

Между «неприкаянностью» и «приютом». Странности русского анархизма

М.Ю. Мартынов
ЧЕБОКСАРЫ

Эта работа посвящается памяти академика Ю.С. Степанова. Многие идеи в моих исследованиях, иногда принципиальные для раскрытия темы, своим возникновением обязаны общению с текстами Юрия Сергеевича. Не исключение и эта статья – скромный опыт и непрекращающееся ученичество.

1. Предварительные замечания. Пространство и власть.

Известное высказывание П.А. Флоренского о том, что «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства»¹, в общей форме выражает методологическую установку, в соответствии с которой изучение любого феномена культуры должно предваряться выяснением того, как он дан пространственно. Власть не является исключением, она требует пространственной определенности, ее связь с пространством обязательна. Например, в истории образования русской государственности концепция власти формировалась на фоне колониационного процесса, и, как замечает В.О. Ключевский, «История России есть история страны, которая колони-

¹ Флоренский П.А. Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 321. Флоренский далее различает, во-первых, два вида пространства и два вида деятельности по их организации: «пространство мыслимое», в организации которого участвует наука и философия, и пространство жизненных отношений, которому соответствует техника. Во-вторых, между двумя указанными пространствами существует и третий вид, организованный искусством. Задача искусства, по Флоренскому, состоит в реорганизации пространства. «Действительность есть лишь особая организация пространства. <...> Задача искусства – переорганизовать пространство, то есть организовать его по-новому» (Там же. С. 325).

зуются»¹. Особенности этого процесса отразились в русском языке, в котором образование этого слова связано с заимствованием из церковнославянского языка вместо слова «волость»². Этимологическая связь со словом «волость» не могла не сказаться на особенностях функционирования концепта «власть» в русской культуре, в которой он имеет пространственную семантику. Современные исследователи приходят к выводу, что «пространственная экспансия» не имеет узконационального выражения, она является неотъемлемым свойством исторического процесса в целом³.

Методологическая значимость категории пространства для современных культурологических и лингвокультурологических исследований осознана не в полной мере. «Культура, – как замечает В.Л. Каганский, – отражается в зеркале пространства, не замечая этого или не “задумываясь” о качестве зеркала»⁴. В политологии по проблеме взаимосвязи власти и пространства на сегодняшний день существует неплохо разработанная теория геополитики, но ее методологические принципы не в состоянии прояснить многих важных вопросов. Дело в том, что власть, связанная с пространством, не всегда имеет фактическую определенность, а пространство, прорабатываемое властью, порой ускользает от понятийного аппарата политологии.

О значимости пространственно-географического расположения государства в разное время говорили Ш. Монтескье, Ф. Ратцель, Р. Челлен, Х. Маккиндер, К. Шмитт и мн. др. Например, точка зрения одного из основателей геополитики Р. Челлена, исходящая из утверждения, что «государство есть эмпирический факт»⁵, естественным образом привязывает анализ государства и власти к географической среде, к тем возможностям, которые она предоставляет. Но важно отметить, что пространственная семантика в структуре концепта «власть» не ограничивается чисто локальной. Власть требует для себя еще какое-то другое пространство, в котором одни и те же географические объекты могут иметь или не иметь политический смысл. Например, в работах, посвященных такому культурному феномену, как «Запад», отмечается, что понятие «Восточная Европа» и соответствующее снисходительное отношение к ней появилось только в XVIII столетии благодаря интеллектуальным усилиям философов и не является естественным понятием,

¹ Ключевский В.О. О русской истории. М., 1993. С. 13.

² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. СПб., 1996. Т. 1 (А – Д). С. 327. С 11 века «волость» – «область, земля, находящаяся под одной верховной (княжеской) властью». Со второй половины 19 века до 1928 года под «воlostью» понималась «административно-территориальная единица, подразделение уезда в старой России». См.: Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 1999. Т. 1. С. 164.

³ См.: Никитин Н.И. Русская колонизация с древнейших времен до начала XX века (исторический обзор). М., 2010. С. 14.

⁴ Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001. С. 16.

⁵ Челлен Р. О политической науке, ее соотношении с другими отраслями знания и об изучении политического пространства // Полис. 2005. № 2. С. 117.

т.е. вневременным и эссенциональным¹. «Восточная Европа» скорее является объектом так называемых «ментальных карт»², а не географических. Поэтому реализация пространственной семантики концепта «власть» не может быть замещена / исчерпана научной терминологией географии. Например, оппозиции «правый – левый» и «верх – низ», обладающие богатой семантикой в современном политическом дискурсе, не совпадают с аналогичными оппозициями географических терминов. Такие, например, научные термины, как «правый берег» и «левый берег» по причине их однозначной привязанности к природно-географическим объектам не меняют значений. В политическом дискурсе подобная инверсия, напротив, вполне возможна. «Правые» политические партии в результате изменения ценностных установок могут стать «левыми», «левые» – «правыми», и даже возможно полное смешение «правого» и «левого» (коммунисты говорят о себе: «мы левые, но дело наше правое»).

Итак, тема власти и пространства не может быть ограничена одним только естественным подходом, напротив, природно-географические контуры власти, скорее, есть следствие более фундаментальных пространственных моделей, которые и определяют способы пространственного ориентирования в политическом дискурсе.

Для того чтобы очертить пространство власти, распознать его особенности, обратимся сначала к наиболее чистому способу взаимосвязи концептов «пространство» и «власть», и посмотрим, каким образом это может помочь нам в раскрытии темы.

В чистом виде взаимосвязь пространства и власти обнаруживается в мифе. Пространство в мифе не отделимо от власти, и даже более того, – пространство есть только там, где обнаруживает себя власть.

Пространство в мифе может существовать только при условии, что оно не является гомогенным, что, напротив, состоит из разнокачественных частей, что в нем есть привилегированные точки, как места иерофаний, т.е. предельной концентрации и проявленности священного в мире. Эти абсолютные точки отсчета имеют не просто геометрическое, но онтологическое значение. Процессы сотворения мира и обнаружения его абсолютного центра совпадают. Там, где центр никак не проявляет себя, реальное пространство не доступно. Только в центре мира Хаос может стать Космосом. Множество различных мифов повторяют эту основную космогоническую идею, связывая реальность Космоса с неким священным местом, центрирующая функция которого может передаваться образами столба, лестницы, горы, дерева, лианы и т.п.³ «Восприятие священного пространства делает возможным «сотворение Мира»: где в пространстве проявляется священное, там *раскрывается реальное*, и Мир начинает существовать»⁴.

¹ Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

² Шенк Ф.Б. Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе от эпохи Просвещения до наших дней: Обзор литературы // Новое литературное обозрение. 2001. № 6 (52). С. 42–61.

