

А. А. Тесля

Опыт о братстве: политическая мысль модерна

Тесля Андрей Александрович, канд. филос. наук, старший научный сотрудник ИГН БФУ им. И. Канта, научный руководитель Центра исследований русской мысли ИГН БФУ им. И. Канта (Калининград) / Teslya Andrey Aleksandrovich, Ph. D. in Philosophy, Senior Research Fellow, Academia Kantiana, Scientific Director Research Center for Russian Thought, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad) mestr81@gmail.com

Тесля А. А. Опыт о братстве: политическая мысль модерна // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 38. С. 180–195 • DOI: 10.25803/26587599_2021_38_180

В эссе рассматриваются основные линии истолкования проблематики «братства» в рамках трех «больших идеологий» XIX в., унаследованных последующим столетием, — либерализма, консерватизма и социализма. Особенный акцент делается на понимании сложного соотношения раннего социализма с проблематикой религии/религиозного — и понимании «братства» как принципа выстраивания горизонтальных аффективных связей. Ранняя социалистическая мысль — для которой одним из ключевых понятий-образов является «братство» — интерпретируется в связи с религиозностью и проблемой нового религиозного основания желаемого общественного устройства. Обращается внимание на принципиальное значение философии Фейербаха, открывающей ход к мышлению об обществе и о человеке и об исторической трансформации в перспективе без непременно полагания новой религии (или нового понимания, интерпретации старой). В аспекте консервативной мысли анализируется напряжение, существующее между представлением желаемого/должного социального устройства, как построенного по модели семьи, связка понятий «семья» и «братство», с заложенной в этих понятиях потенциальной иерархичностью; их эмансипаторный, с одной стороны, потенциал, — а с другой стороны,

© Тесля А. А., 2021

потенциал, направленный на утверждение наличного порядка, оказывает со-присутствующим, внутренним напряжением. Последний аспект в особенности раскрывается в трактовке национализма и националистической мысли XIX–XX вв. В заключение поднимаются вопросы о соотношении понятий «братства» и «сестринства».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: идеология, политическая теология, национализм, романтизм, социализм, философия религии.

Постановка вопроса

Понятие «братства» — отсылая к христианскому наследию — одновременно звучит как одно из ключевых понятий современной политической мысли, прежде всего благодаря формуле Французской революции, запечатленной в «Декларации прав человека и гражданина» (1789), — «свобода, равенство, братство».

Можно, разумеется, сказать с первого же хода, что перед нами светское, секулярное — не столько истолкование, сколько искажение христианского содержания. Но цель, которую мы ставим перед собой в данном эссе, скорее, — показать сложность и многогранность данного понятия, где светская — в том числе не только не-, но и анти-христианская мысль — работает с данным понятием, раскрывая его содержание и обнаруживая напряженность, в нем заключающуюся.

Проблематика «братства» в современной мысли прежде всего отсылает, как мы и сказали, к «Декларации...» 1789 г., в которой предпринимается попытка связать воедино «человека» как универсальный принцип и конкретность «гражданина» как лица определенного политического сообщества. «Братство» в данном случае — необходимый элемент политического единства, то, что соединяет нас вместе — в проблематике вертикального/горизонтального. Братство здесь выступает как необходимое основание республиканского в связке с гражданской религией: «нация» как то, что и уравнивает нас, и по отношению к чему мы обретаем взаимность, откуда сложность демократического/республиканского, проблема «добродетелей», в формулировке Монтескье [Монтескье 1999].

Особенный интерес с точки зрения проблематики «братства» составляет тот комплекс представлений, который привычно именуется — ранняя социалистическая мысль. Проблема в дан-

ном случае заключается в том, что этот комплекс идей, концепций и образов толкуется чаще всего ретроспективно — с точки зрения последующего развития социалистических идей, тех форм, которые станут наиболее распространенными и привычными в XX в.

