нами добра и зла» [Фукидид 2012: 94]. Перевод Г.А. Стратановского невен: «вечные памятники наших бедствий и побед» [Фукидид 1981: 82].

дания»). Однако, как мы увидим, эта подчиненная политической целесообразности этика уже была объектом критики со стороны самого Фукидида.

Как бы ни удручали нас сейчас рассуждения Ницше о том, что древние греки заслуживают восхищения потому, что у них не было понятия о нравственно «дурном», сам тезис об исторической изменчивости этических представлений не может быть просто отброшен в сторону. Речь идет о пределах историзма — о границе, которая отделяет антропологическую и историко-культурную контекстуализацию от релятивизма, отрицающего универсальность важнейших аффективно-этических характеристик, объединяющих людей разных сословий, рас, культур и исторических формаций, а следовательно ставящего под сомнение общность человечества как вида. «Генеалогический» радикализм Ницше требует критического анализа тем настойчивей, что он заложил основу современной истории понятий.

В статье 1975 года «Об историко-политической семантике асимметричных понятий-антонимов» Райнхарт Козеллек развивает свой подход к истории фундаментальных нравственных категорий, возводя ее, как и Ницше, к древним грекам [Koselleck 1979: 211—259]. Основан этот подход на *асимметричных* понятиях, с помощью которых «я» не просто противопоставляется «другому», а возвеличивается за его счет.

Генеалогия асимметричного разделения мира, которую стремится проследить Козеллек, ведет от Античности к зарождению Нового времени в дискурсе Просвещения, кристаллизации новых понятийных установок в эпоху Французской революции и, наконец, — к ужасам новейшей истории, когда врагам начали отказывать в том, что они люди:

Конкретное обозначение врага, до тех пор скрытое за завесой просвещенческих языковых приемов, обнаружилось открыто. Король, увиденный с точки зрения человечества как *нечеловек* (*menschlich gesehen ein Unmensch*), должен быть устранен. ...гетерономные категории оказались противопоставлены таким образом, что при помощи отрицания, заложенного во мнимом понятии-антониме (*Gegenbegriff*), стало возможно преследовать цель уничтожения любого, кто в тот момент признавался противником. Тотальное понятие человеческого, как только оно стало использоваться в политике (*einmal politisch gehandhabt*), привело к тоталитарным последствиям [Ibid.: 252—254].

Уже в первой книге Козеллека «Критика и кризис» (1959) модернность предстает как патология, порожденная Просвещением. Вопреки расхожему мнению, согласно которому корни нацизма следует искать в реакции на Просвещение (в романтизме и национализме), Козеллек винит в главных бедах XX века подчинение политики этике и происходящую из этого непримиримость, контрапунктность просвещенческого дискурса. Вслед за своим старшим коллегой Карлом Шмиттом, в свое время придворным юристом Рейха, (а в конечном итоге — вслед за Ницше, по-своему читавшим Фукидида) Козеллек искал альтернативу Новому времени в чистой политике, не путавшей баланс сил с выбором между добром и злом.

Знаменательно, что последние страницы главы об асимметричных понятиях посвящены апологии трактата Шмитта «О понятии политического» (1932)⁴.

4 О шмиттианских предпосылках теории асимметричных понятий см.: [Pankakoski 2021: 562].

Бесспорное достижение его предшественника, согласно Козеллеку, состояло в выявлении фундаментального для политики противопоставления «друга» и «врага». Может показаться, что именно верность учителю заставляет Козеллека утверждать, что позиция (*Parteinahme*) самого Шмитта не имеет значения (речь ведь идет о «понятии *политического*, а не о понятии политики»!), и даже укорять в наивности тех, кто хочет «начертать понятие о мире» выше парной пары «врага — друга» (“*wer den Frieden als Oberbegriff zu ‘Freund und Feind’ stilisiert*” [Ibid.: 258—259]).

Веря, что Шмитт обнаружил в борьбе с «врагом» извечный закон человеческой истории, Козеллек ищет собственное, квазилингвистическое обоснование этого антитетического принципа. Поэтому его находка — асимметричные понятия — никак не может быть подана как порождение Нового времени. Козеллек обнаруживает их у древнегреческих авторов в противопоставлении эллинов и варваров, а также в Средние века в паре «христианин — язычник», что и позволяет ему снисходительно напоминать ревнителям «мира», что «конфликты» будут возникать всегда, подобно сопровождающим их «асимметричным понятиям-антонимам и техникам отрицания» [Ibid.: 259].

Таким образом, универсальность политики, понятой по Гоббсу и Шмитту, как будто снимает с Просвещения обвинение в том, что своей контрарностью оно заразило Новое время. С другой стороны, именно фундаментальный характер политики противостояния, о котором Козеллек узнал от Шмитта, позволяет утверждать ее принципиальную неподотчетность нравственной критике: враг всегда останется врагом. Главное не считать врага *дурным*, потому что такого демонизированного врага придется уничтожать, а это ведет к тотальному террору.

Противоречие в анализе Козеллека кажется теоретически разрешимым при условии разведения трех типов контрарных пар: «друг — враг» (симметричные понятия-антонимы), «грек — варвар» и «христианин — язычник» (асимметричные понятия-антонимы), и «человек — нечеловек» (этически асимметричные, современные понятия-антонимы)⁵. Однако вряд ли такое разведение возможно, ведь нравственная окраска как раз и делает понятия асимметричными; так, например, согласно Козеллеку, для греков варвары были «трусливыми, неумелыми, жадными, свирепыми и т.д.» [Ibid.: 218].