³ См. подробнее: Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 31.

⁴ Там же. С. 46.

Ориентироваться в таком пространстве можно только относительно мест иерофанний. «Вавилонская география, – замечает М. Элиаде, – вначале была “мистической географией”, а карта мира в представлении вавилонян была лишь подобием карты небесных миров»¹. Это объясняет, например, почему картографические обозначения верха и низа могли в некоторых архаических культурах не совпадать с действительным природно-географическим севером и югом².

Отношения между организующим абсолютным центром, мировой осью и всем остальным организуемым пространством предполагают иерархию. Слово *иерархия* происходит от двух греческих слов: *hieros* – священный и *arche* – первоначало, первопричина, но также и власть. В этом смысле царская или жреческая власть есть место проявления священного – абсолютной божественной власти или власти как *arche*, имеющей, прежде всего, космогоническое значение. Концепт «царь» реализует идею пространства. Царь мыслится как то пространство, где максимально проявляет себя божественное, и расположение земного царя полностью соответствует центральному положению небесного царя. Центром мироздания (местом расположения царя) может быть, например, святой город (столица), в свою очередь также имеющий центр, отмеченный храмом или дворцом. Центральное положение царя могут обозначать и такие важные символы, как трон, держава и др. Кроме этого, само тело самодержца может быть мощным символом *axis mundi*, мировой оси, соединяющей небо и землю.

От такой власти нельзя отказаться, так как с ней связано рождение и существование Космоса. Поэтому власть земного царя, в своей основе соответствующая *arche*, призвана поддерживать космический порядок. По этой причине, например, «японский император-микадо должен был определенное время сидеть на троне абсолютно неподвижно в утомительной позе, так как считалось, что от этого зависит спокойствие всей Вселенной»³. Император-микадо – это не политическая фигура, а скорее сакральная. Его власть значительнее и масштабнее любой политической власти. Он живой Бог, потомок солнечной богини Аматэрасу, и в этом качестве постоянство его положения обеспечивает устойчивость и порядок в мире. И сегодня в рамках конституционной монархии политические функции японского императора сведены к минимуму. В государственном правлении он выполняет преимущественно символическую и ритуальную функции, что в кинофильме Александра Сокурова «Солнце» было показано с блистательной точностью. В русском языке сакральные основания власти актуализируют себя в слове «начальник». Несмотря на то, что это слово имеет явные бюрократические коннотации, механизм, позволяющий на-

¹ Элиаде М. Вавилонская космология и алхимия // Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 85.

² См. подробнее в работе А.В. Подосинова, представляющей собой фундаментальное исследование ориентационных предпочтений в различных культурах традиционалистских обществ: Подосинов А.В. *Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*. М., 1999.

³ Чеснов Я.В. Тело в контекстах биовласти и биомифов // Ориентиры... М., 2009. Вып. 5. С. 122.

чальнику обладать всей полнотой власти и поддерживающий ее неистощимую функциональность, тот же, что и механизм легитимизации власти императора. Понятно, что узнавание в конкретном человеке Бога может быть всего лишь распознаванием. Последнее характерно для представления о западных монархах в культуре, где они концептуализируются, как обладающие двойственной телесностью. Согласно известной концепции Э.Х. Канторовича о «двух телах короля», кроме смертного физического тела, мало чем отличающегося от тел других смертных, у монарха есть еще и второе, находящееся в максимальной близости к священному и обеспечивающее полноту власти. Сакральный статус монарха обретает только благодаря этому «второму», невидимому телу. Оно бессмертно и блистательно, над ним не властны никакие объективные силы посястороннего мира. Находясь в непосредственной близости к центру мира, являясь посредником между небом и землей, монарх способен быть источником благодати, чем объясняется, например, его способность исцелять больных¹.

Власть здесь сближается с Божественным. Именно о такой абсолютной и чистой власти говорит А. Кожев и определяет ее как «возможность действовать бескомпромиссно»². Божественное также представляет собой нечто, что способно воздействовать на субъект без какой-либо возможной реакции с его стороны. Но власть и Божественное все же отличаются, так как власть (человеческая) не исключает возможность реакции, которая отсутствует, как говорит А. Кожев, только «в силу сознательного и добровольного отказа от этой возможности»³.

Высказанные положения дают основания для дальнейшего анализа: исследование концепта человеческой власти должно подразумевать понятие Бога или мифа о нем. А. Кожев очень точно это определяет: «“Верующий” человек всегда приписывал Богу максимум власти, а тем самым по нему можно изучать этот феномен – словно под микроскопом. Остается применить к человеку то, что было обнаружено у Бога. Именно в том случае, если Бог есть лишь “миф”, анализ божественной Власти является на деле анализом Власти человеческой (выделено мной. – М.М.)»⁴. В завершение этой мысли отметим, что в концепт «власть» в историческом аспекте включается семантика Космоса. Действенность власти напрямую зависит от того, насколько сильным может быть упорядочивающее начало у священной истории, проводником которой она является. Мифологические основания власти с необходимостью должны поддерживать любые практики власти.

В философской и политической литературе сравнительно недавно появилось понятие «политическое пространство», которым принято обозначать пространство власти. Например, И.И. Мюрберг считает, что «политическое пространство» есть завоевание Нового времени, отмечая при этом, что кон-

¹ Об этом см. известную работу М. Блока: Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998.

² Кожев А. Понятие власти. М., 2006. С. 18.

³ Там же. С. 23.

⁴ Там же. С. 11.

цепт «политическое», осознаваемый не только в связи с институциональными структурами, но и, например, в связи с концептом «свобода», входит в философский дискурс только к середине XX века¹. Важно отметить, что политическое пространство, модели которого выделяют современные исследователи², не может быть очерчено одним только «политическим». В своей основе политическое пространство поддерживается также и мифологическим началом, что не всегда четко артикулируется и часто воспринимается как что-то само собой разумеющееся. Распознавание мифологических структур в условиях доминирования секулярного начала в культуре требует от исследователя определенных методологических усилий. Процесс секуляризации хотя и разрушает структуры священного, но не уничтожает их, и мифологическое начало присутствует в современном мышлении, определяя его неартикулируемые основы. У Э. Кассирера можно найти очень важную в этом отношении мысль: «Мир нашего непосредственного опыта – тот мир, в котором мы все постоянно живем и обитаем, если не находимся в сфере сознательной, критически-научной рефлексии, – содержит множество черт, с позиций той же самой рефлексии не могущих быть обозначенными иначе, нежели как мифологические. В особенности это касается понятия причинности, универсального понятия “силы”, которое должно пройти через сферу мифологического взгляда на действительность, прежде чем оно растворяется в математически-логическом понятии функции. Таким образом, во всем, вплоть до структуры нашего мира восприятия, то есть вплоть до той области, которую мы с наивной точки зрения обычно считаем собственно “действительностью”, обнаруживается продолжение первичных мифологических мотивов»³. В том, что мышление современного секулярного человека обнаруживает «мифологическое», ничего удивительного нет. «Было время, – пишет Д. Милбанк, – когда никакого “светского” (секулярного) не существовало»⁴, а М. Элиаде в уже цитированной нами работе «Священное и мирское» отмечает, что «мирской человек – потомок homo religiosus; он не может уничтожить свою собственную историю, т.е. поступки своих религиозных предков, которые сделали его таким, каков он сегодня»⁵.