Историографическое отступление

Разумеется, за этим ретроспективным взглядом нельзя не признать своей доли истины — прошлое толкуется из перспективы последующего, нас в прошлом чаще всего интересуют истоки настоящего — наиболее очевидный и понятный запрос к истории как инструменту самопонимания (когда под «собой» понимается и «я» индивидуальное, и та общность, с которой соотносишься, некие «мы», и «свое» время, опять же так или иначе отграничиваемое от прошлого, уже ставшего чуждым, — и граница здесь оказывается и во времени, и в пространстве). Но не менее, а быть может даже более важно обращение к истории как к «иному», но не в смысле «инаковости», разрыва. Здесь никакой исключительности исторического нет: встреча (используя расхожее выражение) с другой культурой способна выполнять ту же роль: перемещение в пространстве, взаимодействие с другими людьми из непривычных для тебя сред позволяет получить сходный опыт как обнаружения глубинной общности, вплоть до «общечеловеческого», просвечивающего сквозь различие, так и фиксации различий — до обнаружения расхождения в «само собой разумеющемся», перемены очевидностей.

Та значимость истории, исторического опыта (опыта рефлексии — в гегельянской связке «истории» как процесса, событий и «истории» как историографии, осмысления исторического, когда «история» во втором смысле возникает для Гегеля практически одновременно с первым смыслом, выходом человека из природного [Гегель 2000, 57–58]), о которой мы говорим в данном случае, — связана с прошлым как с множественностью, альтернативами, которые, не реализовавшись (и, например, даже в последующем понимании — не имея шансов реализоваться), выступали для современников как актуальные, — более того, нередко намного более актуальные, чем те, которые стали наличной действительностью.

Социалистическое братство

Сделав представляющееся нам небесполезным отступление историко-теоретического плана, мы возвращаемся к условно-социалистическим теориям. Позволим себе напомнить, что само понятие «социализм» входит в широкое употребление с начала 1830-х гг., — к рубежу 1840–1850-х гг. оказываясь общим именем для целого ряда весьма разнородных доктрин, в которых схватывается единство идеологических предпосылок, позволяющих говорить о них как о третьей из «больших идеологий» XIX в., наряду с «либерализмом» и «консерватизмом»¹.

Proto-социалистическая мысль рождается из противодействия революции — из вопроса о том, каким образом выйти из череды бесконечных переворотов и потрясений во Франции и Европе с 1789 г. В этом смысле на первом ходе различие между консервативным и будущим «социалистическим» проектами малозаметно — проявляясь в отношении к собственно политическому. Если для консервативной мысли ответ на происходящее оказывается по крайней мере и в плоскости ответа политического — то для авторов будущего социалистического лагеря, и это роднит их, по справедливому замечанию П. Розанваллона (и как это будет со всей отчетливостью сформулировано еще в 1920-е К. Шмиттом²), с либералами — ответ заключается в различных способах преодоления, отмены политического, в учреждении порядка, который сведет вопрос политический к вопросу техническому — некоему разумному/рациональному порядку, где понимание будет обуславливать выбор.

Соответственно, проблематика «братства» оказывается прежде всего должным соположением страстей/умов, позволяющим снять противостояние, или напротив — получить как результат. В этом плане последовательность — «братство» как итог или как условие — второстепенна, искомое устройство, соположение частей в любом случае снимает базовое противостояние.

В этом смысле — зачем нам и понадобился предварительный, способный выглядеть несколько избыточным, историко-теоретический экскурс — принципиальным выступает отмена после-знания, взгляд не из перспективы, знакомой нам, а реконструкция исходной позиции 1-й половины XIX в. Вопрос об общем переустройстве — учреждении/формировании нового порядка высту-

1. См. об этом: [Шубин].

2. См.: [Шмитт; Розанваллон].

пает для Сен-Симона, Фурье, Леру или Жорж Санд именно как вопрос религиозный. Когда Сен-Симон создает свою последнюю работу «Новое Христианство» (1825), то его обращение к интерпретации христианства не случайно, не ситуативно. Для людей того времени религия выступает в качестве «само собой разумеющегося», пронизывающего толщу существования, — и учреждение нового порядка тем самым автоматически, логикой вещей оказывается вопросом об утверждении нового религиозного порядка, новых верований или новой интерпретации старых верований.