На самом деле локальное гражданское самосознание (принадлежность к собственному полису) имело для греков в V веке куда большее значение, чем восприятие себя как не-варваров, а к таким народам, как персы и египтяне, большая часть уничижительных характеристик, которые приводит Козеллек, была вовсе не применима. Националистическая риторика Демосфена, прежде всего его речи против Филиппа, действительно основана не нехитрой мысли, что эллин лучше «варвара». Однако даже Демосфен предлагает демосу обратиться за помощью не только к другим грекам, но и к персидскому царю, и вынужден уточнять, что врагом Греции является «мерзкий выходец из Македонии, откуда раньше и раба приличного нельзя было купить», а не один из тех «иноземцев, которые из благородных мест» (3, 31).

Предпринятая Козеллеком попытка построить генеалогию асимметричных понятий остается неубедительной сразу по трем причинам.

5 Ср.: [Postoutenko 2011: 98].

Во-первых, он переносит в Античность современные категории, создавая ложную картину структурной аналогии⁶. Козеллек оперирует немецкой оппозицией «человек — нечеловек» (Mensch — Unmensch), аналоги которой он подыскивает в далеком прошлом. Между тем совсем не случайно то, что древние греки не пользовались этой оппозицией (очень редкое слово ἀνάνθρωλος ‘бесчеловечный’ впервые зафиксировано в III веке н.э.). Понятие φιλανθρωλία (букв. ‘человеколюбие’), которое станет характеристикой Бога в христианстве, в классический период часто употребляется в значении «сострадание, человеческое отношение», однако у него нет понятия-антонима⁷. До Плутарха греки почти не использовали даже прилагательные «иноземный» (βάρβαρος и βαρβαρικός) с негативной окраской. Наконец, если у римлян было слово-понятие *humanitas*, которое окказионально могло противопоставляться неотесанности и жестокости, однако общее значение которого было близко русскому расхожому понятию «культурность» («цивилизованность», «образованность»), то и тут греки предпочитали другие лексикализации: «образование» (παιδεία), «ученость, любовь к словам» (φιλολογία), с одной стороны, и «необразованность» (ἀπαιδευσία), «немузыкальность» (ἄμουσία) — с другой.

Во-вторых, как уже было сказано, не выдерживает критики предположение, что асимметричные понятия свободны от этики в том же смысле, в котором (будто бы) внеэтичны симметричные понятия «друг — враг» у Шмитта. В-третьих, для античного мироощущения первоначальной политикой была политика мира, а не политика войны. У Козеллека же полис упоминается не как основание политики как таковой, а как атрибут эллинизма, которого лишены варвары [Ibid.: 219]. Это парадоксальное смещение акцентов имело далекоидущие методологические последствия. Политика внутреннего самоуправления, созидаящая общее дело, вовсе не демонизирует скопом всех тех, кто оказался вне республики: она их *не замечает*. «Другие», исключенные из полиса, оказываются не в роли врага, а скорее в роли лишенного достоинства «человека из подполья». Единственное, что у них остается, — это звание человека. В Новое время именно на этом основании, как мы увидим, возникает парадоксальная понятийная конструкция, в которой человеческого больше всего там, где человек почти полностью расчеловечен. Этот важный семантический поворот оказывается в концепции Козеллека упущен.

Анализ асимметричных понятий у Козеллека подталкивает к выводу, что предпринятое Шмиттом изгнание этики из политики — как раз утопический, характерно нововременной проект. Идея человечности должна быть дискре-

6 Трудности, с которыми сталкивается Козеллек при анализе греческого материала, усугубляются тем, что он опирается на опубликованную в 1923 году книгу Юлиуса Ютнера «Эллины и варвары: из истории национального самосознания». Согласно Ютнеру, «два эти понятия зависят друг от друга наподобие математических функций» [Jüthner 1923: vii], что позволяет ему рассматривать их историю крайне схематично, предполагая, что значение этих слов-понятий на разных языках оставалось в целом неизменно в течение тысячелетий. Подобный подход неизбежно приводит к тому, что на древность некритично накладываются позднейшие представления. Предложенный Козеллеком анализ пары «христианин — язычник», напротив, кажется в целом убедительным и полезен для прояснения средневековых памятников (см.: [Seidl 2009: 48–54]; иначе: [Paradies 2022]).

7 Значение древнегреческого слова, морфологически эквивалентного русскому *человеконенавистничество* (μισανθρωλία), — ‘мнительность’ или ‘конфликтность’, а никак не ‘жестокость, отсутствие сострадания’ (ср.: Платон, Федон, 89d).