Но будет верным и то, что формы мифологического мышления, создающие специфическую реальность для архаического сознания, которому эти формы представляются необходимыми, истончаются в современных интеллектуальных построениях, лишаются онтологической плотности, становятся прозрачными, позволяя просвечивать тем смыслам, которые не предполагались мифологической историей. Переставая выражать священное, миф, как, например, у Р. Барта, может сводиться к форме идеологии и рассматриваться с пози-

¹ Мюрберг И.И. Свобода в пространстве политического. Современные философские дискурсы. М., 2009.

² Замятина Н.Ю. Модели политического пространства // Полис. 1999. № 4 (52). С. 29–41.

³ Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб., 2001. Т. 2: Мифологическое мышление.

⁴ Милбанк Д. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4. С. 33.

⁵ Элиаде М. Священное и мирское. С. 129–130.

ций семиологической системы как один из способов идеологического означивания, как метаязык («Мифологии»). Для нас же важно именно указанное Э. Кассирером «продолжение первичных мифологических мотивов», которые мы попробуем обнаружить в связи с темой «пространство и анархия».

2. *Пространство и анархия.*

Зависимость национальной картины мира от пространственных представлений отмечалась многими исследователями. Например, согласно Г. Гачеву, пространственно-географические особенности являются важнейшими факторами в формировании национальной модели мира. Подробности местности, ее рельефа влияют на способ восприятия мира. В зависимости от преобладающих естественных географических элементов, например возвышенностей, гор, или равнин, формируется специфическая картина мира, определяющая в свою очередь то, как человек воспринимает реальность. «Природа, среди которой народ вырастает и совершает свою историю, есть первое и очевидное, что определяет лицо национальной целостности. Она – фактор постоянно действующий. Тело земли: лес (и какой), горы, море, пустыни, степи, тундра, вечная мерзлота или джунгли; климат умеренный или подверженный катастрофическим изломам... животный мир, растительность – все это предопределяет и последующий род труда и быта... и модель мира»¹.

Традиционно многие исследователи выделяют представления о *широких русских пространствах*. В русском языке есть понятия, схватывающие специфику бесконечных русских равнин и не имеющие адекватного перевода на иностранные языки: простор, воля, удаль, тоска и др.² Согласно одному из положений известной теории Сепира–Уорфа, языковое восприятие и отражение пространства предписывает определенный образ мыслей и действий. Уорф писал: «Мы расчленяем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком. <...> Мы расчленяем мир, [как это] закреплено в системе моделей нашего языка»³. Русская власть, как и анархическое мировоззрение, тесно связаны с пространственными категориями русской языковой картины мира.

Пространственная определенность русской власти исторически связана с процессом освоения больших пространств и создания в их географических пределах русской государственности. «Бремя пространства» (И.А. Ильин) в политической судьбе России требовало от власти максимум усилий, чтобы устанавливать в горизонте пространственной неопределенности вертикальные пределы своих институций. Русское пространство оказывается неизбежно властечетричным, т.е., другими словами, имеет в своей основе мифологический принцип организации.

¹ Гачев Г. Национальный космо-психо-логос // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 63.

² См., в частности, работы: Шмелев А.Д. «Широта русской души» // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000. С. 364; Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997. С. 481–490; Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Родные просторы // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000. С. 338–347.

³ Цит. по: Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2001. С. 22.

Понятие простора является важнейшей ценностью в русской картине мира. Простор имеет горизонтальное выражение, и в целом горизонтальная ориентация в пространстве важнее вертикальной. На этот момент прямо указывает Г. Гачев: «вертикаль в русском космосе выражена слабо», а, например, Е.С. Яковлева отмечает доминирующее в этом «русском космосе» «равнинное языковое сознание»¹. С «широким пространством», тесно связана «воля», «удаль», стремление к крайностям, к «разгулу», «размаху». По определению Д. С. Лихачева, «воля» есть «свобода, соединенная с простором». Воля аполитическое понятие (в отличие от свободы), она связана с правом только отрицательно, она есть отрицание права². Возможно, по этой причине, как утверждал Н. Бердяев, «Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ – самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю. <...> Анархизм – явление русского духа, он по-разному был присущ и нашим крайним левым, и нашим крайним правым. Славянофилы и Достоевский – такие же в сущности анархисты, как и Михаил Бакунин или Кропоткин»³. Но, с другой стороны, он же отмечает, что русская государственность – это «величайшая в мире государственность»⁴ и «отношения между русским народом, которого славянофилы прославляли народом безгосударственным, и огромным русским государством до сих пор остается загадкой философии русской истории»⁵. Здесь, как нам представляется, есть противоречие, в котором важно разобраться. С одной стороны, «широта души» и «удаль», а с другой стороны «тоска». С одной стороны, «нигде человеку конца не найдешь и масштабной карты души его составить нельзя» (А. Платонов, «Сокровенный человек»), с другой, «русская душа ушиблена ширью», «подавлена необъятными русскими полями и необъятными русскими снегами»⁶.

Горизонталь в восприятии пространства, несомненно, значима для русского языкового сознания, но нам кажется, что ее одной недостаточно для отражения особенностей функционирования концепта «пространство» в русской культуре. *Горизонталь* не может быть бесконечной, так как в этом качестве она способна вызывать одну только «тоску», а, как мы увидим в дальнейшем анализе «пространство» связано не только с «тоской». Нам близка здесь точка зрения Е. Хеллберг-Хирн, согласно которой русское пространство двойственно, оно пропитано напряженностью между свободой горизонтального и ограничением вертикального. Эту напряженность, согласно автору, отражают сим-

¹ Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994. С. 31.

² Ср. с высказыванием А.Д. Шмелева, который в этом вопросе максимально категоричен: «Воля вообще никак не связана с понятием права» (Шмелев А.Д. «Широта русской души». С. 364).

³ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 2007. С. 15.

⁴ Там же. С. 46.

⁵ Там же. С. 75.

⁶ Там же. С. 75, 76.