В этом плане принципиальный момент, ускользающий от последующих интерпретаторов, формирующихся уже в порядке других очевидностей, — очевидность «религиозного» как для Сен-Симона, так и для Жорж Санд или для молодого Герцена. Здесь показательна утрачиваемая для последующего понимания освобождающая весть Фейербаха: сегодняшнему читателю сложно понять, отчего «Сущность христианства» (1841) производила такое впечатление на людей 1840-х гг., когда перед ним текст скорее тусклый, состоящий из сочетания, с одной стороны, банальных, с другой — неубедительных доводов.

Но достаточно вспомнить, что для Герцена или Чернышевского соприкосновение с Фейербахом было потрясением, эпохой в их мировоззрении. Ключевая новизна здесь заключалась именно в том, что для нас сегодняшних звучит парадоксально. Дело в том, что для людей XVIII в., как во многом и XIX в., атеизм представлялся чем-то невозможным не в смысле неверия в Бога. Сама возможность неверия/сомнения в Боге — универсальна. Но принципиальным было то обстоятельство, что неверие означало одновременно крушение мирового и социального порядка. Примечательно, что еще для молодого Вересаева, как он отмечал в своих воспоминаниях, написанных уже в 1920-е гг., атеизм, неверие были тождественны безнравственности [*Вересаев*], представляли другой формулировкой известного — «если Бога нет, то все позволено». Переживание своего неверия оказывалось путем к самоубийству именно через осознание собственной отъединенности от человеческого общения, от взаимной связи.

Отсюда — вопрос о новом религиозном (с или без кавычек) основании общности — вопрос о реальности «братства» как связи между людьми, возможности воспринимать другого не как связанного лишь общностью «общественного договора» (с акцентом на «договоре», контрактной, рациональной основе объединения). Здесь можно вспомнить и перетолкования христианства в рам-

ках сен-симонизма, который предлагал понимать учение Христа прежде всего или исключительно как внимание к человеческой беде, как способность увидеть в другом — прежде всего человека, страдающего, бедствующего, — того, кого сперва следует накормить. Одновременно это дает прямо выход к Фейербаху: как восприятие общности судеб и переживаний, как эмоциональное соприкосновение — что другой, сколь бы он ни отличался от меня, оказывается близок со мной в своем пределе — в конце концов, в общности смертности, переживании смысла или бессмысленности своего существования.

Освобождающая весть Фейербаха, из которой выстроится уже зрелый социализм XIX в., состоит именно в том, на что отзовется Ницше: в утверждении, что все останется как есть — если убрать Бога. Поскольку он уже, собственно, убран — перед нами религия человечества. Весь длинный исторический путь, нами незаметно для себя пройденный, заключается в раскрытии нашей собственной, человеческой сущности через учение о Боге. В христианстве в итоге это раскрытие находит свой предел и свою истину в учении о Боге как о Богочеловеке. Во Христе человечество открывает истину себя — пока еще в измененной, искаженной форме; но следующий ход снимает эту отчужденность, и оказывается, что мы уже давно *de facto* живем в реальности, где Бога нет, а есть «Человек», наша сущность, которой мы поклоняемся и которую мы познаем, сами не ведая того.

Тем самым новый мир — одновременно и старый, уже нам знакомый, в котором мы давно обитаем, лишь не зная об этом. Переход к а-теизму — это не о разрыве связей, не об отмене морали — нет, мы уже атеисты, только не зная того; мы люди новой веры, опять же не знающие о том, что уже живем в этой вере. В этом смысле фейербаховское учение о любви — не сбой и не слабость сама по себе, а необходимый концептуальный элемент. Здесь же и августиновское сообщество, связанное любовью³, — и далее уже вопрос, любовью к чему именно оно связано и что определяет характер сообщества. Об этом именно напишет Ницше — парадоксальный проповедник христианства — в своем знаменитом фрагменте о «смерти Бога», теперь уже поверх фейербахизма, ставшего «рамкой жизни», — об иллюзии, что можно отменить Бога и думать, что ничего не изменилось, в чем и заключалась освобождающая весть Фейербаха.

3. Имеется в виду сочинение «О граде Божьем». — Прим. ред.