дитирована, объявлена производной от политического понятия врага, сведена к функции идеологического оружия⁸. Между тем Козеллек полагает, что это понятие становится опасным, только когда оно «используется политически» (*einmal politisch gehandhabt*). Признавая существование чисто этического понятия человеческого (которое порицает те или иные формы действия, отвергая их как негодные для субъекта морали, но не обнаруживая при этом в тех, кто живет не по-людски, врагов), Козеллек как будто допускает крамольную для Шмитта и с трудом укладывающуюся в гегелевскую концепцию нравственности как общественного обычая (*Sittlichkeit*) мысль, что оно могло бы служить не борьбе с нечеловеками, а консолидирующей политике мира и общего дела. К такому понятию, как мы видели, близки «человеколюбие» у греков и «человечность» у римлян. Более того, представление о человечности тех или иных поступков или форм поведения обнаруживается даже в тех контекстах, где оно не может дать о себе знать устойчивым, лексически выраженным понятием. С таким контекстом мы сталкиваемся в описанном выше эпизоде «Истории» Фукидида⁹.

Предмет описания Фукидида — война греков против греков, а нередко и братоубийственная гражданская рознь в пределах одного города, своего рода античный прообраз войны всех против всех у Гоббса. Однако даже в условиях, которые сам историк имплицитно характеризует как повторяющиеся патологии (1, 22, 4; 2, 48, 5), чистая политика, присваивающая победителю право наносить вред побежденному и даже похвалиться этим, не берет верх над понятием человеческого.

После того как афиняне приняли решение искоренить население взбунтовавшейся Митилены, что-то заставило их вернуться к обсуждению этого уже закрытого дела: «На следующий день у них тут же случилась некая перемена в мыслях (*μετάνοιά τις*), и они пересмотрели свое решение: они осознали, что решение уничтожить не виновных, а весь город, было жестоким [незрелым, диким] и большим (*ὄμδν... καὶ μέγα*) [предприятием]» (3, 36, 4). Фукидид аккуратно подбирает слова: слово *метанойя*, которому в будущем предстоит стать основным обозначением христианского раскаяния, фиксируется в этом пассаже впервые и поясняется редким синонимом *аналогизмос*: если аристотелевский *анагноризис* — это (повторное) узнавание, то *аналогизмос* — это повторное рассуждение, пересмотр уже рассмотренного. Спорность принятого накануне решения связана, с одной стороны, с его особым качеством, обозначаемым при помощи многозначного слова *ὄμδς* ('жестокое', 'незрелое'), а с другой — с масштабом (*μέγα*), приближающим обычную для военного времени казнь предателей к современному понятию геноцида.

Первоначальное решение не осмысливается афинянами как преступное; даже выступающий против него Диодот не ставит под сомнение его справед-

8 Так, у Шмитта понятие человечества (*Menschkeit*) — «это идеологическое орудие империалистической экспансии, а в его этически-гуманитарной форме представляет собой специальное средство экономического империализма» [Schmitt 1932: 42].

9 В «Истории» не встречаются слова *φιλάνθρωπος* 'человеколюбивый' и *φιλάνθρωπία* 'человеколюбие' (хотя они уже появляются у его современников: Aesch. PV 11, Eur. Fr. 953). В важнейшем месте своего труда Фукидид говорит о «человеческом» принципе (*κατὰ τὸ ἀνθρώπινον* 1, 22, 4), согласно которому «такие же или схожие» события в истории повторяются; речь идет об одном из следствий неизменности человеческой «природы» (ср.: 2, 48, 5; 3, 82, 2; иная трактовка: [Cogan 1981: 185–196]).

ливость: согласно его аргументации, представляющей собой развернутую критику смертной казни, это решение нецелесообразно с управленческой точки зрения (3, 45—47). И тем не менее оно вызывает произвольное отторжение. Ключевое в данном случае слово ὄμβρος может отсылать к разным аспектам непригодности для человека — сырой, неприготовленной или даже перепереваренной пище, незрелым плодам, еще не побывавшим в печи глиняным сосудам, преждевременным родам (см.: [Liddell et al. 1996, s.v. ὄμβρος]). Значения ‘дикий’, ‘свирепый’, ‘жестокий’, которые мы находим у Эсхила (господа «жестоки» по отношению к рабам (Ag. 1045)) и Софокла (хор с симпатией отзывается об Антигоне — «диком чаде дикого отца», не научившемся уступать «несчастиям» (Ant. 471)), имеют переносный характер. Фукидид использует это слово еще раз, в той же третьей книге, по отношению к беспощадной гражданской войне в Коркире (3, 82, 1).

Афиняне отвергают свое первоначальное решение как несообразное человеческой природе, одним словом как бесчеловечное. И они спешат исправить свою ошибку, тем более что вестники казни уже находятся в пути на Лесбос. В одном из самых известных мест «Истории» Фукидид показывает, каким образом второй, отправленной позже галере удалось предотвратить уничтожение города. Так как митиленские представители обещали гребцам большое вознаграждение, те плыли, сменяясь, круглые сутки, и даже перловку, перемешанную с вином и оливковым маслом, ели, не откладывая весел.

По воле судьбы ни одно дуновение ветра не противилось им, и так как посланное первым судно плыло на свое чудовищное (ἄλλόκοτον) дело без рвения, а это спешило таким вот образом, первое опередило второе настолько, что Пахес успел прочитать указ и приготовлялся исполнить его, а тут прибывает второе судно — и оно предотвратило убийство. настолько близка была Митилена к опасности (3, 49, 4).