волы орла, тройки и матрешки¹. Е. Хеллберг-Хирн среди прочего замечает, что кроме пространства свободы, которая связана с широким открытым простором, существует и «подозрительность, враждебность, непроницаемость границ», т.е. в русском национальном пространстве, можно обнаружить как «простор», так и «забор». «Русское беспокойство границ известно: каждый дом в крестьянской деревне, каждая церковь, строящаяся со своим церковным двором, даже каждая могила обычно окружены ограждением-забором»². В зданиях городских учреждений часть дверей всегда заперта. Закрыты, как правило, центральные двери, самые большие и широкие, и посетители должны протискиваться через узкие и неудобные входы по сторонам. Автор говорит, что эта ситуация вызывает удивление у иностранцев, тогда как для русских это всего лишь способ управления пространством. Е. Хеллберг-Хирн говорит также и о двойственном образе Сибири: Сибирь и девственная земля, пространство свободы и образ неволи. «Все пространство означало террор: Сибирь была территорией террора»³.

Напряженность между открытым естественным пространством и процессом его приручения, между горизонтальными (простор) и вертикальным измерениями (власть) обнаруживается и в лингвистическом анализе понятия «простор».

И.Б. Левонтина и А.Д. Шмелев отмечают двойственное отношение к простору. С одной стороны, простор манит, завораживает, и только на просторе человек может быть самим собой. С простором связана идея отсутствия границ и запретов, склонность «русской души» к крайностям. С другой стороны, простор пугает, он связан с холодом, ветром, неожиданностями, и в этом смысле противопоставлен не тесноте, а уюту. Важной для русского понятия уюта является идея укрытия от внешнего мира, полного опасностей. Этим понятием выражена «любовь к небольшим закрытым пространствам». Авторы сопоставляют русский уют с голландским аналогом, где «есть сходное ощущение покоя и защищенности», но которое связывается в противоположность русскому с незамкнутыми пространствами⁴. Простор тесно связан с тоской, простор вызывает тоску. Ю.С. Степанов, выделяя постоянные черты «образа русской тоски», называет среди других «равнину» и «снег»⁵, которые являются ее свойствами «простора». Но «простор» также и утоляет «тоску» при помощи «удали», «размаха», «разгула»⁶.

Двойственность «простора» является принципиальной для реконструкции анархического мировоззрения. Русский анархизм – это стремлением к абсолютному уничтожению порядка, административных границ власти, стрем-

¹ Hellberg-Hirn E. *Ambivalent Space: Expressions of Russian Identity // Beyond the Limits: The Concept of Space in Russian History and Culture / Ed. by Jeremy Smith. Helsinki, 1999. P. 49–69.*

² Ibid. P. 51.

³ Ibid. P. 54.

⁴ Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Родные просторы. С. 338–347.

⁵ Степанов Ю.С. *Константы: Словарь русской культуры. М., 2004. С. 904, 907.*

⁶ Шмелев А.Д. «Широта русской души». С. 357–367.

ление к бунту (простор и воля), но это также и поиск идеального укрытия (дом, уют), вследствие чего уничтожение порядка предстает не таким уж и абсолютным. Это обусловлено тем, что идеальное укрытие в русской модели мира является властечетричным, оно связано с представлениями о власти.

Идеальное укрытие, выражаемое понятием «уют», связано с небольшим закрытым пространством, скрытым от посторонних, с занавешенными окнами, закрытыми дверьми и т.д. Это своего рода «укромный уголок», где могут находиться только «свои», в отличие от «чужих». Подобный индивидуальный опыт дома, – защищенного пространства, замкнутого самого на себя Космоса, – воспроизводит модель власти, которая также проводит свои защитные линии в пространстве, отделяя «своих» от «чужих». Свой дом – это способ ощущения столицы (центра мира), где человек только и может быть в абсолютной безопасности. Столица – это центр власти, обеспечивающий защиту. Вообще города в России – это прежде всего центры власти¹ и только потом торговые, ремесленные и какие угодно другие центры. Все остальное пространство привязано к этим центрам и только в таком качестве может существовать. Согласно С.А. Королеву, пространство России имеет структуру звезды, т.е. оно организовано через центр, подчинено общим вертикальным императивам власти – это пространство лишено индивидуальных черт. Любая административная единица легитимность своей власти черпает из центра, как бы подключаясь к вертикали. Как замечал В. Розанов, каждая губерния в России имела отношение только к Петербургу, а не к соседним губерниям. Причем разделение это – искусственное, а не естественное, не связанное с характером местности и от того «нелепое»². Возникает местность без признаков местности, «страна без пейзажей» (А. де Кюстин). «В России, – писал Ф.М. Достоевский, – мы чувства местности не имеем» («Записная тетрадь. 1875–1876»). Или у А. Блока находим: «Сколько ни тащись в скором поезде, все будут одни “версты полосаты”. И что тебе Режица, что тебе Петербург – все одна слякоть. И сейчас же просыпаются чувства, каких “заграницей” не бывает» («Wirballen»)³. Концепт «местность без признаков местности» присущ мифологическому сознанию, для которого любое осмысленное пространство должно быть сопричастно центру, должно воспроизводить его.

Центром в древнерусских городах был кремль. Слово «кремль» связано со словом «кром» (хотя эта связь, по замечанию Ю.С. Степанова, не достаточ-

¹ К таким выводам приходят в исследованиях, посвященных проблеме взаимосвязи пространства и власти в России, например, Н.Ю. Замятина и С.А. Королев. См.: Замятина Н.Ю. Модели политического пространства // Полис. 1999. № 4 (52). С. 29–41; Королев С.А. Бесконечное пространство: гео- и социографические образы власти в России. М., 1997.

² «Искусственное разделение на “губернии” с отношением каждой губернии только к Петербургу, а не к соседним губерниям или вот не к “матушке Волге” в ее целом – это не может не вредить тысяче местных (приволжских) интересов и нужд» (Розанов В.В. Русский Нил // Розанов В.В. Сумерки прощания. М., 1990. С. 550).

³ Хрестоматия по географии России. Образ страны: пространство России. М., 1994. С. 24, 37.

но прояснена). Кром – это внутренний город, который иначе назывался «детинцем». Как правило, кром строился «на углу (выделено мной. – М.М.), образуемом слиянием двух рек»¹. Это наиболее укрепленное и защищенное внутреннее пространство города. В «кремле» бескрайнее пространство России сужается до обитаемого, до укромного уголка, до уютного жизненного пространства. Ю.С. Степанов отмечает параллелизм по форме и содержанию слов «уютный» и «укромный». «Понятие “уют” в русском быту всегда ассоциируется с укромностью, укрыванием от внешнего мира, в каком-то уголке с покоем»². Слова «кром» и «укромный» этимологически связаны и сопоставление их с «кремлем» позволяет предположить, что в представлении об уюте встроены представления о власти, обеспечивающей максимальную защиту.