Национализм и братство

Как мы отметили в самом начале, первоначальная проблематика «национального» в ситуации высокого модерна — это часть собственно либеральной мысли и политической практики, с идеей «братства» как аффективной связи между членами сообщества, восполняющей/дополняющей связь вертикальную — с «нацией» как единым (в руссоистском основополагающем концепте «общественного договора»). Человек в рамках «нации» оказывается одновременно и «гражданином» в моменте действия, выражения «общей воли», и «подданным» по отношению к «общей воле» как данности, но и вместе с тем «братом»/«сестрой» по отношению к другому «гражданину»/«подданному», собрату в рамках общего отечества.

В этом плане консервативное внимание к проблематике «братства» первоначально задействует скорее контр-направленное движение — трактовку патриархального/семейного как сложности, иерархии. Консервативная мысль в реакции на революцию 1789 г. противостоит национальному, в начале XIX в. формулируя принцип «союза трона и алтаря», принятия существующих, традиционных порядков, как укорененных в истории и отсылающих к легитимности — вопреки логике революционного учреждения, правового основания, рождающегося из воли народа, который и возникает в этом акте конституирования. Тем самым для консерватизма этого времени — от Берка до Бональда и де Местра, «Священного Союза» и Шишкова — «братство» проблематично именно как враждебный акцент на частное вместо целого. Там, где подчеркивается именно «братство», там в утверждаемой трактовке реальности проявляется сложность «семьи»: все мы «братья» в своем «уделе человеческом», перед лицом Бога, «человек в качестве человека», используя гегелевский оборот его позднего периода. Но устройство реальности отсылает именно к «семье», к сложности отношений, неравенству между «отцом» и «детьми», между «старшими» и «младшими», восполняемому «любовью», но одновременно регулируемому «почтением» и «страхом».

При этом предельное равенство — перед лицом смерти, перед лицом Всевышнего — в промежуточном, не-предельном состоянии умеряется качественным, а не количественным различием, не-формализованной отсылкой к «любви» и столь же неявной, выражаемой в плане чувства, — «почтительности». Правовое здесь, без сдержек, без умерения фактическим, данным — с преклоне-

нием, перед которым выступает консерватизм, — выступает как лишенное «любви», замыкающее индивида в своем одиночестве.

Отметим сразу же, что консервативная логика «братства» выступит в отчетливой формулировке Ф. Тённиса [*Тённис*] в противопоставлении «общности» и «общества». Предпосылки, подступы этой теории, по известному тезису А. Валицкого, мы находим у славянофилов [*Валицкий*]. Противопоставление *quasi*-естественной «общности» рациональному порядку и отчужденности «общества», опирающемуся на формальное право, на индивидов — переживающих себя как автономных субъектов, обладателей прав и обязанностей, вместо слитости, не-дифференцированности порядка «общности», где вопрос формулируется в категориях не «права», а статуса, должного — переплетенности прав/обязанностей, где невозможно отчетливое разведение и где право одновременно является и обязанностью. Право не столько предъясняется вовне, сколько становится тем, к чему зывают как к признанию.

Примечательны попытки — более или менее удачные — непосредственной идеологической реакции на лозунг Французской революции. Напомним, что в 1810-е гг. возникает затем становящийся настолько привычным, что начинает представляться существующим едва ли не «всегда», со времен незапамятных, русский армейский девиз: «За веру, царя и отечество!». Известную «уваровскую триаду» — «православие, самодержавие и народность» — можно в этом контексте представить как переосмысление, переформулировку более раннего и имеющего ограниченное применение лозунга⁴. В этом идейном движении уже наличествует дрейф к перехвату «национальной» повестки из исключительного обладания либерализма — но он окажется более чем длительным, завершившись уже в 1860-е гг. в бисмарковском контр-ходе, осуществлении «либеральной» повестки «правыми», где история «перехвата» растянется на 1820–1860-е годы, с многообразными колебаниями и отступлениями, к началу XX в. сделав «национальное» проблематикой, выходящей за пределы чьей-либо идейной монополии, в многообразии консервативных, либеральных и социалистических изводов национализма.

4. Подчеркнем, что речь не идет о прямой, рефлексивной связи идей и представлений — для этого, по крайней мере, на данный момент, нет достаточных аргументов. Значимым — тем, на что мы хотим обратить внимание в данном случае, — является именно возможность такого прочтения

триады, в том числе способствующей ее длинной исторической жизни, выступающей как во многом уже знакомой, не некой новацией, а другой формулировкой привычного и потому не требующей детальной расшифровки.