Фукидид выстраивает этот синтаксический период таким образом, чтобы добиться максимального драматического напряжения, не только откладывая развязку, но и неожиданно переключаясь на историческое настоящее («а тут прибывает второе судно»). И тем не менее он соблюдает характерную эмоциональную дистанцию, повествуя о событиях так, что читатель одновременно сострадает тем, кто стремится спасти гибнущих, и ставит себя в положение исполнителей едва не состоявшейся казни. Дополнительно акцентировать бесчеловечность первой миссии нет необходимости, так как любая иная реакция на происходящее была бы противна человеческой природе. Ведь именно с этой противоестественностью связана спасительная задержка: при помощи сложной антитезы Фукидид характеризует дело, которое было поручено плывущим в первой галере, как «противное их характеру», «странное», «чудовищное» (ἄλλόκοτος).

Одна из задач Фукидида — показать, как ведут себя люди, чьи действия, пусть даже направленные против врага, кажутся *дикими* им самим. Так, мысль об избыточной насильственности их собственной империалистической политики в отношении Митилен не дает афинянам спать спокойно. Хотя в распоряжении древнегреческого историка и нет отвлеченного существительного, аналогичного латинскому *humanitas*, немецкому *Menschlichkeit* или русскому *человечность*, близкое по смыслу понятие он передает при помощи других

лексических средств (прилагательные *ῥῆμος* и *ἄλλόκοτος*), синтаксических конструкций и риторических приемов.

II. «Полюби нас черненькими»: злоключения человечности в России

В своем анализе пары «человек — нечеловек» Козеллек сосредоточен на немецком материале; между тем в европейском контексте этот материал кажется скорее необычным. Слова *Unmensch*, *Übermensch*, *Untermensch* заимствуются и калькируются в другие языки, но их сложно считать определяющими в семантическом поле человечности и бесчеловечности в английском, французском или русском языках. Доминирует в этом поле не «политическое» уничтожение или уничтожение врага, а оценка поведения как соответствующего некоторым нравственным ожиданиям.

Нередко этот преимущественно этический дискурс получает политическую проекцию, однако политика войны и здесь уступает политике мирного сосуществования, условием которого оказывается внутреннее очищение человека от «нечеловека». Французское *humanité*, англ. *humanity*, рус. *гуманность* и *человечность* в общем и целом наследуют — в результате множественного и опосредованного семантического калькирования — латинскому *humanitas*, понятию с размытой цивилизационной семантикой, получившему дополнительные религиозные коннотации в эпоху Средневековья¹⁰. Наконец, совсем не укладываются в козеллековскую теорию понятий-антонимов такие русские слова, как *нелюдимый* (пусть избегающий «цивилизации», но при этом вовсе не похожий на врага) или *нечеловеческий* (здесь отрицание может семантически соответствовать приставке *сверх-*; ср. *нечеловеческие усилия*).

Для уяснения понятия человечности в современных европейских языках важнее мысль Козеллека об универсализации и *сингуляризации* понятий в Новое время [Koselleck 1979: 54]: после краха сословного общества на место множественных свобод пришел общий для всех императив Свободы, на место многообразных прав и привилегий отдельных социальных групп — Права Человека. Хотя сам Козеллек не рассматривает понятие человечности в данном ракурсе, можно предположить, что именно этот историко-семантический сдвиг привел к тому, что в конце XVIII века, в эпоху сентиментализма, все люди были уравнианы в своей человечности и главным стало — *быть человеком*, что бы это ни значило. Этот новый акцент на единстве (*братстве* и *равенстве*) всех людей наложил на кризис этики добродетелей. Человек Нового времени только и может быть добродетельным, если демонстрирует свою человечность.

Языковые интуиции подсказывают носителю русского языка, что человечность — это не столько социальное или политическое, сколько аффективное понятие, близкое к состраданию и сочувствию. Это связано с тем, что в России человечность, как и многие другие понятия, концептуализируется в первую очередь не философским, юридическим или политическим дискурсами, а при помощи литературы и отчасти литературной критики. В результате акцент

10 В своем обзоре истории этого понятия в западноевропейских культурах Ханс Эрих Бёдекер на первое место ставит его использование в богословии [Bödeker 1982].

делается не на правах человека и автономии субъекта, как в восходящей к Канту традиции [Hill 1980], а на психологическом анализе, выявлении семантических оттенков и идеологическом перетолковывании понятий. Хотя следующий ниже краткий очерк ограничивается материалом XIX века, намеченные тенденции имели продолжение и в литературе модернизма (от «Мелкого беса» Сологуба до «Скифов» Блока), и в советскую эпоху, и в самое последнее время.

Главным русским литературным сюжетом, запустившим рефлексию о человеке через выстраивание антитетических категорий (цивилизованный человек vs. дикарь), была встреча с другим, а местом, где разворачивались связанные с ней события, стал в первую очередь Кавказ¹¹. Сама эта встреча нередко интерпретировалась в руссоистском ключе, а сентименталистский словарь с его утверждением общности человеческой природы несмотря на культурные и сословные различия, навязывался этому этническому другому вполне в колониальном духе. В этой дихотомии цивилизованности — дикости Россия выступала как цивилизующее начало, однако на первом плане, в согласии с западно-европейскими образцами, оказывалась симпатия к диким — от пушкинской Земфиры, ставшей жертвой «цивилизованного» любовника, до Лукашки в «Казаках» Толстого, гордящегося тем, что он убил человека.