Концептуализация «столицы» как «центра власти», как «укромного уголка» может быть применима к любой точке страны, и любая точка страны как бы привязана к этому центру. Характерный пример здесь – «показать Москву», т.е. «приподнять кого-либо за уши». Сказанное подкрепляется выводами Е.Л. Березович, которая на материале топонимики исследовала «характеристики географического мира в сознании носителей традиционной культуры». «Москва, – пишет Березович, – задает вектор в ориентационном поле <...> Задает некоторый визуальный предел, определяет линию горизонта <...>»³.

3. Странности русского анархизма (на примере текстов М. Бакунина)

Воспроизводство столицы как укромного уголка в индивидуальном опыте дома способно прояснить некоторые странности русского анархизма. Известно, что основоположником русского анархизма, его первым идеологом был М.А. Бакунин. Репутация Бакунина крайне неоднозначна и двусмысленна. С одной стороны, Бакунин из-за некоторых черт своего характера, например таких, как любопытство, небрежность в денежных вопросах, у многих современников вызывал сильное раздражение. «Огарев честит его “длинным гадом” и “подлецом”, Герцен “талантом, но дрянным человеком”», Тургенев называет его «стоком сплетней»⁴ и т.д. С другой стороны, в Бакунине угадывали мессию, его имя воспринимали как символ человеческой свободы. Столь же неоднозначными предстают и тексты Бакунина, чего только стоит одна его «Испо-

¹ Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. С. 677.

² Там же. С. 827.

³ И далее по тексту: «Москва предстает как наиболее освоенный народным сознанием образ макромира. Проработанность этого образа объясняется тем, что этнокультурная информация о Москве транслируется многими каналами, создавая стереометричность изображения, а также тем, что Москва включена в сферу непосредственного опыта носителя традиционной культуры <...>» (Березович Е.Л. Географический макромир и микромир в русской народной языковой традиции // Славяноведение. 2002. № 6. С. 60–71).

⁴ Амфитеатров А.В. Святые отцы революции. СПб., 1906. Вып. 1: М.А. Бакунин. С. 14, 15.

ведь», об искренности которой в 20-е годы прошлого столетия развернулась серьезная дискуссия¹.

О некоторых странностях анархического проекта Бакунина и пойдет речь. Во-первых, странно, что Н. Бердяев называет анархизм М. Бакунина женственным, пассивным. «Русский анархизм – женственный, а не мужественный, пассивный а не активный. И бунт Бакунина есть погружение в хаотическую русскую стихию. Русская безгосударственность – не завоевание себе свободы, а отдавание себя, свобода от активности»². Странно это потому, что сам Бакунин характеризует себя как деятельного человека. Это подтверждается как фактами его биографии, так и текстом. «Люди обыкновенно ищут спокойствия и смотрят на него как на высочайшее благо; меня же оно приводило в отчаяние; душа моя находилась в неусыпном волнении, требуя действия, движения и жизни»³. Свою деятельность Бакунин характеризует как революционную, разрушительную. В «Народном деле» он заявляет: «Наше дело – служить революции»⁴. В «Исповеди» говорит об этом «деле» подробнее, объясняя свою революционную жажду: «Я рассуждал таким образом: революция необходима, следовательно, возможна. Я был сам не свой, во мне сидел бес разрушения; воля или, лучше сказать, упорство мое росло вместе с трудностями, и бесчисленные препятствия не только что меня не пугали, но разжигали, напротив, мою революционерную жажду, поджигали меня на лихорадочную, неутрачиваемую деятельность. Я был обречен на погибель и предчувствовал это, и с радостью шел на нее»⁵. Важно здесь то, что «бес разрушения» не имеет цели в себе самом, он предполагает вполне определенную цель, т.е. разрушение, которое проповедует Бакунин, не абсолютное, «разрушение есть созидание». Революция будет продолжаться «до тех пор, пока не переродит русского мира, пока не воздвигнет и не создаст нового славянского мира»⁶. Необходимо, во-первых, уничтожить государство, ведь «торжество человечества может осуществиться только путем разрушения государства»⁷. На конгрессе Лиги Мира и Свободы в 1868 году Бакунин («от имени русской социальной демократии») конкретизирует: «мы хотим совершенного разрушения российской империи»⁸.

¹ Подробнее о ней см. в Комментариях Ю.М. Стеклова к «Исповеди» в кн.: Бакунин М.А. Собрание сочинений и писем. 1828–1876: В 5 т. М., 1935. Т. 4: В тюрьмах и ссылке. 1849–1861. С. 415–432.

² Бердяев Н.А. Судьба России: Книга статей. М., 2008. С. 7.

³ Бакунин М.А. Исповедь // Бакунин М.А. Собрание сочинений и писем. 1828–1876: В 5 т. М., 1935. Т. 4: В тюрьмах и ссылке. 1849–1861. С. 154.

⁴ Бакунин М.А. Народное дело. Романов, Пугачев или Пестель // Бакунин М.А. Избранные сочинения. Пг.; М., 1920. Т. 3: Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 76.

⁵ Бакунин М.А. Исповедь. С. 180.

⁶ Бакунин М.А. Народное дело. Романов, Пугачев или Пестель. С. 76.

⁷ Бакунин М.А. Бернские Медведи и Петербургский Медведь // Бакунин М.А. Избранные сочинения. Пг.; М., 1920. Т. 3: Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 34.