Примечательно, что для отечественной радикальной/левой мысли прочтение «национального», начиная от Белинского и Герцена через Чернышевского и вплоть до советской национальной теории и политики, преобладает в ракурсе «биологизаторского» подхода — трактовки «национального» как производного от «этнического», естественного — и, следовательно, того, что нельзя утратить, что является врожденной характеристикой. В полемическом плане это прочтение функционирует как снимающее заботу о «национальном», объявление собственно национальной проблематики — ложной, уводящей в сторону от существа проблемы.

Разумеется, это не единственный «левый» извод национальной проблематики — достаточно напомнить, что именно «левой» интеллектуальной традиции теории национализма и нацистроительства обязаны в наибольшей степени. Это вполне предсказуемо, ведь если для классических «либералов», а затем и для «правых», нация и национальное выступают предметом стремлений и одновременно вполне понятной и ясной целью, где основной вопрос — в конкретизации границ воображаемого сообщества и построении/пересмотре критериев включения/исключения, то для «левой» мысли национальное — проблематично, выступает теоретическим вызовом, так как здесь общность/братство людей строится как общность угнетенных перед угнетателями, как классовое единство — а не национальное. И то, что для угнетенных вопреки теории более значимым *de facto* нередко оказывается общность с угнетателями, принадлежащими к одному национальному сообществу (они воспринимают их, тех, кого должны по логике вещей вроде бы воспринимать как врагов, чужаков, как пусть и других, но входящих в ту же общность, близких на более фундаментальном уровне — фактическое поведение угнетенных, предпочитающих объединяться пусть и с угнетателями, но «своими», вопреки интернациональной классовой общности), — все это становится сильным теоретическим вызовом для «левой» мысли об основаниях общности. То, что «национальное» обладает столь большой значимостью, покажет ситуация 1914 г., воспринятая как если не крах, то вызов пролетарскому интернационализму.

В этом плане «натуралистическое» прочтение, с которого мы начали обсуждение данного сюжета, столь распространенное в отечественной «левой» традиции (чтобы затем постепенно, уже в контексте нашего времени, стать достоянием «правых») — пред-

сказуемое «снятие» вопроса, ведь «природное» выступает как данность, и вместе с тем как то, что требует преодоления в собственно-человеческом.

Напротив, для консервативной/либеральной националистической мысли — начиная со славянофилов и вплоть до Струве и его круга как попытки создания отчетливой национал-либеральной позиции — национальное есть именно предмет устремлений, построения, усилия: братства как осознания, вопреки различиям — сословным, классовым, интеллектуальным и т. д. — общности в принадлежности к одному сообществу, связи не только между собой, находящимися здесь и сейчас, но и с прошлым — и с будущим.

Выводы

Проблематика «братства» окажется принципиальной для консерваторов и социалистов⁵ в том числе и потому, что для них наступление эпохи «высокого модерна» с водоразделом в виде трех синхронных революций — политической (Французская революция), социально-экономической (промышленная революция) и интеллектуальной (критическая философия) — понималось как кризис.

Здесь принципиальное отличие от либерализма, для которого новая ситуация выступала прежде всего завершением предшествующего кризиса, обретением определенности в основополагающих моментах — и в последующем уже логическом развертывании ситуации, реальном осуществлении ранее утвержденных, уже восторжествовавших в мышлении принципов.

Для консерваторов и социалистов вопрос, который возникал, — это вопрос о возможности нового общества и основаниях, на которых оно может быть выстроено, утратив прежние.

Понятно, что ответы на этот вопрос значительно различались. Для одних это было утверждение принципиального возвращения в прошлое, восприятие нынешнего кризиса как следствия того, что в какой-то момент история свернула с истинного пути: реакция, более или менее фундаментальная, должна вернуть к истинным основаниям — и в этом смысле ответ ряда реакционеров, таких как Жозеф де Местр, был не менее, если не более радика-

5. В данном случае мы употребляем эти понятия предельно укрупненно.