С другой стороны, подобно аналогичным понятиям в европейских языках, человечность была связана с «социабельностью» — особым характером взаимодействия между людьми, построенном на демонстрации расположения и симпатии. В целом русское слово *человечность* близко к французскому пониманию человечности (*humanité*) как стандарта поведения¹². Хотя и в этом ракурсе возможно смешение крайностей. У Михаила Бакунина, например, «дикое» революционное насилие осмысляется как защита «цивилизации и человечности» от еще более «дикой» государственной власти:

В июньских восстаниях в первый раз встретились без масок, лицом к лицу, дикая народная сила, борющаяся уже не за других, а собственно за себя, никем не руководимая, подымающаяся собственным движением для защиты своих священнейших интересов, и дикая военная сила, не обузданная никакими соображениями уважения к требованиям цивилизации и человечности, общественной учтивости и гражданского права и в опьянении дикой борьбы беспощадно все жгущая, режущая и уничтожающая [Бакунин 1989: 461].

То место, которое Бакунин отводит человечности в допускающей насилие политике непримиримой борьбы, определяется в категориях учтивости и соблюдения приличий.

История цивилизованности в России претерпела, начиная с Петровской эпохи, разные повороты — от научения, добровольного или нет, правильному поведению, и критики щеголей и петиметров в сатирической литературе до, уже в режиме просвещенческой этики самосовершенствования, масонской

11 О механизмах конструирования кавказского текста см.: [Китанина 2009].

12 Вежливость и учтивость, столь важные в определении цивилизованности во Франции, непосредственным образом связаны с человечностью (об этом см.: [Старобинский 2002]). Слово *humanité* означает «мягкость, благородство, доброту, отзывчивость к чужим страданиями» («*douceur, honnêteté, bonté, sensibilité pour les malheurs d' autrui*» [Le Dictionnaire... 1762: 893]).

работы над собой. Но едва ли не важнейшим эпизодом этой истории была Отечественная война 1812 года, поколебавшая просвещенческие настроения русского общества. Размышления Батюшкова, пораженного видом сгоревшей Москвы, отражают характерную для его современников растерянность¹³: если просвещенность, то есть цивилизация, не спасают от варварства, то они скомпрометировали себя в качестве универсальных оснований жизни для всех людей.

Новые ориентиры в 1820-е годы русские авторы ищут в насыщенном полемикой нововременном европейском дискурсе. Так, французский католический консерватизм становится питательной средой для рассуждений о человечности в «Первом философическом письме» Чаадаева (1829, опублик. 1836). В этом сочинении, написанном на французском языке, понятие *humanité* с его католическими обертонами (см. подробнее: [Велижев 2022: 46–48]) служит одной из отправных точек в раздумьях автора о своей стране.

Политико-религиозные идеи Чаадаева, мечтавшего об объединении Европы на основании католицизма, исходили из того, что Россия отстала от общемировой цивилизации:

Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру. Конечно, не пройдет без следа и то наставление, которое нам суждено дать, но кто знает день, когда мы вновь обретем себя среди человечества (au milieu de l'humanité) и сколько бед испытаем мы до свершения наших судеб? [Чаадаев 1991: 326].

Итог развития народов, размышляет Чаадаев во «Fragments et pensées diverses», должен привести к выявлению общечеловеческого начала, ведь путь этот заповедан Евангелием, «которое не знает рас помимо одной человеческой, или же следует обратить человечество вспять, вернуть его к исходной точке, на которой оно стояло в то время, как слово “человечность” еще не было изобретено (le mot d'humanité n'avait pas encore été inventé)» [Там же: 476].

Уже в рамках открыто националистического дискурса христианские коннотации понятия человечности органичным образом сочетались с цивилизационной критикой Европы. В книге очерков «Москва и москвичи» (1842) Загоскин, размышляя о значении слова «человечность» и некоторых смежных понятий (гуманность, космополитизм, филантропия, человеколюбие), пишет:

Гуманность. Я думаю, что в этом слове не всякий француз узнает свое *humanité*, тем более что при переделке на русские нравы оно получило смысл гораздо обширнейший. *Гуманность* можно перевести русским словом *человечность*, то есть способность сочувствовать всему, что составляет истинное достоинство человека, или вообще любовь ко всему человечеству, и, разумеется, в самом высоком значении этого слова [Загоскин 1988: 348–349].

13 Ср.: «Москвы нет! Потери невозвратные! Гибель друзей, святыня, мирное убежище наук, все осквернено шайкою варваров! Вот плоды просвещения или, лучше сказать, разврата остроумнейшего народа, который гордился именами Генриха и Фенелона. Сколько зла!» [Батюшков 1977: 435]. Эти «ужасные проступки вандалов, или французов в Москве и в ее окрестностях, поступки беспримерные и в самой истории, — пишет Батюшков в другом месте, — расстроили мою маленькую философию и поссорили меня с человечеством» [Там же: 436].

Любовь в самом высоком значении этого слова — это, по всей видимости, христианская любовь, и можно сказать, что в представлении Загоскина именно христианский универсализм в его православной версии придает русским словам *гуманность* и *человечность* смысл «гораздо обширнейший».

Таковы те понятийные предпосылки, которые предопределили характерный поворот в трактовке человеческой общности в русской культуре. Мы остановимся здесь на двух взаимосвязанных сюжетах.