рии»¹. Во-вторых, необходимо разрушенное государство реорганизовать. И поскольку Бакунин делает ставку в этом процессе на народ («Мы патриоты народа, а не государства»²), то и реорганизация, по его замыслу, должна осуществиться «снизу вверх, от периферии к центру»³. При этом народ имеет для строительства все, что необходимо. Как объясняет А. Янов, в основе бакунинского разрушения, лежит идеологическая конструкция «всесоцидающего “народного духа”», «вера в то, что, содрвав, разрушив верхний, порочный, неистинный слой социальной структуры, мы найдем под ним вечный и неизменный пласт “народной правды”, метафизический источник добра и истины, “истинное просвещение”, освобождение от сатанинских “хитростей разума”»⁴. Эта вера объединяет, согласно Янову, многих великих русских мыслителей. Она является общей, например, для Достоевского, Бакунина, Леонтьева, которые отличаются лишь постулатами, положенными в основание своей веры: «христианское просвещение народов» (Достоевский), «историческое чувство свободы» (Бакунин), «византизм» (Леонтьев). Чтобы понять анархизм в терминах пассивности / активности, необходимо обратить внимание на указанную идеологическую конструкцию. Анархическая деятельность Бакунина направлена на высвобождение «народной правды», являющейся ключом к «славянскому единству, славянской свободе, славянскому возрождению»⁵. Где-то в самом народе сокрыто плодотворное жизненное начало, способное обновить мир. Отсюда и мессианская идея в речах Бакунина. Он не раз говорил о «великой будущности славян, призванных обновить гниющий западный мир»⁶. «Народный характер», на который делает ставку Бакунин, внеисторичен. Как и полагается мифу, он не связан ни с прошлым, ни с будущим. Ему и незачем развиваться, так как он заключает в себе готовые формы идеального общежития. «Народный характер» не знает деятельностной активности. Последняя творчески направлена в будущее, а народное творчество обращено к прошлому, в котором оно способно найти совершенный социальный опыт, служащий идеальным критерием в оценке современности. Так же действует инстинкт – он срабатывает только на основе существующей программы, биологической или социальной. Народ и живет инстинктом, который тянет его «на сторону жизни, на сторону правды»⁷. «Народный инстинкт, – утверждает Бакунин в статье “Коммунизм”, – никогда не ошибается»⁸. На открытие этого пространства «народного инстинкта» и направлена анархическая мысль Бакунина.

¹ Бакунин М.А. Речь на конгрессе Лиги Мира и Свободы в 1868 г. // Бакунин М.А. Избранные сочинения. Пг.; М., 1920. Т. 3: Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 114.

² Там же. С. 112.

³ Там же. С. 114.

⁴ Янов А. Три утопии (М. Бакунин, Ф. Достоевский и К. Леонтьев) // Двадцать два. 1978. № 4. С. 191–210.

⁵ Бакунин М.А. Исповедь. С. 139.

⁶ Там же. С. 119.

⁷ Бакунин М.А. Народное дело. Романов, Пугачев или Пестель. С. 83.

⁸ Бакунин М.А. Коммунизм // Бакунин М.А. Анархия и Порядок: Сочинения. М., 2000. С. 139. Эту мысль в дальнейшем точно повторит

В текстах Бакунина есть высказывания, которые способны убедить нас в том, что единственный предмет его счастья – это бесконечные европейские странствия в поисках какой-то особенной свободы. «В Западной Европе передо мной открывался горизонт бесконечный, я чаял жизни, чудес, широкого раздолья; в России же видел тьму, нравственный холод, оцепенение, бездействие, – и решил оторваться от родины»¹. Понятно, что «широкого раздолья», т.е. понятия, характеризующего русскую модель реальности, Бакунин так в чужих краях и не нашел. А «*тоска по делу*» преследует не только Бакунина. Ф.М. Достоевский в «Дневнике писателя» за 1876 год: «Эта тоска по делу, это вечно искание дела, происходящее единственно от нашего двухвекового безделья, дошедшего до того, что мы теперь не умеем даже и подойти к делу, мало того – даже узнать, где дело и в чем оно состоит, – страшно раздражает у нас людей». Дальше в «Исповеди» Бакунин пишет: «Тяжело, очень тяжело мне было жить в Париже, государь! Не столько по бедности, которую я переносил довольно равнодушно, как потому, что, пробудившись наконец от юношеского бреда и от юношеских фантастических ожиданий, я обрел себя вдруг на чужой стороне, в холодной нравственной атмосфере, без родных, без семейства, без круга действия, без дела и без всякой надежды на лучшую будущность. Оторвавшись от родины и заградив себе легкомысленно всякий путь к возвращению, я не умел сделаться ни немцем, ни французом; напротив, чем долее жил за границею, тем глубже чувствовал, что я – русский и что никогда не перестану быть русским»². «Тоска по делу» в русской картине мира связана с избытком места. «От избытка места человек *тоскует* и *мается*, не находя себе места. Избыток места оборачивается отсутствием места – *неприкаянностью*»³. В. Подорога указывает на отсутствие не любого места, а «обжитого места», «моего и твоего места». «*Неприкаянность* – это такое состояние человека, когда он испытывает внутренний дискомфорт и растерянность; это состояние концептуализуется как безуспешные поиски такого места, где бы человеку было спокойно и хорошо. <...> *Неприкаянность* – душевная неприютность, она может сопровождать отсутствие у человека *приюта* в собственном смысле слова и исчезать, когда человек находит приют и домашний очаг»⁴. Здесь мы снова встречаемся с семантикой домашнего уюта, идеального укрытия. «Тоска по делу», которую должна была утолить Западная Европа, обернулась для Бакунина «неприкаянностью», когда он оказался «на чужой стороне, в холодной нравственной атмосфере, без родных, без семейства, без круга действия, без дела». И в целом «Исповедь» Бакунина можно рассматривать как *бегство от неприкаянности*, как *покаяние*, как *способ обретения душевного приюта*⁵. Конечно, в революционном Париже 1848 года была воз-

П.А. Кропоткин. В «Речах бунтовщика» он тоже скажет о том, что «народный инстинкт не ошибается». Кропоткин П.А. Речи бунтовщика. М., 2010. С. 176.

¹ Бакунин М.А. Исповедь. С. 104.

² Там же. С. 115.

³ Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Родные просторы. С. 342.

⁴ Там же. С. 342–343.

⁵ Дискуссия относительно искренности «Исповеди», состоявшаяся после ее публикации в 1921 году, сейчас нам не так важна.

можно «русская удаль». Бакунин говорит о пространстве революционного Парижа, в котором он оказался, как о «безграничном раздолье», «упойтельной атмосфере» («Исповедь»). «Это был месяц, – пишет он, – духовного пьянства. Не я один, все были пьяны: одни от безумного страха, другие от безумного восторга, от безумных надежд»¹. Отрезвление наступит позднее, и не случайно поэтому, после крушения надежд («без всякой надежды на лучшую будущность») обращение Бакунина к славянской теме (и это после юношеского увлечения Гегелем!). Отмеченная Бердяевым «свобода от активности» русского анархизма должна пониматься именно в связи с этими идеями: а) с мифологической конструкцией *неподвижной* «народной правды»; б) с «неприкаянностью», связанной с избытком места, простора, с маетой («тоска по делу», пробуждающая «беса разрушения») в поисках идеального места, идеального укрытия. Миф здесь становится утопией, которая утверждает необходимость создания единой славянской общности – укромного общеславянского места во враждебном внешнем пространстве. Этим местом в народной традиции может быть «чудо-град» на озере Светлояре – невидимый град Китеж, к которому собираются «под Иванову ночь», все те, кто покинул свои дома и посвятил жизнь «странству», взял на себя «крест странства»² в поисках безгреховного рая.