лен, чем хорошо известные революционные ответы. Для других, как для консерваторов в духе Эдмунда Берка, ответ состоял в замедлении темпа перемен, во внимании к конкретному — время само по себе, как задержка, способно многое срastить, создать связи и плотность, которые не конструируются извне: наличное обретает прочность привычного, вырастают рутины, которые держат порядок сами собой — даже если его обоснование, интеллектуальные/духовные представления о его природе разнятся у разных действующих лиц. Им нет нужды быть согласными друг с другом в представлениях, чтобы воспроизводить общие практики. И здесь можно увидеть сходство с «семьей» как с данностью, с тем, в чем рождаешься или кудаходишь — и где намного важнее оказывается рутина и то, что выражается неопределенным, трудно конкретизируемым понятием «духа», где намного точнее феноменологическое описание, чем попытка формализовано выразить, в чем именно и как именно сходятся между собой участники общего дела, как срastаются/сплетаются/слипаются между собой люди и представления.

Для социалистов братство будет вопросом о возможности общности вне отсылки к внешнему, о «между», взаимодействии как самодостаточном, создающем отдельную реальность (онтологию социального). Так что в пределе этот вопрос будет отсылать к вопросу о власти и анархизме либо как итоге, либо как о непосредственном требовании, о том идеале, осуществление которого возможно здесь и теперь. Много позже, уже во второй половине 1860-х гг., Герцен, не только сформировавшийся в 1830-е гг. в атмосфере религиозных переживаний, но и сохранивший до конца своих дней долю романтической религиозности⁶, писал о «радикальной революции», что она не нуждается в религии, поскольку сама есть религия. Последующий контекст способен сильно модифицировать смысл высказывания. В данном случае Герцен имеет в виду не отрицание «религии», а тот факт, что та «ради-

6. Следует отметить — во многом слабее, чем ее сохранили другие радикалы 1830–1840-х гг., как Мадзини, например, до конца своих дней пронесший лозунг «Бог и народ», при этом будучи не только анти-клерикалом, но и исповедующим веру в Бога, принципиально далекую от любого конфессионального христианства.

В этой же логике — с обратным знаком принципиального сопротивления — лежит и позиция Бакунина, с его фундаментальным сопротивле-

нием религиозному — именно в силу того, что в религии заключается иерархия, препятствие к братству. Атеизм — как уничтожение «архэ»: до тех пор, пока остается вера в Бога как некое высшее начало, иерархия пронизывает мышление и, следовательно, реальность выстраивается по иерархическому принципу. И, значит, до тех пор, пока не устранена логика «начала», восхождения/снихождения — невозможно подлинное братство.

кальная» революция, которой он ждет и которую возвещает, не нуждается в религии как в чем-то внешнем, наследуемом от предшествующего, поскольку предшествующая «радикальная революция» — это и есть пришествие христианства, преобразившего мир. И вся последующая история, знавшая те или иные революции и потрясения, — лишь о частностях, о движении, не затрагивающем оснований.

В этом плане Герцен оказывается парадоксально близок гораздо более позднему пониманию собственно «религии» как недавнего, современного феномена — порождения процесса секуляризации, обособлению «религиозного» в особую сферу/область, которую можно изолировать, помыслить иные сферы — такие как политика, экономика, право и т. д. — как свободные от «религии», понимать последнюю как могущую быть вытесненной в пространство «частной жизни», нейтрализуя «публичную сферу»⁷.

Тем самым проблематика «братства»/«сестринства» в политической мысли высокого модерна делает явным ряд фундаментальных вопросов:

- во-первых, о «братстве»: перед лицом кого/чего — что образует или выстраивает из данности «братства» его основание;
- во-вторых, о том, насколько «братство» предполагает/допускает иерархию в рамках собственного «братского» — не иерархическое вовне, с точки зрения «братства» по отношению внешнего, но в рамках собственно «братского» отношения — насколько для него допустима логика «старшинства», отношение «младших» и «старших» и в какой степени оно онтологизируется, преобразуясь в логику извне данного порядка;
- в-третьих, о «братстве» как аффективной связи — ведь логика аффекта отсылает нас к сложной проблематике соотношения любви и страсти, в свою очередь являющейся ключевой для романтизма, так или иначе определяющей не только художественную сферу XIX в., но во многом владеющей и сферами политического и религиозного мышления.