Первый можно обозначить как рождение (все)человечности — неологизм, часто используемый Достоевским, — из духа русской «народности»¹⁴. Фактически это становится главным лейтмотивом знаменитой речи о Пушкине 1880 года:

Ибо что такое сила духа русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности? Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее назначение этой силы. Тут он угадчик, тут он пророк [Достоевский 1984: 147].

Всечеловечность и всемирность пушкинского гения должна стать залогом будущего единения народов:

О, народы Европы и не знают, как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону! [Там же: 148].

Пересоздание концепции человечности на основании русской народности, воплотившейся в пушкинском гении, поможет Европе преодолеть внутренние противоречия — те самые, порожденные Просвещением очаги контрарности, которые, согласно Козеллеку, сделали из Европы колыбель нескончаемых кризисов¹⁵. Достоевский обещает победить европейскую тоску, установив новое братство, где не будет «ни первых, ни последних». При этом за громкими сло-

14 О проблеме общечеловеческого размышляет уже критик Валериан Майков, пытаясь понять «отношение национальности к личности и личности к человечности»: «...личность заключается в противоположности внешним влияниям; но чтоб перейти в человечность, она должна освободиться от крайности, противоположной той, которая преобладает в национальности. Вот почему в характерах истинно великих людей никогда не найдете вы односторонностей ни большинства, ни меньшинства тех наций, которые ими гордятся. Личность есть только ступень к чистоте человеческого типа» [Майков 1985: 140] (курсив снят. — Д.К., Б.М.). Великие люди в данном случае — это те, кто смог преодолеть различие между национальным и общим, став воплощением общечеловеческого начала.

15 Козеллек рассматривает понятие всечеловечности у Достоевского в том же контексте, что и человека будущего у Маркса; их он оценивает положительно, противопоставляя их политизированному понятию сверхчеловека в рецепции Ницше [Koselleck 1979: 256].

вами пушкинской речи скрывается понимание человечности, которое можно обозначить как *рессантиментное*. Достоевский, как и Чаадаев, мечтает, что недооцененная Европой Россия преподаст ей свой урок; именно в этом ракурсе, предполагающем взгляд на себя со стороны другого, в полной мере реализуется двойственная логика исключенности и исключительности.

Во втором томе «Мертвых душ» есть примечательный разговор Чичикова с Уленькой о том, что надо принимать человека, даже если он дурен. На возражение, что такого человека «не надо прогонять, но и не надо любить», Чичиков отвечает: «По христианству именно таких мы должны любить». И тут же, обратясь к генералу, сказал с улыбкой, уже несколько плутоватой: «Изволили ли, ваше превосходительство, слышать когда-нибудь о том, что такое: полюби нас черненькими, а беленькими нас всякой полюбит?» [Гоголь 1951: 164]. И дальше рассказывается «преказусный анекдот» про управителя-немец, которого подвыпившие судейские засадили на полтора года за то, что он их плохо встретил. Дело, благодаря хлопотам жены, кончилось хорошо, управитель-немец пошел на мировую и отделался «двумя тысячами да угостительным обедом», на котором, «когда все уже развеселились и он также, вот и говорят они ему: “Не стыдно ли тебе так поступить с нами? Ты всё бы хотел нас видеть прибранными, да выбритыми, да во фраках. Нет, ты полюби нас черненькими, а беленькими нас всякой полюбит”» [Там же: 166].

В победной реплике судейских цивилизованный человек слышит голос того, кто не только не обладает его этическими качествами, но последовательно их отрицает, сознательно противопоставляя им дикость, доведенную до уничтожения человеческого в человеке. В этой сцене звучит одна из главных гоголевских тем — увидеть брата в том, кто утратил все, кроме своей человеческой природы, кто составляет самый низ общественной иерархии, и, как Акакий Акакиевич, утратил всякое достоинство, даже свой пол — не случайно его старую шинель чиновники называли «капотом».

Другой важный сюжет, также занимавший Гоголя, — это сюжет о «великом грешнике». По замечанию Лотмана, он питался двумя традициями: средневековыми апокрифами, в соответствии с которыми «превзошедший все меры грешник ближе к спасению, чем не знавший искушений праведник», и «просветительской верой в добрую природу человека» [Лотман 1988: 338]. У Гоголя эта вера транслируется резонером, носителем оптимистического взгляда на мир; на ней основывались его попытки создать во втором томе «Мертвых душ» утопическое видение жизни будущего.

Программа Достоевского идет в этом направлении еще дальше: необходимо, без всякой задней мысли, полюбить человека во всей его мерзости, распознать через мерзость святость и увидеть его достойным любви. Размышляя о русском народе, Достоевский пишет:

Повторяю: судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно вздыхает. А ведь не все же и в народе — мерзавцы, есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем нам путь освещают! Я как-то слепо убежден, что нет такого подлеца и мерзавца в русском народе, который бы не знал, что он подл и мерзок, тогда как у других бывает так, что делает мерзость, да еще сам себя за нее похваливает, в принцип свою мерзость возводит, утверждает, что в ней-то и заключается l'Ordre и свет цивилизации, и несчастный кончает тем, что верит

тому искренно, слепо и даже честно. Нет, судите наш народ не по тому, чем он есть, а по тому, чем желал бы стать [Достоевский 1981: 43].