Вторая странность связана с тем, что хотя М. Бакунин и требует разрушения, но при этом восторгается дисциплиной (в организации), восхищается подчинением и сам охотно подчиняется. И русский царь у него – это обязательная фигура славянской общности. Рассказывая, например, о днях, проведенных в революционном Париже, он восхищается тем, как хорошо умеет повиноваться вольный человек. «Что в них (работниках. – М.М.) особенно паразитично, это – глубокий инстинкт дисциплины; в казармах их не могло существовать ни установленного порядка, ни законов, ни принуждения; но дай бог, чтобы любой вымуштрованный солдат умел так точно повиноваться, отгадывать желания своих начальников и так свято соблюдать порядок, как эти вольные люди»³.

Греческое слово *anarkhia* отрицает власть как *arche* и означает «против власти» или «без правителя». В буквальном значении этого слова Бакунина нельзя назвать анархистом. Например, другой известный русский анархист начала XX века А. Боровой отмечал следующее: «Вчерашний раб не может стать сегодня анархистом. Ибо анархизм не существует вне личного самосознания, сознания своего личного достоинства. <...> Власть неразлучна с насилием. Насилие же и анархизм суть две полярные стихии – их одновременное существование невозможно»⁴. Эта странность дисциплинарной позиции Бакунина, ко-

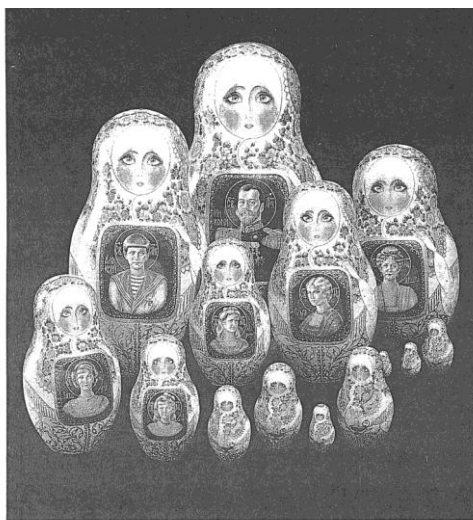
¹ Бакунин М.А. Исповедь. С. 122.

² Этот *крест странства* в некоторых русских сектах мог быть даже выше *креста Христа*. См.: П.А. Анархические устремления в русском сектантстве XVIII–XIX вв. // Очерки истории анархического движения в России. М., 1926. С. 24.

³ Бакунин М.А. Исповедь. С. 122.

⁴ Боровой А.А. Разговоры о живом и мертвом. РГАЛИ, ф. 1023, оп. 1, ед. хр. 108.

гда насилие, напротив, необходимо, объясняется тесной связью анархического мировоззрения с проблемой пространственных границ. Русская душа может быть спокойной только в некотором свернутом пространстве домашнего уюта. Это идеальное укрытие, как мы выяснили, не может быть безвластным. Любопытно, что Е. Хеллберг-Хирн одним из символов «внутренней жизни и безопасности» называет матрешку (а это женский символ¹). Матрешка – это «игра с тождеством, границами, сжатием или расширением пространства»², она собирает в себе многоуровневую домашнюю реальность: женщину-крестьянку, дом, семью, Русь-матушку. Можно продолжить эту линию размышлений и добавить, что матрешка выражает идею подобия макро- и микроуровней социальной реальности. Эта концентрация домашних смыслов в самоподобной структуре позволяет соотносить индивидуальное представление об уюте с государственной защитой. Иногда это представление не только угадывается, но явственно проступает на самих фигурках (см. рисунок).



Современный набор матрешек, представляющих царя Николая II и его семью. Из статьи: Hellberg-Hirn E. *Ambivalent Space: Expressions of Russian Identity // Beyond the Limits: The Concept of Space in Russian History and Culture* / Ed. by Jeremy Smith. Helsinki, 1999. P. 66.

В одном месте «Исповеди» Бакунин говорит о свержении монархии: «Государь, я уверил себя, что Россия, для того чтобы спасти свою честь и свою будущность, должна совершить революцию, свергнуть Вашу царскую власть, уничтожить монархическое правление и, освободив себя таким образом от

¹ Ср. с тезисом Н. Бердяева о женственной природе русского анархизма. Любопытно также отметить, что у Бакунина среди множества его псевдонимов (преимущественно женских) встречается и псевдоним *Матрена*. См.: Амфитеатров А.В. *Святые отцы революции*. С. 5.

² Hellberg-Hirn E. *Ambivalent Space: Expressions of Russian Identity*. P. 64.

внутреннего рабства, стать во главе славянского движения»¹. Но в другом фрагменте Бакунин объявляет замысел свержения монархии – безумным: «Не смотря на все политическое безумие, я не мог быть цареубийцею»². И русский царь в понимании Бакунина – не случайный диктатор, он имеет историческое значение в деле освобождения славян. «Не я один, множество других, поляков и европейцев вообще, сознавали со мною, что между всеми ныне царствующими венценосцами Вы только один, государь, сохранили веру в свое царское призвание»³. От царя только требуется ограничить свою политическую власть. Он должен стать надежным национальным куполом для «вольной и великой федерации всех славянских народов»⁴. Любопытно отметить, что Бакунин был противником «панславизма», но «панславизма» государственного, официального, соответствующего формуле, предложенной М.П. Погодиным, «Православие, Самодержавие и Славянство», которая на закате правления Николая I сменила прежнюю политику⁵ «официальной народности», разработанную С.С. Уваровым.

«Уже в двадцатых годах, – пишет М. Бакунин, – тайное общество демократов, а именно южная отрасль этого общества, руководимая Пестелем, Муравьевым-Апостолом и Бестужевым-Рюминым, возымело первую мысль о вольной всеславянской федерации. Император Николай овладел этой мыслью, но переделал ее по-своему. Всеславянская вольная федерация обратилась в его уме в панславистское единое и самодержавное государство, разумеется, под его железным скипетром»⁶. В этом «громдном и всепоглощающем» государстве, в этом «царстве штыка и кнута»⁷ невозможна никакая народная жизнь, так как государство это – «кнотовое, С.-Петербургское»⁸. Понятый так панславизм, согласно Бакунину, – «свободо-противный и народоубийственный»⁹.

Славянская общность – не механическое собрание частей в одно искусственное целое, как раз таким искусственным является «государственное тело»¹⁰, напротив, эта общность отмечена изначальным единством, поэтому собрание славян в одну общность имеет естественный характер. Это не простое территориальное присоединение, имеющее государственно-политический смысл, но единение метафизическое, как говорит Бакунин, «святое едине-

¹ Бакунин М.А. Исповедь. С. 151.