Последний вопрос, пожалуй, представляется нам ключевым — поскольку побуждает проблематизировать отсылки к «братству»

7. Примечательно, что, как показывает В. Смолкин, говоря о советском атеизме, следует констатировать, что он далек от логики «секулярного», особенно в повороте с середины 1950-х — когда констатируется недостаточность лишь отрицательного отношения, происходит признание, что

религия не исчезает по мере социальных перемен, сама меняясь со временем и что атеизм должен быть мыслим именно как мировоззрение, со своей проповедью, своими ритуалами и проч. См.: [Смолкин].

уже в логиках «длинного XIX века», во многом определяющего и константы нашего сегодняшнего мышления, пусть и в модусе отталкивания. Если понимать под «романтизмом» не короткий эпизод, отсылающий к первым десятилетиям XIX столетия, а рамку высокого модернизма — как понимали его, например, о. Георгий Флоровский или П. Бицилли, — то тогда выходит на передний план *проблематика Р. Жирара*, не поздняя, а самая ранняя, связанная именно с его трактовкой романтического как воображаемого, жизни в ином, придуманном⁸ — и вопросы, обращенные к историчности христианства [Жирар].

То, что остается за пределами нашего эссе, — это вопросы собственно о «сестринстве», о его проблематичном соотношении с «братством», как в ракурсе сугубо христианского прочтения, так и в контексте политической проблематики, в частности — современных феминистических теорий. Нам представляется, впрочем, что общая рамка, намеченная в данном тексте, предполагает прямую проекцию на проблематику «сестринства», в том числе предполагая прочтение его как дуального по отношению к «братству» — от «зеркальности» до иерархического понимания, как предполагающего преодоления, так и требующего принятия и т. д. — с вопросами прежде всего к тому, каким образом утверждается это отношение/статус, является ли это отношение «братства» или «сестринства» чем-то данным, что следует обнаружить/принять как должное — или тем, что выстраивается, утверждается — и в какой степени они принимают другие варианты отношений. Иными словами, насколько логика «братства»/«сестринства» является обязывающей — нормативной, учреждая множественность порядков уже в своих пределах, или же она является одним из возможных порядков — и в какой степени о «братстве»/«сестринстве» возможно говорить как о единой логике или же перед нами дуальность порядков.

8. Согласно Жирару, исследователю романтизма, последний заключается в миметическом желании, которое не обнажается, а утверждается романтической поэтикой — и только у Стендаля и Флобера (в «Красном и черном» и «Госпоже Бовари») оно вскрывается, само делается предметом анализа:

желание, вызванное не собственным стремлением, а наблюдением другого — влечением к его желанию, объект становится желанным, потому что влечет другого и вслед за этим влечет и нас.

Литература

1. *Бицилли* = Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки / Послел. и прим. Б. С. Кагановича. Санкт-Петербург : Аxiома, 2012. 427 с.
2. *Валицкий* = Валицкий А. В кругу консервативной утопии : Структура и метаморфозы русского славянофильства / Пер. с польск. К. Душенко; послел. А. Тесли. Москва : Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.
3. *Вересаев* = Вересаев В. В. В юные годы : (Воспоминания). Москва : Недра, 1927. 218 с.
4. *Гегель* = Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Водена. Санкт-Петербург : Наука, 2000. 480 с.
5. *Жирар* = Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа / Пер. с фр. А. Зыгмонта. Москва : Новое литературное обозрение, 2019. 352 с.
6. *Монтескье* = Монтескье Ш. Л. О духе законов / Пер. с фр. А. В. Матешук. Москва : Мысль, 1999. 672 с.
7. *Розанваллон* = Розанваллон П. Утопический капитализм : История идеи рынка / Пер. с фр. Москва : Новое литературное обозрение, 2007. 265, [1] с.
8. *Тённис* = Тённис Ф. Общность и общество : Основные понятия чистой социологии / Пер. с нем. Д. В. Складнева. Москва : Фонд Университет; Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2002. 450 [1] с.
9. *Смолкин* = Смолкин В. Свято место пусто не бывает : История советского атеизма / Пер. с англ. О. Б. Леонтьевой, науч. ред. М. Ю. Смирнов. Москва : Новое литературное обозрение, 2021. 552 с. : ил.
10. *Шмитт* = Шмитт К. Политическая теология = Politische Theologie / Пер. с нем. Москва : Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 2000. 333, [2] с., [1] л. портр.
11. *Шубин* = Шубин А. В. Социализм : «Золотой век» теории. Москва : Новое литературное обозрение, 2007. 744 с.