Упоминание порядка (l'Ordre), цивилизации и (имплицитно, через метафору света) Просвещения не случайно: «слепо» убежденный в своей правоте автор верит в то, что народ «слепо» верит в европейские ценности и сможет дать им новое основание. Народ и Россию необходимо «полюбить черненькими», и тогда они явят миру свою святость, «чудесную способность», «способность всепримиримости, всечеловечности» [Достоевский 1978: 55].

Если реконструировать логику Достоевского, то человек должен показать себя в своей нечеловечности, чтобы другие увидели в этой нечеловечности человека, и, таким образом, преобразились сами и открыли в себе подлинную человечность (всечеловечность). Именно это и подается как подлинный вид эмпатии, как подлинная открытость другому человеку и миру, и если человек или мир на это не способен, то виноваты в этом только они. В рамках ресентиментной конструкции человечности продвижение общей гуманистической риторики может сосуществовать с требованием переименования существующего порядка вещей — в том числе и насильственным путем. Именно на этот пугающий потенциал гуманизма по-русски указывает украинская писательница Оксана Забужко, которая находит в русской литературе готовность прощать все и всем, а в творчестве Достоевского — «затаенную ненависть и зависть» [Zabuzhko 2022: 7].

Понятие человечности в Новое время не является, несмотря на тезисы Козеллека, прежде всего политическим понятием; но и в качестве понятия этического оно включает многообразные формы принуждения, прежде всего по отношению к самому себе, но также — в форме дидактического увещевания или образцово-показательного навязывания — и по отношению к другому. В данном случае не важно, о чем идет речь — о телесной дрессуре, умении пользоваться ножом и вилкой, способности подавлять агрессивные импульсы или даже о чувстве христианской любви, которому европейской цивилизации следует поучиться у якобы сберегшего его русского народа. Можно даже сказать, что любой *разговор* о человечности — это разговор о степени насилия, которое способен выдержать человек в своем стремлении существовать в мире и гармонии с другими.

Сама же возможность такого разговора основывается на этическом понятии человечности, которое чуждо идеологии непримиримой вражды. В борьбе с нечеловеком в себе люди неравны, так как не все претендуют на моральное совершенство, но, примеряя на себя образы должного или допустимого, они неизбежно обнаруживают то, что их объединяет — поверх меняющихся общественных представлений, которыми Гегель предлагал ограничить область нравственного, — в человечество. Об этом нам напоминает рассказанная Фукидидом и не замеченная Ницше история о митиленцах, которых спасло от гибели отвращение палачей к самим себе.

Библиография / References

- [Батюшков 1977] — *Батюшков К.Н.* Опыты в стихах и прозе. М.: Наука, 1977.
(*Batyushkov K.N.* Opyty v stikhakh i proze. Moscow, 1977.)
- [Бакунин 1989] — *Бакунин М.А.* Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 291—527.
(*Bakunin M.A.* Gosudarstvennost' i anarkhiya // Bakunin M.A. Filosofiya. Sotsiologiya. Politika. Moscow, 1989. P. 291—527.)
- [Велижев 2022] — *Велижев М.Б.* Чаадаевское дело: идеология, риторика и государственная власть в николаевской России. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
(*Velizhev M.B.* Chaadaevskoe delo: ideologiya, ritorika i gosudarstvennaya vlast' v nikolaevskoy Rossii. Moscow, 2022.)
- [Гоголь 1951] — *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: В 14 т. Т. 5. Мертвые души. Т. П. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951.
(*Gogol' N.V.* Polnoe sobranie sochineniy: In 14 vols. Vol. 5. Mertvye dushi. Vol. II. Moscow; Leningrad, 1951.)
- [Достоевский 1978] — *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 18. Статьи и заметки 1845—1861. Л.: Наука, 1978.
(*Dostoevskiy F.M.* Polnoe sobranie sochineniy: In 30 vols. Vol. 18. Stat'i i zametki 1845—1861. Leningrad, 1978.)
- [Достоевский 1981] — *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 22. Дневник писателя за 1876 год. Январь-апрель. Л.: Наука, 1981.
(*Dostoevskiy F.M.* Polnoe sobranie sochineniy: In 30 vols. Vol. 22. Dnevnik pisatelya za 1876 god yanvar' — aprel'. Leningrad, 1981.)
- [Достоевский 1984] — *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 26. Дневник писателя, 1877, сентябрь-декабрь — 2012, август. Л.: Наука, 1984.
(*Dostoevskiy F.M.* Polnoe sobranie sochineniy: In 30 vols. Vol. 26. Dnevnik pisatelya za 1877 sentyabr' — dekabr', 1880 avgust. Leningrad, 1984.)
- [Загоскин 1988] — *Загоскин М.Н.* Москва и москвичи. Записки Богдана Ильича Бельского, издаваемые М.И. Загоскиным. М.: Московский рабочий, 1988.
(*Zagoskin M.N.* Moskva i moskvichi. Zapiski Bogdana Il'icha Bel'skogo, izdavaemye M.I. Zagoskinym. Moscow, 1988.)
- [Китанина 2009] — *Китанина Т.А.* Две заметки о Пушкине и «кавказском тексте» // Пушкин и его современники: Сб. науч. трудов / Под ред. Е.О. Ларионовой, О.С. Муравьевой. СПб.: Нестор-История, 2009. С. 231—247.
(*Kitanina T.A.* Dve zametki o Pushkine i "kavkazskom tekste" // Pushkin i ego sovremenniki: Sbornik nauchnykh trudov / Ed. by E.O. Lariionova, O.S. Murav'eva. Saint Petersburg, 2009. P. 231—247.)
- [Лотман 1988] — *Лотман Ю.М.* В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М.: Просвещение, 1988.
(*Lotman Yu.M.* V shkole poeticheskogo slova. Pushkin. Lermontov. Gogol'. Moscow, 1988.)
- [Майков 1985] — *Майков В.Н.* Литературная критика. Статьи и рецензии. Л.: Художественная литература, 1985.
(*Majkov V.N.* Literaturnaya kritika. Stat'i i retsenzii. Leningrad, 1985.)
- [Ницше 1990] — *Ницше Ф.* К генеалогии морали / Пер. с нем. К. Свьясьяна // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
(*Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral // Nitsche F. Sochineniya: In 2 vols. Vol. 2. Moscow, 1990. — In Russ.)
- [Старобинский 2002] — *Старобинский Ж.* Слово «цивилизация» / Пер. с фр. С. Зенкина // Старобинский Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры: В 2 т. М.: Языки славянской культуры, 2002. Т. 1. С. 110—149.
(*Starobinski J.* Le mot «civilisation» // Starobinskiy Zh. Poeziya i znanie: Istoriya literatury i kul'tury. Moscow, 2002. Vol. 1. P. 110—149. — In Russ.)
- [Фукидид 1981] — *Фукидид.* История / Пер. с др.-греч. и примеч. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1981.
(*Thucydides.* History / Transl. and notes by G.A. Stratanovskiy. Leningrad, 1981. — In Russ.)
- [Фукидид 2012] — *Фукидид.* История / Пер. с др.-греч. Ф.Г. Мищенко. М.: Академический проект, 2012.
(*Thucydides.* History / Trans. by F.G. Mischenko. Moscow, 2012. — In Russ.)
- [Чаадаев 1991] — *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991.
(*Chaadaev P.Ya.* 1991. Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma: In 2 vols. Vol. 1. Moscow, 1991.)
- [Bödeker 1982] — *Bödeker H.E.* Menschheit, Humanität, Humanismus: Im 8 Bd. // Geschicht-