² Там же. С. 129.

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же. С. 140.

⁵ «Политическую религию», как называл ее С.С. Уваров. См.: Янов А.Л. Россия и Европа: В 3 кн. М., 2007. Кн. 2: Загадка николаевской России. 1825–1855. С. 45.

⁶ Бакунин М.А. Государственность и Анархия // Бакунин М.А. Избранные сочинения. Пг.; М., 1919. Т. 1: Государственность и Анархия. С. 139.

⁷ Там же. С. 36.

⁸ Там же. С. 110.

⁹ Там же. С. 102.

¹⁰ Бакунин М.А. Воззвание к славянам // Бакунин М.А. Избранные сочинения. Пг.; М., 1920. Т. 3: Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 54.

ние»¹. Отсюда и революционная деятельность по утверждению славянского единства – «святая и правая»². «Святыми» он также называет и восстание, и войну³, если они совершаются ради освобождения и объединения славян. «Я, как русский, вижу спасение моих земляков только в общности со всеми остальными братьями, в федерации свободных племенных союзов. Вы знаете, что я поставил задачей своей жизни стремление к этой великой и святой цели»⁴.

Бакунин не случайно подчеркивает святость славянского единства. Эта святость обеспечена святостью «правды», изначально заключенной в народе.

Семантика слова «правда», как отмечает Б.А. Успенский, связана с представлением о «божественном миропорядке», а также с идеей договора Бога и человека: правда «может пониматься как договор между человеком и Богом, и в этом смысле это слово семантически соотносится со словом *мир* “община”»⁵. Итак, «правда» отражает реальность духовного порядка, который поддерживает порядок земного существования. Для передачи опыта переживания последнего существует понятие «истины», отражающей не ту реальность, что считается божественной, а потому подлинной, но реальность далекую от «правды», – не настоящую, мнимую.

Святость славянского единства должна быть обеспечена идеальным проводником – царем, который способен устанавливать отношение с трансцендентным и быть проводником святости, гарантом правды.

От царя требуется ограничить свой деспотизм, превратиться из фигуры политической в фигуру сакральную и в этом качестве возглавить народное движение.

«Александр II мог бы так легко сделаться народным кумиром, первым русским земским царем, могучим не страхом и не гнусным насилием, но любовью, свободою, благоденствием своего народа. Опираясь на этот народ, он мог бы стать спасителем и главою всего славянского мира. Для этого *не нужно было ни гения, ни даже той макиавелистической науки*, которую так искусно и так усиленно держатся другие. *Нужно было только широкое, в благодущии и в правде крепкое русское сердце* (выделено мной. – М.М.). Вся русская, да и вся славянская живая деятельность просилась ему в руки, готовая служить пьедесталом для его исторического величия»⁶.

В другом месте «Народного дела» Бакунин подчеркивает, что царь – «идеал русского народа, это род русского Христа, отец и кормилец русского народа, весь проникнутый любовью к небу и мыслью о его благе»⁷. Русский царь не случайно называется Бакуниным «кормильцем». Женщина является хранительницей домашнего очага («покою»), но кормильцем и защитником

¹ Там же. С. 55.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 40.

⁴ Там же. С. 56.

⁵ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994. С. 191.

⁶ Бакунин М.А. Народное дело. Романов, Пугачев или Пестель. С. 77.

⁷ Бакунин М.А. Народное дело. Романов, Пугачев или Пестель. С. 81.

в народных представлениях должен быть мужчина. «Кормилец» и «закрома» слова близкие семантически, и они также связаны с домашней защитной функцией, с надежностью, постоянством, как и «кремль». «Закром», объясняет В. Даль, это «забранное досками место в житнице или хлебном амбаре, в виде неподвижного ларя»¹.

Вполне возможно, что проанализированные *странности* русского анархизма имеют не только одно национальное измерение. Анализ особенностей анархического мировоззрения в структуре русской языковой картины мира позволяет предположить, что анархизм является определенной идеологической реакцией на описанную М. Бубером в работе «Проблема человека» эпоху «бездомности», пришедшей на смену эпохе «обустроенности», или «домашней эпохе»². Современная эпоха «бездомности» берет начало в культуре Нового времени, когда личность была лишена защиты перед лицом бесконечности. В позднем средневековье, говорит М. Бубер, «конечный мир все еще служит ему [человеку] надежной оградой»³. В Новое время «беспредельность надвинулась со всех сторон, и человек оказался в мире, устрашающая реальность которого уже не позволяла видеть в нем прежний дом»⁴. «Был расторгнут изначальный договор Вселенной и человека, и человек почувствовал, что он в этом мире пришелец и одиночка»⁵. С тех пор «идет работа над новым образом мироздания, но не над новым мировым *домом*. Стоит лишь принять всерьез идею бесконечности – и человеческого жилища из этой Вселенной уже не выстроить»⁶. В этом контексте анархизм является реакцией на неприютность, неприкаянность эпохи «бездомности», и имеет культурно-исторические пределы. При этом по причине обесценивания мифологического в результате рефлексивной деятельности и одновременно из-за необходимости мифологического начала в условиях *социальной и космической бездомности* возникает потребность в «продолжении первичных мифологических мотивов» (Э. Кассирер). В анархическом проекте, в том виде, в каком он представлен

¹ Поиск идеального общенационального дома как идеального укрытия может быть ключом к другим анархическим конструкциям. Например, представляется возможным с этих позиций объяснить идеологию маоизма, в котором странным образом соединились такие несоединимые идеи, как почитание родителей и начальства, подчинение младших старшим, опирающиеся на традиции конфуцианства, и непрекращающийся бунт, вечная борьба, не знающая завершения. Для Мао, как и для Бакунина, государство – это одна большая семья, нуждающаяся в отцовской власти императора. Равенство и свобода, социальная организация «без правителя» здесь также не соблюдаются.

² Для полного обоснования этого предположения необходимо провести сопоставительный анализ русских анархических текстов с текстами классиков мировой анархической мысли (П.-Ж. Прудон, М. Штирнер, В. Годвин и др.), что можно считать ближайшей исследовательской задачей.

³ Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 214.

⁴ Там же. С. 216.

⁵ Там же. С. 218.

⁶ Там же.

текстами М. Бакунина, мифология «народной правды» является идеологической основой государственных преобразований. Анархическим отрицанием движет неприкаянность, неустроенность в мире, который организован слишком человеческой «властью», заменившей «сакральное» «политическим». Анархизм ищет идеальное место, где возможно воссоздание утраченного космического единства, а это такое единство, которое невозможно без властечетрического обоснования. По этой причине власть как *arche* оказывается изначально встроенной в анархический проект, поддерживая намеченные им разрушительные практики.