А. А. Teslya

Essay on Brotherhood: The Political Thought of Modernity

The essay examines the main lines of interpretation of the problem of “brotherhood” within the framework of the three “great ideologies” of the 19th century, inherited by the next century — liberalism, conservatism and socialism. Particular emphasis is placed on understanding the complex relationship between early socialism and religion/religious issues — and understanding “brotherhood” as the principle

of building horizontal affective ties. Early socialist thought — for which one of the key concepts-images is “brotherhood”, is interpreted in connection with religiosity and the problem of a new religious basis for the desired social order. Attention is drawn to the fundamental importance of Feuerbach’s philosophy, which opens the way to thinking about society and about a person and about historical transformation in the future without the indispensable establishment of a new religion (or a new understanding, interpretation of the old). In the aspect of conservative thought, the author analyzes the tension that exists between the representation of the desired/due social structure as built according to the family model, the combination of the concepts of “family” and “brotherhood”, with the potential hierarchy inherent in these concepts, their emancipatory potential, on the one hand, is on the other hand, the potential aimed at establishing the present order turns out to be a co-present, internal tension. The latter aspect is especially revealed in the interpretation of nationalism — and nationalist thought of the 19th and 20th centuries. In conclusion, questions are raised about the relationship between the concepts of “brotherhood” and “sisterhood”.

KEYWORDS: ideology, political theology, nationalism, romanticism, socialism, philosophy of religion.

References

1. *Bitsilli* = Bitsilli P. M. (2012). *Ocherki teorii istoricheskoi nauki* [Essays on the theory of historical science]. Saint-Petersburg : Axioma (in Russian).
2. *Girard* = Girard R. (2019). *Lozh' romantizma i pravda romana* [Mensonge romantique et la vérité romanesque], transl. from French by A. Zygmunt. Moscow : New Literary Observer (Russian translation).
3. *Hegel* = Hegel G. W. F. (2000). *Lektsii po filosofii istorii* [Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte], transl. from German by A. M. Voden. Saint Petersburg : Nauka (Russian translation).
4. *Montesquieu* = Montesquieu Sh.-L. (1999). *O dukhe zakonov* [De l'Esprit des lois], transl. from French by A. V. Mateshuk. Moscow : Mysl' (Russian translation).
5. *Rosanvallon* = Rosanvallon P. (2007). *Utopicheskii kapitalizm : Istoriia idei rynka* [Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché], transl. from French. Moscow : New Literary Observer (Russian translation).
6. *Shmitt* = Schmitt C. (2000). *Politicheskaiia teologiya = Politische Theologie*, transl. from German. Moscow : Kanon-Press-Ts : Kuchkovo pole (Russian translation).
7. *Shubin* = Shubin A. V. (2007). *Sotsializm : “Zolotoi vek” teorii* [Socialism : “The Golden Age” of the Theory]. Moscow : New Literary Observer (in Russian).

8. *Smolkin = Smolkin V. (2021). Sviato mesto pusto ne byvaet: istoriia sovetskogo ateizma* [A Sacred Space Is Never Empty : A history of Soviet Atheism], transl. from English by O. B. Leontieva, ed. By M. Iu. Smirnov. Moscow : New Literary Observer (Russian translation).
9. *Tönnies = Tönnies F. (2002). Obshchnost' i obshchestvo* [Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie], transl. from German by D. V. Sklyadnev. Moscow : Fund University; Saint-Petersburg : Vladimir Dal' Publ. (Russian translation).
10. *Valitskii = Valitskii A. (2019). V krugu konservativnoi utopii : Struktura i metamorfozy russkogo slavianofil'stva* [In the Circle of Conservative Utopia : The Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism], transl. from Polish by K. Dushenko; afterword A. Teslya. Moscow : New Literary Observer (Russian translation).
11. *Veresaev = Veresaev V. V. (1927). V iunye gody: (Vospominaniia)* [In His Youth: (Memories)]. Moscow : Nedra (in Russian).