- liche Grundbegriffe / Hrsg. von O. Brunner, R. Koselleck, W. Conze. Bd. 3. Stuttgart: Klett, 1982. P. 1063—1128.
- [Cogan 1981] — *Cogan M.* The Human Thing: The Speeches and Principles of Thucydides' History. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- [Le Dictionnaire... 1762] — Le Dictionnaire de l'Académie française: En 2 t. 4^{ème} éd. T. I. Paris: Veuve de Bernard Brunet, 1762.
- [Hill 1980] — *Hill T.E.* Humanity as an End in Itself // Ethics. 1980. Vol. 91. P. 84—99.
- [Hoekstra 2012] — *Hoekstra K.* Thucydides and the bellicose beginnings of modern political theory. Thucydides and the Modern World / Ed. by K. Harloe and N. Morley. Cambridge: Cambridge UP, 2012. P. 25—54.
- [Jüthner 1923] — *Jüthner J.* Hellenen und Barbaren: aus der Geschichte des Nationalbewußtseins. Leipzig: Dieterich, 1923.
- [Koselleck 1979] — *Koselleck R.* Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.
- [Liddell et al. 1996] — *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- [Pankakoski 2021] — *Pankakoski T.* The Long Goodbye: Recent Perspectives on the Koselleck/Schmitt Question // History and Theory. 2021. Vol. 60. No. 3. P. 558—572.
- [Paradies 2022] — *Paradies P.* Treason as Touchstone. Asymmetrical Relations between 'Heathens' and 'Christians' in Middle High German Epic Literature // Beyond "Hellenes" and "Barbarians": Asymmetrical Concepts in European Discourse / Ed. by K. Postoutenko. New York: Berghahn, 2022. P. 41—55.
- [Postoutenko 2011] — *Postoutenko K.* Asymmetrical Concepts and Political Asymmetries: A Comparative Glance at 20th Century Democracies and Totalitarianisms from a Discursive Standpoint // Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck: Historical Semantics and beyond. Bielefeld: transcript Verlag, 2011. P. 81—113.
- [Schmitt 1932] — *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. München: Duncker & Humblot, 1932.
- [Seidl 2009] — *Seidl S.* Narrative Ungleichheiten: Heiden und Christen, Helden und Heilige in der Chanson de Roland und im Rolandslied des Pfaffen Konrad // Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 2009. Bd. 156. S. 46—64.
- [Strauss 1984] — *Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- [Thucydides 1959] — *Thucydides.* The Peloponnesian War / Transl. by Th. Hobbes; ed. by D. Grene. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959.
- [Thucydides 1972] — *Thucydides.* History of the Peloponnesian War / Transl. by R. Warner. Penguin: London, 1972.
- [Zabuzhko 2022] — *Zabuzhko O.* No guilty people in the world? Reading Russian literature after Bucha // Times Literary Supplement. 2022. April 22. P. 7—8.